

Робін Дж. Колінгвуд

ІДЕЯ ІСТОРІЇ

Покійний Р. Дж. Колінгвуд був вейнфлітським професором метафізичної філософії в Оксфордському університеті від 1935 до 1941 року. Чотири його книги вийшли виданнями в паперовій обкладинці у видавництві “Оксфорд Юніверсіті Прес”: “Засади мистецтва”, “Ідея історії”, “Ідея природи” та “Автобіографія”. У 1989 році видавництво видрукувало його “Нариси з політичної філософії”, а в 1992 році — переглянуте видання останнього його твору, оприлюдненого за авторового життя, “Новий Левіафан”, із додатками нових матеріалів, узятих із рукописів Колінгвуда; редактор і автор передмов до обох цих книг — Девід Баучер.

Ян ван дер Дуссен — професор історії та філософії на відділенні гуманітарних наук Відкритого університету Нідерландів. Серед його попередніх публікацій є праця “Історія як наука: філософія Р. Дж. Колінгвуда” (Мартінус Нійгоф, 1981).

R. G. Collingwood

THE IDEA OF HISTORY

Revised Edition

WITH
Lectures 1926—1928

Edited with an Introduction by
JAN VAN DER DUSSEN

Робін Дж. Колінгвуд

ІДЕЯ ІСТОРІЇ

Переглянуте видання

З лекціями 1926—1928 рр.

Упорядкування та передмова

ЯНА ВАН ДЕР ДУССЕНА

Переклав з англійської

Олександр Мокровольський

Київ
ОСНОВИ
1996

ББК 87.63
К 60

“Ідея історії” — найвідоміша праця видатного оксфордського філософа, історика й археолога Р. Дж. Колінгвуда, вперше видана посмертно 1946 року. Її було відтворено за авторськими рукописами, переважна більшість яких на сьогодні втрачена. Колінгвуд розглядає, як ідея історії розвивається від доби Геродота аж до ХХ сторіччя, і пропонує власний погляд на те, що таке історія.

Наступне, переглянуте видання, з якого зроблено даний переклад, підготував Ян ван дер Дуссен, уперше оприлюднивши найважливіші лекції Колінгвуда з філософії історії за рукописами, що стали приступними лише останнім часом.

This translation of *The Idea of History Revised Edition*
originally published in English in 1993
is published by arrangement
with Oxford University Press

Цей переклад переглянутого видання “Ідеї історії”,
вперше виданого англійською мовою 1993 року,
публікується за погодженням
з Видавництвом Оксфордського університету

ISBN 966-500-085-3

© Teresa Smith 1946, 1993;
© Introduction and editorial material.
Jan van der Dussen 1993.
© Український переклад.
Олександр Мокровольський, 1996.

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

“Ідея історії” — це, безперечно, найвідоміша книга Колінгвуда. Від своєї появи в 1946 році вона привертає до себе велику увагу, і в подальших дискусіях на тему філософії історії, які розгорталися після Другої світової війни, ця книга по суті ніколи не переставала відігравати визначну роль. Можна навіть сказати, що її оприлюднення стало чільним внеском у відродження інтересу до філософії історії — предмета, що первісно асоціювався зазвичай із німецькими філософами, які творили на зламі XIX сторіччя: Дільтеєм, Віндельбантом та Ріккертом. Численні передруки й переклади “Ідеї історії” є ще одним свідченням її постійного впливу на читацьку публіку.

У цьому переглянutoму виданні “Ідеї історії” первісний текст лишається незаторкнутим. Однак до нього додано новий матеріал із досі неопублікованих рукописів Колінгвуда, який став приступним лише недавно. Ось таким чином стане можливим вивчати погляди Колінгвуда на філософію історії в контексті його основної праці, написаної на цю тему.

Перше видання “Ідеї історії” здійснив по смерті автора його учень Т. М. Нокс. Цей останній додав до книги свою передмову, де розглянув Колінгвудову філософію історії в широкому контексті його філософських поглядів та їх розвитку. Однак подальші дослідження філософії Колінгвуда виявили деякі важливі невідповідності в тих тлумаченнях, що їх додав Нокс у своїй передмові. Тож постала потреба в новій передмові, де були б узяті до уваги ті дослідження Колінгвудової філософії історії, що провадилися протягом наступних десятиріч.

У цій новій передмові я пояснюю, як здійснювалось оприлюднення “Ідеї історії”, а також характеризую спосіб, у який видав книгу Нокс. За цим іде короткий огляд того, як була прийнята “Ідея історії”. Оскільки для належного підходу до Колінгвудової філософії історії потрібно ставити

її у відповідний контекст, мусить бути розглянутий розвиток його ідей у цій царині. У зв'язку з цим я зробив також спробу схарактеризувати природу нових, доданих рукописів за 1926, 1927 та 1928 роки.

Ця нова й трохи задовга передмова до нашого переглянутого видання "Ідеї історії" є особливо необхідною з огляду на той досить складний спосіб, у який народилася ця книга. У зв'язку з цим особливо треба зважити на те, що по суті це — композиція внесків Колінгвуда до філософії історії, які розтяглися в часі від 1926 до 1939 року. Аби це було чітко видно, до змісту первісного видання "Ідеї історії" додано дати написання її частин.

Я певен, що виступаю від імені всіх читачів, коли висловлюю вдячність місіс Терезі Сміт, дочці Колінгвуда, за дозвіл опублікувати його досі неоприлюднені лекції на тему філософії історії в цьому переглянутому виданні "Ідеї історії". Я переконаний, що таке розширення книги привітають не тільки дедалі більший гурт учених та студентів, що цікавляться здобутками Колінгвудової думки, а й філософи та історики взагалі. Відколи вперше оприлюднено "Ідею історії", вона постійно має широке коло читачів: і я переконаний, що це переглянуте видання багато дасть як новому поколінню шанувальників Колінгвуда, так і тим, хто знайомий із першим виданням книги.

Особливу подяку годиться висловити видавництву "Оксфорд Юніверсіті Пресс" за оприлюднення "Ідеї історії" в її нинішньому вигляді й особливо — місіс Анджелі Блекберн та місіс Франсіс Морфі, які, співпрацюючи з місіс Терезою Сміт, так багато зробили, аби це видання стало дійсністю.

Також хочу скористатися цією нагодою, щоб висловити мою особливу подяку Мартійнові Баккеру, Мар'єтові Дерксу, Лео тен Гагу, Аніті Гендрікс, Рікові Петерсу та Германові Сіміссену, всім членам гурту, друзям та студентам Колінгвуда, з якими я не тільки обговорював протягом кількох років численні аспекти Колінгвудової філософії, але які допомагали також редагувати рукописи.

І, нарешті, я хотів би подякувати Девідові Баучеру та професорові Дрею за їхню неоціненну допомогу в тому, щоб моя англійська зазвучала більш-менш стерпно, та за їхні критичні зауваження.

Геерлен.
Липень 1992 р.

В. Я. в. д. Д.

З М І С Т

Передмова упорядника	8
Вибрана бібліографія до філософії Колінгвуда	50
І Д Е Я І С Т О Р І Ї	51
Додатки	425
Попереднє обговорення	425
Ідея філософії чогось і, зокрема, філософії історії (1927)	425
Лекції про філософію історії (1926)	451
Основні риси філософії історії (1928)	525
Показчик	600

ПЕРЕДМОВА УПОРЯДНИКА

1. ВСТУП

Те, як постала Колінгвудова посмертно видана “Ідея історії” та як її потім прийняли читачі, — це сама собою цікава історія. Хоча сам Колінгвуд мав намір написати книгу про розвиток концепції історії і назвати її “Ідея історії”, вона, коли б йому пощастило її вивершити, не мала б вигляду тієї книги, яку скомпільював Т. М. Нокс. Рання смерть Колінгвуда в січні 1943 року перешкодила йому викінчити свій широкомасштабний задум, частиною якого і мала б стати “Ідея історії”. Відповідно до його планів треба було узгодити декотрі з його раніше виданих книг із багатьма майбутніми томами. Ця серія мала бути поділена на три категорії: “Філософські нариси”, “Філософські засади” та “Студії в царині історії ідей”. Видавництво “Оксфорд Юніверсіті Пресс” пристало на цю його пропозицію; була укладена угода на видання серії¹. До “Філософських нарисів” мали увійти “Нарис про філософський метод” (опублікований 1933 року) та “Нарис про метафізику”, оприлюднений пізніше, 1940 року. “Засади мистецтва” (опубліковані 1938 року) й “Засади історії” мали скласти другу категорію серії. Лише третина останнього тому була написана до 1939 року й, отже, так ніколи й не закінчена. Остання категорія мала складатися з “Ідеї природи” та “Ідеї історії” — редактором обох був Т. М. Нокс, який і видав їх по смерті Колінгвуда.

Із трьох останніх книг тільки “Ідея природи” була близька до вивершеності в чорновій формі. Причина, чому Колінгвудові не пощастило викінчити свій задум, була дво-яка: погіршення стану його здоров’я та початок війни. Як безкомпромісний противник фашизму і нацизму він мав за свій обов’язок дати фундаментальний аналіз того, що поставлено було на карту в тій війні. На його думку, це було не що інше, як основоположний конфлікт ідей: фашизм із

¹ Угода була досягнута через обмін листів між видавництвом “Оксфорд Юніверсіті Пресс” та Колінгвудом від 18-го й 19 жовтня 1939 року. У своєму листі до видавництва від 3 червня 1939 року Колінгвуд уже посилався на перші дві категорії.

нацизмом становили собою заколот супроти цивілізації, і їм треба було дати відсіч будь-якою ціною. Ці свої ідеї він розвинув у “Новому Левіафані”. Цей останній твір, однак, не став виявом цілковитого занедбання його праці в галузі історії. Адже ця книга намагається, серед усього іншого, розробити теорію обов’язку, який є споріднений із цивілізацією, та поступового вилучення сили із стосунків між людьми. Варварство, взірцем якого стали фашизм і нацизм, становило загрозу цьому ідеалові. Для Колінгвуда історія та обов’язок були найвищими рівнями теоретичного й практичного розуму, причому обидва поняття стосувалися конкретного індивіда. “Новий Левіафан” став останньою книгою Колінгвуда, яку він дописував за умов щонайприкрішого нездоров’я. Зважаючи на ту низку нападів, що в останні роки Колінгвудового життя дедалі дужчали, це просто диво, що книга взагалі була закінчена.

По своїй смерті Колінгвуд залишив величезне число рукописів, загалом близько 4000 сторінок, де були зачеплені щонайрозмаїтіші предмети: релігія, літературна критика, етика, епістемологія, метафізика, космологія, фольклор та магія, політика, філософія історії, Британія римського періоду й археологія. У своєму заповіті він заборонив їх публікацію, зробивши виняток для ініціативи спадкоємців, які мали радитися в цьому питанні з “Оксфорд Юніверсіті Пресс”. Після 1978 року, коли рукописи були передані на зберігання до Бодлеянської бібліотеки в Оксфорді, вони стали приступними для консультацій, будучи доти загалом невідомими для вчених. Але невдовзі після Колінгвудової смерті Т. М. Нокса, колишнього учня Колінгвуда й одного з його найвідданіших студентів, попросили вибрати з рукописів те, що могло підійти для друку. Однак те, що побачив Нокс, було здебільшого рукописами останніх літ Колінгвуда, тож він обмежив свій вибір манускриптами, що їх покійний учитель намірявся доопрацювати й оприлюднити. Сюди належали вже згадані вище “Ідея природи”, “Ідея історії” та “Засади історії”.

Колінгвуд читав лекції про історію теорій космології в 1934, 1935 й 1937 роках. Ці лекції, названі ним “Природа й розум”, засновувались на його широкому вивченні предмета, чим він займався в 1933—1934 роках. У 1939 році він почав переглядати їх, маючи думку про публікацію. Врешті ці рукописи були оприлюднені 1945 року в “Ідеї природи”, із (за його власними словами) “малим редагуванням” Т. М. Нокса.

2. ІДЕЯ ІСТОРІЇ: ЕПІЛЕГОМЕНИ (ЧАСТИНА V)

Решта два рукописи, що їх Нокс розглядав з метою публікації, були присвячені філософії історії. Перший був комплексом лекцій під загальним заголовком “Лекції на тему філософії історії”, що їх Колінгвуд написав і прочитав протягом перших двох семестрів 1936 року. В переглянutoму вигляді вони були повторно прочитані 1940 року під заголовком “Ідея історії”, і Колінгвуд мав намір іще попрацювати над ними й видати книгою під тим самим заголовком.

Другий рукопис, “Засади історії”, був відмінної природи: Колінгвуд мав намір видати його окремою книгою, а написаний він був в основному в лютому 1939 року під час подорожі автора на острів Яву, тодішню нідерландську колонію, куди він подався для оздоровлення після того, як зазнав тяжкого нападу хвороби. Серед тих рукописних сторінок є й записи, які він робив, готуючи книгу, й один із них такого змісту:

Схема книги. 9-2-39. “Засади історії”. Головні теми: (1) Простий огляд найочевидніших характерних рис історії як особливої науки; (2) Співвідношення між цим та іншими; (3) Відношення історії як філософії до практичного життя. Це можуть бути книги I, II, III².

Із цих книг викінчена була тільки перша. Вона складалася з чотирьох розділів, що заторкували відповідно концепції свідчення, дії, повторного програвання та історії як самоусвідомлення духу. Немає певності щодо того, чи Колінгвуд справді дописав останній розділ першої книги, оскільки останнє його посилення на це в щоденнику датується 27 березня: “Спробував почати р.IV “Засад історії” зрання — матеріал не слухається”. У чому можна бути певним, так це в тому, що Колінгвуд надавав цьому своєму задумові величезного значення. Повернувшись до Англії, він написав листа археологові Ф. Г. Сімпсону, де признавався, що “Засади історії” є “книгою, на підготовку до якої я витратив усе своє життя. Якщо я зумію впоратися з цим, то не матиму на що нарікати”. Хоча, з указаних вище причин, книга так і не була закінчена, Колінгвуд усе-таки намірявся вивершити її, як це видно з його листа від 19 жовтня 1936 року до видавництва “Оксфорд Юніверсіті Пресс”.

² Архів Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки, від. 13, “Історіографія”. — XI—1938—1939.—С. 20.

На рукописові “Засад історії” була записка Колінгвуда, якою він уповноважував свою дружину, на випадок, коли йому не пощастить вивершити книгу, “видати її під указаною вище назвою, із твоїм вступним словом, яке б пояснювало, що це — частина того, що я протягом щонайменше 25 років мріяв написати як мою головну працю”. Цю записку цитує і Нокс у своєму листі до “Оксфорд Юніверсіті Пресс” за 31 березня 1945 року. Після записки він продовжує:

“Попри цей даний на публікацію дозвіл, я гадаю, що було б помилкою оприлюднити “Засади історії” в такому вигляді, як вони є. Книгу поділено на три розділи. Чимало з другого та третього розділів уже міститься в “Автобіографії” та в “Нарисі про метафізику”, і мене не задовольняє те, що ми мусимо буквально виконувати вказане в записці, зважаючи на те, що писано її, з усією очевидністю, тоді, коли Р. Дж. К. був у незвичайно тяжкому стані”.

Нокс помилявся, кажучи, що перша частина “Засад історії” має три розділи, адже насправді їх було чотири, і останній з них він сам почасти оприлюднив.

Рукопис “Засад історії” складався з майже дев’яноста сторінок. Перший розділ (про свідчення) та четвертий (про історію як самоусвідомлення духу) Нокс включив до “Ідеї історії” під заголовками “Історичне свідчення” (с. 249—282; с. 4—31 “Засад”) та “Історія і свобода” (с. 315—320; с. 76—78 із доданими 77а, б із “Засад”). У своїй первісній передмові до “Ідеї історії” Нокс повідомляє, що він також включив частину III, §8 (с. 122—126, про Гегеля й Маркса) із рукопису “Засад історії”. Це видається правдоподібним, оскільки ця частина починається приблизно там, де закінчується “Історія і свобода” (с. 320); в останній розвивається той аргумент, що ідея людської свободи з усією необхідністю пов’язується з ідеєю автономної науки історії, тоді як у “Гегелі й Марксі” доводиться, що обидва філософи так і не змогли досягти автономності історичної науки і все ще послуговувались позаісторичними методами³.

Надійність Ноксового трактування частин “Засад історії” залишається спірним питанням. Однак слід зазначити, що Колінгвуд за своєю схемою для “Засад історії” визначає предмет четвертого розділу: “Історія як самоусвідомлення духу. Виключення інших наук духу”, тоді як Нокс видрукував частини того розділу під заголовком “Історія і свобода”.

³ У своєму листі до видавництва “Оксфорд Юніверсіті Пресс” за 31 березня 1945 року Нокс згадує, що ця частина відповідає с. 81—83 рукопису “Засад історії”.

Ця частина починається із твердження: “Ми вивчаємо історію, як я стверджую весь час, для того, щоб досягти самопізнання”. Далі Колінгвуд припускає, що цю тезу можна проілюструвати показом того, “як ми своє знання того, що людська діяльність є вільною, здобули тільки через наше відкриття історії” (с. 403). Це означає, що Нокс, очевидно, опустив початок четвертого розділу “Засад історії”, де йдеться про власне предмет історії як самоусвідомлення духу, обмежившись Колінгвудовою ілюстрацією цієї тези. Певного тут тільки те, що речення “У своєму історичному начеркові про ідею історії” (с. 403) додав Нокс; Колінгвуд не мав наміру робити з того начерку тему для “Засад історії”.

Це підводить нас до питання, як Нокс редагував “Ідею історії” і, зокрема, які вніс зміни. Що можна стверджувати без сумнівів, так це те, що спочатку Колінгвуд намірявся опублікувати дві книги окремо: “Ідею історії” та “Засади історії”. Те, що Нокс знехтував Колінгвудовим дозволом видати “Засади історії”, призвело до того, що матеріал обох книг увібгали до одного тому “Ідеї історії”, куди були включені не тільки частини “Засад історії”, але й два опубліковані раніше самим Колінгвудом нариси (“Природа людини й історія людства”, с. 278—307, та “Історична уява”, с. 308—327)⁴. Ці частини із “Засад історії” та опубліковані нариси Нокс stuлив до купи під заголовком “Епілегомени” як частину V “Ідеї історії”. Сюди він також включив три розділи з другої частини Колінгвудових лекцій про філософію історії, які сам автор назвав “Метафізичні епілегомени”: “Історія як повторне програвання колишнього досвіду” (с. 364—387), “Предмет історії” (с. 388—402) та “Прогрес як витвір історичного мислення” (с. 409—424). Однак слід зазначити, що у своїх “Метафізичних епілегоменах” Колінгвуд давав різні назви першому й третьому з цих розділів, відповідно: “Повторне програвання колишнього досвіду як суть історії” та “Прогрес”.

Видно також, що Нокс опустив розділи другий і третій “Засад історії”. Колінгвуд у своїй схемі цієї книги так описує другий розділ: “Викласти й витлумачити концепцію Дії (*res*

⁴ “Природа людини й історія людства” виходила окремими публікаціями (Лондон, 1936) і передруковувалась у “Засіданнях Британської Академії”, 22 (1937), с. 97—127. “Історична уява” була інаугураційною лекцією Колінгвуда як вейнфлітського професора метафізичної філософії, прочитаною 28 жовтня 1935 року.

gestae). Протиставити це концепції Процесу чи Зміни та псевдоісторії, що засновується на такому”, а третій — як “Концепцію повторного програвання та протиставлення Мертвого Минулого й Довершеності”. Міркуючи заднім умом, можна, звичайно, сказати: прикро, що ці розділи не були оприлюднені. Ще прикрішим є те, що була втрачена ця частина рукопису “Засад історії” разом із чи не всіма оригінальними рукописами, на яких засновується “Ідея історії”. Найімовірніше, що цю частину знищило саме “Оксфорд Юніверсіті Пресс”, дотримуючись звичайної своєї практики щодо опублікованих рукописів, не взявши до уваги того факту, що в цьому випадку до друку пішов далеко не весь рукопис.

Ми вже знаємо, що Нокс обгрунтовував відкидання другого й третього розділів “Засад історії” таким міркуванням, що, на його думку, “чимало” з того уже містилося в “Автобіографії” та “Нарисові про метафізику”⁵. Цей аргумент не вельми переконливий, надто у відношенні до останньої книги, оскільки концепції дії та повторного програвання у ній не обговорюються. Ї вже зовсім без огляду на все це, бажано було б, звісно, мати доступ до більш ніж сорока сторінок, що Колінгвуд написав на ці теми, окрім кількох сторінок, присвячених розборові їх в “Автобіографії”.

Підсумовуючи все сказане досі про спосіб, у який Нокс упорядкував “Ідею історії”, найперше треба зазначити, що Нокс істотно розширив другу частину Колінгвудових лекцій про філософію історії, читаних 1936 року (“Метафізичні епілегомени”), зробивши їх окремими “Епілегоменами” (с. 205—334). Однак іще важливіше буде зазначити, що ці “Епілегомени” містять у собі цілком відмінні складники, як із огляду на час їх створення (від 1935 до 1939 року), так і зважаючи на їхній характер. Слід особливо наголосити на відмінних природі й підґрунті цих розмаїтих нарисів: вони складаються з лекцій, опублікованих нарисів та першого на-

⁵ На с. VI свого вступу до “Ідеї історії” Нокс, однак, посилається на іншу причину. Попри Колінгвудів дозвіл на опублікування “Засад історії”, він заявляє: “Я не відчував, що було б виправданим віддати до друку більше, ніж три уривки, які подаються нижче у вигляді розділу III, §8, та розділу V, §§3 і 6. Ї навіть їх я включав із певною нехиттю. Писані вони в Колінгвудовій пізнішій манері, й стилем своїм, темпераментом вони іноді випадають із загального звучання решти книги; але включення їх допоможе виокруглити його погляд на історію та докладніш витлумачити декотрі моменти, лише побіжно зачеплені деінде”.

черку книги, що так і не була дописана. Композицію цих “Епілегомен” можна підсумувати ось так:

- §1. “Природа людини й історія людства” — опубліковано 1936 року;
- §2. “Історична уява” — опубліковано 1935 року;
- §3. “Історичне свідчення” — перший розділ “Засад історії”, написаний 1939 року;
- §4. “Історія як повторне програвання колишнього досвіду” — лекції за 1936 рік;
- §5. “Предмет історії” — лекції за 1936 рік;
- §6. “Історія і свобода” — частина четвертого розділу “Засад історії”, написана 1939 року;
- §7. “Прогрес як витвір історичного мислення” — лекції за 1936 рік.

3. “ІДЕЯ ІСТОРІЇ”: ВСТУП ТА ЧАСТИНИ I—IV

Як свідчить сам заголовок, ці “Епілегомени” не є основною частиною “Ідеї історії”. Її головним складником є лекції на тему філософії історії, що їх Колінгвуд прочитав 1936 року і що в них трактується історія ідеї історії від давніх греків до сьогодення. Ця частина лекцій первісно мала 153 сторінки, тоді як “Метафізичні епілегомени” вміщалися на 41 сторінці.

Як ми вже зазначали, сам рукопис був утрачений. Зацілили тільки зміст курсу лекцій на другий семестр та 24 більш чи менш випадкові сторінки. Супроводжує їх досить загадкова записка Нокса, в якій говориться: “Уривки з рукопису “Ідеї історії”, що або не були використані в опублікованій праці, або використані в іншому вигляді”⁶. Це веде нас до делікатного питання про спосіб, у який видавалась “Ідея історії”, й, зокрема, про вільнощі, яких припускалися при цьому. Цього питання ми не заторкували досі, відклавши його до моменту, де було б виправданим зупинитися на ньому трохи докладніше.

Нокс, перш ніж розпочати роботу над рукописами, дав пояснення, як він уявляє собі всю ту працю, у листі до “Оксфорд Юніверсіті Пресс” за 31 березня 1945 року. “Потрібен буде чималий обсяг редакторського втручання, — писав він, —

⁶ Архів Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки. — Від. 15.

аби уникнути повторів, розбити матеріал по розділах тощо, видалити інтонації лекторського звертання й т. ін. Тут доведеться більше редагувати, ніж у випадку з “Ідеєю природи”. Упоравши роботу, він пише 31 жовтня 1945 року:

“Навіть нині я маю таке відчуття, що коли б я потримав рукописи у себе ще з півроку, то й досі знаходив би, що ще переглянути, однак загалом я дійшов висновку, що книга наразі є готовою до друку та що подальше її поліпшення навряд чи здійсненне, оскільки тут не охопити цілого”.

У подібному ключі Нокс звітує і в своєму вступі до першого видання “Ідеї історії” про те, що “оскільки більша частина наявного матеріалу була не набагато кращої якості, ніж перший начерк, необхідним виявилось набагато більше редакторське втручання, ніж у “Ідеї природи” (с. V).

Головний масив рукопису був створений 1936 року — як курс лекцій, що був повторно прочитаний 1937 року. Коли Колінгвуд знов читав лекції на цю тему протягом одного семестру 1940 року під загальним заголовком “Ідея історії”, туди, певне, не входили “Метафізичні епілегомени”, оскільки завдяки “Засадам історії” ця тема була розпочата заново, “на свіжу голову”⁷. В лекціях 1940 року текст 1936 року був переглянутий. Оскільки з усього рукопису зосталося лише кілька випадкових сторінок, нелегко скласти оцінку, що вони являли собою. Нокс у своєму вступі заявляє, що Колінгвуд 1940 року переглянув частину рукопису 1936 року, “особливо розділ, присвячений Греції та Римові”⁸. Але він не згадує того, що значних змін зазнала й авторська передмова. Адже збереглися не тільки перші дві сторінки, а й декотрі наступні сторінки з передмови 1936 року (с. 8—12),

⁷ Концепція повторного програвання була заново розглянута, зокрема, у третьому розділі першої частини “Зasad історії”. В 1940 році була змінена й назва лекцій — на “Ідею історії”, на противагу “Лекціям із філософії історії” 1936 року.

⁸ Серед рукописів є записна книжка, яка має заголовок “Історіографія”, та шість сторінок із примітками. На с. 2 написано: “8—III—40. “Ідея історії” (Примітки до лекцій по з’ясуванню того факту, що рукопис, у якому були висліди 15 останніх років моєї праці над цим предметом, зник)” (Архів Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки). Після цієї ремарки ми знаходимо грубий начерк, який нагадує кістяк частини I “Ідеї історії” і в якому йдеться про греко-римську історіографію. Отже, ймовірно, що рукопис, на який посилається Колінгвуд, є розділом, де йдеться про Давню Грецію і Рим, із лекцій 1936 року.

й вони істотно відрізняються від передмови “Ідеї історії”, яка, отже, засновується на змінах, внесених 1940 року: Колінгвудів уривок про три розуміння терміну “філософія історії”, яким відкривається передмова, старанніше розроблений, а природа історичного знання розглядається інакше, ніж в “Ідеї історії”. Найімовірніше, що цю частину переробив Колінгвуд, оскільки до цієї теми він застосував новий підхід у “Засадах історії”. Тож можемо виснувати, що переглянуту передмову він написав 1940 року.

Є свідчення того, що “Ідея історії” містить у собі уривки з різних частин, стулених до купи для утворення розділів. Наприклад, уціліла сторінка 8 рукопису починається із слів: “філософія науки більше не була галуззю філософського дослідження”. Цей самий уривок можна знайти і наприкінці с. 6 “Ідеї історії”; згадане місце відтворено тут аж до рядка: “Що ж до цих двох стадій, то ми мусимо бути задоволені, навіть якщо в цій книзі представлено буде тільки першу”, на с. 7. Після цього пропущено три сторінки рукопису, на яких, серед усього іншого, обговорюється різниця між історичним та природним процесом. Нокс потім додає: “Тут я роблю спробу”, тоді як слова: “філософського дослідження природи історії” і до кінця речення (с. 7) знов-таки відтворено із с. 11 рукопису⁹.

В інших випадках Ноксова рука ще більше впадає в око. Є, наприклад, одна сторінка з рукопису (с. 192), яка, безперечно, написана 1940 року (на той час Колінгвудів почерк помітно змінився) і текст якої мав би починатися з нижньої половини с. 31, а закінчуватися першою половиною с. 33 “Ідеї історії”. Одначе в тексті цієї книги з першого погляду помітні зміни, і вніс їх, певне, Нокс. Його втручання в текст можна виявити ще з більшим ступенем певності, коли поглянути на кінець с. 41 й початок с. 42 “Ідеї історії”; це місце взято з рукопису 1936 року, але в ньому наприкінці с. 41

⁹ Можливо, звісна річ, що ця нова композиція своєю появою завдячує Колінгвудовому переглядові за 1940 рік. Одначе уривки, про які йдеться тут, узяті із с. 8 та 11 рукописів 1936 року. До того ж на с. 8 слова “ці лекції” виправлено на “ця книга” пізнішим почерком Колінгвуда, який з’явився у нього 1940 року.

втулено кілька речень, узятих із додатку, що його зробив Колінгвуд 1940 року (“Початок лекції 9”). Потім іще два речення з того самого додатку знаходимо на початку с. 46 “Ідеї історії”.

Очевидний приклад того, як Нокс маніпулював текстом, можна знайти на с. 73. Той текст від середини цієї сторінки взято із с. 68 рукопису 1936 року. Одначе у згаданому рукописі є довгий уривок між реченнями, що починається з: “Отже, англійська школа переорієнтовує філософію в напрямку історії”, і фразою, яка починається з: “Тут має бути певне значення — у випадку такого рішучого й глибокого мислителя”. У цьому уривку Колінгвуд критикує Локкову та Г’юмову статично-перманентну концепцію людської природи. “Радикальна переорієнтація філософії в напрямку історії, — каже Колінгвуд поміж інших речей, — відкинула б ці концепції як пережитки метафізичного догматизму, наполігши на тому, що наше становище може означати лише становище людських істот тут і тепер та що людська природа означає природу людини, якою ми бачимо її”. Нокс не тільки викинув цей уривок, а й, аби зробити так, щоб текст не спотикався, вніс також певні зміни й доповнення. “Отже, англійська школа переорієнтовує філософію в напрямку історії, хоча загалом не усвідомлює чітко, що вона це робить” (*розрядка наша*). Після цього речення Нокс додав: “І все ж Г’юм не є таким сліпим у цьому становищі, як його попередники”. Небагато, як на мене, зв’язку є між цим і тим уривком, що його викинув Нокс¹⁰.

Серед рукописів є одна сторінка, де подаються обидві версії — 1936 й 1940 років. Тут трактуються стосунки між Гегелем і Кантом, і ця сторінка відтворюється на с. 121 “Ідеї історії”. Над другою половиною тексту 1936 року Колінгвуд у 1940 році умістив нову версію. Отже, в цьому випадку нам випадає добра нагода оцінити те, що Нокс зробив із текстом.

¹⁰Треба взяти до уваги й таку можливість: чи не випустив сам Колінгвуд згаданий уривок, переглядаючи рукопис у 1940 році? Одначе с. 68 рукопису 1936 року починається з “хмари сумнівів, але що Природа сама”, і Нокс переносить цей уривок на с. 73 “Ідеї історії” — аж до кінця параграфу. До того ж на с. 68 рукопису є слово, що його додав Колінгвуд 1940 року (“субстанціалістично”).

І тоді ми вражено переконаємося, що друга половина с. 121 “Ідеї історії” є по суті Ноксовим власним переказом версії 1940 року. Цікаво також буде зазначити, що далі, через кілька сторінок (с. 123), Нокс відтворив — із деякими незначними змінами — частину наступної сторінки рукопису 1936 року. Адже с. 123 є частиною параграфа, присвяченого Гегелеві й Марксові (частина III, §8), а ми ж пам’ятаємо, що цей параграф узято з четвертого розділу “Засад історії”. Це означає, що в даному випадку ми маємо “ковдру”, зшиту з клаптиків рукописів 1936 й 1939 років.

Слід також зазначити: Ноксовому повідомленню, зробленому в його вступі (с. VII), що в частині IV, §1 (IV) (про Б’юрі) він використав огляд книг, поданий Колінгвудом до “Інґліш Гісторікел Рів’ю”, навряд чи можна вірити, оскільки це місце фактично зовсім не відповідає оригінальному текстові того огляду. Коли брати до уваги ось такі міркування, здається, таки справді є підстави сумніватися в тому, що Нокс увесь час був таким скрупульозним редактором “Ідеї історії”, як слід було б сподіватися від нього.

4. “ІДЕЯ ІСТОРІЇ”: ВСТУП НОКСА

Якось Колінгвуд робив огляд книги, що вийшла друком після смерті автора і редагувалася кимось іншим. Він писав із цього приводу: “Це була вельми клопітна робота, що вимагала, безперечно, такту й розуміння... шліфування невикінченого рукопису чиеюсь іншою рукою — це таке завдання, яке може взяти на себе тільки людина, що з любові береться за подібний труд”¹¹. Достеменно те саме можна сказати й про посмертну публікацію його власної книги — “Ідеї історії”. Нокс, будиши відданим учнем і другом Колінгвуда, вважав за свій обов’язок відредагувати й видати цю книгу разом із “Ідеєю природи”. Це була, так би мовити, його остання данина людині, котру він високо цінував як особистість і як учителя. Його вступне слово до “Ідеї історії” не тільки є свідченням цього, але його слід також розглядати як спробу врятувати Колінгвуда від можливого забуття.

¹¹Р. Дж. Колінгвуд, рецензія на книгу С. Ділл “Римське суспільство в Галлії доби Меровінгів” (Лондон, 1926), в “Антиквіті”, 1 (1927). — С. 117.

Оскільки на час появи цієї книги Колінгвудові ідеї та їхній шлях розвитку не були широко відомі, Ноксів опис їх набув великого впливу, функціонуючи як вихідна точка для більшості їх пізніших інтерпретацій. Беручи до уваги літературу, присвячену Колінгвудові, яка з'явилася протягом останніх десятиріч, і свідчення, отримані нещодавно із Колінгвудових рукописів, маємо підстави гадати, що картина, яку змалював Нокс у своєму вступному слові, є досить таки ідіосинкратична і вимагає, аби щодо неї були поставлені певні питання.

Із Ноксових думок щодо Колінгвуда найбільший вплив справляла та, котра змальовує розвиток ученого як філософа. На думку Нокса, твори Колінгвуда можна поділити на три групи.

Перша складається з того, що він сам згодом став розглядати як *Juvenilia*: “Релігія та філософія” (1916) та *Speculum Mentis* (1924). Друга починається з “Нарису про філософський метод” (1933) і продовжується “Ідеєю природи” (яка датується, за винятком “Висновку”, 1934 роком), захоплюючи значною мірою (1936) й “Ідею історії”. Остання ж група охоплює “Автобіографію” (1939), “Нарис про метафізику” (1940) та “Нового Левіафана” (1942). “Засади мистецтва” (1938) рідняться почасти з другою і почасти з третьою групами (с. VII).

Нокс у захваті від того, що Колінгвуд написав під час свого “другого періоду” (1933—1936): на його думку, тоді Колінгвуд був у зеніті своїх сил, давши, зокрема, свій взірцевий “Нарис про філософський метод”. Однак між 1936 та 1938 роками в Колінгвудовому розвитку сталась, як видається Ноксові, радикальна переміна, і то аж ніяк не на краще. Особливо ж прикрим, на думку Нокса, був той факт, що Колінгвуд засвоїв якусь догматичну форму скептицизму та історизму. Найяскравіше це нібито виявилось в його “Автобіографії” та “Нарисові про метафізику”. Надто ж прикро було Ноксові од того факту, що в цих творах усе знання зводилося до історії і, цитуючи підготовчі записи для “Зasad історії”, що навіть “філософія як осібна дисципліна ліквідується, обертаючись в історію”, Нокс стверджує, нібито він має “документальні свідчення” того, що на противагу цій позиції Колінгвуд у 1936 році “все ще вірив у можливість метафізики як окремої науки, взагалі відмінної

від історії” (с. X) (це можна знайти в котромусь із листів Колінгвуда Ноксові).

Хоча багато пізніших інтерпретаторів підтверджували Ноксову ідею про якесь “радикальне обернення” в Колінгвудовому розвитку, інші, подібно до Л. Рубіноффа й Л. О. Мінка, наголошували на загальній цілісності Колінгвудової філософії та її розвитку. Я не буду зупинятися тут на цій дискусії, а тільки пошлюся на той чинник, який в очах Нокса став вирішальним, спричинившись до тієї гаданої переміни в Колінгвудових поглядах: на нездоров’ї мислителя, яке від 1932 року стало проблемою, а від 1938-го призвело до низки нападів. Нокс припускає, нібито хвороба притлумила Колінгвудову здатність міркувати, що виявилось буцім у вкрай догматичній формі історизму й іноді в надмірно запальному, ба навіть трохи хвальковитому стилі.

Тепер, коли в нашому розпорядженні є Колінгвудові рукописи, я не думаю, що є якийсь сенс і далі підтримувати Ноксову позицію. Щодо можливого впливу Колінгвудового нездоров’я, то насамперед слід зазначити, що та недуга почалася раніше, ніж те стверджує Нокс. Адже все почалося з ускладнень від вітряної віспи, що її Колінгвуд схопив у квітні 1931 року. Цілий рік він тяжко хворів, а на перший семестр 1932 року взяв академічну відпустку¹². По-друге, “Нарис про філософський метод” не був докінчений, як доводить Нокс, навесні 1932 року, а понад рік пізніше. Тож цю книгу написано після періоду серйозного нездужання, а не до того, як припускає Нокс. Оскільки ж Нокс високо оцінює “Нарис про філософський метод” і навіть вважає його за найважливішу Колінгвудову книгу, цей факт ставить під сумнів його припущення, нібито Колінгвудова здатність міркувати була затьмарена хворобою. Однак це припущення найяскравіше спростовується тим фактом, що Колінгвудова остання книга, “Новий Левіафан”, хоч і написана тоді, коли автор був у гіршому, ніж будь-коли раніше, стані, не засвідчує

¹²Посилаючись на це, Нокс пише у своєму вступному слові до “Ідеї історії”: “Тоді ще не усвідомлювалось, що це починається недуга і решта його життя стане героїчною боротьбою проти неї” (с. XXI).

ніякої ознаки (за винятком останньої частини) слабкішого схоплення суті предмета; політичний філософ Е. Баркер, рецензуючи цю книгу, спостеріг навіть, що “кращого філософського мислення, ніж у перших двох частинах “Нового Левіафана”, бути не може”¹³.

Ноксове припущення, нібито мислительна здатність Колінгвуда була потьмарена його нездоров'ям, можна заперечувати, звичайно, таким зауваженням, що аж ніяк не ясно, чому це мало вилитись саме в форму вкрай скептичного погляду на історію. Стосовно цього аспекту слід також зазначити, що рукописи засвідчують: з одного боку, в останні роки свого життя Колінгвуд добре усвідомлював небезпеки крайньої форми скептицизму¹⁴, а з другого — він фактично ще до 1936 року розвинув свої ідеї щодо метафізики, які були виразним прообразом думок, викладених згодом у “Нарисі про метафізику”.

І врешті, треба навести одне спостереження щодо уривку, який часто цитують різні інтерпретатори Колінгвуда і який відповідно став мати вельми велику вагу в тлумаченні його ідей. Нокс стверджує, ніби “в рукописі, написаному 1936 року”, Колінгвуд заявляє наступне:

“Святий Августин дивився на римську історію з точки зору раннього християнина; Тільмон — з точки зору француза XVII сторіччя; Гіббон — як англієць з XVIII сторіччя; Моммзен — як німець із сторіччя XIX. Немає ніякого сенсу питатися, чий же погляд є слухний. Кожен із цих поглядів був єдино можливим для тієї людини, котра його засвоїла” (с. XII)”.

Питання статусу цього уривка має певне значення з огляду на його часте використання в якості підпірки для твердження, буцімто Колінгвуд був водночас і історицистом, і релятивістом¹⁵. У рукописах цього уривка не знайдено. Коли

¹³ “Оксфорд Мегезін”, 4 лют. 1943. — С. 163.

¹⁴ Сказати правду, то, коли Колінгвуд був тяжко хворий, себто під час написання “Нового Левіафана”, він не висловлював скептично-історичних поглядів.

¹⁵ Цікаво зазначити, що в нарисі “Філософія історії” за 1930 рік Колінгвуд розглядає це саме питання, пишучи: “Кожен до вивчення історії приносить свою власну думку й наближається до неї з тієї точки зору, яка є характерною для нього та його покоління”. Однак він коментує це так, що “це не зводить історії до чогось довільного чи примхливого. Вона лишається чистим знанням”. /В. Деббінс (ред.). Р. Дж. Колінгвуд: “Нариси про філософію історії” (Остін, Тех., 1965). — С. 138—139.

я запитав про це Нокса, він повідомив мене, що цей уривок є частиною листа, якого Колінгвуд написав був йому, Ноксові. Одначе згаданий уривок не фігурує серед листів Колінгвуда до Нокса в архіві останнього, який зберігається в бібліотеці Університету св. Андрія.

5. ЯК БУЛА ПРИЙНЯТА “ІДЕЯ ІСТОРІЇ”

Нині до розмаїтих аспектів творчості Колінгвуда є великий інтерес, але так було не завжди. Навпаки — оскільки упродовж свого життя Колінгвуд так і не здобув заслуженого визнання як філософ і мусив звичайно носити ярлик немодного “ідеаліста”, — після його смерті все указувало на те, що його праці судилося канути в забуття. Великою мірою саме публікація “Ідеї історії” запобігла цій долі. Адже майже зразу після своєї появи у 1946 році ця книга привернула велику увагу, яка з часом тільки зростала. Це якась дивна іронія долі, що Колінгвуд, оприлюднивши за життя таку величезну кількість своєї творчості, чи не всю свою славу здобув уже після смерті внаслідок публікації книги, яка фактично була клаптиковим витвором, де були стулені докупи лекції, публікації та частини його першого начерку “Засад історії”.

Історії того, як приймали “Ідею історії” та як сперечалися про висловлені в ній погляди, можна було б присвятити цілий том. Така історія не тільки мала б свою, лише їй при-таманну вагу, а й стала б одним з істотних складників історії філософії історії після Другої світової війни взагалі. Адже не буде перебільшенням, коли ми скажемо, що в цій царині на-вряд чи траплялось яке дослідження (принаймні в англомов-ному світі), де б Колінгвудів внесок не ставили на обгово-рення, повертаючи його тим чи тим боком.

Нелегко знайти причину, чому “Ідея історії” відразу ж після свого виходу в світ привернула до себе стільки уваги. Однією з можливих причин, які варто згадати, є той факт, що її поява збіглася з виникненням у роки після Другої світової війни більш загального інтересу до філософії історії — інтересу, який збудили праці на кшталт “Дослідження історії” А. Тойнбі та “Відкритого суспільства і його ворогів” К. Поппера.

Зразу ж після появи “Ідеї історії” важливість її визнали як історики, так і філософи. Хоча згодом докладніші коментарі надійшли майже винятково від філософів, цікаво, що перші на цю книгу відгукнулись рецензіями саме історики. М. Белофф, наприклад, у рецензії, названій “Філософ істориків”, каже про “Ідею історії”, що неможливо “уявити кращий вступ до історичних студій, ніж поєднання “Автобіографії” та цієї останньої праці”¹⁶. Хоча А. Л. Рауз не схвалював усіх аспектів Колінгвудових поглядів, він називає “Ідею історії” “попри її вади... однією з найважливіших робіт, що будь-коли були присвячені цьому предметові”¹⁷.

Можна цілком зрозуміти, що історики були найдужче зацікавлені в перших чотирьох частинах “Ідеї історії” — заради даного в них історичного огляду ідеї історії. Філософи ж, зі свого боку, зосередили свою увагу майже винятково на “Епілегоменах”. Першим випадком, коли були обговорені деякі аспекти Колінгвудових поглядів, стало спільне засідання Арістотелівського Товариства та Асоціації Духу, яке відбулося в липні 1947 року¹⁸. Від тієї дати й донині не припиняється потік публікацій про Колінгвудову філософію історії. У 1950-х, особливо завдяки участі В. Г. Дрея та А. Донагана, ця філософська дискусія ставала дедалі докладнішою та витонченішою. Хоча все це великою мірою сприяло кращому розумінню Колінгвудових ідей, наслідком цього стало те, що небагато істориків змогло стати учасниками дебатів, які провадилися на вищих рівнях філософської дискусії.

Одним із чільних положень Колінгвудової філософії історії є тісний взаємозв’язок між історією *a parte objecti*, історичним процесом, та історією *a parte subjecti*, мисленням історика. Щодо обох цих аспектів Колінгвуд став на чіткі позиції — не тільки в “Ідеї історії”, а й у своїй “Автобіографії”, — що привернуло велику увагу. Перша стверджує, що всю історію слід розглядати як історію думки, а друга — що історія, по суті, є повторним програванням колишньої думки.

¹⁶ “Таймс енд Тайд”. — 28 верес. 1946.

¹⁷ “Санді Таймс”. — 29 верес. 1946.

¹⁸ “Пояснення в історії та філософії”, Арістотелівське Товариство, дод. т. 21 (1947). — С. 33—77.

Спочатку реакції на ці доктрини були здебільшого критичні. З боку істориків основною підставою для критики було те, що ідея усієї історії як історії думки-філософії сприймалася ніби директива для історичного дослідження і, як така, визнавалася непридатною для їхньої практики: зазвичай її відкидають як неприйнятне обмеження в діяльності історика і в кращому випадку розглядають як плід безперечно екстравагантної філософської теорії. Зокрема цій теорії закидали такі вади: що вона надто відверто інтелектуалістська, що пропускає повз увагу менш раціональні аспекти людської діяльності та що вона також є нездатною давати звіт про історію соціальну й економічну, яка схильна більше займатися скупченнями чи групами людей і масовою поведінкою, аніж індивідуальними діями.

Доля доктрини повторного програвання спочатку була подібною — тим, що відгуки були здебільшого критичні, та й тлумачили її найперше під методологічним кутом зору: в цьому випадку як директиву, якими способами здобувати знання про минуле. Гадалося, що з Колінгвудової позиції впливає, нібито історичне знання є унікальне в установленні безпосереднього контакту з минулим, тож багато критиків витлумачили це як різновид інтуїції. Загальним їхнім аргументом було, нібито тут приховується суб'єктивістська теорія істини. Мовляв, ця теорія — безвисновкова й ненаукова і, як на їхню думку, не бере до уваги загального знання.

Ці доктрини: усієї історії як історії філософії та повторного програвання — є, сказати б, серцевиною Колінгвудової філософії історії. Коментарі до цих доктрин, очевидно, розгалужувалися куди ширшими прихованими значеннями. Можна ж було посилатися, наприклад, на природу філософії-думки, на співвідношення між думкою та дією і, в більш загальному та спорідненому з цими напрямками розумінні, на доречність повторного програвання як пояснення історії. Досі плине широкий потік літератури, писаної на ці теми, і нема йому кінця-краю.

Оглядаючи ті тлумачення, що даються Колінгвудовим поглядам, буваєш просто вражений не тільки їхньою розмаїтістю, що часом збиває з пантелику, але й їхніми іноді

дивовижними розбіжностями. Наприклад, у питанні можливості об'єктивного історичного знання Колінгвудові приписували фактично всі, які тільки можна вирізнити, погляди на цей предмет. Кажуть, буцімто він плекав “патетичну віру в можливість незаперечного знання”¹⁹, фліртував подеколи “з цілковитим релятивізмом”²⁰ та стверджував, що “реконструкції колишніх думок улягають коригуванню і є в певному розумінні гіпотетичними”²¹. Подібним же чином один з інтерпретаторів стверджує, ніби доктрина повторного програвання “має... неминуче вести до скептицизму”²², тоді як інший доводить, буцімто Колінгвудова теорія історії “має за мету розвіяти скептицизм стосовно можливості історичного знання”²³, а третій — що “Колінгвудів аналіз не призначався на те, щоб показати, що окремішне пояснювальне повторне програвання могло будь-коли бути поза сумнівом чи бути вирішальним у будь-якому кінцевому розумінні”²⁴. А ще ж наштовхуєшся на всілякі щонайчудніші протиріччя. Наприклад, один інтерпретатор добачає в Колінгвудові дуаліста й ганить його за “дотримування метафізики того типу, на яку Г. Райл нападав як на ”догму привида в машині”²⁵, тоді як інший розводиться про “Колінгвудів монізм”, додаючи, що той монізм “подібний до Райлового, ба навіть чи не радикальніший іще”²⁶.

Що ж могло бути причиною цієї дивовижної і часом приголомшливої пістрявості тлумачень Колінгвудових ідей? Ад-

¹⁹Г. Дж. Реньє. Історія: її мета й методи (Лондон, 1950). — С. 215.

²⁰Д. М. Маккіннон, рецензія на “Ідею історії” в “Джорнел оф Теолоджікел стадіз”, 48 (1947). — С. 252.

²¹А. Донаган. Перевірка тез в історії. — “Філософікел Квортерлі”. — 6 (1956). — С. 200.

²²М. Мандельбаум, рецензія на “Ідею історії” в “Джорнел оф Філософі”, 44 (1947). — С. 187.

²³Дж. В. Мейленд. Скептицизм та історичне знання (Нью-Йорк, 1965). — С. 63.

²⁴Р. Мартін. Пояснення історії: повторне програвання і практичний висновок (Ітака, НЙ, 1977). — С. 57.

²⁵Дж. Коен. Огляд творів, присвячених філософії історії, 1946—1950. — “Філософікел Квортерлі”, 2 (1952). — С. 173.

²⁶П. Скагестад. Добуваючись сенсу історії: філософії Поппера й Колінгвуда (Осло, 1975). — С. 66.

же це є, звісно, незвичайне, своєрідне явище в історії філософії, явище, яке В. Г. Волш досить стримано назвав “цікавим епізодом в історії ідей”.

Гадаю, що це можна пояснити по-різному. По-перше, не треба забувати, що Колінгвуд тільки наприкінці життя спробував остаточно впорядкувати свої ідеї в царині філософії історії. Хоча він протягом багатьох років працював над цим предметом, про що буде сказано більше в слушний момент, його публікації на цю тему були надто скупі й розпорошені, аби привернути до себе значну увагу. Ми вже бачили, як не здійснилися його плани видати власні міркування в галузі філософії історії у двох томах: “Ідеї історії” та “Засади історії”. По-друге, великою перешкодою для відповідного витлумачення Колінгвудових ідей стало незнання його неоприлюднених рукописів, оскільки деякі з них і то щонайважливіші були присвячені саме філософії історії. Ніхто, звісно, не ганить Колінгвудових інтерпретаторів за їхні промахи, що пояснюються недоступом до неопублікованого, але вони повинні нести певну відповідальність за той факт, що його публікації, як відносно рідкісні, присвячені філософії історії, так і інші, де заторкується ця тема, не були достатньо враховані. Щодо другого випадку, то можна б послатися, наприклад, на “Засади мистецтва”, де Колінгвуд пояснює свою філософію духу. Тільки Л. О. Мінк у своїй праці “Дух, історія та діалектика” (1969) уперше доладно з’ясував необхідність врахування Колінгвудової філософії духу для кращого розуміння його філософії історії.

Є й позитивна сторона в тому, як сприйняли Колінгвудову філософію історії. Оглядаючи те, як його сприймали, впевнюєшся, що тут було не саме тільки сум’яття; тут можна розрізнити й раціональний поступ — у способі, яким розвивалась аргументація коментаторів. Особливо це стосується випадку із вченням про повторне програвання — найчастіше та найширше обговорюваного аспекту Колінгвудової філософії історії.

Ми вже бачили, що напочатку ця доктрина була тлумачена й, відповідно, критикована як така методологія, що припускає наявність в історикові інтуїтивного осягнення. У

1956 році цю “загальноновизнану інтерпретацію” ґрунтовно розкритикував А. Донаган²⁷. Учення про повторне програвання, доводив він, не треба розглядати як методологічний припис для здобування історичного знання, а як відповідь на філософське питання, яким чином історичне знання є можливе. Невдовзі цю позицію підтримав і В. Г. Дрей²⁸. Але цей останній також відштовхувався у побудові своєї власної інтерпретації від цього основного припущення: розуміння через повторне осмислення має розглядатись як таке, що йде слідом за практичною дискусією, в якій розрізняється практична необхідність. Цей свій погляд Дрей глибоко розробив у своїй відомій праці “Закони й пояснення історії” (1957), де “модель раціонального пояснення” протиставляється позитивістській “моделі охоплення законом”. Тож можна сказати, що саме через це дослідження ідеї Колінгвуда вперше набули впливовості у великій дискусії на тему філософії історії.

Після виступів Донагана й Дрея методологічна інтерпретація доктрини про повторне програвання, надто в її інтуїтивній версії, постійно втрачала свою авторитетність. Нині всі серйозні студії творчості Колінгвуда відкидають цю інтерпретацію, а за вихідну точку беруть філософське витлумачення. Те, що було колись “альтернативним” поглядом, стало, отже, “загальноновизнаною” думкою. Озираючись назад, це й справді можна вважати за поступ, адже опубліковані в цьому томі Колінгвудові рукописи підводять до остаточного висновку, що його вчення про повторне програвання слід насправді розглядати як відповідь на філософське, а не на методологічне питання. Вони засвідчують також, що Колінгвуд до того ж розробив і чіткі ідеї щодо методології історії, подібні до тих, які ми знаходимо в “Ідеї історії”, особливо у нарисах “Історична уява” та “Історичне свідчення”.

²⁷ А. Донаган. Перевірка тез в історії. — “Філософікел Квортерлі”, 6 (1956). — С. 193—208.

²⁸ В. Г. Дрей. Закони й пояснення в історії (Оксфорд, 1957). — С. 128; його ж “Р. Дж. Колінгвуд і ознайомлювальна теорія знання”. — “Ревю інтернасьйональ де філософі”, 11 (1957). — С. 420—432; його ж “Історичне розуміння як повторне осмислення”. — “Юніверсіті оф Торонто Квортерлі”, 27 (1958). — С. 200—215.

Методологічна інтерпретація доктрини про повторне програвання завдала шкоди обговоренням Колінгвудової філософії історії. Коли ж вплив цієї інтерпретації послабився, з'явилася спротога плідніше провадити дискусію. Останні події підтверджують, що так воно й сталося і що Колінгвудові погляди на логіку запитання й відповіді, на свідчення, ба навіть не такі виразні погляди, які впливають із його практики археолога й історика, дедалі більше дістають тієї уваги, на яку заслуговують.

6. РОЗВИТОК КОЛІНГВУДОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ: ІНТРОДУКЦІЯ

Коли Нокс розпочинає своє вступне слово до “Ідеї історії” словами “протягом першої половини 1936 року Колінгвуд написав тридцять дві лекції для “Філософії історії”, то ця інформація, дарма що коректна, все ж заводить на манівці. Нокс не згадує при цьому, що фактично Колінгвуд і доти щороку читав лекції з філософії історії — від 1926 до 1931. Це означає, що лекції за 1936 рік не є початком Колінгвудового осмислення історії, що на той час те осмислення вже тривало щонайменше протягом десяти років. Лекції за 1926 та 1928 роки повністю збереглися в рукописах. Вони становлять величезний інтерес, оскільки саме в них уперше Колінгвуд виразно розвиває у двох версіях свою філософію історії. Відповідаючи на запитання редактора цього видання, Нокс стверджував, що він не використав цих лекцій у своєму виданні “Ідеї історії” тому, що не знав про їх існування. Це звучить імовірно, оскільки ці рукописи не значаться в списку заголовків, надісланому на розгляд Ноксові видавництвом “Оксфорд Юніверсіті Пресс”.

Лекції за 1926 та 1928 роки уперше публікуються в цьому переглянутому виданні “Ідеї історії”. Одначе, перш ніж братися до них, необхідно поставити їх у належний контекст, а для цього потрібно сказати дещо про розвиток Колінгвудових ідей про історію. Щодо цього розвитку взагалі, то досі увага зосереджувалась на Ноксовій тезі про “радикальну зміну поглядів”, викладеній у його вступі до “Ідеї історії”. Про це ми дещо вже сказали вище, а тут ми зосередимось на розвитку Колінгвудового осмислення історії. Цей предмет має розгля-

датися окремо від питання гаданого Колінгвудового “навернення” 1936 року.

У своїй написаній 1938 року “Автобіографії” Колінгвуд дав щонайяскравішу картину розвитку своєї думки. Хоча декотрі коментатори, почасти перебуваючи під впливом Ноксових тлумачень, піддавали сумніву її надійність, я гадаю, що назагал Колінгвудів власний звіт заслуговує на довіру. Зокрема, немає ніякої підстави сумніватися в загальній коректності його часто цитованого висловлювання: “Праця мого дотеперішнього життя, як я його бачу з висоти моїх п’ятдесяти літ, була в основному спробою здійснити таке собі *rapprochement* між філософією та історією” (с. 77). І той опис, що його наводить Колінгвуд, його суперечки з реалістичним підходом, і ті уроки, почерпнуті ним із його практики археолога, можна розглядати як ілюстрацію такого *rapprochement* [зближення]*. Колінгвудові публікації та вцілілі рукописи можуть бути також прикладом того, що його думка була близькою “ріднею” як філософії, так і історії.

Обговорюючи співвідношення між філософією та історією в Колінгвудовій творчості, треба, звісна річ, серйозно підходити до обох предметів. Численні коментатори недостатньо уваги приділяли цьому двоякому аспектові Колінгвудової філософії історії, а це призводило до того, що неможливо було збагнути котрусь із двох провідних тез “Автобіографії”. У зв’язку з цим слід також зазначити, що Колінгвуд активно працював на двох нивах: і археології, й історії. Його вузькою спеціальністю була Британія римського панування, тож цілком зрозуміло, що на такій ниві неможливо чітко відмежувати історичну роботу від археологічної. Але ці два предмети не є одним і тим самим, тож коли хто згадує тільки один із них у зв’язку з діяльністю Колінгвуда, як то іноді робиться, це може призвести до спотворення картини. Це особливо актуальне для тих випадків, коли беруть до уваги академічну практику, якою вона зробилася від часу Колінгвудової смерті, адже відтоді і археологія, й історія розвинулися у дві окремішні академічні дисципліни. Хоча Колінгвуд говорить то про археологію, то про історію, переходячи з одного предмета на інший, фактично він працював на трьох шляхах: філософії, історії та археології, хоча

* [пояснення перекладача].

rapprochement між цими трьома дисциплінами має навіть іще складнішу природу.

Дарма що Колінгвуда знають передовсім як філософа, за його життя все було інакше. Адже у філософському кліматі Оксфорда періоду між двох воєн він був більш чи менш ізольованою постаттю. “Біда почасти була в тому, зауважує С. Тулмін у вступному слові до “Автобіографії”, — що Колінгвуд потребував ширших просторів, аніж той тісний ставок, яким був Оксфорд його часів”. Можна б сказати, що це було бажаним не тільки з огляду на його опір панівному реалізмові, а й зважаючи на його зацікавленість історичним виміром філософії та континентальними філософами на кшталт Віко, Гегеля, Кроче й де Руджеро.

Зовсім по-різному оцінювали й оцінюють Колінгвудів внесок як історика й археолога. Адже поки він жив, незрівнянною лишалась його репутація головного експерта в галузі Британії періоду римського панування та всіх заплутаних проблем, пов’язаних з Адріановим валом. Окрім численних статей і рецензій на ці теми, Колінгвуд оприлюднив “Римську Британію” (1923, переглянута 1932 року), підручник “Археологія римської Британії” (1930) та першу частину “Римської Британії та англійських поселень” (1936). Варто згадати й посмертно видану працю “Римські написи в Британії”, частину праці “Написи на камені” (1965), над якою він працював протягом багатьох років. Хоча він урешті посів престижну кафедру вейнфлітського професора метафізичної філософії Оксфордського університету в 1935 році, Колінгвуд іще й до того добре усвідомлював, що його працю поцінують зовсім по-різному. Адже 4 жовтня 1927 року він писав до свого друга, італійського філософа де Руджеро:

Похоплююсь, що пишу похмуро. На чотири місяці я був поринув у історичні студії — там я тішуся поміж друзів та зичливих співробітників, тоді як поворот до філософії означає повернення до такої праці, де я дедалі дужче усвідомлюю себе ізгоєм²⁹.

Із цього видно, що слід серйозно брати до уваги не тільки працю Колінгвуда як філософа, а й його пожиттєву заангажованість у царинах історії та археології. Доброю

²⁹Архів Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки. — Від. 27.

ілюстрацією цього є те, як нищівно в “Автобіографії” критикує він реалістів за їхній брак історичної свідомості й, відповідно, за дефективну їхню епістемологію. Колінгвуд розповідає, як він використовував свою археологічну практику для “флангової атаки” на позиції реалістів, а ще для “лабораторного” вироблення концепцій історії філософії. Тут він посилається на свій принцип: не впадати в “сліпе риття” — звичайну практику давніх днів, коли розкопування провадилися з цікавості, ностальгії чи навіть заради скарбів. Засуджуючи таке, Колінгвуд звичайно наголошував на важливості “наукового” розкопування, за методологічним принципом якого вимагалось, щоб до потрібного історичного місця підходити, лише маючи на думці якесь конкретне питання. Тож саме цей принцип Колінгвуд узагальнив, розробивши на його основі свою логіку запитання й відповіді, так званий “Беконів” підхід, що його він підносив над усе як найвищу пробу науки, включаючи й науку історії.

6.1. Розвиток Колінгвудової філософії історії: 1925—1930 роки

Співвідношення між філософією та історією в творчості Колінгвуда також може бути розглянуте з відмінної точки зору. Головні характерні риси цього співвідношення треба шукати в його публікаціях від *Speculum Mentis* (1924) до нарису “Філософія історії” (1930). У *Speculum Mentis* Колінгвуд розмежовує мистецтво, релігію, науку, історію та філософію як “форми досвіду”. Вони розглядаються у своїх взаємовідношеннях, що виражають такий собі діалектичний розвиток від того, що є прихованим змістом на одному рівні, до того, що стає явним на рівні наступному, з філософією на найвищому ступені. Однак кожна форма досвіду має і свій власний розвиток, і в випадку історії Колінгвуд зауважує, що вона врешті приводить до науки історії, як це здійснилось у XVIII сторіччі й далі розвинулось у XIX, що він назвав історією “в особливому розумінні слова”, історією у “найвищому” розумінні або “історією істориків” (с. 203, 211, 216).

У рамках кожної форми досвіду Колінгвуд у *Speculum Mentis* розмежовує власний погляд кожної на саму себе та погляд філософічний. Перший погляд веде до догматизму, і

у випадку історії прибирає подобу реалізму, що розглядає факти як такі, що існують незалежно один від одного. Оскільки безмежний світ фактів ніколи не можна буде пізнати повністю, це неминуче приводить до скептицизму, який перемагається, доводить Колінгвуд, тільки філософією, себто етапом “абсолютного” чи “конкретного” знання.

Після *Speculum Mentis* ми спостерігаємо важливий і незвичайний поворот у Колінгвудовому осмисленні співвідношення до філософії та історії. Адже від 1925 року він зосереджується на філософічному вивченні історії зсередины, себто на природі історичного мислення. Ідучи слідом за Кантом, він у “Природі й цілях філософії історії” (1925)³⁰ вперше недвозначно заявляє, що філософія історії повинна зайняти “критичну позицію” стосовно історії, яка дошукується своєї “природи й цінності, своїх припущень і прихованих значень”. Колінгвуд досліджує цей предмет далі в “Межах історичного знання”, видрукованих 1928 року, але написаних 1927-го³¹. Тут він розглядає історичні “факти” не як такі сутності, що існують незалежно одна від одної, а як свідчення чи джерела, на яких має ґрунтуватися всяке історичне дослідження. Він вважає це за істотну розпізнавальну рису історії порівняно з наукою, адже ця остання може вдаватися до експериментів. Свідчення, від якого залежить історик, є також, доводить Колінгвуд, межею його знання: історик не може ступити ані кроку далі, ніж йому дозволяє свідчення. Утвердившись у цьому погляді, він відкидає ілюзію, нібито історик націляється на “реальне” минуле: “те, що реально сталося”, не може бути нічим іншим, як тільки тим, “на що вказує свідчення”. У цьому погляді ми вже знаходимо важливий елемент Колінгвудової зрілої філософії історії, як вона виражена в “Ідеї історії”, з її наголосом на автономності історика та на його залежності від свідчення.

1930 року Колінгвуд опублікував “Філософію історії”³², яка може розглядатися не тільки як тимчасовий висновок у

³⁰

Передруковано в: *Деббінс* (ред.). Нариси. — С. 34—56.

³¹

Передруковано там-таки, с. 90—103.

³²

Передруковано там-таки, с. 121—139.

його осмисленні історії, але й як начерк тієї роботи, що її автор збирався виконати на цій ниві у майбутньому. Хоча це есе пройшло майже непоміченим повз увагу тих, хто коментує Колінгвудову філософію історії, все ж і воно має певну вагу. Воно становить особливий інтерес завдяки способowi, у який історія як “універсальний і необхідний людський інтерес” співвідноситься з історією як наукою. Першу не можна розглядати лише як еквівалент того, що в *Speculum Mentis* називається “формою досвіду”; її слід розуміти і як рівноцінне тому, що в “Нарисові про філософський метод” пояснюється як філософська концепція. Бачена через розрізнення, проведене в останній книзі між концепціями філософською та емпіричною, історія як наука повинна, отже, прийматися за емпіричну концепцію історії. Колінгвуд легко описує перехід від філософської до емпіричної концепції історії. Адже про історію говориться як про універсальний і необхідний людський інтерес, хоча це — інтерес особливої природи: це інтерес інтелектуальний, а отже, й певна форма знання. Із чого висновується, що “справою філософії історії є відкривати істотні характерні риси цієї форми знання”³³.

Чого бракує в цьому короткому начерку Колінгвудової філософії історії, так це його лекцій на цю тему. Лекції за 1926 та 1928 роки публікуються в нашому виданні “Ідеї історії”, і далі ми розглянемо їх окремо. Для кращого розуміння контексту, у якому бачив ці лекції сам Колінгвуд, цікаво буде послатися на доповідь, що її написав Колінгвуд у січні 1932 року для факультету *Litterae Humaniores* в якості викладача університету³⁴. Він писав:

Наскільки я розумію, Університет, призначивши мене викладачем філософії та римської історії, має на увазі, що я не тільки повинен досліджувати й викладати ці два предмети, але й досліджувати й викладати їх у їхніх взаємних зв'язках, себто: у філософії — вивчати філософію історії, а в історії — не хтувати методів і логіки історичної праці, наголошуючи також на взаємопов'язаності історії та її джерел.

³³Там-таки, с. 124.

³⁴Передруковано у: В. Я. ван дер Дуссен. Історія як наука: філософія Р. Дж. Колінгвуда (Гаага, 1981). — С. 435—438.

Далі він згадував як один із своїх задумів:

Вивчення філософських проблем, що постають із історії, особливо: а) логічних та епістемологічних проблем, пов'язаних із питанням “яким чином є можливе історичне знання?”; б) метафізичних проблем, що стосуються природи й реальності об'єктів історичної думки.

(Дивовижно: тут ужито майже достеменно ті самі слова, що й на с. 77 “Автобіографії”, коли Колінгвуд пояснює свою концепцію того гарроchement між філософією та історією). Колінгвуд зауважує щодо цього задуму:

Я вважаю це за основну мою роботу, і вона охопить усі мої філософські та історичні студії в їхній взаємопов'язаності. Я переконаний: тут я маю виконати важливу роботу, що може бути до снаги тільки досвідченому історикові-практикові, хто також постійно працює і як філософ.

Якої ваги Колінгвуд, очевидно, надавав своєму нарисові “Філософія історії”, можна судити з його зауваження, що ця книга “є по суті конспектом повнометражного трактату, але я не збираюсь сідати за написання такого трактату, поки не попрацюю кілька років над різними аспектами цього предмета”.

Колінгвудове осмислення філософії історії дійшло тимчасово-завершального висновку близько 1930 року. Це не тільки задокументовано його доповіддю за 1932 рік³⁵, але й підтверджується “Автобіографією”, де він заявляє, що його “хід думок” у царині філософії історії “вивершився десь аж під 1930 рік” (с. 115).

6.2. Розвиток Колінгвудової філософії історії: від 1935 року

У роки після 1930-го Колінгвуд зосередився на інших предметах. У філософії він повернувся до тієї роботи, що вилилася в “Нарисові про філософський метод”, описаному в його пізнішому звітові для факультету як “призначений в якості вступного слова для низки філософських праць, заснованих на концепції викладеного в ньому методу”. Вперше це було зроблено у його “Нотатках до такої собі метафізики” за 1933—1934 роки, викладених на кількох рукописних сторінках. У цих нотатках дається розбір розмаїтих, почина-

³⁵Він згадує, що його “філософські й історичні студії в їхній взаємопов'язаності” за останні чотири роки поступово досягли “тимчасового розв'язання найголовніших проблем”.

ючи із співвідношення між матерією, життям і духом, космологічних та споріднених із ними теорій, серед яких і доктрини Александера та Вайтгеда. Окрім цього, Колінгвуд зосередився на своїй роботі археолога й історика. Наслідком цієї діяльності стали кілька публікацій: як на тему економічних аспектів Британії періоду римського панування, так і про доримську “передісторію” цієї місцевості, а 1935 року він вивершив свій внесок до “Британії періоду римського панування та англійських поселень”.

Хоча Колінгвуд не розробив власної космологічної теорії, його праця в цій галузі принесла два важливі проміжні продукти. У своїх “Нотатках до такої собі метафізики” він дав історичний огляд природних теорій, про які читав лекції в 1934, 1935 та 1937 роках. Ці лекції були переглянуті в 1939—1940 роках і вилилися, як ми вже переконалися, в публікацію “Ідеї природи”. По-друге, Колінгвудів розгляд співвідношення між природою і духом привів до вироблення його позиції стосовно різниці між природними й історичними процесами: зокрема, він виробив погляд, що різниця між ними засновується по суті на тому факті, що в природі минуле слід розглядати як відокремлене від теперішнього, тоді як у процесах духу, типових для людської історії, минуле утримується в теперішньому.

В рукописі “Дійсність як історія”, написаному у грудні 1935 року й схарактеризованому Колінгвудом як “експериментальне есе, призначення якого — випробувати, як далеко може зайти теза про те, що вся реальність є історією і все знання — історичним знанням”, ця теза досліджується далі. Тут зачіпаються також її наслідки для історичного знання, яке протиставляється природничій науці. Принцип історичного розуміння, доводить Колінгвуд, полягає в тому, що плин дійсності стає зрозумілим, не зводячись більше до фіксованих сутностей, як у давньогрецькій філософії, чи до фіксованих законів, як у сучасній науці. У тому ж самому нарисі розглядаються й наслідки цієї позиції для ідеї людської природи, причому людина характеризується як “бунтівливе дитя” природи.

Із Колінгвудовою працею “Дійсність як історія” ми підійшли до “другої стадії” в розвитку його філософії історії

(перша тривала від 1925 до 1930 року). Ми пересвідчилися, що в 1930 році він дійшов тимчасового викінчення своїх ідей на цю тему, і в наступні роки вже працював над іншими предметами. Однак в 1935 році Колінгвуд повернувся до філософії історії — своєю “Історичною уявою”, нарисом, який нині є добре відомим завдяки оприлюдненню в “Ідеї історії”. Той факт, що він прочитав цю працю з нагоди свого вступу на посаду 28 жовтня 1935 року, був свідченням його наміру й далі, вже на своїй новій кафедрі, продовжувати розгляд зв’язку між філософією та історією, започаткований ще десять років тому. За цим з’явився рукопис “Дійсність як історія”, а в січні 1936-го він прочитав доповідь на тему “Чи здатні історики бути безсторонніми?”. У березні того самого року був написаний перший начерк “Людської природи й історії людини”, остаточна версія якого була передрукована в “Ідеї історії”.

Окрім цих есе, не тільки рукопис “Нотаток про історію історіографії та філософії історії” за 1936 рік, а й, зокрема, лекції на тему філософії історії за той самий рік недвозначно засвідчують відродження Колінгвудового інтересу до предмета філософії історії. Своєю побудовою ці лекції повністю відрізняються від тих, що були читані в 1926 та 1928 роках; обставини їх оприлюднення в “Ідеї історії” ми вже обговорювали вище. Цікаво зазначити, що у своїх “Нотатках про історію історіографії та філософії історії”, писаних, очевидно, як підготовчий матеріал для лекцій, Колінгвуд повертається до предмета повторного програвання колишнього мислення³⁶. “Ця формула потребує добрячого пояснення”, — зауважує він, а тоді розгортає міркування про двозначність слова “мислення”, яке може означати і *noesis* (акт мислення), і *noema* (предмет мислення). Його висновок такий: історія має розглядатись як *noeseos noesis* (акт мислення про акт мислення). Акт мислення історика, доводить Колінгвуд, — це особливий різновид думки, оскільки не лише предмет його мислення, а й відношення до нього є особливе: “адже цей акт у його окремій випадку поглинає об’єкт у себе,

³⁶Архів Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки. Від. 13. — С. 19—22.

робить його чинником у самому собі”, натякаючи на його трансцендентність. Те, на що посилається Колінгвуд у цьому пасажі, є концепцією “інкапсуляції” колишнього мислення в теперішньому мисленні історика, як це пояснюється в “Автобіографії” (с. 114). Однак в розділі “Ідеї історії”, у якому викладається вчення про повторне програвання і який є частиною “Метафізичних епілегомен”, лекцій за 1936 рік, ця концепція у Колінгвуда ще не є чітко виробленою.

Після своїх лекцій на тему філософії історії за 1936 рік Колінгвуд знову звернувся до інших предметів (хоча лекції прочитано повторно в 1937 році), а цього разу то були переважно фольклор та метафізика. Але, починаючи з “Автобіографії”, написаної у вересні 1938 року, Колінгвуд повернувся знову — втретє — до філософії історії, маючи цього разу план написати “Засади історії”. Хоча він розпочав роботу над цим твором у лютому 1939 року, під час свого перебування в нідерландській Ост-Індії, автор його, як ми вже знаємо, так і не вивершив. (Побіжно варто згадати, що “Нарис про метафізику” написано в проміжний період на борту корабля, що віз Колінгвуда на схід).

Оскільки Колінгвуд, пишучи “Засади історії”, мав намір створити цілковито нову книгу на цю тему, цікаво було б поміркувати, до якого ж нового підходу він міг би вдатися. Заходити в спекуляції такого типу — справа небезпечна, оскільки лишилась, окрім видрукуваних в “Ідеї історії” уривків, сама схема книги³⁷. Однак декотрі дороговкази такі є, і їх доречно було б тут навести. Вражає, по-перше, що після лекцій 1928 та 1936 років у третьому розділі Колінгвудових “Засад історії” (втрачених, як уже зазначалося вище) був наявний третій варіант розгляду питання повторного програвання. Цікаво спостерегти, що тепер Колінгвуд протиставляє повторне програвання “мертвому минулому й повноті” й не розглядає його, як робив те раніше, в контексті питання, яким чином є можливе історичне знання та як має вивчатися історія.

Тож справді ймовірно, що в “Засадах історії” Колінгвуд хотів наголосити на декотрих ширших відлунках учення про

³⁷Передруковано у: Ван дер Дуссен. Історія як наука. — С. 431—432.

повторне програвання. Вказівка на їхній контекст дається в рукописах, де містяться попередні нотатки на тему історіографії й де він говорить, що повторно програване минуле “не є чимось таким, що перестало траплятися”, та що минуле, актуалізоване в такий спосіб, “є тією самою річчю, якою знають її історично”³⁸. Тож можна припустити, що у втраченій частині “Засад історії” обговорення доктрини повторного програвання Колінгвуд відкривав заново у контексті ідеї актуальності минулого в теперішньому, яке протиставлялось поняттю мертвого й завершеного минулого.

План “Засад історії” вказує не тільки на те, що доктрина повторного програвання розглядалася тут у новому й ширшому контексті, а також на те, що Колінгвуд мав намір ще й узгодити її зі своєю загальною ідеєю історії. Свідчення цього можна знайти, наприклад, у четвертому розділі першої частини “Засад історії”, яку Колінгвуд був назвав “Історія як самопізнання духу” і яку Нокс видав під заголовком “Історія і свобода”. У цьому короткому нарисі Колінгвуд розвиває чудову аргументацію стосовно ідеї тісного зв’язку між історією *a parte subjecti* й історією *a parte objecti*. Ідея історії як самостійної науки, вільної від домінування науки природничої, доводить він, є не тільки тісно пов’язаною, а й фактично невіддільною від поняття, що розумова дія вільна від домінування природи і будує свій власний світ людських справ, *Res Gestae*, “за своїм призволом і в свій власний спосіб” (с. 407). Колінгвуд висуває навіть таку думку, що тільки тоді можна збагнути ідею свободи людини у всій її повноті, коли вже є розвинена ідея історії як самостійної науки. Це доведення може розглядатись як приклад того, що у вступному розділі “Ідеї історії” називається “другою стадією філософії історії”. Цю стадію Колінгвуд протиставляє такому етапові, де філософію історії розуміють як аналіз історії, як особливий вид знання, і описує її як “повний перегляд усіх філософських питань у світлі досягнень філософії історії в її вужчому значенні” (с. 60).

Із плану “Засад історії” можна виснувати, що Колінгвуд і справді мав намір розробити в цій книзі філософію історії

³⁸Архів Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки.— Від. 13.— С. 19.

“в широкому розумінні”, себто опрацювати невиявлені відтінки своїх ідей в царині історії для контексту певних загальних філософських питань. Це з'ясовується, коли наприкінці свого плану “Засад історії” він говорить, що “історія є запереченням традиційного розрізнення між теорією і практикою”, адже це розрізнення засновується на прийнятті “споглядання природи, де припускається знаходження об'єкта” як “нашого типового випадку знання”, тоді як в історії “об'єкт повторно програється і тому зовсім не є об'єктом”. “Якщо це дбайливо опрацювати, — додає він, — тоді без ніяких труднощів постане така характеристика історичної моральності й історичної цивілізації, яка буде протियाгою нашій “науковій” характеристиці”.

Цієї частини “Засад історії” Колінгвуд так і не опрацював, основною причиною чого, як ми бачили, було те, що, коли спалахнула війна, він вирішив написати “Нового Левіафана”. Певні аспекти цього доведення, однак, були розвинені в цій книзі, а ще конкретніше — в його лекціях про “Добро, Справедливість, Користь”, прочитаних 1940 року³⁹. У цих лекціях Колінгвуд досліджує концепцію обов'язку разом із поняттям користі й справедливості. Тоді як дві останні категорії містять у собі певні ступені примхливості й ірраціональності, обов'язок є вираженням реальної свободи й розумності, оскільки заснована на ньому дія є строго індивідуальною і виникає з усвідомлення індивідуального становища. Факт усвідомлення діячем своєї дії та свого становища як унікальних Колінгвуд прирівнює до історії. Адже історія також має справу з “індивідуальними діями, що їх чинять людські істоти в індивідуальних становищах”. Окрім цього, доводить Колінгвуд, історик у своїй діяльності історика усвідомлює “своє власне становище історика”, який має у своєму розпорядженні певні свідчення минулого, а також усвідомлює “свою дію в цьому становищі, а саме свою діяльність як інтерпретатора цих свідчень”⁴⁰. Так ми бачи-

³⁹ Витяги з цих лекцій передруковано у: Девід Баучер (ред.). “Р. Дж. Колінгвуд: Нариси про політичну філософію” (Оксфорд, 1989). — С. 150—159. Повний текст цих лекцій опубліковано в Баучеровому переглянутому виданні “Нового Левіафана” (Оксфорд, 1992). — С. 391—479.

⁴⁰ Девід Баучер (ред.). “Р. Дж. Колінгвуд: Нариси про політичну філософію” (Оксфорд, 1989). — С. 155.

мо, як Колінгвуд у своєму нарисі “Історія і свобода” прирівнює сміливу затію історика до певної візії в ширшому філософському питанні, цього разу — стосовно етики, особливо до його погляду на концепцію обов’язку. Це й справді можна розглядати як частину опрацювання історичної моральності, як вона згадана в плані для “Зasad історії”, тоді як історична цивілізація мала бути опрацьована в “Новому Левіафані”.

Із зазначеного вище можна виснувати, що Колінгвуд наприкінці свого життя переважно був зацікавлений у розробленні філософії історії в широкому розумінні, яка є “вивершена філософія, вся пронизана науковим духом” (с. 60). Однак він не обмежився цим аспектом, адже перший розділ “Зasad історії” заторкує концепцію свідчення. Ілюстрацією може бути те, що у своїй останній книзі, присвяченій історії, Колінгвуд ізнову взявся за це питання, адже саме воно стало прикладом головної зміни його філософії історії, яка сталась у 1920-х роках: ми вже переконалися в тому, що це — провідна тема “Меж історичного знання” та ще й вихідна точка лекцій за 1926 рік. Оскільки і в “Історичній уяві” відношення до свідчення називається “найважливішим” правилом методу для історика (с. 325), ми бачимо, що Колінгвуд особливу увагу приділяв концепції свідчення на початку трьох “фаз” у розвитку філософії історії. Цю концепцію, звісно, треба розглядати в рамках ширшого контексту Колінгвудової епістемології.

Той факт, що в “Ідеї історії” розташовано поруч “Історичну уяву” й “Історичне свідчення”, може навести на думку, ніби вони разом становлять єдиний аргумент. Це було б некоректно, адже ці дві праці не тільки написано з інтервалом у чотири роки між ними (першу — 1935, а другу — 1939 року), а ще й, коли придивитися пильніше, у них міститься різна аргументація, навіть суперечлива у певних істотних відношеннях.

В “Історичній уяві” Колінгвуд розрізняє три погляди на історію, які він називає “теорією здорового глузду”, історичним критицизмом та конструктивною історією. В “Історичному свідченні” теж робиться подібне розрізнення. Цього разу Колінгвуд розрізняє компілятивну історію, критичну історію та наукову історію. В той час як компілятивну

історію автор ототожнює з “теорією здорового глузду”, критична історія, хоч як це дивно, оцінюється інакше. Адже в “Історичній уяві” вона кваліфікується як частина “Коперникової революції” й пов’язується з беконівським підходом (с. 315—317), тоді як в “Історичному свідченні” автор уже критикує її як стадію в розвитку компілятивної історії, хоч і “напередодні свого розпаду” (с. 340). Це різке розрізнення, що його робить Колінгвуд у своєму останньому нарисі, між критичною та науковою історією, звісно ж, не відповідає звичайній позиції Колінгвуда. Адже зазвичай він не тільки наголошував на тому, що свідчення необхідно завжди розглядати, ставлячи певні запитання, але й застерігав, що їх, свідчення, треба пов’язувати з певними засадами інтерпретації.

Те, що аргументація, розгорнута в “Історичному свідченні”, виходить за рамки докладніш розглянутих точок зору, що їх Колінгвуд розвиває деінде, може бути також проілюстроване способом, у який він обговорює вивідну природу історії. У цьому першому розділі “Засад історії” історичні висновки порівнюються з виведеннями дедуктивної та індуктивної природи. Однак Колінгвуд так і не розробив характеру історичного висновку. Про це він тільки й каже, що, подібно до точної науки, історія творить примус. Він стверджує навіть, що історичний аргумент можна довести “з остаточністю математичної теореми” (с. 343). І робить єдине визначення, що це слушне для наукової, а не для компілятивної історії. Цієї тези Колінгвуд не підтверджує ніякою аргументацією, обмежуючись практикою історичної науки, мало не кажучи: “Я не доводжу — я кажу вам” (с. 343).

Колінгвудова невдача у доведенні тези, що висновок в історії може бути так само переконливим, як і доказ у математиці, є, звісно, джерелом слабкості, яка дістала належну дозу критики. Очевидним є те, що в “Історичному свідченні” природа співвідношення між свідченням та науковим знанням не потрактована задовільним чином. Однак в “Історичній уяві”, хоча й тут природа історичного висновку не розглядається досить чітко, предмет трактується адекватніше. Адже в цьому есе наголошується на імажинативній-

уявлюваній та конструктивній природі історичної думки, й можна сказати, що це саме цей аспект і відіграє чільну роль в історичних висновках. На противагу тому, що говориться в “Історичному свідченні”, тут стверджується також, що “в історії, так само як і в усіх поважних справах, жодне досягнення не буває остаточним” (с. 326).

Весь попередній розбір приводить нас до висновку, що цей розділ, присвячений “Історичному свідченню”, не можна по правді вважати за Колінгвудову остаточну, хай навіть найбільш обмірковану думку про цей предмет. У зв’язку з цим слід особливо взяти до уваги той факт, що це — лише перший начерк першого розділу “Засад історії”. Аби обговорення цього самого предмета вийшло більш задовільне, нам доведеться повернутися до лекцій, присвячених філософії історії, що їх Колінгвуд читав у 1926-му й 1928 роках.

7. ЛЕКЦІЇ ПРО ФІЛОСОФІЮ ІСТОРІЇ ЗА 1926 ТА 1928 РОКИ

Колінгвуд мав звичку виписувати свої лекції у всій докладності. З лекцій, присвячених філософії історії, повністю збереглися лише рукописи за 1926 та 1928 роки. Фактично, за відсутності рукопису-оригіналу лекцій за 1936 рік, лекції за 1926 та 1928 роки разом із окремими частинами “Ідеї історії”, “Автобіографією” та кількома статтями є єдиними основними текстами Колінгвудової філософії історії, які з певністю можна вважати автентичними. Це досить дивне спостереження, якщо взяти до уваги не лише кількість Колінгвудових публікацій, а й той факт, що сам він розглядав філософію історії як головний свій інтерес, та ще те, що його посмертна слава зводилась переважно на його внескові до цієї галузі. Та ми вже пояснили вище, завдяки якому збігові обставин це могло статися.

Лекції за 1926 та 1928 роки мають особливу вагу, оскільки вони містять перший вичерпний виклад Колінгвудових ідей у царині філософії історії. Отже, в них маємо добре задокументовану першу стадію розвитку його філософії історії. Багато загальновідомих аспектів його пізнішої філософії історії вперше розроблено саме тут, завдяки чому ці лекції є щонайціннішою нагодою краще зрозуміти його погляди. Однак

подеколи в лекціях виринає то відмінний аргумент, то не той наголос, ніж виокремлені в ході всього попереднього розгляду Колінгвудової філософії історії. Тож вони можуть придатися для можливого перегляду певних аспектів його творчості.

Інтерпретуючи ці лекції, особливо доречним було б звернути увагу на те, як важливо ставити їх у притаманний їм контекст і розглядати у властивій їм перспективі. Хоча вони, безперечно, кидають світло на різноманітні аспекти Колінгвудової філософії історії, їх не треба сприймати як вираження його остаточних поглядів на цей предмет. Принаймні сам Колінгвуд рішуче заперечував би проти такого тлумачення. Адже, на його думку, дух уже за своєю природою перебуває завжди в розвитку, і то не тільки його власна філософія править за ілюстрацію до цього твердження, а й він сам розглядав її в цих термінах. Його лекції з етики, наприклад, постійно переписувались, а дві версії, за 1926 та 1928 роки, його лекцій з філософії історії можуть бути ще однією ілюстрацією його скрупульозності в цьому відношенні. У “Нарисі про філософський метод” філософія описується як “форма людського мислення, яка улягає зміні, схильна помилятися і спроможна розвиватись”. “Тож філософ, — провадить Колінгвуд, — повинен, як і всякий учень, час від часу підсумовувати свій поступ і системно викладати свої висновки, якщо поступ має тривати й далі” (с. 180). У своєму вступному слові до лекцій за 1928 рік Колінгвуд, одначе, застерігає, що “жодна система не може бути нічим більшим, ніж тимчасове місце перепочинку для думки”. Він говорить і в тих самих лекціях, і в лекціях за 1926 рік про те, що кожна історична студія є “проміжним звітом” на шляху дослідження. Стосовно ж філософії Колінгвуд полюбляв, у зв’язку з цим, посилатися на вислів Гегеля: “*Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen*” (“свідомість сягнула осюди”).

Іншою цитатою, яку любив і часто вживав Колінгвуд, був Платонів опис мислення як “діалогу душі з самою собою”. Він і сам волів утілювати це в практику, пишучи свої твори, й чимало його рукописів потверджують цей його підхід: у своїх “Нотатках до такої собі метафізики” Колінгвуд навіть недвозначно говорить про спробу “мислити на папері”. Його

лекції слід розглядати як плоди таких самих спроб, що, певне, й було причиною повного їх записування.

Після цих попередніх зауваг лекції за 1926 та 1928 роки повинні промовляти самі за себе. Тож ми обмежимося деяким коментуванням щодо їхнього тла, аби полегшити краще їх розуміння.

У грудні 1925 року, за два тижні до того, як він почав читати свої лекції з філософії історії, Колінгвуд написав доповідь “Деякі труднощі з часом і спроба їх розв’язання”⁴¹, яку він прочитав на засіданні Арістотелівського Товариства у лютому 1926 року. Ця доповідь заслуговує на особливу увагу, оскільки вона стала, можна сказати, вихідною точкою для його лекцій. Розглядаючи поняття часу, Колінгвуд робить розрізнення в межах буття між дійсним та ідеальним. Єдиною реальністю, стверджує він, є теперішнє, але воно складається з двох ідеальних елементів: минулого (необхідність) і майбутнього (можливість). Хоча минуле і майбутнє як такі є ідеальними, вони є, відповідно, “тим, що живе у теперішньому”, й “тим, що в теперішньому зароджується”; вони, за Колінгвудом, “цілковито реальні й насправді якраз і є самим теперішнім”⁴². Хоча в цій доповіді йдеться про концепцію часу, а не про те, яким чином є можливе знання про минуле, Колінгвуд мимохідь висловлює деякі міркування про нього. “Те, що ми знаємо, повинне, на мою думку, існувати, — каже він і продовжує: — А якщо це так, то ми не можемо знати по-справжньому ні минулого, ні майбутнього... Про минуле як минуле й про майбутнє як майбутнє ми можемо мати лише припущення, краще чи гірше обгрунтовані”. Звичайно, йому доводиться визнати, що припущення щодо минулого й майбутнього мають відмінну природу, й висувати, що “як минуле, так і майбутнє, отже, розладнують наші спроби їх пізнати, але різними способами й з різних причин”⁴³.

⁴¹ “Засідання Арістотелівського Товариства”, 26 чисел (1925—1926). — С. 135—150.

⁴² Там-таки, с. 149.

⁴³ Там-таки, с. 146—147.

Це щире визнання перешкоди осягнення природи історичного знання недвозначно вказує на те, що, з одного боку, Колінгвудові ідеї про філософію історії на той час ще не були розроблені, а, з другого боку, що його лекції на цю тему, написані незагадно після виголошення тієї доповіді про час, треба насправді сприймати як спробу “залагодити порахунки” із самим собою, як він висловлюється в передмові до своїх лекцій.

Вже сам початок лекцій за 1926 рік з усією очевидністю засвідчує, що їх треба розуміти як продовження тієї давнішої доповіді, адже в цих лекціях він розглядає поняття часу та різницю між історичним знанням і пам'яттю. І після початку автор широко трактує природу історичного знання, зосереджуючись на джерелах історії та на принципах їх тлумачення. А наприкінці Колінгвуд повертається до того висновку своєї доповіді про час, стверджуючи, що минуле має розглядатись як ідеальний складник у теперішньому і в цьому розумінні дійсно існує як теперішнє. Тут Колінгвуд усе ще дотримується ідеї, що тільки фактично існуюче може бути пізнане, а це допускає серйозну проблему, що стосується статусу знання про минуле. І про це тільки й мовиться, що минуле, будучи ідеальним складником теперішнього, “може, таким чином, вивчатися в той самий загальний спосіб і до тієї самої міри, до якої може бути вивчена будь-яка абстракція”.

Це — не вельми задовільна відповідь на основоположне філософське питання, яким чином є можливе знання історії. Колінгвуд і сам, здається, усвідомлював це й, очевидно, не вважав свої лекції за останнє слово, сказане на цю тему. Бо ж 18 серпня 1926 року він пише Руджеро: “Щодо мене, то я намагаюся зробити яснішою мою концепцію історії; і мені в цьому дуже допомагають, хоч і не зовсім задовільно, і Кроче, й Джентіле, а ще розвиваю далі погляд, висловлений у *Speculum Mentis*. І всякчас не припиняю студіювання самої історії”⁴⁴.

⁴⁴Передруковано в: А. Г. Оліветті. *Due saggi su R. G. Collingwood: Con un'appendice di lettere inedite di Collingwood a G. de Ruggiero* (Падуя, 1977). — С. 99.

У своїй “Автобіографії” Колінгвуд сповіщає, що “наступний крок уперед” у розробленні його концепції історії зафіксовано в 1928 році під час канікул, коли він перебував у сільській садибі Ле-Мартуре біля Дье (Франція) (с. 107), і то саме з огляду на важливість цього епізоду в розвитку його філософії ми включили і “рукопис Дье” в це переглянute видання “Ідеї історії”.

“Рукопис Дье” є новою серією лекцій, присвячених філософії історії і названих “Начерки філософії історії”. Цього разу Колінгвуд починає з того місця, де він закінчив свої лекції за 1926 рік: із нерозв’язаної проблеми співвідношення між ідеальним минулим і фактично існуючим теперішнім, аби розглянути її під тим поглядом, як питання можливості й законності історичного знання може бути вирішене філософськи задовільним шляхом. Саме в рамках цього контексту й розроблено вперше загальновідому концепцію повторного програвання колишнього мислення та вчення про те, що вся історія — це історія думки.

У цьому першому розділі цих лекцій Колінгвуд розглядає чимало аспектів обох доктрин, що спричинились до такої великої кількості суперечок. Хоча терміни все ще не завжди вживаються досить чітко, тут уже можна знайти ідею інкапсуляції колишнього мислення в теперішньому, розрізнення між думкою в її посередності й думкою в безпосередності, питання природи мислення, а також тотожності думок колишніх і теперішніх. Цікаво, однак, зазначити, що Колінгвуд, посилаючись у своїй “Автобіографії” на “рукопис Дье”, першою чергою згадує розрізнення між власне історією та псевдоісторією, яке випливає з доктрини про те, що вся історія є історією думки.

Погляди, що їх розробив Колінгвуд у першому розділі “рукопису Дье”, є найпомітнішим новим елементом, коли порівнювати з лекціями за 1926 рік. Однак іноді у них декотрі предмети, що також були заторкнуті в тих перших лекціях, трактуються під іншим кутом зору. Особливо це впадає у вічі там, де проблеми розглядаються в контексті близького співвідношення, як це наголошує Колінгвуд, між історією *a parte subjecti* й історією *a parte objecti*, яке є одним із прихованих значень допіру розроблених доктрин першого розділу.

Лекції за ті обидва роки, 1926 і 1928, надають унікальну нагоду зазирнути у витoki Колінгвудової філософії історії. Деякі з розглядуваних тут предметів і навіть уживані терміни видадуться знайомими читачам “Ідеї історії” та “Автобіографії”: поняття авторитетів, комплікативної історії, історії історії, беконівського підходу або логіки запитання й відповіді, а також природи свідчення. Одначе в декотрих випадках видно, що Колінгвуд опісля змінив свою думку. У лекціях за 1928 рік, наприклад, відкидається поняття каузальності (причинності) в історії, хоча Колінгвудові довелося пізніше розробити особливе поняття причини в історичному розумінні слова; подібним же чином у цих лекціях відкинуто й ту ідею, що прогалини між уламками знання треба заповнювати уявою, тоді як в “Історичній уяві” таке заповнювання прогалин вважається основоположною рисою історичного мислення. У таких випадках особливу вагу має застереження Колінгвуда: розглядати і його філософію історії як таку, що має свою власну історію.

Ці лекції показують також певні характерні риси, що не узгоджуються із способом, у який звичайно обговорюють Колінгвудову філософію. Вражає, наприклад, скільки уваги приділяється в них тлумачним аспектам вивчення історії, а також тому, як тлумачення відбувається дійсно, різними шляхами й на всіх рівнях, починаючи від вивчення джерел і закінчуючи різними видами побудови оповіді. Це досить помітно суперечить, наприклад, тому наголошуванню на предметові пояснення, яке переважало протягом певного часу в рамках філософії історії, причому тут відіграли свою роль і Колінгвудові погляди. Я хотів би наполягти на тому, що погляди, які висував Колінгвуд у своїх лекціях за 1926 і 1928 роки, становлять інтерес і для цього нашого обговорення. Це, безперечно, стосується жваво обговорюваного нині питання наративної (розповідної) сторони історії, але ці лекції також мають відношення, наприклад, до набагато менше дискутованої теми інтерпретації свідчення.

Що, певне, вразить читача найдужче, так це те, наскільки Колінгвудові лекції засвідчують широкий досвід автора в практиці як археології, так і історії та наскільки це

додає ваги й автентичності філософському доведенню. До того ж написано їх в елегантному стилі й наповнено стислою аргументацією, попри той факт, що певні аспекти їх, безперечно, мали стати предметом суперечки. Те, що лекції за 1926 рік були написані протягом п'яти днів, а лекції за 1928-й — під час проведених у Франції канікул, є, звісно, дивовижним свідченням незрівнянного завзяття, з яким Колінгвуд у розквіті творчих сил міг поринати у свою роботу.

Лекціям за 1926 рік передуює “Попереднє обговорення”, додане Колінгвудом 1927 року в якості нової передмови, коли він повторно читав цей самий курс лекцій про філософію історії. “Попереднє обговорення” він написав під час своєї поїздки до Руджеро. До заголовку додано ще й підзаголовок: “Ідея філософії чогось і, зокрема, така собі філософія історії”. Згодом, перебуваючи в Дьє, Колінгвуд дописав таке зауваження: “Написано в Римі, короткочасними нападами й уривками, у квітні 1927-го. Відтоді я не брав написаного до рук, але, пригадуючи стан чи стани мого духу, коли я складав це, маю підозру, що воно вийшло хаотичне й практично безвартісне”. Проте ця преамбула таки має цінність для нас, надаючи змогу зазирнути в Колінгвудові думки того часу, присвячені філософії історії. Вона цікава для нас іще й конкретнішою стороною, оскільки допомагає висвітлити співвідношення, з одного боку, між філософією історії та філософією взагалі, а з другого, між філософією історії і вивченням самої історії. Цінна вона ще й як “проміжний звіт” про Колінгвудову позицію стосовно цього предмета після написання *Speculum Mentis* і до того, як він створив своє пізніше есе “Філософія історії” та “Нарис про філософський метод”.

“Попереднє обговорення” має сильний кантіанський присмак. Філософія повинна мати справу, доводить Колінгвуд, з універсальними й необхідними, себто з трансцендентальними поняттями. Подібно до таких понять, як думка, дія, мистецтво й наука, Колінгвуд розглядає й історію в її філософському розумінні як трансцендентальний концепт. Це розуміння необхідно відрізнити, стверджує Колінгвуд, від нашого емпіричного поняття історії — історії як такої, що її практикують історики. Однак емпіричне поняття історії має

свої власні трансценденталії, що їх треба розуміти як універсальні й необхідні характерні риси вивчення історії.

Кар'єра Колінгвуда як філософа, археолога й історика чудово передає його позиттєве переконання, що вивчення історії є предметом найбільшої ваги — як індивідуально для людського духу, так і колективно для цілого історичного процесу. Через це він однаково наголошував як на потребі мати адекватне розуміння природи історії, так і на засадах її вивчення. Це завдання вимагало пильного розгляду універсальних та необхідних аспектів історії. Саме ці сторони й досліджуються так унікально в лекціях за 1926 й 1928 роки, які з цієї причини є щонайціннішим доповненням до Колінгвудової філософії історії — такої, що з нею ми ознайомимося по прочитанню “Ідеї історії”.

ВИБРАНА БІБЛІОГРАФІЯ ДО ФІЛОСОФІЇ КОЛІНГВУДА

Boucher, D. (ed.), *R. G. Collingwood: Essays in Political Philosophy* (Oxford, 1989).

— *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood* (Cambridge, 1989).

Debbins, W. (ed.), *R. G. Collingwood: Essays in the Philosophy on History* (Austin, Tex., 1965) (an edition of Collingwood's articles on philosophy on history from 1921 to 1930).

Donagan, A., *The Later Philosophy of R. G. Collingwood* (Oxford, 1962; repr. Chicago, 1985).

Johnston, W. M., *The Formative Years of R. G. Collingwood* (The Hague, 1967).

Krausz, M. (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood* (Oxford, 1972).

Mink, L. O., *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood* (Bloomington, Ind., 1969; repr. Middletown, Conn., 1987).

Patrick, J., *The Magdalen Metaphysicals: Idealism and Orthodoxy at Oxford, 1901—1945* (Macon, Ga., 1985).

Rubinoff, L., *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind* (Toronto, 1970).

Russell, A. F., *Logic, Philosophy and History: A Study in the Philosophy of History Based on the Work of R. G. Collingwood* (Lanham, Md., 1984).

Saari, H., *Re-enactment: A Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History* (Abo, 1984).

Shalom, A., *R. G. Collingwood, philosophe et historien* (Paris, 1967).

Skagestad, P., *Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood* (Oslo, 1975).

Taylor, D. S., *R. G. Collingwood: A Bibliography. The Complete Manuscripts and Publications, Selected Secondary Writings, with Selective Annotation* (New York, 1988).

van der Dussen, W. J., *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood* (The Hague, 1981).

ІДЕЯ ІСТОРІЇ

З М І С Т

ВСТУП¹

§1. Філософія історії	54
§2. Природа, предмет, метод і цінність історії	60
§3. Проблематика I—IV частин	64

Частина I. ГРЕКО-РИМСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ

§1. Теократична історія і міф	67
§2. Геродот і створення наукової історії	71
§3. Антиісторична тенденція давньогрецького мислення	73
§4. Давньогрецька концепція природи й цінності історії	75
§5. Давньогрецький історичний метод і його межі	79
§6. Геродот і Фулідід	82
§7. Елліністичний період	86
§8. Полібій	88
§9. Лівій і Тацит	91
§10. Характер греко-римської історіографії: (I) гуманізм	96
§11. (II) субстанціалізм	98

Частина II. ВПЛИВ ХРИСТІЯНСТВА

§1. Фермент християнських ідей	102
§2. Характерні риси християнської історіографії	105
§3. Середньовічна історіографія	108
§4. Історики Ренесансу	113
§5. Декарт	115
§6. Картезіанська історіографія	118
§7. Антикратезіанство: (I) Віко	120
§8. (II) Локк, Берклі та Г'юм	129
§9. Просвітництво	134
§10. Наука людської природи	141

Частина III. НА ПОРОЗІ НАУКОВОЇ ІСТОРІЇ

§1. Романтизм	145
§2. Гердер	148
§3. Кант	152
§4. Шіллер	165
§5. Фіхте	167
§6. Шеллінг	173
§7. Гегель	175

¹Вступ і частини I—IV написані 1936—1940 рр.

§8. Гегель і Маркс	185
§9. Позитивізм	189

Частина IV. НАУКОВА ІСТОРІЯ

§1. Англія	198
(I) Бредлі	198
(II) Наступники Бредлі	207
(III) Історіографія кінця XIX сторіччя	209
(IV) Б'юрі	212
(V) Оукшот	217
(VI) Тойнбі	226
§2. Німеччина	233
(I) Віндельбанд	233
(II) Ріккерт	237
(III) Зіммель	238
(IV) Дільтей	240
(V) Меєр	245
(VI) Шпенглер	251
§3. Франція	253
(I) Спіритуалізм Равессона	253
(II) Ідеалізм Лашельє	256
(III) Еволюціонізм Бергсона	257
(IV) Сучасна французька історіографія	260
§4. Італія	262
(I) Нарис Кроче 1893 року	262
(II) Друге формулювання Кроче: Логіка	265
(III) Історія та філософія	268
(IV) Історія і природа	269
(V) Остаточний погляд Кроче: самостійність історії	274

Частина V. ЕПІЛЕГОМЕНИ

§1. Природа людини й історія людства [1936]	278
§2. Історична уява [1935]	308
§3. Історичне свідчення [1939]	328
§4. Історія як повторне програвання колишнього досвіду [1936]	364
§5. Предмет історії [1936]	388
§6. Історія і свобода [1939]	403
§7. Прогрес як витвір історичного мислення [1936]	409

ВСТУП

§1. Філософія історії

Ця книга є нарисом у галузі філософії історії. Термін “філософія історії” придумав у XVIII сторіччі Вольтер, який тоді мав на увазі не що інше, як критичну чи наукову історію, такий собі різновид історичного мислення, де історик сам робить свої висновки замість переповідати вишукані по старих книгах всілякі оповідки. Цю саму назву вживав Гегель та й інші мислителі кінця XVIII сторіччя, але вони вкладали в неї інше значення, тлумачачи її просто як універсальну чи світову історію. А третє значення цього вислову знаходимо у кількох позитивістів XIX сторіччя, для яких філософією історії було відкривання загальних законів, що керують ходом подій, переповідання яких є справою історії.

Завдання, що їх покладали на “філософію” історії Вольтер і Гегель, могла виконати лише сама історія, тоді як позитивісти намагалися зробити з історії не філософію, а емпіричну науку на кшталт метеорології. В кожному з цих випадків саме концепцією філософії визначалась концепція філософії історії: для Вольтера філософія означала незалежне й критичне мислення; для Гегеля вона означала осмислення світу як єдиного цілого, а для позитивізму XIX сторіччя — відкривання всезагальних законів.

Я вживаю термін “філософія історії” в іншому, відмінному від усіх цих значенні, тож, аби пояснити, яке розуміння я в нього вкладаю, скажу спочатку дещо про мою концепцію філософії.

Філософія — це мислительна діяльність. Розум, що філософує, ніколи не думає просто про якийсь предмет, а завжди, думаючи про будь-котрий предмет, думає також і про свою власну думку про той предмет. Тож філософію можна назвати думкою другого ступеня, думкою про думку. Наприклад, визначити відстань від Сонця до Землі — це завдання для думки першого ступеня, в цьому випадку для астрономії, тоді як визначення того, що ж достеменно ми робимо, коли визначаємо відстань від Сонця до Землі, є за-

вданням для думки другого ступеня, в цьому випадку для логіки або теорії науки.

Це не означає, нібито філософія є наукою про розум, дух або психологією. Психологія є думкою першого ступеня; вона підходить до розуму в такий самий спосіб, у який біологія підходить до життя. Вона не займається співвідношенням між думкою та її об'єктом, а має справу безпосередньо з думкою як із чимось цілком відокремленим від об'єкта, чимось, що просто буває на світі як особливий різновид явища; річчю, що її можна розглядати саму по собі. Філософія ніколи не цікавиться думкою самою по собі; вона завжди розглядає її у відношенні до її об'єкта, і тому об'єкт цікавий їй тією ж мірою, що й думка.

Цю відмінність між філософією та психологією можна проілюструвати різними підходами цих дисциплін до історичного мислення, яке є особливим різновидом мислення, спрямованим на особливий різновид об'єкта, що його ми умовно визначимо як минуле. Психолог може зацікавитися історичним мисленням; він може аналізувати своєрідні різновиди психічних подій, які відбуваються в головах істориків; він міг би, наприклад, доводити, що історики — це люди, які вибудовують вигаданий світ, достоту як митці, оскільки вони занадто невротичні для того, щоб жити діяльним життям у реальному світі, ото тільки, на відміну від митців, проєктують свій вигаданий світ у минуле, бо пов'язують джерело своїх неврозів із минулими подіями свого дитинства, всякчас повертаючись і повертаючись назад у марному намаганні розплутати ці свої неврози. Цей аналіз може зайти в ще більші подробиці й продемонструвати, як інтерес історика до такої видатної постаті, як Юлій Цезар, виявляється вираженням його ставлення до свого батька із того часу, коли історик був дитиною, і таке інше. Я не хочу сказати, нібито такий аналіз є марнуванням часу. Я лише змалював типовий випадок такого аналізу, аби вказати на те, що він зосереджує свою увагу винятково на суб'єктивній стороні в початковому суб'єктивно-об'єктивному співвідношенні. Він займається думкою історика, а не об'єктом цієї думки — минулим. Весь психологічний аналіз історичної думки був би точнісінько таким самим, навіть коли б зовсім не було такої

речі, як минуле, коли б Юлій Цезар був вигаданим персонажем і коли б історія була не знанням, а чистою вигадкою.

Для філософа ж тим фактом, що вимагає уваги, було б не минуле саме по собі, як для історика, ані сама по собі думка історикова про це минуле, як для психолога, а обидві ці речі в їхньому взаємозв'язку. Думка у її відношенні до об'єкта вже є не просто думкою, а знанням; отже, чим для психології є теорія чистої думки, психічних подій, абстрагованих від будь-котрого об'єкта, тим для філософії є теорія знання. Тоді як психолог питається: як мислять історики? — філософ ставить питання так: як пізнають історики? Яким чином доходять вони свого розуміння минулого? Із другого ж боку, розуміти минуле як річ у собі, стверджувати, наприклад, що остільки років тому відбулися такі й такі події, — це справа історика, а не філософа. Філософ цікавиться тими подіями не як речами в собі, а як речами, відомими історикові, й питається він не про те, які були ті події та коли й де відбувалися, а про те, що ж у них є такого, що надало змогу історикам пізнати їх.

Отже, філософові доводиться думати про розум історика, але при цьому він не дублює роботи психолога, бо для філософа історикова думка є не комплексом психічних явищ, а системою знання. Він також думає про минуле, але робить це так, що не дублює праці історика, адже минуле для нього — це не низка подій, а система пізнаних речей. Це можна висловити ще й таким чином: філософ, наскільки він осмислює суб'єктивний бік історії, є епістемологом, а наскільки осмислює бік об'єктивний, то — метафізиком; але таке формулювання було б небезпечним, адже було б помилкою висловлювати припущення, нібито можливо розглядати окремо епістемологічну й метафізичну частини філософської праці. Філософія не може розділяти на окремішності вивчення пізнання й вивчення того, що пізнається. Ця неможливість прямо впливає з уявлення про філософію як про думку другого ступеня.

Якщо таким є загальний характер філософського мислення, то що ж я маю на увазі, коли обмежую термін "філософія", додаючи ще слово "історії"? Яке таке значення я вкладаю в особливу філософію історії, що воно відрізняє її від філософії взагалі та від філософії чогось там іще?

Загалом усі погоджуються, хоч і не дуже впевнено, що існують розгалуження в межах єдиного корпусу філософії. Більшість людей розрізняє логіку або теорію пізнання й етику або теорію дії, хоча багато хто з них, роблячи це розрізнення, пристав би і на те, що пізнання є в певному розумінні різновидом дії та що дія, як її вивчає етика, є (або принаймні включає в себе) певні різновиди пізнання. Думка, яку вивчає логіка, прагне знайти істину, а тому є прикладом діяльності, спрямованої до певної мети, а це вже будуть етичні концепції. Дією, яку вивчає філософ-мораліст, є така дія, що засновується на знанні чи вірі, що є добре, а що — погане, а знання чи віра — це епістемологічна концепція. Отже, логіка й етика — взаємопов'язані й по суті нероздільні, хоч і різняться між собою. Якщо вже існує філософія історії, то вона буде тісно пов'язана з іншими спеціальними філософськими дисциплінами — не меншою мірою, ніж ці дві, логіка й етика, пов'язані між собою.

Тоді ми повинні поставити питання: чому філософія історії має бути предметом спеціального вивчення замість улитися до загальної теорії пізнання? Від самих початків європейської цивілізації люди мислили якоюсь мірою історично, але ж ми рідко розмірковуємо над тією своєю діяльністю, яка нам дається зовсім легко. Лише коли ми переборюємо труднощі, нам доводиться осмислювати наші зусилля. Отже, матеріал філософії як організовано-науковий розвиток самосвідомості залежить час від часу від особливих проблем, у яких, на будь-котрий даний час, люди натрапляють на особливі труднощі. Якщо ми поглянемо на особливо значні теми філософії будь-котрого народу в будь-котрий період його історії, то виявимо ознаки особливих проблем, на розв'язання яких спрямовувалась уся енергія їхнього духу. А периферійні та другорядні теми виявлять нам речі, що не становили для тих народів особливих труднощів.

Наша ж філософська традиція тягнеться неперервною лінією від Греції VI сторіччя до Р. Х., а на той час особливою проблемою думки було завдання закласти основи математики. Ось чому давньогрецька філософія ставила математику в центр картини, яку малювала, і коли обговорювала теорію знання, то мала на увазі передовсім теорію знання математичного.

Відтоді й до минулого сторіччя в європейській історії були два великі конструктивні періоди. В Середні віки головні питання думки пов'язувалися з теологією, тому й філософські проблеми поставали з богословських роздумів, і стосувалися вони відносин Бога й людини. Від XVI до XIX сторіччя основне зусилля думки було спрямоване на закладення підвалин природничої науки, а філософія взяла собі за головну тему відношення людського духу, як суб'єкта до речей світу природи, які оточують його в довколишньому просторі, як об'єкта. Протягом усього цього часу, звичайно, люди також мислили історично, але їхня історична думка завжди була мисленням порівняно простого й навіть рудиментарного типу; вона не порушувала проблем, які здавалися їй занадто важкими для розв'язання, і її ніколи не змушували розмірковувати про саму себе. Але у XVIII сторіччі люди почали осмислювати історію критично — так само, як вони вже навчилися критично осмислювати зовнішній світ, почавши вважати історію за особливий різновид думки, який чимось був несхожий на математику, теологію чи природничу науку.

Наслідком цього розмірковування стало те, що теорія пізнання, яка виходила із припущення, що математикою, чи теологією, чи природничою наукою або ж трьома ними разом узятими можуть вичерпуватися проблеми пізнання взагалі, перестала задовольняти людей. Історична думка має свій власний предмет із його власними особливостями. Минуле, що складається з конкретних подій, які відбулися в просторі й часі, а більше вже не відбуваються, не може бути осягнуте з допомогою математичного мислення, оскільки математичне мислення осягає об'єкти, що не мають ніякого особливого розташування в просторі й часі, і то саме завдяки цьому браку особливого часо-просторового розташування вони є пізнаваними. Ані не може минуле бути осягнуте теологічним мисленням, тому що об'єкт цього типу мислення — єдиний та безмежний, а історичні події є кінцевими й численними. Не осягнути його й природничо-науковим мисленням, оскільки істини, що їх відкриває природнича наука, перевіряються спостереженням та експериментом, які дають нам наочну доказовість, тоді як минуле вже зникло й наші припущення щодо нього ніколи не можуть бути перевірені так, як ми перевіряємо наші природничо-наукові гіпотези.

Отже, теорії пізнання, що виникли, аби пояснити математичне, теологічне й природничо-наукове знання, не зачіпають особливих проблем знання історичного, а коли б ті теорії захотіли подати себе в якості вичерпних пояснень пізнання, із цього, по суті, випливало б, що історичне пізнання взагалі неможливе.

Усе це не мало значення, поки історичне пізнання не стало фактом свідомості філософів, наштовхнувшись на особливі труднощі й виробивши на їх подолання особливі технічні засоби. Та коли це вже сталося (десь так у ХІХ сторіччі), ситуація на той час була така, що поширені тоді теорії пізнання були зорієнтовані на специфічні проблеми природничої науки, успадкувавши традицію, засновану на вивченні математики й теології, а цієї нової історичної техніки, що розросталася на всі боки, до уваги ще не брали. Тому потрібне було спеціальне дослідження, завданням якого стало б вивчити цю нову проблему чи групу проблем, проблем філософських, породжених існуванням упорядкованої та систематизованої історичної науки. Це нове дослідження могло б цілком виправдано претендувати на звання філософії історії, і саме до цього дослідження є внеском ця моя книга.

Дослідження проходитьиме у два етапи. По-перше, треба буде розробити філософію історії, але таким чином, щоб вона не опинилась у такому собі водонепроникному відсіці, бо у філософії подібного немає, — а у відносно незалежних умовах, як спеціальне вивчення спеціальної проблеми. Ця проблема вимагає особливого розгляду хоча б тому, що традиційні філософії нею не займаються, тож розглядати її треба окремо від інших питань, оскільки, за загальним правилом, усяка філософія заперечує те, чого не ствержує. Так що традиційні філософії несуть із собою невисловлене чітко переконання: історичне пізнання неможливе. Тож філософія історії тим часом не повинна їх зачіпати, аж поки не спроможеться сама вибудувати незалежне доведення того, що історія — можлива.

Другим етапом буде вироблення зв'язків між тією новою галуззю філософії і давніми традиційними доктринами. Будь-яке доповнення до комплексу філософських ідей змінює якоюсь мірою все, що досі до нього входило, а поява нової філософської науки робить необхідним перегляд усіх

дотеперішніх філософських дисциплін. Наприклад, поява сучасних природничих наук та породженої їхнім осмисленням філософської теорії вплинула на традиційну логіку, породивши повсюдне невдоволення логікою силогізмів і замінивши їх новими методологіями Декарта і Бекона; так само вплинули вони й на теологічну метафізику, яку XVII сторіччя успадкувало від Середніх віків, і породило нові концепції Бога, які ми знаходимо, наприклад, у Декарта й Спінози. Спінозин Бог — це Бог середньовічного богослов'я, переінакшений у світлі науки XVII сторіччя. Отже, в часи Спінози філософія науки вже не була окремою галуззю філософського дослідження, відділеною від інших дисциплін: вона проникла у них і створила вивершену філософію, всю пронизану науковим духом. У нашому випадку таке означатиме повний перегляд усіх філософських питань у світлі досягнень філософії історії в її вужчому значенні, і це дасть життя новій філософії — філософії історії в широкому розумінні, себто вивершеній філософії, осягнутій з історичної точки зору.

Із цих двох етапів якщо наша книга представить перший, то ми маємо бути задоволені. Що я намагаюсь досягти нею, так це провести філософське дослідження природи історії як особливого типу чи різновиду знання, із своїм особливим предметом вивчення, лишаючи поки що осторонь подальші питання щодо того, як це дослідження вплине на інші сфери філософського пізнання.

§2. Природа, предмет, метод і цінність історії

Що таке історія, що, яким чином вона вивчає та яке її призначення — це такі запитання, на які різні люди відповідають по-різному. Проте, незважаючи на всі відмінності, багато чого в цих відповідях буде спільного. Цю спільність можна визначити ще вужче, якщо уважно вивчити відповіді, відкинувши ті, що дані некваліфікованими свідками. Історія, подібно до теології та природничої науки, є особливим різновидом думки. Якщо це так, то на запитання щодо природи, предмета, методу й значення цієї форми думки мають давати відповіді спеціалісти з двома якостями.

По-перше, вони повинні мати досвід у цій формі думки. Вони мусять бути істориками. До певної міри всі ми нині

історики. Усі освічені люди пройшли курс навчання, який включає певну кількість історичного знання. Але це ще не дає їм права висловлювати свою думку стосовно природи, предмета, методу й цінності історії. Адже, по-перше, той досвід історичного мислення, який вони здобули, є досить поверховим, тож засновані на ньому судження будуть не краще обгрунтовані, ніж враження про французів людини, котра побувала на вихідних у Парижі. По-друге, будь-який досвід, надбаний звичайними освітніми шляхами, буде не тільки поверховим, а й неодмінно застарілим. Отриманий таким чином досвід засновується на підручниках, які завжди відображають не те, що думають реальні живі історики нині, а те, що вони гадали десь у минулому, коли використали для створення своїх підручників іще сирий матеріал. Ї не лише висновки історичної думки робляться застарілими на той час, коли вони потрапляють до підручника. Те саме відбувається і з основними засадами історичного мислення — такими, як ідеї щодо природи, предмета, методу й цінності цього мислення. І третій, пов'язаний із попереднім, момент: своєрідна ілюзія, притаманна будь-якому знанню, здобутому під час навчання, — ілюзія остаточності. Коли учень перебуває у *statu pupillari*, що вимагає шанобливого ставлення до хоч би якого предмета, він має вірити в чітку й незмінну визначеність речей, бо ж підручники та його вчителі вважають їх за такі. Але коли він вийде із цього стану й почне самостійно вивчати котрийсь предмет, тоді з'ясується, що немає нічого раз і назавжди визначеного. Тоді помалу зникає догматизм — незмінна ознака незрілості. Учень дивиться на так звані факти уже новими очима. Він каже сам собі: "Мій учитель та підручники стверджували, що це і це є істиною, але ж чи так воно насправді? Які у них підстави вважати щось за істинне й чи достатні вони?" З іншого боку, якщо він лишить позаду свій статус учня й перестане вивчати цей предмет, то ніколи не позбудеться цього догматичного підходу. І це робить його людиною, котра особливо не годиться для того, щоб відповідати на запитання, про які я допіру згадав. Приміром, ніхто не зможе відповісти на них гірше за філософа, випускника Оксфорду, який колись замолоду був читав Грейтса та прослухав якомсь курс історії і вважає нині, що його юнаць-

кий досвід історичного мислення дає йому право судити, що таке історія, про що вона, як вона діє та яке її призначення.

Друга якість, необхідна для того, щоб відповісти на ці запитання, полягає в тому, що людина повинна не лише мати досвід історичного мислення, а й розмірковувати про цей досвід. Така людина мусить бути не тільки істориком, а ще й філософом, і, зокрема, її філософська думка має бути спеціально зорієнтована на історичні проблеми. Нині цілком можливо бути досить добрим істориком (хоч і не істориком найвищого гатунку) і при цьому не розмірковувати про своє історичне мислення. Бути хорошим учителем історії (хоч і не взірцем учителя) навіть легше без подібної рефлексії. В той же час важливо пам'ятати, що спочатку приходить досвід, а осмислюється він уже потім. Навіть історик, котрий найменше вдається до рефлексії, володіє першою потрібною якістю. Він-бо отримав досвід, який треба осмислити, і коли його просять це зробити, його розмірковування дістають добру нагоду появити свою корисність. Історик, котрий ніколи особливо не займався філософією, напевне дасть розумніші й корисніші відповіді на наші запитання, аніж філософ, якому ніколи не доводилося вивчати історію.

Тому я запропоную такі відповіді на мої чотири запитання, які, на мою думку, виявляться прийнятними для будь-якого сучасного історика. Ці готові відповіді є приблизними й служать для попереднього визначення предмета нашого дослідження, протягом якого я буду їх обстоювати й розвивати.

(а). *Визначення історії.* Гадаю, кожен історик погодиться зі мною в тому, що історія — це різновид дослідження або розвідки. Мене поки що не цікавить, якого воно типу, це розвідування. Важить те, що історія належить до розряду того, що ми називаємо науками, себто до форм думки, з допомогою яких ми ставимо запитання й намагаємося дати на них відповіді. Загалом наука — і це важливо усвідомити — полягає не в тому, щоб збирати все, що ми вже знаємо, й класифікувати зібране тим чи тим способом. Її завдання — зосередитися на чомусь, що нам невідоме, й намагатися його розкрити. Розкладати пасьянс із речей, які ми вже знаємо, може бути корисним засобом для цієї мети, але аж ніяк не самою метою. Це — щонайбільше тільки засіб. Наукову

цінність він має лише в тому випадку, коли нова класифікація дає нам відповідь на вже поставлені запитання. Ось чому справжня наука починається з усвідомлення нашого невігластва — невігластва не в усьому, а лише в певному питанні: зародження парламенту, причин раку, хімічного складу сонця, способу примусити працювати помпу без застосування м'язових зусиль людини, коня чи якої іншої тяглової тварини. Наука розкриває суть явищ, і в цьому розумінні історія є наукою.

(б). *Предмет історії.* Науки відрізняються одна від одної тим, що розкривають явища різного роду. Що ж розкриває історія? Я відповідаю: *res gestae* — дії людей, які відбулися в минулому. Хоча ця відповідь зачіпає безліч інших запитань, чимало яких досить суперечливі, все ж, хоч би як на них відповідати, ці відповіді не спростовують твердження, що історія є наукою *res gestae*, спробою відповісти на запитання про дії людини, які мали місце в минулому.

(в). *Як діє історія?* Діє історія шляхом інтерпретації свідчень, і свідчення тут — це збірна назва для речей, які поодиноці називаються документами. А документ є річчю, що існує тут і нині, даючи змогу історикам, що його осмислюють, отримувати відповіді на запитання, які він, документ, ставить стосовно минулих подій. І тут знову виникає маса складних запитань, що вимагають відповіді, приміром: які мають бути характерні риси свідчення та як його інтерпретувати? Але на цьому етапі їх не слід порушувати. Але відповіді на ці запитання існують, і історики погодяться зі мною в тому, що історична процедура, або ж метод, зводиться по суті до інтерпретації свідчень.

(г). І нарешті: *яке ж призначення історії?* Це, певне, найтяжче з усіх запитань. Людина, що відповідає на нього, має мислити ширше, ніж та, котра береться відповідати на три попередні. Вона повинна розмірковувати не лише про історичне мислення, а й про інші речі, адже сказати, що щось існує “для” чогось, це означає припустити якесь розрізнення між А та Б, де А годиться для чогось, а Б є тим, для чого щось годиться. Але я хочу запропонувати відповідь і висловити міркування, якого не заперечить жоден історик, хоча подальші запитання, для яких воно послужить поштовхом, будуть численні й складні.

Моя відповідь буде така: історія призначена “для” самопізнання людства. Існує загальна думка, що людині важливо пізнати саму себе, і це означає пізнати не лише свої особливості, те, чим відрізняєшся від інших людей, а й свою природу як людини. Пізнати себе — це, по-перше, пізнати, що таке бути людиною; по-друге, — пізнати, як це бути людиною ось такого типу, як ти, і, по-третє, — пізнати, що значить бути людиною, якою є тільки ти й ніхто більше, крім тебе. Пізнати себе — це довідатися, на що ти здатен, а оскільки ніхто не знає своїх спроможностей, поки не спробує щось зробити, то єдиний спосіб про це довідатися — поглянути, що людина вже зробила. Отже, цінність історії полягає в тому, що вона показує нам, що людина зробила, а отже, й вчить нас, що таке людина.

§3. Проблематика I—IV частин

Ідея історії, яку я допіру коротко підсумував, належить сучасності, і, перш ніж я продовжу розвивати й доповнювати цю ідею іншими деталями у розділі V, пропоную пролити на неї світло, простеживши її історію. Сьогодні історики вважають, що історія повинна: (а) бути наукою, себто давати відповіді на різні запитання; (б) вивчати людські дії, що належать минулому; (в) займатися тлумаченням свідчень і (г) служити людському самопізнанню. Але не завжди люди мислили собі історію саме такою. Ось, наприклад, сучасний автор¹ пише про шумерів III тисячоліття до Різдва Христового:

“Історіографія тут представлена офіційними написами, що увічнюють пам’ять про побудування палаців та храмів. Теократичний стиль записувачів приписує все, що відбувається, дії божества, як це можна побачити з наступного уривка, одного з багатьох прикладів.

Виникає суперечка між царями Лагаша й Умми через кордони між їхніми землями. Цю суперечку віддають на суд Месілімові, царю Кіша, а залагоджують її боги, чиїми посланцями й намісниками на землі є володарі Кіша, Лагаша й Умми:

¹ Мсьє Шарль Ф. Жан, у: “Європейська цивілізація” Едварда Ейра (Лондон, 1935).— Т. 1.— С. 259.

“Вислухавши правдиве слово бога Енліля, володаря цих земель, порадилися бог Нінгірсу та бог Шара. Месілім, цар Кіша, за повелінням свого бога Гу-Сіліма,... спорудив на цьому місці кам'яну плиту. Уш, *ісаг* Умми, чинив, як веліли йому його честолюбні жадання. Він зруйнував Месілімову кам'яну плиту і прийшов на рівнини Лагаша. За справедливим наказом бога Нінгірсу, воїна бога Енліля, відбулася битва з Уммою. По слову бога Енліля, великі божественні тене-та повалили всіх ворогів, і похоронні *телли* вирости там, де вони стояли, на рівнині”.

Мсьє Жан, зятяйте, говорить не те, що шумерською історіографією були такі речі, а що ними *представлено* історіографію в шумерській літературі. Я навів уривок із його праці, щоб показати, що подібні речі є не справжньою історією, а тим, що певним чином її нагадує. Я прокоментую це так. Подібні написи виражають форму думки, яку жоден сучасний історик не назве історією, бо, по-перше, їй бракує наукового характеру: це — не спроба відповісти на запитання, відповідь на яке невідома авторові на початку його дослідження; це просто запис чогось, що записувач знає напевне; і, по-друге, записані факти не є певними діями з боку людей; це — певні дії з боку богів. Безперечно, ці божественні дії знайшли свій вияв у вчинках людей, але передовсім вони уявляються не як людські дії, а як дії божественні, й саме в цій мірі висловлена думка не є історичною стосовно свого предмета, а отже, не є історичною ні стосовно свого методу, бо немає інтерпретації свідчення, ні стосовно своєї цінності, бо навряд чи можна припустити, що її метою є подальше самопізнання людини. Знання, передане потомству в такому записі, не є, первісно принаймні, знанням людини про людину, а є знанням людини про богів.

Ось чому, з нашої точки зору, цей напис не є тим, що ми називаємо історичним текстом. Той літописець писав не історію, він писав релігію. Як на наш погляд, цей документ може послужити історичним свідченням, оскільки сучасний історик, увага якого зосереджена на людських *res gestae*, може витлумачити його як свідчення про дії Месіліма, Уша та їхніх підданців. Але припускати характер історичного свідчення стосовно цього напису можна лише, так би мовити,

посмертно, в силу нашого власного історичного ставлення до нього; таким самим чином і доісторичні кам'яні знаряддя або римська кераміка набувають посмертного характеру історичного свідчення — не тому, що люди, котрі все те виготовили, мали ті речі за історичні свідчення, а тому, що як історичні свідчення розуміємо їх ми.

Давні шумери взагалі не лишили по собі нічого такого, що ми могли б назвати історією. Якщо вони й мали щось подібне до історичної свідомості, то не залишили нам жодного запису, який свідчив би про це. Ми можемо казати, що у них, мабуть, таки була та історична свідомість, адже для нас історична свідомість є такою реальною і всепроникною прикметою життя, що ми просто не можемо собі уявити, як це комусь могло б її бракувати; але вельми сумнівно, чи слушно було б удаватися до подібної аргументації. Якщо вже дотримуватися фактів, що відкриваються нам із документів, то, як на мене, ми повинні сказати: історична свідомість давніх шумерів є тим, що вчені називають окультною сутністю; чимось таким, що правила наукового методу забороняють нам стверджувати, за принципом “Оккамової бритви”: “...*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” (“...сутності не множаться в більшій кількості, ніж дозволяє необхідність”).

Отже, чотири тисячі років тому попередники нашої цивілізації не володіли тим, що ми називаємо ідеєю історії. Це, наскільки ми могли пересвідчитися, було не тому, що вони мали історію, але не розмірковували про неї. Так склалося тому, що люди тоді не мали її взагалі. Історія не існувала. Натомість існувало щось, подібне певними рисами до того, що ми називаємо історією, але воно відрізнялося від того, що ми називаємо історією, за всіма чотирма характерними рисами, що їх ми визначили для історії, якою вона є сьогодні.

Ось чому історія, якою вона є сьогодні, розвинулася протягом останніх чотирьох тисяч років у Західній Азії та Європі. Як же це сталося? Через які етапи пройшла та річ, яку ми називаємо історією? Підсумкова й не вельми прикрашена відповідь на це питання пропонується в частинах I—IV.

Частина I

ГРЕКО-РИМСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ

§1. Теократична історія і міф

Якими кроками й через які стадії прийшла до нас сучасна європейська ідея історії? Оскільки я не думаю, щоб будь-котра з цих стадій існувала десь поза середземноморським регіоном, себто поза Європою, Близьким Сходом (від Середземного моря до Месопотамії) та північно-африканським узбережжям, то краще утримаюсь від будь-яких висловлювань про історичну думку в Китаї чи в якій іншій частині світу, окрім того згаданого регіону.

Ось я зачитував приклад із ранньої месопотамської історії — із документа, датованого близько 2500 року до Р. Х. Кажу “історії”, але я мав би сказати радше “квазіісторії”, адже, як я вже вказував, думка, висловлена в цьому документі, нагадує те, що ми називаємо історією, коли висловлюємо твердження про минуле, але ця думка відрізняється від цієї історії, по-перше, тим, що такі заяви не є відповідями на питання чи вислідами розвідок, а лише чистими ствердженнями того, що вже знає письменник; і, по-друге, закарбовані в тому документі подвиги не є людськими діями, а, напочатку принаймні, діями божественними. Боги ж уявляються за аналогією з людськими правителями; вони скеровують дії королів та вождів достоту так, як ті скеровують дії своїх людей-підданців: ієрархічна система урядування переноситься нагору такою собі екстраполяцією. Замість ряду: підданець, нижчий урядовець, вищий урядовець, король — ми маємо ряд: підданець, нижчий урядовець, вищий урядовець, король, бог. Чи король і бог чітко розрізняються, так що бог уявляється дійсним головою громади, а король — його слугою, а чи король і бог якось ототожнюються, причому король уявляється як втілення бога або принаймні як щось більш чи менш божественне, а не просто смертна людина, є питанням, зачіпати яке нам немає потреби, адже, хоч би як ми на нього відповіли, вислід буде той, що урядування сприймається теократично.

Історію такого гатунку я пропоную називати *теократичною історією*; і в цій фразі слово “історія” означатиме не власне історію, себто історію наукову, а таке собі ствердження відомих фактів заради інформування осіб, кому ці факти не відомі, але хто, поклоняючись відповідному богові, повинен знати подвиги, що в них той бог проявив себе.

Є ще один вид квазіісторії, приклади якої ми також знаходимо в месопотамській літературі; це — *міф*. Теократична історія, хоч вона первісно й не є історією людських дій, усе ж таки стосується людей у тому розумінні, що божественні герої оповіді є надлюдськими правителями людських суспільств, і дії їхні, отже, є діями, чиненими почасти для цих суспільств і почасти — через них. У теократичній історії людство не є діячем, а почасти знаряддям, почасти — об'єктом закарбованих тих дій. До того ж ці дії осмислюються як такі, що мають певні місця в часових серіях, як такі, що в певні моменти відбуваються в минулому. А міф навпаки — зовсім не клопочеться людськими діями; він цілковито очищений від людського складника, і герої оповіді-міфа — це просто боги. І ті божественні дії, що їх записано, не є датованими подіями минулого; як по правді, то вони уявляються такими, що відбулися в минулому, але в минулому без дат, яке настільки віддалене, що ніхто й не знає, коли це було. Те минуле перебуває поза всякими нашими підрахунками часу й називається “початком речей”. Тому коли міф подається начебто в часовому оформленні, себто розповідає про події, що відбуваються одна слідом за одною в певному порядку, це оформлення не є, строго кажучи, часовим, а ніби-часовим: оповідач користується термінологією часової послідовності як метафорою, що править для вираження відношень, уявлюваних ним не як дійсно часові. Матеріал, що отак міфічно подається мовою часової послідовності, є у власне міфіві відношеннями між різними богами чи різними елементами божественної природи. Отже, власне міф завжди має характер *теогонії*.

Наприклад, розгляньмо головну лінію вавилонської “Поєми про створення світу”. Наявна вона у вигляді тексту VII сторіччя до Р. Х., але він претендує на куди більшу давність і, безперечно, є копією якихось набагато давніших текстів,

що, можливо, відносяться аж до того періоду, що й документ, який я вже цитував:

“Оповідь починається з виникнення всіх речей. Ще нічого не існує, немає навіть богів. Із цієї ніщоти виникають космічні принципи *Апсу*, прісна вода, й *Тіамат*, вода солона”. Першим кроком у цій теогонії є народження *Мумму*, первістка *Апсу* й *Тіамат*. “Боги ростуть і розмножуються. Потім вони бунтуються проти [цієї первісної] божественної тріади. *Апсу* вирішує знищити їх... Але мудрий *Еа* вдається до чарів і перемагає. Він насилає могутнє закляття на води, стихію *Апсу*, присипляє свого предка” і бере *Мумму* в полон. Тоді *Тіамат* “задумує помститись за переможеного. Вона одружується з *Кінгу*, ставить його на чолі свого війська і доруचाє йому нагляд за таблицями судьби”. *Еа* розгадує її заміри й відкриває їх древньому богові *Аншару*. Спочатку *Тіамат* перемагає цю спілку, але тут з’являється *Мардук*, який викликає *Тіамат* на двобій, убиває її, розтинає її тіло надвоє, “мов рибину”, і створює з однієї половини *Тіамат* небо, де вміщує зорі, а з другої половини — землю. А з *Мардукової* крові створили людину¹.

Ці дві форми квазіісторії, теократична історія та міф, панували на всьому Близькому Сході аж до виникнення Греції. Наприклад, *Моавітський камінь* (IX сторіччя до Р. Х.) є зразковим документом теократичної історії, адже він засвідчує, що небагато змінилося в тій формі мислення між однією та двома тисячами літ:

“Я — *Меша*, син *Кемоша*, володар *Моаву*. Мій батько був володарем *Моаву* тридцять літ, а після батька я став володарем. І я зробив це високе місце для *Кемоша*, бо він порятував мене від падіння і дав мені перемогу над моїми ворогами.

Омрі, володар *Ізраїлю*, був гнобителем *Моаву* протягом багатьох довгих днів, тому що *Кемош* гнівився на його країну. Син заступив його на престолі, але він також сказав: “Я гнобитиму *Моав*”. Це було в мої дні, що він сказав ці слова. Але я перемиг його і його дім. І *Ізраїль* загинув навіки.

¹ Жан, у *Ейра*, цит. твір.— С. 271 і наст.

А Омрі був заволодів землею Мегедеба і жив там протягом свого життя і половини його синів життя, сорок літ; але Кемош відвоював цей край для нас за мого життя”.

Або ж ось ще одна цитата з того звіту, вкладена в уста Асаргаддона, володаря Ніневії початку VII сторіччя до Р. Х., про його похід супроти ворогів, що вбили його батька Сеннахеріба:

“Страх перед великими богами, панами моїми, подолав їх. Коли вони побачили натиск мого жахливого бою, їхні серця опинилися в п'ятах. Богиня Іштар, богиня битви і герцю, та, що любить моє жрецтво, ішла поруч мене й прорвала їхню лаву. Вона зламала бойову їхню лаву, і вони на зборах своїх сказали: “Це — наш володар”¹.

Гебрейські письмена містять чимало як теократичної історії, так і міфа. З того погляду, з якого я нині характеризую ці давні літератури, квазіісторичні елементи Старого Заповіту не дуже відрізняються од відповідних складників месопотамської чи єгипетської літератури. Основна різниця тут полягає в тому, що теократичний елемент у цих інших літературах є загалом партикуляристський, тоді як у гебрейських писаннях він схиляється до універсалізму. Я хочу сказати, що боги, чиї діяння записано в цих інших літературах, розглядаються загалом як божественні проводирі конкретних суспільств. Бог гебреїв також, звісно, розглядається і в особливому розумінні як божественний проводир гебрейської спільноти; але під впливом “руху пророків”, себто десь від середини VIII сторіччя й далі, вони дедалі більше уявляли собі Його як божественного проводиря всього людства, й тому вже сподівалися від Нього не захисту їхніх власних інтересів як протилежних іншим конкретним суспільствам, а справедливого воздаяння відповідно до їхніх заслуг і такого самого обходження й з іншими конкретними суспільствами. І ця тенденція: від партикуляризму в напрямку універсалізму — зачіпає не тільки теократичну історію гебреїв, а й їхню міфологію. На відміну від вавилонської легенди про створення світу гебрейська креаційна легенда містить у собі спробу,

¹ Там-таки, с. 364.

хай навіть не вельми вдало продуману (бо кожнісіньке дитя, гадаю, ставило батькам запитання, на яке немає відповіді: “А хто була Каїнова дружина?”), але все-таки спробу пояснити не тільки походження людини взагалі, а й походження різних народів, що на них, як відомо було авторам легенди, поділялося людство. І справді, можна навіть сказати, що особливістю гебрейської легенди порівняно з вавилонською є те, що вона замінює теогонію етногонією.

§2. Геродот і створення наукової історії

Коли порівнювати з усім цим, то праця давньогрецьких істориків, як вона дійшла до нас у всій докладності історичних творів V сторіччя, Геродота й Фукідіда, переносить нас у цілковито інший світ. Ці греки цілком ясно й свідомо визнавали як те, що історія є чи може бути наукою, так і те, що вона має справу з діями людей. Давньогрецька історія — це не легенда, а дослідження; це є спроба дати відповіді на певні запитання про речі, щодо яких люди визнають себе невігласами. Вона є не теократична, а гуманістична; речі, що їх вона досліджує, є не *τα θεια* [боже-ственне], а *τα ανθρωπινα* [людське]. До того ж вона й не міфічна. Досліджувані події не є подіями в недатованому минулому, на початку речей: це — події в датованому минулому, що відбулися певне число років тому.

Це аж ніяк не означає, нібито легенда, чи то у формі теократичної історії, чи то у вигляді міфа, була чимось чужим грецькому духові. Творіння Гомера — це не дослідження, а легенда, і то значною мірою теократична. Боги, що діють у Гомера, втручаються в людські справи способом, не дуже відмінним від способу, яким діють у теократичних історіях Близького Сходу. Подібним же чином Гесіод дав нам зразок міфа. Ані не означає це, що ці елементи легенди, теократичні чи міфічні, залежно від випадку, цілком відсутні навіть у класичних працях істориків V сторіччя. Ф. М. Корнфорд у своєму *Thucydides Mythistoricus* (Лондон, 1907) звернув увагу на існування таких складників навіть у затятого науковця Фукідіда. Звісно ж, він мав цілковиту слушність, і подібні елементи легенди помітно часто подибуються у Геродота. Але що характерне для цих двох греків, так це не той факт, що їхнє історичне мислення містило в собі певний залишок еле-

ментів, які ми назвали б неісторичними, а те, що зовсім поруч із цим спадком містилися складники того, що ми називаємо історією.

Чотири характерні риси історії, що їх я перелічив у Передмові, є такі: (а) що вона є наукова або ж починається із ставлення запитань, тоді як записувач легенд починає з того, що щось знає, і розповідає, що знає; (б) що вона гуманістична або ж ставить запитання про речі, які були вчинені людьми у певні моменти в минулому; (в) що вона раціональна або ж ґрунтує відповіді, які дає на свої запитання, на підставах, власне, посилається на свідчення; (г) що вона саморозкривається або ж існує задля того, щоб казати людині, що таке людина, розповідаючи їй, що зробила людина. Щодо Геродота, то в нього чітко виявляються перша, друга й четверта з цих характерних рис. (I). Той факт, що історія як наука є грецьким винаходом, закарбовано й по сьогодні в самому її найменні. Історія — грецьке слово, що означає просто дослідження чи розпитування. Геродот, уживши це слово в заголовку своєї праці, тим самим “означає літературну революцію” (за висловом Круазе, історика давньогрецької літератури¹). Попередні письменники були *λογογράφοι* [логографи], записувачі оповідей, що “ходили” між людьми. “Історик, — кажуть Гау й Велс, — вирушає на “пошуки” істини”. Саме вжиток цього слова та приховані у ньому значення й роблять Геродота батьком історії. Перетворення запису легенд на науку історії не було природженим для еллінського духу — це був винахід V сторіччя, і людиною, що той винахід зробила, був Геродот. (II). Нам так само ясно, що історія для Геродота є гуманістичною на відміну як від міфічної, так і від теократичної оповіді. Як він заявляє у своєму вступному слові, його завдання — описувати вчинки людей. (III). Його мета, як сам він її описує, полягає в тому, щоб прийдешні покоління не забули тих учинків. Тут ми маємо мою четверту характерну рису історії, а саме: що вона служить знанню людини про людину. Зокрема, вказує Геро-

¹ *Histoire de la littérature grecque.* — Т. II. — С. 589. У Гау та Велса, “Коментар Геродота” (Оксфорд, 1912). — Т. I. — С. 53.

дот, вона розкриває людину як раціонального діяча: себто її функція — це почасти відкривати, що люди зробили, а почасти — відкривати, чому вони те зробили (*δι ην αιτιην επολεμησαν* [чому вони воювалися]). Геродот не обмежує своєї уваги голими подіями; він розглядає ці події в цілковито гуманістичній манері як дії людських істот, що мали підстави чинити так, як вони чинили, а історика якраз і цікавлять ці підстави.

Ці самі три моменти з'являються знову і в передмові Фукідида, який, очевидно ж, написав її, оглядаючись на вступне слово Геродота. Фукідід, пишучи аттичним, а не іонійським діалектом, звісно, не вживає слова *ιστοριη*, але посилається на нього іншими термінами; аби ствердити, що він ніякий не логограф, а вчений-дослідник, який ставить запитання замість повторювати легенди, він захищає свій вибір предмета, кажучи, що події, давніші за епізоди Пелопоннеської війни, не можуть бути визначені з точністю — *σαφως μεν ευρειν αδυνατα ην*. Він наголошує на гуманістичному завданні й на саморозкривальній функції історії — висловами, змодельованими з виразів свого попередника. І в одному відношенні доповнює Геродота, оскільки Геродот не згадує про свідчення (третю із згаданих вище характерних рис), і читачеві доводиться вишукувати по всій його сукупній творчості, яка ж Геродотова думка про свідчення; а от Фукідід указує недвозначно, що історичне дослідження ґрунтується на свідченні, *εκ τεκμηριων σκοπουντι μοι*, “коли я розглядаю [щось] у світлі свідчення”. Що Геродот і Фукідід думали про природу свідчення та як його тлумачить історик, це є тема, до якої я повернуся в §5.

§3. Антиісторична тенденція давньогрецького мислення

Тим часом я хотів би зазначити, яку дивовижну річ утнув Геродот, створивши наукову історію, адже він був давнім греком, а давньогрецьке мислення загалом має вельми чітку панівну тенденцію, не тільки несумісну із зростанням історичної думки, а ще й засновану, сказати б, на строго антиісторичній метафізиці. Історія — це наука про діяльність людей: історик береться розглядати речі, що їх чинили люди в минулому, а ці речі належать до світу зміни — такого світу, де речі виникають і зникають. Такі речі, відповідно до

поширеного в Давній Греції метафізичного погляду, не за-
слуговують на те, щоб їх знали, тож історія мала б бути не-
можливою.

Для давніх греків та сама трудність існувала і з світом
природи, оскільки цей світ також був подібного, мінливого
гатунку. Якщо все на світі міняється, питалися вони, то за
що ж зачепитися в такому світі розумові? Вони були
цілковито переконані в тому, що все, що гідне бути предме-
том щирого знання, повинне відзначатися сталістю, адже во-
но мусить мати якийсь власний визначений характер, тож і
не може містити в самому собі сім'я власного руйнування.
Коли щось має бути пізнаване, воно мусить бути визначене;
коли ж воно визначене, то мусить бути так цілковито й ви-
нятково тим, чим воно є, що жодна зовнішня зміна й жодна
зовнішня сила ніколи й нізащо не спроможуться перетворити
його на щось інше. Грецька філософія досягла свого першого
тріумфу, коли відкрила у предметів математичного знання
дещо таке, яке задовольняло ці умови. Рівну смугу заліза
можна зігнути дугою, рівне плесо води може бути збурене
хвилями, але пряма лінія та площина, як їх уявляє матема-
тик, є вічними предметами, що не можуть міняти свої вла-
стивості.

Розвиваючи далі започаткований отак напрямок дискусії,
давньогрецька думка виробила розрізнення між двома типа-
ми мислення: власне знанням /*επιστημη*/ й тим, що можна
перекласти, як “гадка”, “опінія” /*δοξα*/. Гадка-опінія є ем-
піричним напівзнанням, яке ми маємо про повсякчас мінливі
факти реальної дійсності. Це є наше швидкоплинне знайом-
лення із швидкоплинними обставинами й фактами дійсного
світу, й воно є істинним протягом свого власного тривання,
тільки для свого “тут” і “тепер”; а ще воно — безпосереднє,
необгрунтоване, безпідставне й недовідне. Істинне ж знання
навпаки: залишається в силі не лише тут і тепер, а скрізь і
завжди, і засновується воно на довідному міркуванні, маючи,
таким чином, здатність натрапити на помилку й знешкодити
її зброєю діалектичної критики.

Отже, як на давніх греків, то процес може бути
пізнаваний тільки, поки його хтось сприймає, і ніколи не
можна довести істинність знання про нього. Перебільшене
ствердження цього погляду, яким ми дістаємо його від еле-

мінюють лице землі з такою лютістю, яку навряд чи побачиш деінде. Вони бачили всю природу як виставу нескінченної мінливості, і їм здавалось, що людське життя серед усього того змінюється найсвавільніше. На відміну від китайців чи середньовічної європейської цивілізації, чиї концепції людського суспільства лишались заякорені при надії, що пощастить зберегти незмінними головні риси його культури, елліни ставили собі за найпершу мету дивитися прямо у вічі фактові, що така сталість є неможливою, і миритися з ним. Це визнання необхідності зміни в людських справах надавало грекам особливої чутливості до історії.

Знаючи, що ніщо в житті не може втриматися незмінним, вони навчилися звично цікавитись, які ж достеменно відбулися зміни, що, вони знали, мали статись, аби принести існування теперішнього. Їхня історична свідомість була, отже, не свідомістю споконвічної традиції, що формує життя поколінь за поколіннями в один однотипний взірець; це було усвідомлення шалених *περιπέτειαι* [переворотів], катастрофічних змін з одного стану речей в його протилежність, від малості до величі, від гордині до приниження, від щастя до лиха. Ось як тлумачили вони загальний характер людського життя у своїх драмах і ось як переповідали окремі частини його у своїй історії. Єдине, що такий проникливий і критичний еллін, як Геродот, волів сказати про божественну силу, що порядкує ходом історії, було те, що вона *φθορον και ταραχῶδες*: вона тішиться тим, що псує і турбує речі. Він лише повторював (I. 32) те, що знав усякий грек: що сила Зевса виявляється у блискавці, Посейдонова — у землетрусі, Аполлонова — у моровиці, а можуть Афродіти — у пристрасті, що знищила враз і гордість Федри, й цноту Іполита.

Щоправда, ці катастрофічні зміни в умовах людського життя, які й були для давніх греків належною темою історії, лишилися незбагненні. Щодо них, то неможливе було ніяке *επιστημη*, ніяке довідне наукове знання. Але історія все одно мала для давніх греків певну цінність. Сам Платон стверджував¹, що правильна гадка (що є різновидом псевдознання, яке дає нам сприйняття того, що міняється) не менш корисна для

¹ "Менон".—97 а — б.

ведення життя, ніж наукове знання, та й поети зберігали своє традиційне місце в грецькому житті як навчителі засад здорового глузду, показуючи, що в загальному взірці цих змін певні попередні чинники звичайно ведуть до певних наслідків. Причому впадало в око те, що надмірність в котромусь одному напрямку вела до різкої зміни в напрямку протилежному. Чому це було так, вони не могли сказати; але вони гадали, що спостереження достатньо підтверджують, що це саме так і є; що той, хто став надзвичайно багатий чи непомірно могутній, тим самим підпадає під особливу небезпеку скотитися в становище крайньої вбогості чи слабості. Тут немає ніякої теорії причинності; ця думка не є подібною до вислідів індуктивної науки XVII сторіччя з її метафізичним опертям на аксіому причини й наслідку; Крезові багатства не є причиною його падіння, просто для розумного спостерігача вони є лише симптомом того, що в ритмі владаревого життя відбувається щось таке, що ймовірно призведе його до падіння. Ще менше є те падіння карою за будь-що таке, що, в ясному моральному розумінні, може бути назване лиходійством. Коли Амасіс у Геродота (III. 43) розірвав свою спілку з Полікратом, він учинив це просто на тій підставі, що Полікрат надто вже купався у щасті: маятник надто далеко гойднувся в один бік і от-от мав гойднутись так само далеко в протилежному напрямку. Такі приклади мають свою цінність для того, хто здатен скористатися з них; адже він може проявити свою власну волю, аби зупинити ці ритми у своєму житті, поки вони ще не сягнули небезпечної точки, й стримати свою жадобу влади та багатства замість потурати їй, щоб не довела до надмірності. Отже, історія таки має свою цінність; її повчання корисні для людського життя просто тому, що ритм його змін має схильність до повторень, адже подібні попередні події ведуть до подібних наслідків; історію значних подій варто запам'ятовувати для того, щоб користуватися нею як основою для прогностичних суджень, не довідних, але ймовірних; таких, що стверджують не те, що трапиться, а те, що може трапитися, вказуючи на моменти небезпеки в тих ритмах, які діють нині.

Ця концепція історії була прямою протилежністю концепції детерміністській, адже древні греки вважали хід історії гнучким і відкритим для оздоровчих модифікацій зусиллями достатньо освіченої людської волі. Ніщо з того, що

відбувається, не є неминучим. Той, хто от-от має бути втягнений в трагедію, насправді буває захоплений нею тільки тому, що він надто засліплений, аби розгледіти небезпеку. Якби він її розгледів, то зумів би остерегтися супроти неї. Таким чином ці давні греки мали жваве й справді наївне розуміння спроможності людини скеровувати свою власну долю, уявляючи собі цю спроможність як таку, що є обмежена тільки межами її, людини, знання. Та судьба, що нависає над людським життям, є, з цього грецького погляду, руйнівною силою тільки тому, що людина сліпа, не бачить, як спрацьовує механізм судьби. Навіть якщо виходити з припущення, що людина нездатна збагнути цей механізм, вона все ж таки може мати про нього слушні судження і є здатною, поки має такі судження, поставити себе в такі умови, де б її оминали удари судьби.

З другого ж боку, хоч які дорогоцінні ті повчання історії, цінність їхня обмежується нечіткістю історичного матеріалу; тому ж то Арістотель і сказав¹, що поезія — більш наукова за історію, оскільки історія є простим набором емпіричних фактів, тоді як поезія видобуває з таких фактів загальні судження. Історія розповідає нам про падіння Креза й про згубу Полікрата; поезія ж, відповідно до Арістотелевого уявлення про неї, робить не ці одиничні судження, а те загальне судження, що отакі дуже багаті люди зазнають падіння. І навіть це, на Арістотелеву думку, є лише почасти науковим судженням, адже нікому не зрозуміло, з якої такої причини повинні гинути багаті люди; цієї універсалії не довести за допомогою силогізму; але вона наближається до статусу істинної універсалії, бо ми можемо використати її як чільний засновок для нового силогізму, прикладаючи це узагальнення до свіжих випадків. Отже, для Арістотеля поезія є очищеною сутністю повчання історії. В поезії уроки історії ніскільки не стають яснішими, залишаючись недовідними й тому просто ймовірними, але тут вони подаються у більш стислій формі й тому від них більше користі.

Ось так давні греки уявляли собі природу й цінність історії. Виходячи із своєї загальної філософської установки,

¹ "Поетика".—1451, 5 і наст.

вони не могли розглядати її як наукову. Вони мушили вважати її, в основі, не наукою, а простим нагромадженням сприйнять. Яка ж тоді була у них концепція історичного свідчення? Відповідь буде та, що, у згоді з їхнім цим поглядом, вони ототожнювали історичне свідчення із розповідями про факти, як їх подавали очевидці тих фактів. Свідчення складаються з оповідей очевидців, а історичний метод зводиться до роздобування таких оповідей.

§5. Давньогрецький історичний метод і його межі

Цілком ясно, що саме так Геродот і уявляв собі свідчення й метод. Це не означає, ніби він некритично вірив у все, що тільки розповідали йому очевидці. Навпаки, на практиці він дуже критично ставився до їхніх оповідей. І тут знову він є типовим давнім греком. Давні греки загалом були вправні у практиці судочинства, тож для елліна не становило особливих труднощів застосувати до історичного свідчення той самий вид критики, який він звичайно спрямовував проти свідків у суді. Праця Геродота й Фукидіда засновується переважно на показаннях свідків, з якими той чи той історик мав особистий контакт. І його вміння дослідника зводилося до того факту, що він, напевне, мов на перехресному допиті, розпитував свідка минулих подій доти, доки в пам'яті самого інформанта історична картина тих подій поставала набагато повнішою і докладнішою, ніж була б, коли б той просто з власної волі захотів усе розповісти. В ході цього процесу у свідомості інформанта вперше мало скластися справжнє знання про колишні події, які той сприйняв, але про які мав доти тільки *δοξα*, а не *επιστημη*.

Таке уявлення про спосіб, у який той чи той давньогрецький історик збирав свій матеріал, свідчить про велику різницю між цим способом і тим, у який сучасний історик може використовувати оприлюднені мемуари. Замість легковірної певності з боку інформанта в тому, що його засновані на першому враженні спогади відповідають фактам, у його свідомості могли виробитися очищені й випробувані вогнем критики спомини, що витримали натиск запитань на кшталт: "А ти цілком певен, що запам'ятав усе це саме так? Чи не суперечиш ти зараз тому, що казав мені вчора? Як ти узгодиш твій звіт про цю подію із зовсім відмінною від твоєї

розповіддю того чи того чоловіка?” Безсумнівно, саме цей метод використання показань свідків і надав такої надзвичайної солідності й узгодженості тим розповідям, що їх врешті записали Геродот і Фулідід про Грецію V сторіччя до Р. Х.

В істориків V сторіччя не було жодного іншого методу, що заслуговував би на ім'я наукового, але мав він три обмеження.

По-перше, він неминуче нав'язував своїм користувачам короткість історичної перспективи. Сучасний історик знає, що, коли б йому відповідна спроможність, він міг би стати інтерпретатором усього минулого людства; але хай там що могли думати давньогрецькі філософи про Платонів опис філософа як оглядача всього часу, вони б нізачо не зважилися припустити, що тими своїми словами Платон описує саме їх. Цим методом вони прив'язали самі себе, мов коротким ретязком, який відпускав їх настільки далеко, наскільки сягала жива пам'ять, а єдиним джерелом, яке вони могли критикувати, був свідок, із яким вони могли переговорити вічна-віч. Це правда, що вони переказують і події з дальшого минулого, але як тільки грецьке історичне писання пробує відірватися від свого ретязка, воно стає чимось набагато слабшим і ненадійнішим. Наприклад, ми не повинні уводити себе в оману думкою, ніби з тим, що Геродот розповідає нам про VI сторіччя, чи з тим, що Фулідід розказує нам про події перед Пентеконтаетією [П'ятдесятиріччям], пов'язана якась наукова цінність. Із погляду нашого, людей XX сторіччя, ці давні перекази у Геродота й Фулідіда вельми цікаві, але ж вони є чистою логографією, а не строгою наукою. Це — передання, які історик, переповідаючи їх нам, не спромігся піднести до рівня історії, бо нездатний був переплавити їх у тиглі єдиного відомого йому критичного методу. І все-таки цей контраст у Геродота й Фулідіда між малою ймовірністю всього, що було давніше за живу пам'ять, і критичною точністю викладу того, що перебувало в межах живої пам'яті, є ознакою не невдачі історіографії V сторіччя, а її успіху. Головним щодо Геродота й Фулідіда є не те, що для них віддалене минуле все ще лежить поза межами наукової історії, а те, що в її рамки потрапляє минуле недавнє. Нау-

кову історію щойно винайдено. Її царина все ще вузька, але в межах тієї царини вона міцно стоїть на ногах. До того ж ця вузькість охоплення матеріалу небагато важила для давніх греків, адже та неймовірна швидкість, із якою розвивалася й змінювалася їхня цивілізація, давала в їхнє розпорядження безліч першокласного історичного матеріалу в межах, установлених їхнім методом, тож із цієї причини вони й зуміли написати першорядні історичні твори, не розвиваючи того, чого насправді вони зовсім не розвивали: будь-якої живої зацікавленості сивою давниною.

По-друге, сам метод цих давньогрецьких істориків виключає вибирання теми. Геродот не міг би, подібно до Гіббона, почати з того, що забажав би написати велику історичну працю, а тоді питав би сам себе, про що ж йому писати. Єдиним, про що він міг би писати, були події, що трапилися в межах живої пам'яті людей, з якими він міг мати особистий контакт. Тут не історик вибирає тему, а тема сама вибирає історика; я маю на увазі, що історія пишеться тільки тому, що трапилися варті запам'ятовування речі, які просять, щоб знайшовся на них хронікер із числа сучасників, що їх бачили. Можна майже напевне сказати, що в Давній Греції не було істориків у тому розумінні, в якому були митці й філософи; не було людей, котрі б присвятили своє життя вивченню історії; історик був тільки автобіографом свого покоління, а автобіографія не є ж фахом.

По-третє, давньогрецький історичний метод унеможлилював збирання кількох окремих історій в одну історію, що охопила б їх усі. Нині ми вважаємо, що монографії на різні теми в ідеалі становлять частини такої собі універсальної історії, адже коли дбало підібрати їхні теми та дбало контролювати їхній діапазон і трактування, то вони могли б правити за розділи однієї-єдиної великої історичної праці; тож саме подібним чином такий письменник, як Гроут, і тлумачив Геродотову оповідь про Перську війну й Фулідідів звіт про війну Пелопоннеську. Але ж коли будь-котра дана історія є автобіографією якогось покоління, то її вже не переписати тоді, коли те покоління відійшло, адже загинуть ті свідчення, на яких вона засновувалась. Отже, працю, яку сучасник подій засновував на тих свідченнях, ніколи не можна буде включити до якогось більшого цілого, адже це — не-

мов витвір мистецтва, дещо, наділене унікальністю й індивідуальністю статуї чи поеми. Твір Фукидіда є таким собі *κτημα εν αιει* [нетлінним скарбом], а Геродотову працю написано для порятунку славних подвигів від забуття з часом якраз тому, що коли вимре, пощезне їхнє покоління, цієї роботи вже не зробить ніхто й ніколи. Їм би видалося безглуздя, аби хтось надумав переписувати їхні історії чи вставляти їх до історії якогось довшого періоду. Ось чому для давньогрецьких істориків не могло бути й мови про щось таке, як історія Греції. Могла бути хіба історія якогось досить тривалого комплексу подій, як-от Перська чи Пелопоннеська війни; але це тільки за двох умов. По-перше, цей комплекс подій повинен бути сам у собі завершеним: він повинен мати початок, середину й кінець, достоту мов сюжет аристотелівської трагедії. По-друге, він повинен бути *ευσυνολτος*, [зручним для огляду], мов аристотелівське місто-держава. Як Аристотель гадав¹, що жодна спільнота цивілізованих людей під єдиним урядуванням не може перевищувати розміром кількість громадян, що можуть жити в межах досяжності поклику одного оповісника, обмежуючи таким чином величину політичного організму одним суто фізичним фактом, так і давньогрецька теорія історії передбачає, що ніяка історична оповідь не може сягати далі за число років людського віку, й тільки в його межах можуть бути застосовані наявні критичні методи.

§6. Геродот і Фукидід

Геродотова велич якнайрельєфніше виступає тоді, коли його, батька історії, поставити на тлі загальних тенденцій давньогрецької філософії. Панівним серед них, як я довів щойно, був антиісторичний напрямок, адже він сповідував ту позицію, що пізнаним може бути тільки незмінне. Через це історія є марною надією, такою собі спробою пізнати те, що, будиши пройдешнім, є непізнаваним. Але ми допіру вже переконалися, що Геродот був здатний вилуцтити *επιστημη* із *δοξα* свого інформанта й таким чином добути знання в такій царині, де його співвітчизники безнадійно опускали руки.

¹ "Політика".—1326, 2, 26.

Його успіх мав би нагадати нам про ще одного з його сучасників, чоловіка, що не боявся, чи то в бою, чи то у філософії, робити ставку на втрачені надії. Сократ звів філософію з небес на землю — тим, що доводив, що сам він нічого не знає, а також винайденням такого уміння, з допомогою якого, через уміле розпитування, можна було генерувати знання в умах інших людей, невігласів, як і сам філософ. Знання чого? Знання людських справ: зокрема моральних ідей, що керують людською поведінкою.

Паралель між працями цих двох людей така разюча, що я ставлю Геродота поруч із Сократом як одного з великих геніїв-новаторів V сторіччя до Р. Х. Але Геродотове досягнення настільки йшло супроти головної течії давньогрецької філософії, що воно ненадовго пережило свого творця. Сократова ж думка текла прямо в річищі давньогрецької інтелектуальної традиції, і саме тому його працю підхопили й розвинули Платон та багато інших учнів. Зовсім не те з Геродотом. Геродот не мав послідовників.

Навіть коли б я поступився тому, хто заперечив би, мовляв, Геродотову традицію гідно продовжив Фулідід, то все одно лишилося б питання: а хто продовжив справу, коли доробив своє Фулідід? І відповідь буде одна: ніхто не продовжив. Ці велетні V сторіччя не мали наступників у сторіччі четвертому — жодного, хто б дорівнювався їм величиною. Занепад давньогрецького мистецтва від кінця V сторіччя й далі не викликає сумніву, але цей занепад не зачепив давньогрецької науки. Давньогрецька філософія все ще мала Платона, і мав прийти Арістотель. Природничі науки мали ще попереду тривалий період блискучого розквіту. Якщо ж історія — це наука, то чому вона розділила долю красних мистецтв, а не судьбу інших наук? Чому Платон так пише, ніби Геродота ніколи й на світі не було?

Відповідь буде та, що еллінський розум схильний був до закостеніння й самообмеження у своїй антиісторичній тенденції. Геній Геродота подолав був цю тенденцію, але по ньому всякчасний пошук незмінних та вічних предметів пізнання поступово загасив історичну свідомість, змусивши

людей занедбати Геродотову надію на досягнення наукового знання колишніх людських дій.

Це не просто голе припущення. Ми можемо спостерігати, як це відбувалося насправді. А тією людиною, в кому це діялося, був Фукідід.

Різниця між науковим світоглядом Геродота й Фукідіда впадає в око навряд чи менш, ніж відмінності їхніх літературних стилів. Геродотів стиль легкий, невимушений, переконливий. А Фукідідів — різкий, штучний, відштовхуючий. Читаючи Фукідіда, я запитую сам себе: що скоїлося з цією людиною, що вона отак пише? Йї відповідаю: його мучать гризоти. Він намагається виправдатися в тому, що пише історію взагалі, обертаючи її в щось неподібне до історії. Пан К. Н. Кокрін у своєму дослідженні “Фукідід і наука історії” (Лондон, 1929) доводить (і слушно, на мою думку), що найдужче вплинула на Фукідіда гіпократівська медицина. Адже Гіпократ був не тільки батьком медицини, а й родоначальником психології, і його вплив виявляється не лише в таких речах, як Фукідідів опис чуми, а й у таких екскурсах у патологічну психологію, як опис воєнного неврозу взагалі та окремих випадків того неврозу: Керкірського повстання і Мелійського діалогу. Геродот може бути батьком історії взагалі, але Фукідід — це батько історії психологічної.

А що ж воно таке — психологічна історія? Це — ніяка не історія, а особливий різновид природничої науки. Вона не розповідає фактів заради простого повідомлення фактів. Головне її завдання — стверджувати закони, психологічні закони. Психологічний закон не є ані подією, ані вузлом подій; це — незмінне правило, яке управляє взаємовідношеннями подій. Гадаю, кожен, хто знає цих обох авторів, погодиться зі мною, коли я скажу, що Геродота в основному цікавлять самі події, тоді як Фукідіда переважно цікавлять закони, відповідно до яких відбуваються події. Але ж ці закони якраз і є достеменно тими самими вічними й незмінними формами, що, у згоді з головним напрямком давньогрецької філософії, є єдиними пізнаваними речами.

Фукідід не є наступником Геродота в царині історичної думки, а тим чоловіком, у якому Геродотова історична думка була засипана й похована під антиісторичними мотивами.

Цю тезу можна проілюструвати нагадуванням про одну відому рису фукідидівського методу. Розгляньмо його промови. Звичай притупив нашу сприйнятливість, але спитаймо самі себе на хвильку: чи могла справедлива людина, мавши по-справжньому історичний розум, дозволити собі вдаватися до такої умовності? Подумаймо спочатку про їхні стилі. Історично кажучи, чи це не буде насильством змусити всіх цих вельми різних персонажів вести мову в одній і тій самій тональності, причому в такій тональності, в якій ніхто й ніколи не звернувся б до війська перед битвою і не просив би милосердя для переможених? Чи не зрозуміло, що цей стиль виказує брак інтересу в питанні, що ж така й така людина справді сказала з такої і такої нагоди? По-друге, подумаймо й про зміст. Чи можемо ми сказати, що, хоч би який неісторичний був їхній стиль, матеріал їхній все-таки історичний? На це запитання відповідають по-різному. Фукідід справді стверджує (I, 22), ніби він “якомога ближче” тримався загального смислу того, про що мовилось, але ж наскільки близько це було? Він не запевняє, що це було дуже близько, бо тут-таки додає, що віддавав ті висловлювання приблизно — так, як, на його думку, мали б висловлюватися персонажі відповідно до обставин; коли ж ми розглядаємо самі ті висловлювання в їхньому контексті, нам нелегко опиратися висновку, що суддею того “відповідно до обставин” був сам Фукідід. Гроут давно вже доводив¹, що “мелійський діалог” містить більше уявленого, ніж історичного, і я не знайшов переконливого спростування його доказам. Мені ці промови видаються по суті не історією, а фукідидівськими реконструкціями їхніх мотивів та намірів. Навіть якщо це заперечити, то вже саму суперечку з приводу цього питання можна розглядати як доказ того, що фукідидівська мова і за стилем, і за змістом є умовністю, яка характеризує автора, неспроможного повністю зосереджувати свою увагу на самих подіях; автора, що постійно відволікається від подій заради якогось захищеного за ними уроку, заради якихось незмінних та вічних істин, стосовно яких події є, висловлюючись по-платонівському, *παράδειγματα* [прикладі, взірці], або *μιμήματα* [відображення].

¹ “Історія Греції” (Лондон, 1862). — Т. V. — С. 95.

§7. Елліністичний період

Після V сторіччя до Р. Х. світогляд істориків зазнав розширення в часі. Коли давньогрецька думка, здобувшись на самоусвідомлення самої себе та своєї вартості, вирушила підкоряти світ, вона тим самим започаткувала таку сміливу справу, що одне покоління неспроможне було досягти масштабів його розвитку, але все-таки усвідомлення своєї власної місії надавало їй певності в істотній єдності того розвитку. Це допомогло давнім грекам перебороти той партикуляризм, що забарвив усю їхню історіографію до часів Александра Великого. Як на їхній погляд, то історія була по суті історією однієї котроїсь конкретної суспільної одиниці в один котрийсь конкретний час:

(I). Вони усвідомлювали, що та конкретна суспільна одиниця була всього-на-всього однією з-поміж багатьох подібних; і, в міру того, як вона вступала в контакт, дружній чи ворожий, з іншими протягом даного відтинку часу, ці інші з'являлися на сцені історії. Однак, хоча Геродот із цього приводу й повинен сказати щось про персів, він цікавиться ними не заради них самих, а тільки як ворогами греків — гідними поваги ворогами, але все ж ворогами й більш нічим. (II). Вони усвідомлювали, в V сторіччі й навіть раніше, що існує така річ, як людський світ, сукупність усіх окремих суспільних одиниць; називали вони її *η οικουμένη*, на відміну від *ο κόσμος*, світу природи. Але єдність цього людського світу для них була тільки географічною, а не історичною єдністю. Свідомість тієї єдності не була історичною свідомістю. Ідеї ойкуменічної історії, світової історії все ще не існувало. (III). Вони усвідомлювали, що історія конкретного суспільства, яким вони цікавляться, має велику протяглисть в часі. Але вони не намагалися простежити її надто далеко вглиб минулого. Я вже пояснював причину цього. Єдиним придуманим доти справді історичним методом був той, що засновувався на перехресному допитуванні свідків; отже, задня межа царини будь-котрого історика диктувалася межами людської пам'яті.

Усі ці три обмеження були подолані в період, що дістав назву елліністичного.

(I). Символом парафіяльно-обмеженого світогляду еллінів V сторіччя є лінгвістичне розрізнення між греками й варварами. IV сторіччя не усунуло цього розрізнення, але скасу-

вало його жорсткість. Це стало справою не теорії, а практики. В тогочасному світі відомим фактом стало те, що варвари могли робитися греками. Цю “грецизацію” варварів давні греки називали еллінізмом (*ελληνίζειν* означає розмовляти по-грецькому, а в ширшому розумінні — приймати грецькі манери й звичаї); тож елліністичний період є тим періодом, коли варвари засвоювали грецькі манери та звичаї. Таким чином давньогрецька історична свідомість, яка для Геродота була первісно усвідомленням ворожості між греками й варварами (Перські війни), стає усвідомленням співпраці між греками й варварами, такої співпраці, де перед ведуть греки, а варвари, йдучи під тим проводом, робляться греками, спадкоємцями грецької культури, а отже, й спадкоємцями грецької історичної свідомості.

(II). Завдяки завоюванням Александра Великого, в ході яких *οικουμενη* чи принаймні дуже велика її частина (причому частина, що включала всі негрецькі народи, в яких греки були особливо зацікавлені) стала єдиною політичною одиницею, “світ” зробився чимось більшим за простий географічний вираз. Він став історичним вираженням. Ціла Александрова імперія прилучилася тепер до єдиної історії грецького світу. В потенціальному розумінні її поділяла й ціла *οικουμενη*. Всяка більш-менш добре поінформована людина знала як доконаний факт, що грецька історія була єдиною вартісною історією від Адріатики до Індії та від Дунаю до Сахари. Для філософа, що взявся б розмірковувати над цим фактом, було цілком можливим поширити цю саму ідею на цілу ойкумену: “Каже поет: “Любе місто Кекропове!” Чи не скажеш ти: “Любе Зевсове місто?” Це взято, звісно, з Марка Аврелія¹, II сторіччя по Р. Х.; але ідея, ідея всього світу як єдиної історичної цілості, є типовою стоїчною ідеєю, а стоїцизм — це типовий плід елліністичного періоду. Саме еллінізм витворив ідею ойкуменічної історії.

(III). Але світову історію не написати було на самих свідченнях живих очевидців, тож потрібний був новий метод, а саме — компіляція. Треба було зшити історію, мов ковдру, з різноманітних шматків — матеріалів, узятих від “авторитетів”, себто з праць попередніх істориків, що вже

¹ “Роздуми”.—IV, 23.

написали історії конкретних суспільств у конкретні часи. Це є те, що я називаю методом “ножиць і клею”, себто компілятивним історичним методом. Він полягає у запозичуванні уривків потрібного матеріалу в письменників, чію працю неможливо перевірити на геродотівських засадах, тому що свідків, які допомагали в тій роботі, уже немає серед живих. Як метод цей спосіб набагато поступається сократівському методу V сторіччя. Цей метод не є цілковито некритичним, оскільки можна й необхідно висловлювати судження, чи те або те твердження, зроблене тим чи тим авторитетом, є істинним. Але ним зовсім не можна користуватися, коли немає певності, що той чи той авторитет є загалом добрим істориком. Таким чином, ойкуменічна історія елліністичної доби (яка включає і римську добу) засновується на високій оцінці праці, виконаної партикулярними істориками доби еллінської.

Саме яскравість і неперевершеність праці, виконаної Геродотом та Фукидідом, відродила живу ідею V сторіччя в умах пізніших поколінь, збільшивши ретроспективний обшир історичної думки. Достоту так, як колишні досягнення великих митців залишили людям відчуття, що цінними є мистецькі стилі, котрі не належать до їхнього власного часу, аж зросло ціле покоління літературних та мистецьких знавців і дилетантів, для яких самодостатньою метою стало збереження класичного мистецтва й насолодження ним, — так з'явилися й історики нового типу, які могли уявно відчувати себе сучасниками Геродота й Фукидіда, причому все ж лишаючись людьми свого власного часу, здатними до того ж порівнювати свої власні часи з тими, що проминули. Це минуле елліністичні історики могли відчувати як своє власне минуле, й таким чином стало можливим писати новий різновид історії, з драматичною єдністю будь-якої величини, — поки даний історик мав змогу збирати матеріали для неї та перетоплювати їх в одну-єдину історію.

§8. Полібій

Ідея цього нового різновиду історії повністю визріла в праці Полібія. Подібно до всіх справжніх істориків, Полібій має свою визначну тему; він має що оповісти, має оповідь

про визначні й вікопомні події, а саме — про завоювання світу Римом; але свою історію він розпочинає з моменту, віддаленого на 150 років від часу писання свого твору, так що його нива виходить завдовжки в п'ять поколінь замість одного. Його спроможність учинити таке пов'язана з тим фактом, що він працював у Римі, а римляни мали таку історичну свідомість, яка цілковито відрізнялася від грецької. Історія для них означала неперервність: успадкованість із давнини інституцій, скрупульозно збережених у тому вигляді, в якому їх одержано; формування життя за взірцем предківського звичаю. Римляни, гостро усвідомлюючи свою пов'язаність із власним минулим, дбайливо зберігали пам'ять про минуле; вони не тільки тримали вдома портрети предків — як видимий символ неперервної та недремної присутності своїх прабатьків, що спрямовують їхнє життя, а й плекали віковічні традиції своєї власної спільної історії до такої міри, якої не знали елліни. Ці традиції, безперечно, неминуче підпали під тенденцію проектувати риси пізнього республіканського Риму на його історію від найдавніших днів; але Полібій, із своїм критичним та філософським розумом, остерігався небезпек такого історичного спотворення, тож розпочав свою оповідь аж там, де, на його думку, вже були надійні авторитети, й, користуючись цими джерелами, ні на мить не дозволяв своїй критичній здатності задріммати. Саме римлянам, хоча вони й діяли завжди по науці елліністичного розуму, ми завдячуємо концепцію історії — як ойкуменічної, так і національної; історії, де героєм оповіді є неперервний і сукупний дух народу й де фабулою оповіді є об'єднання світу під проводом того народу. Але навіть тут ми ще не дійшли тієї концепції національної історії, як ми її розуміємо: національної історії як повної, так би мовити, біографії котрогось народу від самих його першопочатків. Для Полібія історія Риму починається з Риму вже повністю сформованого, змужнілого, готового йти вперед на виконання своєї завойовницької місії. Тут іще не зачіпається нелегка проблема зародження національного духу. Для Полібія даний, готовий національний дух є *υποκειμενον* [субстратом] історії, незмінною субстанцією, що лежить в основі всякої зміни. Достоту як давні греки не могли навіть подумати про

можливість постановки проблеми, яку ми мали б назвати проблемою походження еллінського народу, так навіть для Полібія немає проблеми походження римського народу; якщо він і знав перекази про заснування Риму (а в цьому не доводиться сумніватися), то мовчки виполов їх із свого поля зору як такі, що лежать поза тією точкою, з якої, за його уявленням, могла починатися історична наука.

З цією розширеною концепцією царини історії приходить і точніша концепція самої історії. Полібій уживає слово *ιστορία* не в його первісному й цілком загальному розумінні як такого, що означає всяке дослідження, а в його сучасному розумінні: тепер історія уявляється як особливий тип дослідження, що потребує мати своє власне наймення. Він виступає оборонцем претензій цієї науки на універсальне вивчення заради неї самої і вказує в першому ж реченні свого твору, що досі це не робилося; він думає про себе як про першого, хто уявив історію як таку певною формою думки, що має універсальну цінність. Але цінність цю він висловлює в такий спосіб, який показує, що він дійшов згоди з тією антиісторичною чи то субстанціальною тенденцією, що, як я вже казав вище, домінувала в давньогрецькій свідомості. Історія, відповідно до цієї тенденції, не може бути наукою, адже не може бути науки про пройдешні речі. Її цінність не є теоретичною чи науковою вартістю, вона може бути лише практичною цінністю — тим різновидом цінності, що його Платон приписував тій *δοξα*, квазізнанню того, що є не вічним і зрозумілим, а тимчасовим і відчутним. Полібій приймає і підсилює це поняття. Історія для нього є вартою вивчення не тому, що вона науково істинна чи довідна, а тому, що це — така собі школа, тренувальний майданчик для політичного життя.

Але коли б хто-небудь прийняв це поняття в V сторіччі (чого ніхто не зробив, адже Геродот усе ще думав про історію як про науку, а Фулідід, наскільки я розумію, взагалі не ставив питання про цінність історії), він би виснував, що цінність історії полягає в її здатності готувати окремих державних діячів, періклів абощо, до вмілого й успішного ведення справ їхньої власної громади. Такого погляду в IV сторіччі до Р. Х. дотримувався Ісократ, але на час Полібія він став уже неможливий. Наївна самовпевненість еллінської

доби щезла разом із зникненням міста-держави. Полібій не вважає, що вивчення історії вбереже людей від повторення помилок їхніх попередників чи допоможе перевершити їх у мирських успіхах; той успіх, до якого здатне привести вивчення історії, — це успіх внутрішній, перемога не над обставинами, а над самим собою. Герої трагедій дають нам такий урок, що слід не уникати подібних трагедій у наших життях, а хоробро зносити їх, якщо вже доля накинула їх нам. Ідея долі, *τυχη*, нависає усією своєю вагою в цій концепції історії, вносячи в неї новий елемент детермінізму. Полотно, на якому історик малює свою картину, дедалі більшає, і в міру цього маліє сила, приписувана індивідуальній волі. З'ясується, що людина вже не володар своєї долі — в тому розумінні, що все, що вона намагається робити, веде до успіху чи браку його; адже володарем людини є її доля, і свобода її волі виявляється не в приборкуванні зовнішніх подій її життя, а в приборкуванні її внутрішнього характеру, з яким людина зустрічає ті події. Тут Полібій прикладає до історії ті самі елліністичні концепції, що їх стоїки та епікурівці прикладали до етики. Обидві ці школи сходилися в тій думці, що проблема морального життя полягає не в тому, як контролювати події у світі, що нас оточує, як навчали давньогрецькі моралісти-класики, а в тому, як зберегти чисто внутрішню цілісність і рівновагу духу, коли вже облишено спроби контролювати зовнішні події. Для елліністичної філософії самоусвідомлення вже не є, як було для еллінської думки, силою, покликаною завоювати світ; ні, це — цитадель, куди можна безпечно відступити із ворожого та непіддатливого світу.

§9. Лівій і Тацит

Через Полібія в руки Риму передається елліністична традиція історичного мислення. Єдиний оригінальний імпульс вона отримала від Лівія, кому належить величава ідея повної історії Риму від самих його першопочатків. Велика частина Полібієвої праці була виконана за методом V сторіччя, у співробітництві з його друзями із сципіонівського кола, які досягли кульмінаційних стадій в розбудові того нового римського світу. В Полібієвій оповіді компліятивний підхід до праці попередніх авторитетів зачіпав тільки вступну частину. У Лівія ж центр ваги зміщується. У нього вже не тільки

вступ, а й весь корпус твору komponується з допомогою “ножиць і клею”. Все завдання Лівія — це зібрати докупи традиційні записи ранньої римської історії та перетворити їх на єдину неперервну оповідь — на історію Риму. Досі-бо не робилося нічого подібного — це було вперше. Римляни, несхитно впевнені у своїй вищості над іншими народами та у своїй монополії на єдині чесноти, які тільки варті були цього наймення, свою історію вважали за єдину, яку тільки варто було оповідати; тож історія Риму, як її розповідав Лівій, була для римського розуму не однією з багатьох можливих окремих історій, а всезагальною історією, історією єдиної по-справжньому історичної дійсності: ойкуменічною історією, оскільки саме Рим тепер, немов Александрова імперія, став світом.

Лівій був філософічним істориком; не таким філософічним, безперечно, як Полібій, але набагато філософічнішим, ніж будь-хто з пізніших римських істориків. Тож його передмова заслуговує на якнайпильніше вивчення. Я коротко прокоментую декілька її ключових моментів. По-перше, він вельми невисоко підносить наукові претензії своєї праці. І жодної претензії на оригінальність дослідження чи на оригінальний метод. Пише він так, ніби всі його шанси вирізнитися з-поміж натовпу історичних письменників залежать здебільшого від його літературних заслуг; і звісно ж, як погоджуються всі його читачі, ті заслуги неабиякі. Немає потреби цитувати тут похвали таких кваліфікованих критиків, як Квінтіліан¹. По-друге, він наголошує на своєму моральному завданні. Він зауважує, що його читачі, безсумнівно, воліли б почути про недалеке минуле, але він хоче, щоб вони прочитали й про віддалене минуле, оскільки бажає високо піднести перед ними моральний приклад тих ранніх днів, коли римське суспільство було просте й незіпсуте, а також показати їм, як у тій примітивній моральності закладалися підвалини римської величі. По-третє, він недвозначно заявляє, що історія — гуманістична. Нашій зарозумілості лестить, каже він, думка про наше божественне походження, але ж обов'язок історика — не лестити зарозумілості.

¹ “Про осв. ор.”.—X, I, 101.

зумілості свого читача, а змальовувати вчинки й манери людей.

Ставлення Лівія до своїх авторитетних джерел подається іноді в хибному освітленні. Як і Геродота, його часто звинувачують у щонайгрубішій довірливості, але, як і Геродота, звинувачують хибно. Він старається, як тільки може, бути критичним, але ж та методична критика, до якої вдається кожен сучасний історик, ще не була винайдена. Перед ним була купа легенд, і все, що він міг зробити з ними, так це вирішити, покладаючись на своє розуміння, можна чи не можна їм довіряти. Перед ним були три шляхи: повторити ці легенди у всій їхній солідній докладності; відкинути їх; повторити їх із застереженням, що він не певен у їхній істинності. Отже, на самому початку своєї історії Лівій заявляє, що перекази про події, які передували заснуванню Рима, чи, радше, про події, які передували тим, що безпосередньо вели до того заснування, є скорше байками, аніж надійними переказами, і їх не можна ні стверджувати, ні критикувати. Тож він повторює їх обачливо, зауважуючи лише, що ці легенди виказують схильність звеличувати походження міста, перемішуючи божественні діяння з людськими; але як тільки він доходить до самого заснування Рима, то приймає перекази майже достеменно в тому вигляді, в якому вони потрапляють до його рук. Тут ми бачимо тільки щонайгрубішу спробу досягти історичного критицизму. Опинившись перед величезними розсипами традиційного матеріалу, історик приймає все це за його номінальною вартістю; він не робить жодної спроби дослідити, як ріс переказ, через які різноманітні спотворливі посередництва пройшов, поки дійшов до нього; тож він виявляється неспроможним перетлумачити той чи той переказ, себто пояснити його як такий, що означає щось інше, крім того, що він ясно говорить. Йому доводиться або приймати його, як він є, або ж відкидати, отже, загалом Лівій схиляється до того, щоб прийняти перекази на віру й повторити їх у незміненому вигляді.

Римська імперія не була добою потужного й прогресивного мислення. Вона зробила напрочуд мало в просуванні уперед по будь-котрій із тих стежок пізнання, що їх доти вже

відкрили давні греки. Якийсь час вона підтримувала життя в стоїчній та епікурійській філософіях, не розвиваючи їх, і тільки в неоплатонізмі появила хоч якусь філософську оригінальність. У природничій науці не зробила нічого такого, що перевершило б досягнення елліністичної доби. Навіть у прикладній природничій науці була вона у край слабка. Вона користалася елліністичною фортифікацією, елліністичною артилерією, а мистецтва й ремесла у неї були почасти елліністичні, почасти — кельтські. В історії вона зберегла інтерес, зате втратила силу. Після Лівія більш ніхто вже не брав на себе його завдання; годі й казати про те, щоб хтось заповзвся перевершити його. Пізніші історики або копіювали його, або скромненько обмежувались оповіддю про найближче минуле. Якщо говорити про сам метод, то вже Тацит являв собою занепад.

Коли зважити на те, який внесок зробив Тацит до історичної літератури, то він є велетенською постаттю, але дозволено буде й погадати, чи історик він узагалі. Він наслідує парафіяльно-відрубний світогляд еллінів V сторіччя, не наслідуючи їхніх чеснот. Він одержимий історією справ у самому Римі, нехтуючи Імперію чи бачачи її в спотвореному вигляді через окуляри римлянина-домосида, а його погляд на ці суто римські справи у край вузький. Його упередженість на користь сенатської опозиції ганебно очевидна; він поєднує зневагу до мирного адміністрування із захопленням вихваланням завойовництва та військової слави; до того ж це його захоплення осліплене дивовижним невіглаством у справі реалій воєнної дійсності. Усі ці вади роблять його кумедно непідходящим для ролі історика раннього Принципату, але в основі своїй вони є тільки симптомами ще прикрішої і загальнішої вади. Найсправжнішою бідою для Тацита стало те, що він так і не продумав основоположних проблем свого задуму. Його ставлення до філософських підвалин історії — фривольне, тож він приймає поширений прагматичний погляд на її завдання в дусі скорше ритора, аніж поважного мислителя.

“Він заявляє, що завдання його твору — вихопити значущі взірці політичного пороку й доброчесності для потомства, аби воно відчуло до того огиду чи захват, і навчити

своїх читачів, хай навіть через таку оповідь, що, побоюється він, може стомити їх своїми одноманітними жахіттями; добрі громадяни можуть жити й під нехорошими правителями; та що не просто судьба чи непередбачений збіг обставин, а особистий характер і обачність, гідна поміркованість і стриманість найпевніше проведуть видатного сенатора неушкодженим через час небезпек, коли не тільки бунтар з одного боку, а й чи не так само часто і підлабузник із другого падає жертвою удару, як те підкаже хід подій чи навіть мінливий настрій володаря”¹.

Ця позиція призводить у Таціта до систематичного спотворення історії, яку він представляє по суті як сучасну характеристику: перебільшено добрих — із перебільшено поганими. Історія не може бути писана науково, якщо історик не вміє заново програти у своїй голові досвід людей, про чий дії він розповідає. Тацит ніколи не пробував це робити; своїх персонажів він бачить не зсередини, з розумінням та симпатією, а ззовні, як прості спектаклі доброчесності чи пороку. Коли читаєш його описи такого собі Агриколи чи такого собі Доміціана, то неодмінно згадуєш, як Сократ сміявся з Главконових уявних портретів абсолютно доброї та абсолютно поганої людини: “Слово честі, Главконе, ти так завзято натираєш їх до блиску, мов ті статуї, що їх виставляють на змагання за винагороду!”²

Таціта хвалять за виведені ним характери, але засади, на яких він змальовує характер, є фундаментально порочними; вони роблять з його характеропису насильство над історичною правдою. Дозвіл на це він знайшов, безперечно, у стоїчній та епікурівській філософії своєї доби, на які я вже посилався: найбільш поразницькі філософії, що, виходячи із припущення, ніби добра людина не здатна завоювати лихий світ чи правити ним, навчали людину, як уберегтися і лишитись незаплямованою його лихістю. Ця фальшива антитеза вдачі індивідуальної людини та її суспільного оточення вип-

¹ Фюрно в: “*Cornelii Taciti Annalium Libri. I—IV*, шкільне видання” (Оксфорд, 1886).— С. 3—4.

² Платон. Республіка.—361 d.

равдовує, в певному розумінні, Тацитів метод виставляння дій історичної постаті як таких, що просто впливають із її особистої вдачі; причому історик нітрохи не зважає ні на спосіб, у який дії людини можуть бути детерміновані почасти її оточенням і тільки частково її вдачею, ні на спосіб, у який сам характер людини може бути сформований силами її оточення. І справді, достоту як у Сократовому висміюванні Главкона, індивідуальний характер, що розглядається у відірваності від його оточення, є чистою абстракцією, а не реально існуючою річчю. Те, що людина робить, лише в обмеженій мірі залежить від того, яка це є людина. Нікому не дано нехтувати сили свого оточення. Тут або людина підкорить світ, або світ підкорить людину.

Отож Лівій із Тацитом і стоять пліч-о-пліч двома величавими пам'ятниками пустельності римської історичної мислі. Лівій узявся за дійсно велике завдання, але зазнав невдачі, бо ж надто простий його метод, аби з його допомогою дати раду всій тій складності матеріалу, й історія римської давнини в його викладі вийшла надто глибоко перейнятою казковими складниками, аби її можна було поставити поруч із найбільшими творами історичної думки. Тацит спробував узяти на озброєння новий підхід — психологічно-дидактичний; але це призвело не до збагачення історичного методу, а до його справжнього зубожіння, ставши показником занепаду рівня історичної чесності. Наступні історики, що жили за Римської імперії, замість подолати перепони, об які спіткнулися Лівій із Тацитом, навіть не дорівнялися їм у своїх здобутках. У той час як імперія собі розвивалася, історики дедалі більше стали вдовольнятися нікчемною справою компілювання, нагромаджуючи в некритичному дусі все, що знаходили у працях попередників, та перекомпоновуючи його без ніякої мети, окрім, у кращому випадку, напучування чи якого іншого різновиду пропаганди.

§10. Характер греко-римської історіографії:

(I) гуманізм

Греко-римська історіографія як єдине ціле твердо за своїла щонайменше одну з чотирьох чільних рис, перелічених у “Передмові”: вона — гуманістична. Це —

оповідь людської історії, історії вчинків людини, її цілей, її успіхів і невдач. Вона, без сумніву, припускає божественне втручання, але функція того втручання є строго обмеженою. Воля богів, як вона виявляється в історії, показується лише зрідка; у найкращих істориків її майже зовсім не видно, та й то виступає вона хіба як така воля, що підтримує, сприяє волі людини, допомагаючи людині досягти успіху там, де вона без божественної підтримки зазнала б невдачі. У богів, мовляв, немає ніякого свого власного плану для розвитку людських справ; вони тільки забезпечують успіх планам людей або прирікають їх на провал. Ось чому більш дослідницький аналіз самих людських дій, відкриваючи лише в них підстави для їх успіху чи невдачі, схиляється до усунення богів узагалі, підміняючи їх чистими персоніфікаціями людської діяльності на кшталт імператорового генія, богині Риму чи чеснот, зображених на монетах імперського Риму. Кінцевий розвиток цієї тенденції має знайти причину всім історичним подіям в особистості, хай індивідуальній чи сукупній, людських діячів. Філософською ідеєю, що лежить в її основі, є ідея людської волі як такої, що вільно вибирає свої власні цілі та що в досягненні успіху на шляху до тих цілей є обмеженою тільки своєю власною силою та міццю інтелекту, який ті цілі розуміє і виробляє засоби для їх досягнення. Звідси випливає, що хоч би що відбувалося в історії, діється воно як прямий наслідок людської волі, та що завжди є хтось, безпосередньо відповідальний за це, і його за це слід хвалити чи гудити, відповідно до того, добра це дія чи погана.

Однак греко-римський гуманізм мав свою власну особливу слабкість, що коренилася в неадекватності його морального чи психологічного проникнення. Засновувався він на тій ідеї, що людина є по суті своєю розумною твариною, себто я маю на увазі вчення про те, що кожна індивідуальна людська істота є твариною, наділеною розумом. Якщо тільки котрась дана людина розвине в собі ту здатність і стане дійсно, а не потенційно, розумною, то вона й доскочить успіху в житті: відповідно до еллінської ідеї вона стає силою в політичному житті й творцем історії; відповідно ж до елліністично-римської ідеї вона набуває спроможності жити мудро в прихистку

своєї розумності серед дикого й лихого світу. Але ж та ідея, що всякий діяч є цілковито та безпосередньо відповідальним за все, що він чинить, — це наївна ідея, яка не бере до уваги певних важливих областей морального досвіду. З одного боку, нікуди не втекти від того факту, що характери людей формуються їхніми діями та досвідом: сама людина зазнає зміни разом із розвитком її діяльності. З другого ж боку, є ще той факт, що до вельми значної міри люди й не усвідомлюють, що вони роблять, аж поки зроблять (а може, усвідомлення не прийде й тоді). Та міра, до якої люди усвідомлюють ясно цілі своїх дій, знаючи, на які саме наслідки вони націляються, легко перебільшується. Здебільшого людська дія є пробною, експериментальною, спрямованою не знанням того, до чого це призведе, а скорше бажанням довідатися, що ж із того вийде. Озираючись назад на наші дії чи на будь-який відтинок колишньої історії, ми переконуємось у тому, що, поки діялися ті дії, починало набирати обрисів щось таке, чого не було ні в нашій голові, ні в голові будь-кого іншого, коли ще тільки починалися дії, завдяки яким здобувало право на існування оте “щось”. Етична думка греко-римського світу приписувала забагато продуманості плану чи політиці діяча й замало — сліпій діяльності, що започатковує певний хід подій, не передбачаючи наслідків, і є веденою до тих наслідків тільки через необхідний розвиток самого того ходу подій.

§11. Характер греко-римської історіографії:

(II) субстанціальність

Коли гуманізм, хоч який слабкий, є головною заслугою греко-римської історіографії, то головною вадою її є субстанціальність. Під цим я розумію те, що вона вибудовується на основі такої собі метафізичної системи, головною категорією якої є категорія субстанції. Субстанція не означає матерії чи фізичної субстанції; насправді багато давньогрецьких метафізиків гадали, що ніяка субстанція не може бути матеріальною. Для Платона, як нам видається, субстанції є нематеріальними, хоч і не духовними; вони є об'єктивними формами. Для Арістотеля, як останній засіб, єдиною абсолютно дійсною субстанцією є дух. Проте із субстанціальної

метафізики впливає теорія знання, відповідно до якої тільки незмінне є пізнаваним. Але ж те, що незмінне, не є історичним. А історичним є якраз минуща подія. Субстанція, відповідно до якої стається подія або з чиеї природи та подія впливає, — це для історика ніщо. Ось чому спроби мислити історично й спроби мислити в термінах субстанції виявились несумісними.

У випадку Геродота ми бачимо спробу утвердження дійсно історичної точки зору. Для нього події є важливими самі собою і пізнаваними з них самих. Однак уже в Фулідіда цей історичний погляд затуманюється субстанціальністю. Для Фулідіда події важать головним чином з огляду на те світло, яке вони кидають на вічні й реальні сутності, будши самі лише випадковими виявами останніх. Потік історичної думки, що так вільно плинув у Геродота, починає замерзати.

Час минав, і цей процес замерзання продовжувався, так що, поки настав Лівіїв час, історія вже добряче замерзла. Тепер приймалось за само собою зрозуміле розрізнення між актом-дією і діячем, що розглядались як особливий випадок події та субстанції-суті. Приймалось за само собою зрозуміле, що власна справа історика — це розглядати акт, дію, яка здійснюється в часі, розвивається в часі через свої фази і закінчується в часі. Той діяч, із якого вони витікають, є вічним і незмінним, будши однією із субстанцій, і, отже, стоїть він поза історією. Аби акти могли витікати з нього, той діяч сам повинен існувати незмінним упродовж усієї низки своїх актів: адже йому треба існувати ще до того, як починається ця низка актів, і ніяка стороння подія, що відбувається під час розгортання цієї низки, не спроможна ані додати щось до нього, ані від нього відняти. Історія не може пояснити, як будь-котрий агент-діяч здобувся на існування чи зазнав будь-якої природної зміни, адже для метафізики це аксіома, що діяч, будши субстанцією, ніколи не може увійти в природне існування й ніколи не може зазнати будь-якої природної зміни. Ми вже побачили, як ці ідеї вплинули на Полібієву працю.

Час від часу нас учили проводити розрізнення між нефілософічними римлянами й філософічними еллінами і таким чином нас могли наштовхнути на думку, ніби, коли

римляни були такими вже нефілософічними, вони не могли дозволити, аби метафізичні міркування вплинули на їхню історичну працю. І все ж саме так воно й було. І та доко-нечність, із якою практичні й твердолобі римляни засвоїли субстанціальну метафізику греків, дається взнаки не тільки у самих римських істориків. Із однаковою яснотою вона ви-являється і в римських законників. Римське право, від по-чатку й до кінця, вибудовується на каркасі субстанціальних метафізичних принципів, що впливають на кожнісіньку його деталь.

Я наведу приклади того, як цей вплив виявляється у двох найбільших римських істориків.

Спочатку про Лівія. Лівій поставив перед собою завдання написати історію Риму. Коли б за таке брався сучасний історик, він би витлумачив собі це як історію того, як Рим став тим, чим він є, як історію того процесу, що дав життя характерним римським інституціям і сформував типовий римський характер. Лівієві ж навіть на думку не спадає, що можна вдатись до якоїсь такої інтерпретації. Герой його оповіді — Рим. Рим і є тим діячем, дії якого він описує. Тому Рим є такою собі субстанцією, незмінною та вічною. Від са-мого початку оповіді Рим є готовий і довершений. І до самого кінця оповіді він так і не зазнав ніякої духовної зміни. Пе-рекази, на які спирався Лівій, робили проєкцію таких інституцій, як віщунство, легіон, Сенат і таке інше, у що-найперші роки існування міста, із припущенням, що й надалі все це лишалося незмінним; ось чому походження Риму, як він його описує, було якимось дивоглядним стрибком в існування готовенького міста — такого, яким воно існувало за пізніших часів. Ось паралель: уявімо собі, що Хенгіст створив Парламент із палатами Лордів та Громад. Рим опи-сується як “вічне місто”. Чому ж так називають Рим? Тому що люди й досі думають про Рим так, як про нього думав Лівій: субстанціально, неісторично.

І про Таціта. Фюрно давно вже указав¹, що коли Тацит описує, яким чином характер такої людини, як Тіберій, зла-мався під натиском імперії, то представляє цей процес не як зміну в структурі чи як пристосування особистості, а як вияв

¹ “Аннали” Таціта” (Оксфорд, 1896). — Т. 1. — С. 158.

у ньому рис, що доти лицемірно приховувались. Чому ж Тацит отак спотворює факти? Чи це просто від злості, аби почорнити характери людей, яких він зарахував до негідників? Чи це задля риторичної мети, щоб показати всім жахливі приклади, наголосити на моралі й прикрасити чимось свою байку? Зовсім ні. Він робить так тому, що ідея розвитку характеру, така зрозуміла нам ідея, для нього є такою собі метафізичною неможливістю. “Характер” є діячем, а не дією; дії приходять і відходять, але “характери” (як ми їх називаємо), ті діячі, від яких походять дії, є субстанціями, а тому вічними й незмінними. Риси в характері такого собі Тіберія чи такого собі Нерона, які виявилися вже порівняно пізно в його житті, мали бути присутні там весь час. Добра людина не може зробитися лихою. Людина, що показує себе з поганого боку на старості літ, мала бути такою самою поганою і замолоду, коли вона приховувала свої вади лицемірством. Як висловлювались давні греки, *αρχη ανδρα δείξει* [влада виявляє людину]¹. Влада не змінює характеру людини; вона тільки показує, якою людиною вона вже була.

Греко-римська історіографія, отже, ніколи не може показати, як що-небудь стає реальністю; усіх діячів, що з’являються на сцені історії, треба уявляти такими, що вже були готові, ще коли й історія не починалась, а до історичних подій вони відносяться достоту так, як машина до своїх рухів. Масштаб історії обмежується описуванням того, що роблять люди та речі, тоді як природа цих людей і речей зостається поза її полем зору. Немезідою цієї субстанціалістської позиції став історичний скептицизм: події, як прості скороминущі випадки, вважалися непізнаваними; діяч, буди такою собі субстанцією, відзначався, щоправда, пізнаваністю, але не для історика. Яка ж тоді з історії користь? Для платонізму історія могла мати прагматичну цінність, і ідея цього як єдиної цінності історії посилюється від Ісократів до Тацита. І цей процес у ході свого розвитку витворює таке собі поразництво у відношенні до історичної точності й таку собі недобросовісність в історичному дусі як такому.

¹ Цитується з “Упередженості” в Аристотелевій *Nic. Eth.*, 1130a1.

Частина II

ВПЛИВ ХРИСТИЯНСТВА

§1. Фермент християнських ідей

Історія європейської історіографії знає три великі кризи. Першою була криза V сторіччя до Р. Х., коли народилась ідея історії як науки як така собі форма дослідження, *історія*. Другою була криза IV й V сторіччя по Р. Х., коли ідея історії була перемодельована під революційним впливом християнської думки. Я маю зараз описати цей процес і показати, як християнство відкинуло дві з провідних ідей греко-римської історіографії, а саме: (I) оптимістичну ідею людської природи й (II) субстанціальну ідею вічних сутностей, що лежать в основі історичної зміни.

(I). Той моральний досвід, що його виражало християнство, містив у собі як один із найважливіших складників розуміння людської сліпоти в дії: не випадкової сліпоти, викликаної індивідуальним браком прозірливості, а сліпоти необхідної, притаманної самій дії. За християнською доктриною, це неминучість, що людина повинна діяти в темряві, не знаючи, що ж вийде з її дії. Ця неспроможність досягнення цілей, ясно уявлюваних наперед, яка по-грецькому називається *αμαρτια*, “невлучення в ціль”, більше не розглядається як випадкова — це вже постійний складник людської природи, котрий постає із становища людини як людини. Це — первородний гріх, на якому так наголошував св. Августин і який він пов’язував психологічно із силою природного бажання. Людська дія, з цього погляду, не є визначною у світлі цілей, наперед уявлюваних інтелектом; приводиться вона в рух *a tergo* [з допомогою тертя] безпосереднім та сліпим жаданням. І то не лише неосвічений простолюдин, а взагалі людина як така, що робить, що хоче робити, замість продумати розумний хід дії. Бажання є не приборканим конем Платонової метафори, а утеклим конем: “гріх” (якщо вдатися до цього технічного терміну теології), у який воно нас уводить, не є гріхом, що його ми вибираємо свідомо, аби скоїти; це — наш

внутрішній, первородний гріх, притаманний нашій природі. Звідси випливає, що здобутки своєї людина завдячує не силам своєї власної волі та власного розуму, а чомусь, існуючому поза нею, що спонукає її прагнути цілей, яких варто добиватися. Тож людина поводиться, з погляду історика, начебто вона сама є мудрим архітектором своєї власної долі; але ж мудрість, появлена в її дії, належить не їй, бо це мудрість Бога, чиєю милістю бажання людини спрямувалися до достойних мет. Тож і плани, здійснювані через людську дію (такі плани, маю на увазі, як завоювання світу Римом), реалізуються не тому, що їх задумували люди, вирішуючи, чи добрі ж вони, й придумуючи засоби на їх виконання, а тому, що люди, роблячи час від часу те, що в ту мить їм хотілося робити, здійснювали промисли Божі. Ця концепція милості є співвідсною з концепцією первородного гріха.

(II). Християнська доктрина творення кинула виклик метафізичному вченню про субстанцію греко-римської філософії. Згідно з цією доктриною ніщо не є вічним, окрім Бога, і все інше створено Богом. Людська душа вже не розглядається як колишнє існування *ab aeterno*, і її нескінченність у тому розумінні заперечується; кожна душа вважається новим творінням. Подібно ж і народи й нації, коли розглядати їх у сукупності, є не вічними сутностями, а творіннями Божими. І те, що Бог створив, Він же може й змінити, переорієнтувавши його природу на нові цілі; отже, виявом Своєї милості Він може здійснити розвиток у тому чи тому напрямку в характері особи чи народу, вже Ним створених. Навіть так звані субстанції, що їх терпіла ранньохристиянська думка, не є насправді субстанціями, як їх уявляли собі мислителі античності. Людська душа все ще називається субстанцією, але тепер вона уявляється як субстанція, створена Богом у певний час і залежить від Бога стосовно її продовженого існування. Світ природи все ще називається субстанцією, але з тим самим визначенням. Сам Господь усе ще називається субстанцією, але Його характер як субстанція визнається тепер непізнаваним: не тільки не відкритим для людського розуму без Його допомоги, але й навіть нездатним бути показаним. Усе, що ми можемо знати про Бога, це — Його діяльність. Поступово, з дією цього ферменту християнства, зникли навіть ці квазісубстанції. Аж у XIII сторіччі св. Тома Аквінський викинув за борт концепцію божественної субстанції і визначив Бога в термінах діяльності як *actus purus*.

А в XVIII сторіччі Берклі відкинув геть концепцію матеріальної субстанції, а Г'юм — концепцію духовної субстанції. Тоді ж були й споруджені лаштунки для третьої кризи в історії європейської історіографії та для довго затримованого приходу історії як, нарешті, науки.

Упровадження християнських ідей мало троякий ефект щодо способу, в який уявлялась історія:

(а). Зросло нове ставлення до історії, згідно з яким історичний процес є здійсненням не людських мет, а Божого промислу; Божий же промисел — це завдання для людини, мета, що повинна бути втілена в людському житті й через діяльність людських бажань, а роль Бога в цьому здійсненні обмежується визначенням наперед мети й визначенням час від часу предметів, яких бажують людські істоти. Таким чином, кожна людина-діяч знає, чого вона хоче, й того добивається, але не знає, чому вона того хоче; причиною, чому вона того хоче, є те, що Бог спонукав її хотіти ось це, аби прискорити процес здійснення Його промислу. В одному розумінні людина є діячем упродовж історії, адже все, що трапляється в історії, трапляється за її волею; в іншому ж розумінні — єдиним діячем є Бог, оскільки лише через вияв Божого провидіння здійснення людської волі в будь-котрий даний момент веде до саме цього результату, а не до відмінного наслідку. В одному розумінні, знов же, людина і є тією метою, заради якої й відбуваються історичні події, адже мета Бога — це благо людини; в іншому розумінні людина існує лише як засіб для здійснення Господньої мети, адже Бог створив її тільки на те, щоб виробити свій промисел у термінах людського життя. Завдяки цьому новому ставленню до людської дії історія дістала величезний здобуток, бо ж визначення того, що все, що трапляється в історії, необов'язково трапляється через чиєсь свідоме бажання, аби воно трапилося, є необхідною передумовою розуміння всякого історичного процесу.

(б). Цей новий погляд на історію уможливорює бачення не лише дій історичних діячів, але й існування, і природи самих цих діячів як знарядь промислів Господніх і тому як історично важливих. Достоту як індивідуальна душа є річчю, створеною в повноті часу, щоб мати саме ті характерні риси, яких вимагає час, якщо має бути сповнений промисел Бо-

жий, так і річ на кшталт Риму не є одвічною сутністю, а проминущою річчю, що з'явилася на світ у підходящий час історії, аби виконати певну визначену функцію і зникнути, коли та функція буде виконана. Це було глибокою революцією в історичному мисленні; це означало, що процес історичної зміни вже уявлявся не таким, що тече, так би мовити, по поверхні речей, впливаючи тільки на їхні випадковості, а таким, що захоплює і саму їхню субстанцію і веде таким чином до справжнього творення та дійсного руйнування. Це — застосування до історії християнської концепції Бога не як простого робітника, що ліпить світ із праматерії, а як творця, хто з нічого викликає світ до існування. І тут історія дістала незмірний набуток, адже визначення того, що історичний процес творить свої власні засоби, так що окремі сутності на кшталт Риму чи Англії є не передумовами, а плодами того процесу, є першим кроком до досягнення особливих характерних рис історії.

(в). Ці дві модифікації в концепції історії взято, як ми переконалися, із християнських доктрин первородного гріха, милості й творення. А третя засновувалась на універсалізмові християнської позиції. Для християнина всі люди є рівні перед лицем Господа: немає жодного обраного народу, жодної привілейованої раси чи класу, жодної спільноти, чий долі були б важливіші за судьби інших. Усі люди й всі народи є втягнутими у здійснення Божого промислу, й тому історичний процес є скрізь і завжди такий самий, і кожна його частина є частиною того самого цілого. Християнин не може задовольнитися римською, чи єврейською історією, чи будь-якою іншою частковою і партикуляристською історією: він вимагає історії світу, всезагальної історії, чиею темою був би загальний розвиток Божих промислів, складених для людського життя. Влиття християнських ідей переборює не тільки характерні для греко-римської історії гуманізм та субстанціалізм, а й її партикуляризм.

§2. Характерні риси християнської історіографії

Всяка історія, писана за християнськими принципами, буде з необхідності універсальна, провіденційна, апокаліптична й періодизована.

(I). Це буде *універсальна* історія або ж історія всього світу, яка починатиметься з походження людини. Вона описуватиме, як різні людські раси з'явилися на світі й заселили різні придатні для проживання частини землі. Вона описуватиме розквіт і занепад цивілізацій і династій. У цьому розумінні греко-римська ойкуменічна історія не є універсальною, оскільки вона має партикуляристський центр тяжіння. Греція чи Рим є тим центром, навколо якого вона обертається. Християнська універсальна історія пережила Коперникову революцію, яка розбила саму ідею такого центру тяжіння.

(II). Вона приписуватиме події не мудрості людей, що їх творять, а виявам *Провидіння*, що заздалегідь визначає їхній хід. Теократична історія Близького Сходу не є провіденційною в цьому розумінні, бо вона не універсальна, а партикуляристська. Теократичний історик цікавиться справами котрогось конкретного суспільства, і Бог, що наглядає за цими справами, є одним Богом, для кого те конкретне суспільство є одним обраним народом. Провіденційна ж історія, з другого боку, трактує історію і справді як написану Богом п'єсу, але це така п'єса, де жоден персонаж не є авторовим улюбленцем.

(III). Вона візьметься вишукувати ясний взірць у цьому загальному ході подій і, зокрема, в цьому взірці віддасть центральне місце історичному життю Христа, яке, безперечно, буде однією з чільних визначених наперед закономірностей того взірця. Вона постарається зробити так, щоб її оповідь викристалізувалася довкола тієї події; події попередні трактуватиме як такі, що ведуть до неї чи готують її, тоді як подальші події вважатиме за такі, що розвивають її наслідки. Отож вона розділить історію на дві частини, до й після Христа, кожна з яких матиме свій власний особливий, унікальний характер: перша, сподівального характеру, полягатиме у сліпому готуванні до ще не об'явленої події; друга ж, задивлена назад, засновуватиметься на тому фактові, що одкровення вже зроблено. Історію, розділену отак на два періоди, період темряви й період світла, я називатиму *апокаліптичною* історією.

(IV). Розділивши минуле надвоє, надалі вона, цілком природно, схильна буде ділити розділи на підрозділи, аби та-

ким чином розрізняти інші події, не такі важливі, як народження Христове, але важливі по-своєму, які надаватимуть усьому, що після них, відмінної від того, що було до них, якості. Так історія ділиться на епохи чи *періоди*, й кожен із цих періодів має свої власні характерні риси, кожен відокремлений від попереднього подією, що технічною мовою такого різновиду історіографії називається епохальною.

Фактично усі ці чотири складники були свідомо внесені в історичне мислення ранніми християнами. Можемо взяти як приклад Євсевія Кесарійського, що жив у III й на початку IV сторіччя. У своїй “Хроніці” він заповзвся скомпонувати історію, де б усі події були занесені в один хронологічний каркас, замість датування подій у Греції олімпіадами, подій у Римі — консулами і т. д., і т. ін. Це була компіляція — але вельми відмінна від компіляцій учених-язичників доби пізньої Імперії, адже надихалася вона новим завданням: показати, що хронологізовані отак події складаються у взірць із народженням Христа в центрі. Мавши саме цю мету на оці, Євсевій створив ще одну працю, так зване “*Praeparatio Evangelica*” [“Приготування до Євангелія”], де показав, що історію дохристиянського світу можна розглядати як такий собі процес, покликаний вивершитися Втіленням. Єврейська релігія, давньогрецька філософія, римське право, поєднавшись, утворили живлющий ґрунт, у якому змогло закоренитися християнське одкровення, щоб вирости й дати плід; коли б Ісус прийшов у світ у будь-який інший час, світ не зміг би прийняти Його.

Євсевій був лише одним із величезного числа людей, що силкувалися викласти в подробицях наслідки, що впливали із християнської концепції людини. Та коли ми бачимо, як стільки Отців, приміром, Єронім, Амвросій і навіть Августин, зневажливо й вороже висловлюються про поганську літературу й науку, то варто нагадувати собі, що ця зневага постає не з браку освіченості чи варварської байдужості до знання як такого, а з тієї енергії, з якою ці люди прагли до нового ідеалу знання, долаючи опозицію заради переорієнтації всієї структури людського мислення. У випадку ж історії — єдиної речі, яка нас тут цікавить, — ця переорієнтація не тільки увінчалася успіхом у той час, а й лишила свій спадок як постійне збагачення історичної думки.

Концепція історії як, у принципі, історії всього світу, де змагання, як от між Грецією та Персією чи між Римом і Карфагеном, споглядають безсторонньо, пильнуючи не успіху котроїсь із ворогуючих сторін, а розв'язки того змагання з точки зору наступних поколінь, стала загальним місцем. Символом цього універсалізму стало прийняття єдиного хронологічного каркасу для всіх історичних подій. Єдина універсальна хронологія, яку винайшов Ісидор Севільський у VII сторіччі, а популяризував Беда Високошановний у VIII, яка датувала все, що було до й після народження Христового, ще раз засвідчує, звідкіля походить ця ідея.

Провіденційна ідея стала банальністю. Наприклад, нас навчають у наших шкільних підручниках, що англійці у XVIII сторіччі завоювали собі імперію в якомусь нападі безтямності; себто вони здійснили те, що нам, коли ми оглядаємось назад, видається ніби планом, хоча в той час ніякого такого плану в їхніх головах не було.

Апокаліптична ідея стала банальністю, хоча історики ставлять свої апокаліптичні моменти де тільки хто забажає: Ренесанс, винайдення книгодрукування, науковий рух XVII сторіччя, Просвітництво у XVIII, Французька революція, ліберальний рух у XIX сторіччі чи навіть, як у марксистських істориків, майбутнє.

І ця ж ідея епохальних подій стала банальністю, а з нею і поділ історії на періоди, кожен із яких має свій власний особливий характер.

Усі ці складники, такі звичні для сучасного історичного мислення, цілковито відсутні в греко-римській історіографії; їх свідомо й наполегливо виробили ранні християни.

§3. Середньовічна історіографія

Середньовічна історіографія, що присвятила себе виробленню цих концепцій, є в одному розумінні продовженням елліністичної та римської історіографії. Не змінився метод. Середньовічний історик усе ще залежить у фактажі від традиції і не має ніякої ефективної зброї, щоб ту традицію критикувати. Тут він перебуває в однаковому становищі з Лівієм, зберігаючи і слабкість Лівієву, і його силу. Він не має засобів для дослідження розвитку тих традицій, що дійшли до нього, чи для аналізу їх, розкладання на всю різноманітність їхніх компонентів. Єдина його критичність є особистою, ненауковою, несистематичною, і ця критичність часто заво-

дить його в те, що нам видається дурною довірливістю. А з другого боку, його звіт часто засвідчує неабияку стилістичну вартість і силу уяви. Наприклад, скромний чернець із Сент-Олбенса, який залишив нам *Flores Historiarum*, приписувані Метью Вестмінстерському, розказав нам оповідки про короля Альфреда й пиріжки, про леді Годіву, про короля Канута на узбережжі біля Бозема й таке інше, і ці оповідки можуть бути казковими, але є незнищенними перлинами літератури й заслуговують не менш за Фуکیدову історію, аби їх плекали як *κτῆματα ἐς αἰεὶ* [нетлінні скарби].

Але, на противагу Лівієві, середньовічний історик трактує цей матеріал із універсалістської точки зору. Навіть у Середньовіччі націоналізм був реальністю, зате історик, що лестив міжнародним чварам та національній гордині, знав, що він на хибному шляху. Його справою було не вихвалити Англію чи Францію, а оповідати оті *gesta Dei* [дії Господні]. Він бачив історію не як просту гру людських мет, де йому б стати на сторону своїх друзів, а як процес, що має свою власну об'єктивну необхідність, у яку виявляється втягнутим і найрозумніший та наймогутніший людський чинник, і то не тому, що Бог є лиховмисним руйнівником, як у Геродота, а тому, що Бог — прозірливий творець і має свій власний промисел, порушити який не дозволить жодній людині; таким робом людський чинник виявляється захопленим силою потоку божественного промислу, і той потік несе його, байдуже, чи згідно з його волею, а чи супроти неї. Історія як воля Господня порядкує сама собою, і її впорядкованість зовсім не залежить від волі діяча дати їй лад. Не плановані жодною людською істотою, виникають і втілюються в життя плани, і навіть ті люди, кому здається, начебто вони докладають зусиль супроти виникнення цих планів, насправді вносять до них свій внесок. Вони можуть убити Цезаря, але їм не зупинити падіння республіки; вже саме те убивство додає нову рису до того падіння. Отже, весь загальний хід історичних подій є таким критерієм, що дозволяє судити індивідів, які беруть у ньому участь¹. Обов'язок індивіда полягає в тому, щоб стати знаряддям, охочим вико-

¹ Славетний Шіллерів афоризм "*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*" ["Історія всесвітня — суд всесвітній"] є відомим середньовічним правилом, оживленим наприкінці XVIII сторіччя й типовим для тієї середньовічності, що багато в чому характеризувала романтиків.

нати свої об'єктивні завдання. Хай-но він надумає опиратися цьому обов'язку — він ані зупинить, ані змінить його; все, на що він спроможеться, так це забезпечить собі осуд від нього, занепасть себе й переведе своє життя на ніщо. Це — патристична, Отців Церкви доктрина: ранньохристиянський письменник Іполит дає визначення Дияволу як *ο αντιπαιτων τοις κοσμικοις* [ворогові всього світоладу].

Великим завданням середньовічної історіографії було відкрити й витлумачити цю високу мету чи божественний план. Адже то був план, що розгортався у часі, а отже, через певну низку стадій, і якраз віддзеркалення цього факту породило концепцію історичних діб, кожна з яких започаткувалась котроюсь епохальною подією. А вже одна ця спроба розрізнити періоди в історії є ознакою розвиненої і зрілої історичної думки, що не боїться інтерпретувати факти замість просто допевнюватися в них; але ж і тут, як і в усьому іншому, середньовічна думка, дарма що їй ніколи не бракувало хоробрості й оригінальності, показала себе неспроможною виконати свої обіцянки. Щоб проілюструвати це твердження, я візьму один-єдиний приклад із середньовічної періодизації. У XII сторіччі Йоахім Флорський поділив історію на три періоди: правління Отця, або ж Бога невітленого, себто дохристиянська ера; правління Сина, або ж християнська ера; і правління Святого Духа, яка має початися у майбутньому. Це посилення на майбутню епоху висвітлює важливу характерну рису середньовічної історіографії. Коли середньовічному історикові кидали виклик, вимагаючи пояснити, звідкіля йому відомо, що в історії є взагалі якийсь план, він звичайно відповідав, що знає це з одкровення Божого; це була частина того, що Ісус відкрив людині стосовно Бога. І це одкровення, мовляв, не тільки дало ключа до того, що Бог уже зробив у минулому, а й показало нам, що Бог іще збирається зробити в майбутньому. Отже, одкровення Христове дало нам погляд на цілу історію світу, від його створення в минулому й до його кінця в майбутньому, як та історія проглядає в безчасовому й вічному видінні Божому. Тож середньовічна історіографія виглядала кінця історії як чогось наперед визначеного Богом і переданого через одкровення людині; отже, вона містила в собі й певну есхатологію.

Есхатологія завжди приходила в історію як сторонній складник. Історикова справа — знати минуле, а не майбутнє, тож як тільки історики заявлять, нібито вони здатні визначити майбутнє ще до його здійснення, так і знаймо: напевне щось у них негаразд із їхньою основоположною концепцією історії. Навіть більше: ми можемо достеменно знати, що ж саме там негаразд. А скоїлось ось що: вони розкололи єдину реальність історичного процесу на дві окремішності, одна з яких визначає, а друга є визначуваною: абстрактний закон і голий факт, універсальне й окреме. Вони гіпостазували загальне в несправжню окремішність, щодо якої припускається, ніби вона існує сама собою і для самої себе, і все ж у тій ізольованості вони уявляють її як таку, що визначає хід окремих подій. Загальне-універсальне, ізольоване таким чином від часового процесу, в тому процесі не працює — воно працює тільки над ним. Часовий процес є чимось пасивним, що його формує якась безчасова сила, прикладаючи до нього працю іззовні. Звідси випливає таке: оскільки ця сила працює достеменно в один і той самий спосіб за всіх часів, знання того, як вона працює нині, є також знанням того, як вона працюватиме в майбутньому, і коли ми знаємо, як вона визначила перебіг подій в будь-котрій виокремлений час, ми тим самим дізнаємось, як вона визначить це в будь-котрій інший час, і тому ми можемо передрікати майбутнє. Отже, в середньовічній філософії ця цілковита опозиція між об'єктивним промислом Божим і суб'єктивним завданням людини, уявлювана так, що промисел Божий виявляється як нав'язування історії певного об'єктивного плану, без будь-якого огляду на суб'єктивні цілі людини, неминуче провадить до тієї ідеї, що людські цілі не мають ніякого значення для ходу історії та що єдиною силою, котра визначає його, є божественна природа. Звідси випливає таке: коли здійснилось одкровення божественної природи, ті, кому це відкрилося через віру, можуть побачити через віру ж, яким повинне бути майбутнє. Може видатись, що це має якісь риси спорідненості з субстанціалізмом, але це є дещо цілковито відмінне, а саме — трансцендентальність. Бог у середньовічній теології є не субстанцією, а чистим актом; тоді як трансцендентальність означає, що божественна діяльність уявляється не як така, що працює в людській

діяльності й через неї, а як така, що працює поза нею та бере над нею гору; що не є іманентною у світі людської дії, а трансцендентно пронизує той світ.

У чому ж тут річ? А в тому, що маятник думки відхилився від абстрактного та однобокого гуманізму греко-римської історіографії й сягнув однаково абстрактного й однобокого теоцентричного погляду в історіографії середньовічній. Дія провидіння в історії визначається, але визначається у такий спосіб, що людині не лишається нічого робити. Одним із наслідків цього є те, що історики, як ми переконалися, уводили себе в оману, гадаючи, нібито вони можуть передбачити майбутнє. Ще одним наслідком цього є те, що у своєму запевзаному старанні виявити загальний план історії, вірячи при цьому, що цей план належить Богові, а не людині, вони схильні були шукати сутності історії поза самою історією, відвертаючись від людських дій, щоб вишукати план Божий, а це призводило до того, що фактичні деталі дій людини ставали для них відносно неважливими, і вони занедбували перший обов'язок історика, ту готовність докладати безконечні зусилля, аби з'ясувати, що ж сталося насправді. Ось чому середньовічна історіографія така слабка в критичному методі. І ця слабкість була не випадковою. Тут не залежало від обмеженої наявності у вчених джерел та матеріалів. Залежало від обмеженості не того, що вони могли зробити, а того, що вони хотіли зробити. Вони не хотіли доскіпливого й наукового вивчення дійсних фактів історії; чого вони хотіли, так це доскіпливого й наукового вивчення божественних атрибутів, такої собі теології, що надійно стояла б на подвійному підмурівку віри й розуму, і щоб вона надала їм спроможність визначати *a priori*, що мало трапитися і що має ще трапитися в історичному процесі.

Наслідком цього стало те, що коли середньовічну історіографію розглядають із точки зору історика — чистого науковця, того різновиду історика, що дбає тільки про точність фактажу, вона виглядає не лише незадовільною, а й свідомо, відвратно заплутаною; тож історики ХІХ сторіччя, які назагал прийняли суто академічний погляд на природу історії, поставилися до неї з крайнім браком симпатії. Сьогодні, коли ми не такі одержимі вимогою критичної точності, а більше зацікавлені у витлумаченні фактів, ми

здатні подивитися на неї прихильнішим оком. Ми настільки зійшли назад, до середньовічного погляду на історію, що міркуємо про нації та цивілізації, які підіймаються й падають, скоряючись якомусь такому законіві, що має мало спільного з цілями людських істот, із яких складаються ті нації й цивілізації, і ми, либонь, не такі вже загалом і неприхильні до теорій, які вчать нас тому, що великомасштабні історичні зміни відбуваються завдяки якомусь такому різновидові діалектики, що діє об'єктивно й формує історичний процес через необхідність, яка не залежить від людської волі. Це веде нас до трохи ближчого контакту із середньовічними істориками, і якщо ми повинні уникнути помилок, до яких схильні призводити подібні до їхніх ідеї, нам корисно буде вивчати середньовічну історіографію і дивитись, як та антитеза між об'єктивною необхідністю і суб'єктивною волею призводила до занедбання історичної сумлінності, зманюючи істориків у не гідну вченого довірливість і сліпе прийняття традиції. У середньовічного історика було задосить виправдань для свого ненаукового в цьому розумінні підходу, адже ж ніхто доти ще не відкрив, як критикувати джерела й допевнюватись у фактажі по-науковому, бо це була праця для історичної думки тих сторіч, що прийшли на зміну Середнім вікам; але для нас, коли вже ту роботу зроблено, немає ніяких виправдань; і коли б ми повернулися до середньовічної концепції історії з усіма її помилками, то проілюстрували б і прискорили той занепад цивілізації, що його, передчасно, либонь, проголошують декотрі історики.

§4. Історики Ренесансу

Наприкінці Середніх віків одним із найголовніших завдань європейської думки було переорієнтувати заново історичні дослідження. Великі теологічні й філософські системи, що заклали підвалини під визначення загального плану історії *a priori*, на той час уже перестали нав'язувати згоду, і з приходом Ренесансу було здійснене повернення до гуманістичного погляду на історію — погляду, що засновувався на точці зору давніх греків і римлян. Сумлінне дослідництво знов набуло ваги, оскільки людські дії вже не сприймалися приниженими до нікчемності у порівнянні з божественним

промислом. Історична думка ще раз поставила людину в центр своєї картини. Але, незважаючи на відновлення інтересу до греко-римської філософії, ренесансна концепція людини глибоко відрізнялася від греко-римської; і коли такий письменник, як Макіавеллі, на початку XVI сторіччя висловив свої погляди на історію у вигляді коментаря до перших десяти книг Лівія, він не поновлював Лівієвого погляду на історію. Для цього історика доби Відродження людина не була такою, якою її зображала антична філософія, що контролює свої дії і творить свою долю працею свого інтелекту, а такою людиною, якою її показувала християнська думка: істотою, наділеною пристрастю й поривом. Таким чином історія стала історією людських пристрастей, що розглядались як необхідні вияви людської природи.

Позитивними плодами цього нового руху стали передовсім великі очисні зусилля, спрямовані на усунення всякої фантастичної та зле обгрунтованої середньовічної історіографії. Наприклад, Жан Боден¹ у середині XVI сторіччя довів, що прийнята схема періодів “чотирьох імперій” засновувалась не на сумлінній інтерпретації фактів, а на довільній схемі, запозиченій із “Книги Даниїла”²; й численні дослідники, переважно італійського походження, заповзялися спростовувати легенди, в яких різні країни позаховували власне невігластво про своє походження; наприклад, Полідор Вергілій на початку XVI сторіччя вщент розбив давню байку про заснування Британії троянцем Брутом і заклав підвалини критичної історії Англії.

На початок XVII сторіччя Бекон зумів підсумувати ситуацію, розділивши свою карту знання на три великі володіння: поезії, історії та філософії, якими правлять три

¹ *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566).— P. VII: “Confutatio eorum qui quatuor monarchias ... statuunt”.

² Ознакою середньовічних тенденцій романтизму кінця XVIII сторіччя, на які я вже покликався у випадку з Шіллером, є те, що Гегель знов утврджує давно підірвану схему “чотирьох імперій” у своєму пасажі про світову історію наприкінці *Philosophie des Rechts*. Читачі Гегеля, призвичаєні до його незмінної звички поділяти кожен предмет, відповідно до взірця діалектики, на тріади, жахаються, коли натрапляють у його нарисі світової історії на заключних сторінках тієї книги поділ історії на чотири відтинки, що називаються: “Східна імперія, Грецька імперія, Римська імперія, Германська імперія”. Такі читачі схиляються тоді до думки, що цього разу факти виявились дужчими за гегелівську діалектику. Але це не факти пробилися крізь діалектичну схему — це рецидив середньовічного розбивання на періоди.

здібності: уява, пам'ять і розуміння. Сказати, що пам'ять панує над історією, означає визнати, що основною працею історії є пригадування й запис минулого в його дійсних фактах так, як вони дійсно відбулися. Цим Бекон наголошує, що історія повинна бути, понад усе, інтересом до минулого заради самої себе. Це — заперечення претензії істориків на знання майбутнього, а ще заперечення тієї ідеї, що головна функція історика — це виявляти божественний план, який начебто проходить через низку фактів. Історик цікавиться самими тільки фактами.

Однак становище визначеної так історії було нестійке. Вона-бо вивільнилася від помилок середньовічної думки, але їй ще належало знайти свою власну, притаманну тільки собі функцію. Вона мала певну програму — повторне відкриття минулого, проте не мала методів чи засад, за допомогою яких могла б бути виконана ця програма. Власне, Беконове визначення історії як володіння пам'яті було хибне, тому що минуле потребує тільки історичного дослідження, оскільки воно не запам'ятовується і не може бути запам'ятоване. Коли б воно могло бути запам'ятоване, тоді й не було б потреби в істориках. Беконів сучасник Кемден уже працював, у найкращій ренесансній традиції, над топографією та археологією Британії, показуючи, як незапам'ятована історія може бути реконструйована з даних — десь так, як, у той самий час, природознавці користувались даними як основою для наукових теорій. Питання про те, як історикове розуміння допомагає йому заповнити прогалини його пам'яті, Бекон так і не поставив.

§5. Декарт

Конструктивний рух філософії XVII сторіччя зосередився на проблемах природознавства, відсунувши набік питання історії. Декарт, як і Бекон, розрізняв поезію, історію та філософію, але додав іще й четвертий термін — богослів'я; однак із усіх чотирьох речей він застосував свій новий метод лише до філософії з її трьома основними розгалуженнями: математики, фізики й метафізики, оскільки лише тут сподівався досягти певного, надійного знання. Поезія, говорив він, це більше дар природи, аніж дисципліна; богослів'я засновується на вірі в одкровення; історія, хоч яка цікава та

повчальна, хоч яка цінна щодо формування практичної позиції в житті, не може претендувати на істину, адже події, що їх вона описує, ніколи не відбувалися достеменно так, як вона їх подає. Тож те реформування знання, яке передбачав Декарт і здійснив-таки насправді, не зробило ніякого внеску до історичної думки, тому що він не вірив, що історія — це галузь знання взагалі, в строгому розумінні слова.

Варто розглянути ближче параграф, присвячений історії, в першій частині “Міркувань про метод”:

“На цей час я надумався, що приклав задосить праці до вивчення давніх мов, до читання давніх авторів та до їхніх історій з оповідками. Жити з людьми проминулого віку — це схоже на мандрування по чужих країнах. Корисно знати дещо про спосіб життя інших народів, аби судити більш безсторонньо про наш власний спосіб життя та не зневажати, не висміювати всього того, що від нашого відрізняється, мов ті люди, що ніколи не були поза межами свого рідного краю. Але ж ті, що задовго мандрують, кінчають тим, що стають чужинцями у себе вдома, а хто надто спрагло припадає до подій античності, той стає невігласом у домашніх сьогоденних справах. До того ж їхні оповідки розповідають про речі, що не могли трапитися, так, ніби вони й справді відбулися, і тим самим зваблюють нас випробувати те, що недосяжне для наших сил, або ж сподіватися на те, що лежить поза межами нашої долі. І навіть історії, хоч які б вони були правдиві й ані перебільшували, ані змінювали природу речей, випускають обставини дрібнішого, не такого достойного розряду, аби більше сподобитися ласки читачевої; отож ті речі, що їх вони описують, ніколи й не траплялися достеменно так, як вони їх змальовують, а ті люди, що намагаються наслідувати їх у своїх вчинках, скочуються до шаленства романтичних паладинів, мріючи про непосильні подвиги”.

Тут Декарт наголошує на чотирьох моментах, котрі доречно було б вирізнити: (1) історичний ескапізм: історик — це мандрівник, що, живучи далеко від рідного дому, робиться чужинцем для своєї власної доби; (2) історичний піронізм: історичні оповіді не є вірогідними звітами про минуле; (3) антиутилітаристська ідея історії: невірогідні оповіді не можуть по-справжньому допомогти нам зрозуміти, що є можливе, а отже, ефективно допомагати нам діяти в теперішньому часі; (4) історія як вибудовування химер: той спосіб, у який історики, навіть у найкращих випадках, спотворюють минуле, полягає в наданні йому більшого, ніж воно мало насправді, блиску.

(1). Однією з відповідей на “ескапістський” погляд історії буде, коли ми покажемо, що історик може по-справжньому бачити минуле тільки тоді, коли він міцно закорінений у теперішньому; себто його справа — не вискакувати геть-чисто із свого власного періоду історії, а бути у всіх відношеннях людиною своєї власної доби і так бачити минуле, яким воно виглядає з точки зору цієї доби. Це дійсно правильна відповідь, але щоб її дати по-справжньому, теорії знання необхідно було просунути далі за той крок, що його зробив Декарт. Це стало можливим аж у Кантові часи, коли філософи виплекали ідею знання, спрямованого до об’єкта, співвіднесеного із власною точкою зору знавця. Кантівська “Коперникова революція” уже містила в собі теорію (хоча сам Кант і не розробив її), як є можливе історичне знання не тільки без покидання істориком точки зору своєї доби, але й саме завдяки тому, що він не полишає цієї точки зору.

(2). Сказати, що історичні оповіді подають події, які не могли відбутися, означає сказати, що ми маємо якийсь критерій, інший, ніж у тих оповідей, що дійшли до нас, і за тим відмінним критерієм судимо про те, що могло відбутися. Декарт тут швидко накреслює істинно критичну позицію в історії, і вона ж, коли її розвинути до кінця, буде відповіддю на його власне заперечення.

(3). Вчені Відродження, даючи друге життя багатьом елементам греко-римської концепції історії, оживили й ту ідею, що її цінність є практичною цінністю, повчанням людям у мистецтві політики й практичного життя. Ця ідея мала запанувати неминуче, поки люди не могли знайти теоретичної основи для альтернативної віри в те, що її цінність є теоретичною і становить її істина. Декарт цілком слушно відкинув її — фактично він тут випередив Гегелеве зауваження, зроблене в його “Філософії історії”, що практичним уроком історії є те, що ніхто ніколи й нічого не навчиться з історії; але він не бачив, що історична праця його ж часу, в руках таких людей, як Б’юкенен та Гроцій, та ще багатьох інших із покоління, що тоді започатковувалось, на кшталт Тільмона та вчених болландистів, спонукувалась чистим прагненням істини і що та прагматична концепція, яку він критикував, на той час, коли він писав, була уже мертва.

(4). Стверджуючи, що історичні оповіді перебільшують велич і розкіш минулого, Декарт фактично висував критерій, за яким їх можна критикувати і за яким можна б віднаходити істину, що її вони приховують чи спотворюють. Коли б він пішов далі в цьому ключі, то міг би установити метод чи кодекс правил для історичного критицизму; насправді це ж і є одне з тих правил, що їх установив на початку наступного сторіччя Віко. Але Декартові це було невтямки, адже його інтелектуальні інтереси були настільки чітко зорієнтовані в напрямку математики й фізики, аж він, пишучи про історію, зміг помилково прийняти плідну для удосконалення історичного методу пропозицію за доказ неможливості подібного удосконалення.

Отже, ставлення Декарта до історії було химерно двояке. Відповідно до його замірів і його праця схилилася до того, щоб кинути сумнів на цінність історії, незалежно від того, як ту цінність уявляти, адже він якраз і хотів одвернути людей від історії та повернути їх до точної науки. У XIX сторіччі наука пішла собі своїм власним шляхом незалежно від філософії, через те що ідеалісти-посткантіанці почали займати дедалі скептичнішу до неї позицію, і утворену між ними прірву тільки тепер почали загоювати. Це відчуження стало достеменною паралеллю тому відчуженню між історією та філософією, яке зайшло через паралельну причину — історичний скептицизм Декарта.

§6. Картезіанська історіографія

Насправді ж Декартів скептицизм аж ніяк не спантеличив істориків. Скорше вони поводитися так, ніби прийняли кинутий їм виклик, таку собі спонуку взятися і виробити для самих себе свої власні методи, переконавши самих себе в тому, що критична історія можлива, а тоді повернутися знову до філософів, маючи в руках новий світ знання. Протягом другої половини XVII сторіччя постала нова школа історичної думки, яка, попри парадоксальне звучання фрази, може бути названа “картезіанською історіографією” — десь так, як французька драма того самого періоду називалась школою картезіанської поезії. Я називаю її картезіанською історіографією, тому що вона засновувалась, як і Декартова філософія, на методичному скептицизмові й на

безкомпромісному визнанні критичних засад. Головною ідеєю цієї нової школи була вимога, щоб свідчення письмових авторитетів не приймалися без попереднього піддавання їх процесові критики, заснованої щонайменше на трьох правилах методу: (1) на Декартовому власному, не висловленому чітко правилі, що жоден авторитет не повинен спонукати нас повірити в те, що, як ми знаємо, не могло статися; (2) на правилі, що різні авторитети мають бути порівняні між собою та узгоджені; (3) на правилі, що письмові авторитети мають бути перевірені з допомогою нелітературних свідчень. Уявлювана таким чином історія все так само засновувалась на письмових джерелах чи на тому, що Бекон назвав би пам'яттю, але ж відтепер історики вчилися трактувати свої авторитети в ґрунтовно критичному дусі.

Як приклади цієї школи я вже згадав Тільмона та болландистів. Тільмонова "Історія римських імператорів" була першою спробою написати римську історію із систематичною увагою до погодження тверджень різних авторитетів; болландисти ж, школа вчених-бенедиктинців, заповзялися переписати життя святих на критичній основі, очищаючи їх від перебільшено чудесних елементів та глибше заходячи, ніж будь-хто робив це до них, у проблему джерел і способи формування традиційних переказів. Саме цьому періодові й особливо болландистам ми завдячуємо ідею аналізу того чи того переказу, коли беруться до уваги спотворення, яких він зазнав, поки дійшов до нас через всіляке посередництво, і коли таким чином можна позбутися раз і назавжди старої дилеми: чи приймати все купно як істинне, а чи відкидати його як фальшиве. Водночас провадилися докладні дослідження можливостей удавання до монет, написів, статутів й ілюстрування ними оповідей та описів істориків-літераторів. Саме протягом цього періоду, наприклад, Джон Горслі з Морпета в Нортумберленді зробив першу систематизовану колекцію римських написів у Британії, ідучи в цьому слідом за італійськими, французькими та німецькими вченими.

На цей рух філософи дуже мало звертали уваги. Єдиний із провідних величин, на кого це справило велике враження, був Лейбніц, хто приклав новий метод історичної науки до історії філософії, добившись при цьому важливих резуль-

татів. Щоправда, він ніколи не писав про це багато, але його праця наскрізь пронизана знанням давньої та середньовічної філософської думки, й саме йому ми завдячуємо концепцію філософії як неперервної історичної традиції, де новий прогрес виявляється не через висування цілковито нових та революційних ідей, а через збереження й розвивання того, що він називає *philosophia perennis* [вічна філософія], перманентних і незмінних істин, що були завжди знані. Ця концепція, звісно, надто вже наголошує на ідеї постійності й замало на ідеї зміни; філософська істина уявляється дуже перебільшено як незмінне вмістище зовнішніх і вічно відомих правд і вельми применшено як щось таке, що завжди потребує повторного творення зусиллям думки, що пронизує минуле; але цим ми тільки констатуємо, що це характерно, що Лейбніцова концепція історії належала до такого періоду, коли ще не були з достатньою яснотою продумані співвідношення між постійним і змінним, між істинами розуму й правдами факту. Лейбніц намічає лише *rapprochement*, зближення між почужілими сферами філософії та історії, але ще не дієвий контакт між ними.

Незважаючи на цей сильно виражений історичний нахил у Лейбніца й попри ту блискучу працю, що зробила Спінозу засновником біблійної критики, загальна тенденція картезіанської школи була різко антиісторична. І то був достеменно саме цей факт, що призвів до загального занепаду й дискредитації картезіанства. Могутній новий рух історичної думки, який зростав, так би мовити, в умовах заборони картезіанською філософією, вже самим своїм існуванням становив спростування тієї філософії; тож коли настала пора для вирішальної атаки на її засади, людьми, що повели ту атаку, цілком природно, стали мислителі, головним конструктивним інтересом яких була історія. Я дещо розповім про дві такі атаки.

§7. Антикратезіанство: (I) Віко

Першим був напад Віко, що працював у Неаполі на початку XVIII сторіччя. Праця Віко цікава тим фактом, що він був насамперед блискучим істориком із доброю підготовкою, який поставив собі завдання сформулювати засади історичного методу подібно до того, як Бекон сформулював прин-

ципи методу загальнонаукового; і в ході цієї конструктивної роботи наштовхнувся на опір картезіанської філософії — як чогось такого, проти чого необхідно було розгорнути полеміку. Обгрунтованість математичного знання він не став піддавати сумніву, а виступив із запереченням картезіанської теорії знання з її не висловленим чітко припущенням, що неможливий ніякий інший різновид знання. Тож він і напав на картезіанський принцип, що критерій істини є ясною і виразною ідеєю. Віко вказав на те, що насправді це є лише суб'єктивний або ж психологічний критерій. Той факт, що я гадаю, нібито мої ідеї є ясними і виразними, доводить тільки те, що я вірю в них, а не в їхню істинність. Цими словами Віко по суті погоджується із Г'юмом, який стверджував, що віра є ніщо інше, як жвавість наших сприйнять. Будь-яка, хоч яка хибна ідея, говорить Віко, може переконати нас у своїй позірній самоочевидності, й немає нічого легшого, ніж гадати, що наші переконання є самоочевидними, тоді коли насправді вони є безпідставними вигадками, яких ми доходимо внаслідок софістичної аргументації, — ще одна г'юмівська теза. Чого ми потребуємо, доводить Віко, так це якогось принципу, аби з його допомогою розрізнати те, що може бути пізнане, від того, що пізнаним бути не може; доктрини необхідних меж людського знання. Це, звісно, веде Віко до поділяння позиції Лока, чий критичний емпіризм мав послужити відправним пунктом для другої головної атаки на картезіанство.

Віко знаходить цю засаду в доктрині, що *verum et factum convertuntur* [істинне і вчинене збігаються]: себто умовою того, щоб бути здатним що-небудь пізнати істинно, зрозуміти його на противагу простому сприйняттю, є вимога, що пізнавач мав би сам те що-небудь зробити. Згідно з цією засадою природа є зрозумілою тільки для Бога, а от математика зрозуміла людині, оскільки предмети математичної думки є фікціями чи гіпотезами, що їх вибудував математик. Будь-котрий відтинок математичного мислення починається з такої собі *fiat*: нехай ABC буде трикутником і нехай $AB = AC$. Саме тому, що цим актом своєї волі математик будує трикутник, тому, що це — його *factum*, він і може мати про нього істинне знання. Це не є “ідеалізмом” у буденному значенні слова. Існування трикутника не залежить від його пізнаності —

пізнавати речі не означає творити їх; навпаки, нічого не можна пізнати, якщо воно ще не створене, і те, чи даний розум спроможний щось пізнати, залежить від того, як те щось створено.

Із цієї засади *verum — factum* впливає, що історія, яка, емфатично кажучи, є чимось, створеним людським духом, улягає особливій адаптації для того, щоб стати предметом людського пізнання. Віко розглядає історичний процес як такий собі процес, через який людські істоти вибудовують системи мови, звичаю, права, урядування і т. ін.: себто він думає про історію як про історію генези й розвитку людських суспільств та їхніх інституцій. Ось тут ми вперше подибуємо цілковито сучасну ідею того, що є матеріалом історії. Немає ж бо ніякої такої антитези поміж ізольованими діями людей і тим божественним планом, що тримає їх при купі, яка була для Середньовіччя; а з другого боку, хто припустив би, що первісна людина (якою особливо цікавився Віко) передбачала, що має вийти колись, із розвитком того, що вона започаткувала; план історії — це цілковито людський план, але він не передіснує у вигляді такого собі нереалізованого наміру своєї власної поступової реалізації. Людина — це ніякий не простий деміург, що формує людське суспільство подібно до того, як Платонів Бог творить світ за якимось ідеальним зразком; мов сам Господь Бог, вона є справжнім творцем, що дає життя разом і формі, й змістові в сукупній праці свого власного історичного розвитку. Устрій людського суспільства людина створює з нічого, і тому кожна деталь цього устрою — це людський *factum*, до найбільшої міри пізнаваний людським розумом як таким.

Віко тут наводить наслідки своїх тривалих досліджень історії таких речей, як право й мова. Він з'ясував, що такі дослідження здатні приносити настільки певне знання, як і те знання, що його Декарт приписував результатам математичних та фізичних досліджень; і він змальовує спосіб, у який виникло це знання, кажучи, по суті, що історик може реконструювати у своїй голові той процес, у ході якого ці речі були створені людиною в минулому. Існує якась заздалегідь установлена гармонія між розумом історика й предметом, який він збирається дослідити; але ця заздалегідь установа гармонія, на відміну від Лейбніцової гармонії, засно-

вується не на чуді — засновується вона на звичайній людській природі, що еднає історика з тими людьми, чію працю він вивчає.

Це нове ставлення до історії є глибоко антикартезіанським, адже вся структура картезіанської системи обумовлювалась проблемою, котра не постає у світлі історії; це — проблема скептицизму, проблема співвідношення між ідеями й речами. Декарт, розпочинаючи свої дослідження методу природничої науки із скептичної точки зору, що переважала на той час у Франції, мусив для початку запевнити сам себе в тому, що дійсно існує така річ, як матеріальний світ. Для історії, як її уявляв собі Віко, ніякої подібної проблеми не могло й існувати. Скептична точка зору — неможлива. Історія, на думку Віко, не переймається минулим як минулим. Вона переймається насамперед фактичною структурою того суспільства, в якому ми живемо, тими манерами й звичаями, що їх ми поділяємо з людьми, які живуть довкола нас. Аби вивчати їх, нам не треба питатися, чи й справді вони існують. Таке питання не має ніякої ваги. Декарт, дивлячись на вогонь, запитував сам себе, чи, на додачу до його власної ідеї вогню, ще існує і реальний вогонь. Для Віко, що розглядав таку річ, як італійська мова його часу, не могло виникнути ніяке подібне питання. Розрізнення поміж ідеєю такої історичної реалії та самою реалією було б позбавлене ваги. Італійська мова є достеменно тим самим, чим вона є на думку людей, що нею послуговуються. Для історика остаточною є людська точка зору. Що про італійську мову думає Бог, це таке питання, яке історикові немає потреби ставити, адже він знає, що йому на це питання не відповісти. Для нього пошуки речі в собі — безглузді й марні. І сам Декарт наполовину визнав це, коли сказав¹, що в питаннях моралі його правилом є приймати закони й інституції країни, де він живе, й керуватися в поведінці щонайкращими судженнями, що, як він переконався, є прийняті довколишнім загалом, припустивши, таким чином, що індивід не зумів би сам собі придумати такі речі *a priori*, а повинен визнавати їх як історичні факти, що належать суспільству, серед якого він живе. Щоправда, Декарт ці правила приймав тільки тимча-

¹ “Міркування про метод”, частина III.

сово, сподіваючись, що настане такий час, коли він спроможеться вибудувати свою власну систему поведінки на якійсь метафізичній основі; але той час так і не настав, та й не міг би настати ніколи, зважаючи на природу випадку; Декартове сподівання було тільки одним із прикладів тих перебільшених поглядів, що їх він плекав про можливості спекуляції *a priori*. Історія — це такий різновид знання, де не розрізняються питання про ідеї та питання про факти, а весь сенс Декартової філософії якраз і полягає в розрізненні цих двох типів питання.

Разом із висунутою Віко концепцією історії як виправданою в філософському розумінні формою знання ішла і концепція історичного знання як такого, що здатне на набагато осяжніший розвиток. Як тільки історик дасть відповідь на питання, яким чином є можливе історичне знання взагалі, він може переходити до розв'язання історичних проблем, що доти лишалися нерозв'язними. Це досягається створенням ясної концепції історичного методу й виробленням правил, яким він улягав би. Віко особливо цікавився тим, що він називав історією далеких і темних періодів, себто розширенням історичного знання, і в зв'язку з цим установив певні правила методу.

По-перше, він вважав, що певні періоди історії мають загальний характер, забарвлюючи кожну деталь, що виринає в інших періодах, так що два різні періоди можуть мати той самий загальний характер, завдяки чому можна робити аналогічні доведення від одного періоду до іншого. Як приклад він установлює загальну подібність між гомерівським періодом давньогрецької історії та європейським Середньовіччям, називаючи обидва періоди родовим найменуванням "героїчні". Їхніми спільними рисами були такі речі, як правління військової аристократії, аграрне народне господарство, баладна література, мораль, що засновувалась на ідеї особистої доблесті й лояльності, й таке інше. Тож аби довідатися про гомерівську добу більше, ніж про неї може розповісти Гомер, нам слід узятися за вивчення Середньовіччя, а тоді подивитись, наскільки широко ми можемо прикласти набуті там відомості до ранньої Греції.

По-друге, він показав, що ці подібні періоди мають тенденцію повторюватися в тій самій послідовності. За кожним

героїчним періодом іде період класичний, де думка переважає над уявою, проза над поезією, промисловість над сільським господарством і мораль, заснована на мирі, — над мораллю, що ґрунтується на війні. За класичним періодом, своєю чергою, настає скочування до нового варварства уяви; це — те, що він називає варварством рефлексії, де все ще панує думка, але така думка, що вичерпала свою творчу силу й висновує самі лише позбавлені значення мережі штучних та педантичних розрізнень. Іноді Віко зображає цю свою циклічність у такому вигляді: спочатку провідною засадою історії є груба сила; потім — доблесна й героїчна сила; далі — доблесна справедливість; далі — блискуча оригінальність; далі — конструктивна рефлексія і насамкінець такий собі різновид розгульно-марнотратного багатства, яке руйнує те, що було вибудоване до нього. Але він цілком свідомий того, що будь-яка подібна схема є занадто жорсткою, аби не допускати незліченних винятків.

По-третє, цей циклічний рух не є простим періодичним повторенням історії через такий собі цикл фіксованих фаз; це — не коло, а спіраль; адже історія ніколи не повторюється, а приходить до кожної нової фази в такій формі, яка різниться тим, що відійшло раніше. Отже, християнське варварство Середньовіччя різниться від поганського варварства гомерівської доби всім тим, що робить його неповторним вираженням лише християнського духу. З цієї причини, оскільки історія завжди творить таку чи таку новизну, цей циклічний закон не дозволяє нам провіщати майбутнє, і саме в цьому виявляється різниця його застосування у Віко і в давній греко-римській ідеї старого колового руху в історії (яка подібнується, наприклад, у Платона, Полібія та в ренесансних істориків на кшталт Макіавеллі й Кампанелли), і тут цей закон узгоджується із тією засадою, на основоположну важливість якої я вже посилався: що щирий історик ніколи не займається пророцтвами.

Далі Віко переходить до переліку певних упереджень, яких повинні завжди остерігатися історики; чогось подібного до “ідолів” у Беконівому *Novum Organum*. Він розрізняє п'ять таких джерел помилки:

1. Пишні думки стосовно античності, себто упередження на користь перебільшеної оцінки багатства, могутності, ве-

личі тощо періоду, що його вивчає історик. Принцип, що його Віко висловлює тут у негативній формі, є тим принципом, згідно з яким колишній період історії варто вивчати не заради внутрішньої цінності його досягнень, узятих, як вони є самі собою, а заради його відношення до загального ходу історії. Це упередження — дуже реальне; наприклад, я з'ясував, що люди, які цікавляться культурою провінцій Риму, ніяк не хочуть повірити у те, що я довів, засновуючись на археологічних даних: що Лондон доби римської колонізації нараховував усього близько 10 000—15 000 жителів. Їм би хотілося, щоб ця цифра сягала 50 000—100 000, тому що у них хибне уявлення про велич античності.

2. Зарозумілість націй. Кожна нація, коли звертається до своєї колишньої історії, має упередження на користь змалювання її в щонайпривабливіших барвах. Історії Англії, писані англійцями й для англійців, не надто розводяться про англійські військові невдачі і таке інше.

3. Зарозумілість учених людей. Ця вада, як її витлумачує Віко, прибирає особливої форми упередженості з боку самого історика, спонукаючи його припускати, що й ті люди, про кого він думає, були, як і він, ученими та дослідниками і взагалі людьми схильного до розмірковувань інтелекту. Академічний розум уявляє собі, що й ті люди, якими він цікавиться, мали б бути особами академічного штибу. Насправді ж, гадає Віко, найбільших успіхів добивалися в історії ті люди, чий розум найменше схилився до академічності. Історична велич і схильний до рефлексії інтелект вельми рідко поєднуються в одній особі. Шкала цінностей, за якою поціновується життя самого історика, дуже відрізняється від тієї шкали, що правила життями головних його персонажів.

4. Оманливість джерел або те, що Віко називає схоластичною спадкоємністю націй. Ця хиба полягає в припусканні того, що коли дві нації мають подібну ідею чи інституцію, то одна з них повинна була запозичити це в другої; і Віко показує, що це засновується на запереченні оригінальної творчої здатності людського розуму, який може самотужки відкривати відкриті вже десь ідеї, не запозичуючи їх ні в кого іншого. Цілком слушно Віко застерігає істориків від такої помилки. В дійсності ж навіть там, де відомо напевне, що одна

нація вчила іншу, як от Китай вчив Японію, Греція — Рим, Рим — Галлію і так далі, учень незмінно навчається не того, що може дати вчитель: він засвоює тільки ті уроки, до яких його зробив готовим його попередній історичний розвиток.

5. І останнє: існує упередження, коли гадають, нібито древні були краще за нас поінформовані про часи, що лежали ближче до них. Насправді, коли взяти приклад не із тих, що наводить Віко, то вчені часів короля Альфреда знали набагато менше про походження англосаксів, ніж знаємо ми. Засторога Віко проти цього упередження має велике значення, адже, коли розвинути її в позитивний бік, вона стає тією засадою, що звільняє історика від залежності від обов'язкової неперервності традиції, з якої він черпає своє знання; він-бо може з допомогою наукових методів реконструювати картину минулого віку, не послуговуючись узагалі ніяким переказом-традицією. Це є чітким запереченням положення, нібито історія залежить від того, що Бекон назвав пам'яттю, чи, коли сказати іншими словами, від тверджень авторитетів.

Віко не вдовольнився самими негативними застереженнями й пішов далі в позитивному напрямку, вказавши певні методи, зіпершись на які, історик може переступити через просте покладання на твердження авторитетів. Його зауваження, які я наведу, є для сучасних істориків банальностями, але в його час вони мали революційне значення.

1. Він показує, як лінгвістичні студії можуть кинути світло на історію. Етимологія може показати, яке життя вів той чи той народ, коли складалася його мова. Історик націляється на реконструкцію духовного життя, ідей народу, що його він вивчає; їхній словниковий запас свідчить про те, який ці люди мали запас ідей; і той спосіб, у який вони вживають давнє слово метафорично в новому розумінні, коли хочуть висловити нову ідею, засвідчує, який вони мали запас ідей, перш ніж народилося це нове поняття. Так, латинські слова *intellegerere* й *disserere* показують, як, коли римлянам стали потрібні слова для “розуміння” та “обговорення”, вони запозичили із сільськогосподарського словника слова, що означали “збирання колосків” та “засівання”.

2. Він удається до подібного використання міфології. Боги первісної релігії представляють напівпоетичний спосіб вира-

ження суспільної структури того народу, що придумав їх. Тож і в греко-римській міфології Віко добачав представлення побутових, економічних та політичних умов життя древніх. Ці міфи були способом, у який той чи той первісний, обдарований уявою розум виражав для себе те, що більш схильний до рефлексії розум виклав би в кодексах права й моралі.

3. Він пропонує новий метод (хоч якою дивною може видатися нам його новизна) використання давнього переказу: приймати його не як буквально правдивий, а як непевну пам'ять про факти, спотворені через посередництво, чий ступінь рефракції ми спроможні визначити до певної міри. Усі перекази — правдиві, але жоден із них не має на увазі того, що каже; щоб віднайти їхнє правдиве значення, ми повинні знати, що за народ придумав їх і що ж саме ось такими словами хотів той народ сказати.

4. Аби підшукати ключа до такого перетлумачення, ми повинні пам'ятати, що розум різних людей на даній стадії розвитку буває схильний породжувати плоди одного й того самого виду. Дикуні, хоч би коли й де вони жили, є дикунями за своїм розумом; вивчаючи дикунів сучасних, ми можемо дізнатися, що являли собою дикуні давні, й таким чином розгадати, як слід тлумачити дикунські міфи й легенди, що ховають у собі факти історії сивої давнини. Діти — це теж своєрідні дикуні, тож дитячі чарівні казки також можуть допомогти нам просунутися в тому самому напрямку. Сучасні селяни багаті уявою і несхильні до рефлексії, тож і їхні уявлення кидають світло на уявлення первісного суспільства, — і таке інше.

Тепер підсумуймо: Віко вчинив дві речі. По-перше, він на повну силу використав поступ, що його досягли в критичному методі історики наприкінці XVII сторіччя, і прощтовхнув цей процес іще на одну стадію далі, показавши, як історична думка може бути водночас і конструктивною, і критичною; урвавши її залежність від письмових джерел-авторитетів і зробивши її по-справжньому оригінальною і самостійною, спроможною завдяки науковому аналізу даних повертати назад істини, що були цілковито забуті. По-друге, він розробив філософські засади, непрямо висловлені в його історичній праці, аж до того моменту, коли він міг уже й провести контратаку на науково-метафізичну філософію

картезіанства, вимагаючи ширшої основи для теорії пізнання й критикуючи вузькість та абстрактність панівної філософської доктрини. Насправді він занадто далеко випередив свій час, аби зразу справити дуже великий вплив. Незвичайна заслуга його праці не визнавалась, аж доки, двома поколіннями пізніше, німецька філософія самотужки досягла погляду, вельми спорідненого з його власним, через великий розквіт історичних студій, який мав місце в Німеччині наприкінці XVIII сторіччя. Коли ж це сталося, німецькі вчені заново відкрили Віко й високо піднесли його, підтвердивши таким чином його доктрину про те, що ідеї поширюються не “дифузно”, мов предмети торгівлі, а через незалежні відкриття кожною нацією всього, чого вона потребує на будь-котрій даній стадії свого розвитку.

§8. Антикартезіанство: (II) Лок, Берклі та Г'юм

Другою і, за далекосяжністю історичних наслідків, куди дієвішою атакою на картезіанство став напад, здійснений Локовою школою, що її кульмінацією був Г'юм. Напочатку емпіричність цієї школи, хоча вона вже стояла у свідомій опозиції до Декарта, не мала ніякого свідомого відношення до проблем історичної думки. Але із розвитком школи поступово з'ясувалося, що точка зору, яку вона випрацьовувала, могла бути використана і в інтересах історії, хай навіть у негативному розумінні, себто для розгрому картезіанства, яке позбавило історію її місця на карті знання. Лок та Берклі у своїх філософських писаннях не виказують ніякої особливої зацікавленості проблемами історичної думки (хоча Локів опис свого методу як “історичного ясного методу” засвідчує, що він добре усвідомлював співвідношення між своїм власним антикартезіанством і вивченням історії. У своєму “Есе” (Передмова, §2) він зазначає, що цим хоче сказати, що його метою є дати “звіт про способи, через які наші розуміння змогли досягти цих понять про речі, що ми їх маємо”. Отже, наші “поняття про речі” Лок трактує точнісінько так, як Віко тлумачить манери й звичаї; картезіанська проблема співвідношення між ідеями й речами виключалася в кожному випадку як проблема, що не виникає взагалі). Але той захват, із яким у Франції прийняли Локову філософію проводирі Просвітництва — Вольтер із енциклопедистами, чий

інтереси були чітко зорієнтовані в напрямку історії, — свідчить, що ця філософія була якимось чином пристосована до того, щоб послужити зброєю для історичної думки — спочатку для її захисту, а потім і для контратаки супроти Декартової традиції. Бунт проти картезіанства є фактично головною негативною рисою французької філософії XVIII сторіччя; її головні позитивні риси — це, по-перше, її дедалі гучніше історичне звучання і, по-друге, прийняття нею локівського типу філософії; і очевидним є те, що всі ці три речі були взаємозалежні.

Головні тези Локової філософії можна легко перелічити. В будь-якому разі, гадається мені, ясно буде, що негативною тезою є антикартезіанство, а позитивною — внесок до переорієнтації філософії в напрямку історії.

1. Заперечення вроджених ідей і наполягання на тому, що знання набувається через досвід. — Концепція вроджених ідей — це антиісторична концепція. Якщо все пізнання зводиться до з'ясування наших вроджених ідей і якщо усі такі ідеї містяться як потенціальні можливості в кожному людському розумі, то теоретично все можливе знання може бути продуковане заново кожною людиною самотужки, без нічєї сторонньої допомоги, й немає ніякої потреби в сукупному вибудовуванні того корпусу знань, який і є особливою роботою історії. Якщо всяке знання засновується на досвіді, то це — історичний продукт; істина, як уже ствердив повторно Бекон¹, — це дочка часу; найкраще знання є плодом найзрілішого та найбагатшого досвіду. Отже, історичний погляд на проблему знання уже міститься, непрямо висловлений, у першій книзі Локового "Есе".

2. Заперечення будь-якого аргументу, покликаного стати містком між ідеями та речами, причому це заперечення засновується на тій доктрині, що пізнання займається не якоюсь такою реальністю, що відмінна від наших ідей, а узгодженням та неузгодженням самих наших ідей. — У застосуванні до фізичної науки ця доктрина є очевидно парадоксальною, адже в фізичній науці ми начебто маємо метою пізнання чогось, що не піддається зведенню до ідей; але в

¹ *Novum Organum*. — Кн. I. — §LXXXIV, цитуючи Авла Геллія, *Noctes Atticae*. — XII, 11.

застосуванні до нашого історичного пізнання таких людських інституцій, як мораль, мова, право й політика, вона не тільки буде позбавлена парадоксальності, а й стане найприроднішим способом розгляду цих речей, як ми вже в тому переконалися.

3. Заперечення абстрактних ідей і наполягання на тому, що всі ідеї — конкретні. — Як показав Берклі, це є, тільки непрямо висловлене, у Лока, і парадоксальне воно у застосуванні до математики й фізики, але знов же є очевидно природним способом осмислення історії, де знання складається не з абстрактних узагальнень, а з конкретних ідей.

4. Концепція людського знання як такого, що йому з необхідності бракує абсолютної істини й певності, але що є здатним досягти (вислів Лока) такої певності відповідно до потреб нашого становища; або ж (як формулює це Г'юм), що розум неспроможний розвіяти хмари сумніву, але що сама Природа (наша людська природа) є достатньою для цього завдання, накладаючи на нас у нашому практичному житті абсолютну необхідність жити, розмовляти й діяти, як це роблять інші люди. — Це — холодна втіха для картезіанського наміру щодо проблем математики й фізики, але це — солідна основа для історичного знання, оскільки воно достеменно займається тим, що Лок називає нашим становищем, дійсним станом людських справ або ж тим способом, у який люди живуть, розмовляють і діють.

Отже, англійська школа переорієнтовує філософію в напрямку історії, хоча загалом вона не усвідомлює з усією яснотою, що чинить саме це. Одначе у Г'юма очі трохи ширше розкриті на цю ситуацію, ніж у його попередників. Коли йдеться про такого рішучого й глибокого мислителя, щось та має означати той факт, що десь у тридцятип'ятирічному віці він полишив свої філософічні студії і зайнявся історичними дослідженнями. Якщо, у світлі його пізніших інтересів, ми пошукаємо в його філософських творах посилань на історію, то таких посилань знайдемо негусто; хай цього й небагато, але цілком достатньо, аби показати, що історія вже тоді цікавила його, що він думав про неї філософічно та що був надзвичайно впевнений у спроможності своїх філософських теорій пояснити проблеми, які вирости з тих його теорій.

Із цих його посилань я розгляну тут два. У першому з них ми бачимо, що Г'юм прикладає засади своєї філософії до випадку історичного знання, осмислюваного в дусі методів, випрацьованих ученими кінця XVII сторіччя.

“Ми віримо, що Цезаря вбито у приміщенні Сенату на березневі іди, й чинимо так тому, що цей факт визначено на підставі одностайних свідчень істориків, які погоджуються між собою в закріпленні за тією подією достеменно тих часу й місця. Ось ми маємо якісь знаки й літери, чи в пам'яті їх тримаючи, чи сприймаючи їх нашими відчуттями; про ті ж знаки ми подібним чином пам'ятаємо, що вони вживалися як ознаки певних ідей; ці ж ідеї містилися або в умах тих, хто був безпосередньо присутній при тій дії, доставши ті ідеї прямо з її [події] існування; або ж ідеї взято із свідчень інших людей, а ті — знов же з інших свідчень, за такою видимою градацією, аж поки ми доберемося до тих людей, що були очевидцями й глядачами події. Очевидним є те, що цей ланцюжок аргументів, а чи пов'язаність причин і наслідків спочатку засновується на цих знаках чи літерах, які ми бачимо чи пам'ятаємо, та що без авторитету пам'яті чи відчуттів усе наше розмірковування було б химерним та безпідставним”¹.

Тут історик дістає свої дані через пряме сприйняття; вони є тим, що Г'юм називає враженнями: він і справді бачить перед собою певні документи. Питання тут таке: чому ці враження спонукають його повірити, що Цезаря вбито в певний час і в певному місці? Відповідь Г'юмова проста: поєднання цих видимих знаків із певними ідеями є реальною дійсністю, засвідченою нашою пам'яттю; оскільки ж це поєднання постійне, ми віримо, що люди, котрі первісно довірили ці слова паперові, хотіли ними сказати те саме, що й ми мали б ними казати; і таким чином ми віримо, припускаючи їхню правдивість, що вони вірили в те, що говорили, а саме: що вони й справді бачили, як Цезар загинув у той час і в тому місці. Це — цілком задовільне розв'язання для проблеми історії, як вона поставала перед істориком початку XVIII сторіччя, котрий був би задоволений, коли б довів, що

¹ “Трактат про людську природу”. — Кн. I. — Ч. III. — §4.

історичне знання є системою розумних переконань, заснованих на свідченні. І коли б філософ зміг піти далі й показати, як це зробив Г'юм, що жоден інший вид знання не є чимось більшим за систему розумних переконань, тим самим була б реабілітована претензія історії на своє місце на карті знання.

По-друге, Г'юм чудово розумів, що сучасна йому філософська думка кидала сумнів на обґрунтованість історичного знання, і він відхиляється від свого шляху, аби спростувати той шаблонний аргумент, особливо тому, що той аргумент міг би претендувати (несправедливо, на його погляд) на підтримку його власних засад.

“Очевидним є те, що ми не можемо мати певності щодо жодного моменту давньої історії, якщо тільки ми не провели його через багато мільйонів причин та наслідків, а також через низку аргументів майже незмірної довжини. Перш ніж знання про той факт могло дійти до його першого історика, воно мало перейти через багато уст; і після того, як його зафіксовано письмово, кожна нова копія є новим предметом, зв'язок якого з попереднім є відомим лише з досвіду й спостереження. Чи не тому можна дійти висновку, виходячи з попереднього міркування, що свідчення усієї давньої історії на сьогодні мають бути втрачені, адже ланцюг причин збільшується, дедалі видовжується”.

Далі Г'юм доводить, що це суперечить здоровому глуздові: свідчення давньої історії не занепадають отак просто, через саме видовжування. Розв'язання полягає в тому, що

“хоча ті сполучні ланки нечисленні... проте всі вони — однієї й тієї самої природи й залежать від сумлінності друкарів та переписувачів... Кроки не варіюються. Пізнавши один із них, ми вже й знаємо, які вони всі; і коли вже ми ступили один крок, то можемо не перейматися рештою”¹.

Тож ми бачимо, що уже в двадцятих своїх літах, коли писався “Трактат”, Г'юм, розмірковуючи над проблемами історичної думки, виснував, що картезіанські заперечення її — недійсні, та дійшов такої філософської системи, що, на його думку, спростовувала ці заперечення, а ще поставив історію на підвалини, щонайменше такі самі тривкі, як і в будь-якій іншій науці. Я не заходитиму так далеко, аби назвати цілу його філософію обґрунтованим захистом історичної

¹ Там-таки, §13.

думки, але це безперечно було одним із її не названих прямо завдань; і мені видається, що, коли він дописав свій філософський твір і спитав сам себе, що ж він цим довів остаточно, то міг би з цілковитим правом сказати, що довів принаймні одну річ: що історія є законним і дійсним різновидом знання, більш законним фактично, ніж більшість інших галузей, адже вона не обіцяє більше, ніж може зробити, й не потребує опиратися на всілякі спірні метафізичні гіпотези. У тому загальному скептицизмові, куди його привело дослідження, найдужче постраждали саме ті науки, чії претензії були щонайдогматичніші та якнайабсолютніші; вихор його філософської критики, прирівнюючи всяку думку до позиції природного й розумного переконання, не зачепив, лишив неушкодженою будівлю історії, яка одна могла задовольнити цю умову. І все ж Г'юм не зміг усвідомити до кінця повноту впливу своєї філософії на історію, тож за своїм внеском до історії його можна порівняти із діячами Просвітництва, адже, як і вони, англієць був відгороджений від наукової історії субстанціалістським поглядом на людську природу, який насправді зовсім не узгоджувався з його філософськими засадами.

§ 9. Просвітництво

Г'юм із його історичною працею та його трохи старший сучасник Вольтер стоять на чолі нової школи історичної думки. Їхня та їхніх послідовників праця може бути визначена як історіографія Просвітництва. Під терміном Просвітництво, *Aufklärung*, розуміють ту рішучу спробу, таку характерну для початку XVIII сторіччя, секуляризувати всяку галузь людського життя й думки. Це був бунт не тільки проти влади інституційної релігії, але й проти релігії як такої. Вольтер мав себе за проводиря хрестового походу проти християнства, воюючи з ним під гаслом *Ecrasez l'infame, de l'infame* означало забобон, релігію, розглядувані як така собі функція всього, що було відсталого й варварського в людському житті. Філософською теорією, на якій засновувався цей рух, була думка, що певні форми розумової діяльності є примітивними виявами, приреченими на відмирання, коли розум доросте до своєї зрілості. Згідно з Віко, поезія є при-

родним способом, у який знаходить своє вираження дикунський чи дитячий розум, а найвищою поезією, стверджує він, є поезія варварських чи героїчних діб, поезія Гомера чи Данте; в міру ж розвитку людини розум дедалі більше переважає над уявою та пристрастю, і тоді поезію відтісняє проза. Як проміжний між поетичним або чисто образним способом, яким людина представляє сама перед собою свій досвід, і прозовим чи суто раціональним, Віко поставив і третій — міфічний або напівобразний спосіб. Це та стадія розвитку, котра накладає на весь накопичений досвід релігійну інтерпретацію. Тож Віко осмислює мистецтво, релігію та філософію як три різні способи, що в них людський розум виражає чи формулює для самого себе весь свій досвід. Ці три способи не можуть мирно співіснувати один з одним; їхнє відношення один до одного характеризується діалектичним наступництвом у певному порядку. Із цього випливає, нібито релігійне ставлення до життя приречене бути заміненим раціональною чи філософською позицією.

Свідомо ні Вольтер, ні Г'юм не формулювали ніякої теорії. Та коли б до їхнього відома донесли подібну теорію, вони могли б і прийняти її, ототожнивши самих себе і своїх колег із тим чинником, який фактично несе кінець релігійній ері історії людства, відкриваючи таку собі нерелігійну раціональну еру. Насправді ж, однак, їхнє полемічне ставлення до релігії надто вже було запекле й одностороннє, аби будь-яка подібна теорія могла допомогти посісти отаке місце в історії людства. Для них-бо релігія була річчю, позбавленою хоч би якої позитивної цінності, це була ну чиста помилка, яку нав'язав людям безсовісний і розрахунково-лицемірний клас істот, названих священиками, які й вигадали (так, либонь, видавалося цим філософам) релігію, аби вона служила їм як інструмент панування над масою людей. Терміни на кшталт "релігії", "священика", "Середньовіччя", "варварства" були для цих мислителів не історичними, чи філософськими, чи там соціологічними термінами із якимось визначеним науковим значенням, якими вони були для Віко, а просто образливими виразами: вони мали емоційне, а не концептуальне навантаження. Хай-но такий термін, як "релігія" чи "варварство", отримує концептуальне навантаження, як ту річ, що

існує під таким найменуванням, уже слід мати за дещо із позитивною функцією в історії людства і, отже, не просто за зло чи помилку, а за річ із своєю власною, належною їй цінністю на її власному, належному їй місці. Істинно історичний погляд на історію людства бачить усе в тій історії як таке, що має свій власний *raison d'être* [смысл існування] і здобуває існування для того, щоб служити потребам людей, чий уми сукупно його створили. Думати про будь-котру фазу в історії як про цілковито ірраціональну, означає дивитися на неї поглядом не історика, а публіциста, полемічного автора творів на потребу дня. Отже, історичний світогляд Просвітництва не був щиро історичним — у своєму провідному мотиві був він полемічний та антиісторичний.

Із цієї причини такі письменники, як Вольтер і Г'юм, дуже мало зробили для вдосконалення методів історичного дослідження. Вони просто перейняли методи, вироблені такими представниками попереднього покоління, як Мабільйон, Тільмон та болландисти, але навіть цих методів не використовували у справжньому науковому дусі. Вони недостатньо цікавилися історією заради неї самої, аби наполегливо йти до завдання реконструкції історії темних і віддалених періодів. Вольтер відкрито проголосив, що неможливо здобути хоч якісь надійно обгрунтовані історичні відомості про події, давніші за кінець XV сторіччя; Г'юмова "Історія Англії" є вельми блаженською і начерковою роботою — аж поки він переходить до того самого періоду, віку Тюдорів. Справжньою причиною цього їхнього обмеження інтересу періодом сучасності було те, що, через свою занадто вузьку концепцію розуму, вони не мали симпатії, а заразом і проникнення думкою до того, що, на їхній погляд, було нераціональними періодами історії людства; вони починали цікавитись історією лише від того її моменту, коли вона починала бути історією сучасного духу, спорідненого з їхнім власним, науковим духом. В економічних термінах це означало дух сучасної промисловості й комерції. Мовою політичної термінології це означало дух освіченого деспотизму. Вони не мали ніякої концепції інституцій, як ті творилися духом кожного народу в його історичному розвитку; уявляли собі інституції як винаходи, вигадки, придумані талановитими мислителями й

нав'язані ними ж народним масам. Їхнє уявлення про релігію як винахід жерців було простеньким застосуванням цього самого принципу, єдиної засади, яку вони тямили, до такої фази історії, куди вона ніяк не прикладалась.

Просвітництво у своєму вужчому розумінні, як, по суті, полемічний і негативний рух, як такий собі хрестовий похід проти релігії, так і не піднеслося вище свого джерела, а Вольтер лишився його найкращим і найхарактернішим вираженням. Але воно розвивалося в кількох напрямках, не гублячи свого самотнього характеру. Засновуючись на тій ідеї, що людське життя є і завжди було в основному сліпою, ірраціональною справою, але його можна обернути в щось раціональне, воно містило в собі зародки двох безпосередніх напрямків розвитку: задивленого назад чи більш строго історичного розвитку, що мав виставляти проминулу історію як гру ірраціональних сил, і задивленого вперед чи більш практичного й політичного руху, що передбачає і намагається зробити дійсністю таке тисячоліття, де буде встановлено правління розуму.

(а). Як приклади першої тенденції ми можемо зацитувати Монтеस्क'є та Гіббона. Заслугою Монтеस्क'є було те, що він звернув увагу на відмінності між різними націями й різними культурами, але він неправильно витлумачив суттєвий характер цих відмінностей. Замість пояснити їхню історію посиленням на людський розум, він надумав віднести це на рахунок відмінностей у кліматі й географії. Сказати б інакше, людина тут розглядається як часточка природи, а пояснення історичним подіям дошуковуються серед фактів природного світу. Історія, осмислена подібним чином, стає якоюсь природничою історією людини чи то антропологією, де інституції виявляються не як вільні винаходи людського розуму в ході його розвитку, а як неминучі ефекти природних причин. Фактично Монтеस्क'є уявляв людське життя як віддзеркалення географічних та кліматичних умов, достоту мов життя рослин, а з цього випливає, що історичні зміни є просто різними способами, якими одна-єдина й незмінна річ, людська натура, реагує на різні стимули. Ця хибна концепція людської природи й людської діяльності буде реаль-

ною вадою в будь-якій теорії, що, подібно до доктрини Монтеस्क'є, спробує пояснити риси котроїсь цивілізації посиленням на географічні фактори. Напевне ж існує близька спорідненість між будь-якою культурою та її природним оточенням, але характер її визначають не фактори того довкілля самі собою, а те, що людина спроможеться від них узяти; ну а це залежить від того, що це за людина. Монтеस्क'є як історик був украй некритичний, однак його наголошування на пов'язаності людини з її довкіллям (хай навіть він хибно зрозумів характер тієї пов'язаності) та на економічних факторах, які, на його думку, правила за основу для політичних інституцій, було важливе не тільки саме собою, а й для майбутнього розвитку історичної думки.

Гіббон, типовий історик доби Просвітництва, погоджувався з усім цим до такої міри, що уявляв собі історію як що завгодно, тільки не вияв людської мудрості; але замість знайти її позитивний принцип у законах природи, яка немовби замінює у Монтеस्क'є мудрість людини й створює для неї суспільні організації, що їх людина не спромоглася створити сама для себе, Гіббон знаходить рушійну силу історії в самій людській ірраціональності, розкриваючи у своїй оповіді те, що він називає тріумфом варварства й релігії. Але ж для того, щоб міг здійснитись отакий тріумф, треба, щоб цій ірраціональності було над чим тріумфувати; отож Гіббон відносить початок своєї оповіді аж у Золотий вік, коли людський розум правив над щасливим світом, в період династії Антонінів. Ця концепція Золотого віку в минулому надає Гіббонові вельми особливе місце поміж істориків Просвітництва, зближуючи його, з одного боку, з його попередниками, гуманістами Ренесансу, а з другого — з його наступниками, романтиками кінця XVIII сторіччя.

(б). У своєму задивленому вперед аспекті, де Золотий вік уявляється як такий, що лежить у близькому майбутньому, цей рух може бути представлений французом Кондорсе, чий *“Esquisse d'un tableau des progres de l'esprit humain”* [“Начерк історичної картини прогресу людського розуму”], написаний під час французької революції, коли автор сидів у в'язниці, чекаючи на страту, змальовує таке собі утопічне майбутнє, коли пощезнуть тирани та їхні раби,

священики та обдурена ними паства, а всі люди стануть поводитися раціонально, тішачись життям, свободою і прагнуть до щастя.

Із наведених прикладів ясно, що історіографія Просвітництва є апокаліптичною до крайньої міри, як підказує правдиво й саме слово “просвітництво”. Центральним моментом історії для цих письменників є світанок сучасного наукового духу. А доти — все було забобою і темрявою, помилкою та оманю. А з цих речей не може вийти ніякої історії — не тільки тому, що вони не достойні історичного вивчення, а й тому, що в них немає ніякого раціонального чи необхідного розвитку; оповідь про них — це казка, яку розповідає ідіот, яка сповнена звуків та люті й не означає нічого.

Тож у вирішальному випадку, а саме — в походженні сучасного наукового духу, ці письменники не змогли скласти ніякої концепції історичних витоків чи процесів. Чистий розум не може народитися із чистого нерозуму. Тут не може бути ніякого розвитку, що вів би від одного до другого. Світанок наукового духу був, із точки зору Просвітництва, просто чудом, ніяк не підготовленим попереднім ходом подій і не спричиненим ніякою причиною, що могла б бути відповідною такому ефектові. Ця неспроможність пояснити чи витлумачити історично те, що вони вважали за найважливішу подію в історії, була, звісна річ, симптоматичною; це означало, що вони взагалі не мали задовільної теорії історичної причинності й не могли серйозно вірити в походження чи генезу будь-чого на світі. Отже, від початку й до кінця їхньої історичної праці їхній звіт про причини є поверховим до абсурду. Саме ці історики вигадали, наприклад, гротескную ідею того, що Відродження в Європі настало завдяки падінню Константинополя й спричиненому цим вигнанням вчених, які подалися шукати собі нових домівок, а типовим вираженням цієї позиції є зауваження Паскаля, що коли б ніс Клеопатри був трішечки довший, ціла світова історія була б іншою, — типовим себто для банкрутства історичного методу, який з відчаю, не знаходячи правдивого пояснення, задовольняється щонайбанальнішими причинами для найграндіозніших наслідків. Така неспроможність відкривати

справжні історичні причини пов'язана, без сумніву, із Г'юмовою теорією причинності, згідно з якою нам ніколи не добачити хоч би якого зв'язку між будь-котрими двома подіями.

Можливо, найкоротшим і найкращим способом схарактеризувати історіографію Просвітництва буде, коли ми скажемо, що вона перейняла концепцію історичного дослідження, яку виробили церковні історики кінця XVII сторіччя, й повернула її проти її ж авторів, використовуючи її в підкреслено антиклерикальному дусі замість попереднього її підкреслено клерикального спрямування. Жодної спроби не було зроблено, аби піднести історію над рівнем пропаганди; навпаки, пропагандистський її аспект підсилили, адже хрестовий похід заради розуму все ще був священною війною; і Монтеस्क'є не промахнувся, коли зауважив¹, що духом своїм Вольтер був монастирським істориком, який пише для ченців. У той же час історики цього періоду де в чому таки помітно просунулися вперед. Хоч які нетерпимі та нерозважливі, боролися вони за терпимість. Хоч які неспроможні оцінити творчу силу народного духу, писали вони не з точки зору уряду, а з погляду підданця, надаючи тим самим цілковито нової випуклості історії мистецтв і наук, промисловості, торгівлі та культури взагалі. Хоч які поверхові були вони в пошуках причин, та принаймні хоч шукали їх, тож, хай невиразно, та уявляли історію (всупереч Г'юмові) як процес, де одна подія необхідно веде до іншої. Тож у самій їхній думці таки відбувалось якесь бродіння, що мало от-от порвати їхні власні догми, пересягнути через їхні власні обмеження. Десь там, глибоко під поверхнею їхньої творчості, ворушилася концепція історичного процесу як такого, що розвивається не з волі освічених деспотів і не за жорсткими планами трансцендентного Бога, а зі своєї власної необхідності — такої іманентної необхідності, де навіть нерозум є перелицьованою формою розуму.

¹ "Voltaire... est comme les moines, qui n'ecrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire ecrit pour son couvent" ("Вольтер... мов ті ченці, що пишуть не заради теми, яку трактують, а заради слави свого ордену. Вольтер пише для свого монастиря"). (*Pensees diverses, OEuvres*. — Париж. — 1866. — Т. II. — С. 427).

§ 10. Наука людської природи

У §1 цієї частини я вказував, що Г'юмова атака на духовну субстанцію стала філософською провісницею наукової історії, оскільки вона стерла останні сліди субстанціалізму греко-римської філософії. У §8 я показав, як Лок та його послідовники переорієнтовували філософію в напрямку історії, хоч і не усвідомлювали того повністю. Що ж не дозволило історії XVIII сторіччя стати науковою і пожати всі плоди філософської революції? Не дозволив рудимент субстанціалізму, що лишався непомічений у просвітницькому пошукові науки людської природи. Достеменно як, наприклад, античні історики уявляли собі римський характер річчю, що ніколи не виникала, а завжди існувала, завжди будучи тією самою, так і історики XVIII сторіччя, визнавши, що вся істинна історія є історією людства, припускали, що людська природа існувала від самого створення світу точнісінько такою, якою вона існувала серед них самих. Людська природа уявлялась субстанціалістично як щось статичне й перманентне, як такий собі незмінний субстрат, над яким прокочувалися всі історичні переміни та всі людські діяння.

Історія, мовляв, ніколи не повторювалась, а от людська природа лишалася вічно незмінною.

Це припущення є, як ми переконалися, у Монтеस्क'є, але ж воно залягає в тилу усієї філософської праці XVIII сторіччя, не кажучи вже про давніші періоди. Картезіанські вроджені ідеї є тими способами думання, які є природними для людського розуму як такого, і то скрізь і завжди. Для Лока людське розуміння є чимось повсюди однаковим, хоч і недорозвиненим у дітей, ідіотів та дикунів. Кантівський дух, що як інтуїція є джерелом простору й часу, як розуміння — джерелом категорій і як розум — джерелом Ідей Бога, свободи та безсмертя, це — чисто людський дух, але Кант без будь-якого дослідження припускає, що він і є єдиний вид людського духу, який існує чи існував одвіку. Навіть такий скептичний мислитель, як Г'юм, приймає це припущення, як я вже натякнув. У своїй передмові до "Трактату про людську природу" він пояснює задум своєї праці, зауважуючи, що "всі науки мають відношення, більше чи менше, до люд-

ської природи, і хоч би як далеко будь-котра з них, здавалося б, відбігла від неї, вона все ж таки вертатиметься назад, таким чи таким пасажем. Навіть "Математика", "Природна філософія" та "Природна релігія" [себто три картезіанські науки: математика, фізика й метафізика] є до певної міри залежними від науки про ЛЮДИНУ: адже вони улягають людському пізнанню, люди судять про них своїми силами й здібностями". Звідки випливає, що "наука про людину", себто та наука, що досліджує "засади й дії нашої здатності розуміння", "наші смаки й почуття" та "людей, якими вони є, об'єднані в суспільстві", є "єдиним міцним підмурівком для усіх інших наук".

І при всьому цьому Г'юм не виказує ані найменшого здогаду, що та людська натура, яку він аналізує у своїй філософській праці, є природою західного європейця початку XVIII сторіччя, та що коли цей же самий замір здійснити у великому часовому чи просторовому перенесенні, то здобуті наслідки можуть бути вельми відмінними. Він завжди вважає, що *наша* здатність розуміння, *наші* смаки й почуття і так далі є чимось абсолютно однастайним і незмінним, що лежить в основі усіх історичних змін і їх обумовлює. Як я вже припускав, його атака на духовну субстанцію мала б, у разі успіху, знищити цю концепцію людської природи як щось міцне, постійне та однорідне, але нічого подібного вона не зробила, оскільки Г'юм підмінив ідею духовної субстанції ідеєю постійних тенденцій пов'язувати ідеї певними способами, а ці закони асоціативності виявились такими самими однорідними й незмінними, як і всяка субстанція.

Г'юмове скасування духовної субстанції призвело до установлення принципу, що ми ніколи не повинні відділяти того, чим є дух, від того, що він чинить, тож природа духу є не чим іншим, як способами, якими він мислить і діє. Таким чином поняття духовної субстанції перетворилося на поняття психічного процесу. Але саме собою це не унеобхіднило історичної концепції духу, адже не всякий процес є історичним процесом. Процес є історичним тільки тоді, коли він створює свої власні закони, а, згідно з Г'юмовою теорією духу, закони психічного процесу готові й незмінні від самого початку. Він не думав про дух як такий, що навчається думати й діяти новими способами, коли розвивається процес

його діяльності. Він, звісно ж, гадав, що його нова наука про людську природу, коли її успішно осягнуть, сприятиме подальшому прогресу мистецтв і наук — але не через зміни в самій людській природі (про таку можливість він навіть думки не припускає), тільки через удосконалення нашого розуміння її.

У філософському розумінні ця концепція суперечила самій собі. Коли те, що ми навчилися краще розуміти, є чимось іншим, ніж ми самі, наприклад, хімічні властивості матерії, то наше вдосконалене розуміння його ніяким чином не вдосконалило самої речі. Коли ж, із другого боку, те, що ми розуміємо краще, є наше власне розуміння, тоді вдосконалення в *тій* науці є вдосконаленням не тільки в її суб'єкті, а й в об'єкті її також. Коли нам щастить істинніше осягнути людське розуміння, тоді нам щастить удосконалити й наше власне розуміння. Звідси випливає, що історичний розвиток науки про людську природу спричиняється також до історичного розвитку самої людської природи.

Це так і не відкрилося філософам XVIII сторіччя, тому що вони засновували свою програму для науки про дух на аналогії з усталеними природничими науками й не завважили браку повної паралельності між обома випадками. Такі вчені, як Бекон, указували, що вдосконалене знання природи дає нам удосконалену владу над природою, і це була цілковита правда. Кам'яновугільний дьоготь, наприклад, як тільки розгадано його хімічну будову, перестає бути відходами, стаючи сировиною для виробництва фарб, смол та інших продуктів, але сам факт здійснення цих хімічних відкриттів ніяким робом не змінює природи кам'яновугільного дьогтю чи похідних від нього продуктів. Природа ані руш із місця — яка була, такою і зостається, байдуже, чи ми розуміємо її, чи ні. Висловлюючись мовою Берклі, це Божа думка, а не наша, робить природу такою, якою вона є; коли нам щастить пізнати природу, цим ми не створюємо нічого нового, а тільки передумуємо нашим розумом Божі думи. Філософи XVIII сторіччя вважали, що достеменно ці самі принципи стосувалися й пізнання нашого власного духу, називаючи його людською природою, аби виразити свою концепцію про його подібність до власне природи, як вона називається. Людську природу вони уявляли як щось таке, що не зрушить з місця, хоч би як багато чи мало хтось про неї знав, достеменно як незрушною є природа. Вони без за-

питань прийняли хибний принцип, який можна викласти у вигляді задачки на “потрійне правило”: знання про природу: природа: знання про дух: дух. Це припущення фатальним чином викривило їхню концепцію історії у двох напрямках.

(1). Припустивши, що людська природа є постійною, вони унеможливили для самих себе вироблення концепції історії самої людської природи, адже з подібної концепції випливало б, що людська природа є не постійною, а змінною сутністю. XVIII сторіччя прагнуло мати універсальну історію, історію людини, але ж справжня історія людини мала б бути історією того, як людина зробилася тим, чим вона є, а з цього випливало б думати про людську природу — ту людську природу, що дійсно існувала у Європі XVIII сторіччя, як про продукт певного історичного процесу; проте людська природа розглядалась як незмінна передумова будь-якого такого процесу.

(2). Та сама помилка підсунула їм неправильний погляд не тільки на минуле, а й на майбутнє, тому що спонукала їх сподіватися на утопію, де всі проблеми людського життя мали бути розв’язані. Адже якщо сама людська природа не улягає ніяким змінам, то коли ми навчимося краще її розуміти, кожне нове стосовно неї відкриття розв’язуватиме проблему за проблемою з тих, що бентежать нас нині через наше невігластво, і не створюватиме при цьому ніяких нових проблем. Тому розвиток нашого знання про людську природу поступово звільнятиме нас від різних труднощів, що змушують нас тяжко трудитися нині, й внаслідок цього людське життя ставатиме дедалі краще й краще, щасливіше й щасливіше. І якщо поступ у науці про людську природу приведе до відкриття фундаментальних законів, які керують її виявами, що мислителі тієї доби вважали за цілком можливе — за аналогією із тим, як учені XVIII сторіччя відкрили основоположні закони фізики, — тоді й настане щасливе тисячоліття. Отже, у XVIII сторіччі концепція прогресу ґрунтувалась на тій самій хибній аналогії між знанням про природу і знанням про дух. Істина тут та, що коли людський дух навчається краще себе розуміти, то він тим самим навчається й діяти новими, відмінними способами. Коли б котрась раса людей досягла того самопізнання, до якого прагнули мислителі XVIII сторіччя, вона почала б діяти незнаними доти способами, а ці нові способи діяльності покликали б до життя нові моральні, соціальні та політичні проблеми, і щасливе тисячоліття як було, так і лишилося б недосяжно далеким.

Частина III

НА ПОРОЗІ НАУКОВОЇ ІСТОРІЇ

§1. Романтизм

Перш ніж в історичній думці міг бути досягнутий якийсь подальший прогрес, необхідно було зробити дві речі: по-перше, розширити обрій історії через більш співчутливе дослідження тих минулих віків, що їх Просвітництво трактувало як неосвічені й варварські та й лишало в пітьмі, а по-друге — розбити концепцію людської природи як чогось однорідно-незмінного. Тим, хто перший зробив суттєвий поступ в обох цих напрямках, був Гердер, але йому допомогла в цьому, коли вже мова про першість, праця Руссо.

Руссо був дитям Просвітництва, але завдяки власному перетлумаченню просвітницьких засад став батьком руху романтиків. Він зрозумів, що правителі можуть дати своїм підданцям тільки те, що підданці самі вже готові прийняти, і тому доводив, що освічений деспот Вольтерової концепції буде безпорадний, якщо не матиме освіченого народу. Замість ідеї деспотичної волі, яка нав'язує пасивному народові те, що деспот вважає за добре для нього, Руссо висунув ідею загальної волі з боку самого народу як єдиного цілого, що добивається здійснення свого інтересу як єдиного цілого.

У сфері практичної політики ця ідея включала оптимізм чи утопізм, що не вельми відрізнявся від утопізму таких мрійників, як Кондорсе, хоча основа тут була відмінна: коли Просвітництво засновувало свої утопічні сподівання на надії одержати освічених правителів, романтики у своїх сподіваннях покладалися на те, що матимуть освічений завдяки народній освіті народ. Але в царині історії наслідки були дуже відмінні й воістину революційні. Загальна воля, як уявляв її собі Руссо, хай вона бувала більш чи менш просвічена, існувала завжди й завжди була діяльною. На відміну від розуму в теорії Просвітництва, вона прийшла в світ набагато давніше. Тож цей принцип, яким Руссо пояснював історію, був таким принципом, що міг бути застосований не тільки до недавньої історії цивілізованого світу, але

й до історії всіх рас і всіх часів. Віки варварства й забобону стали бодай у принципі зрозумілими, бо вже було можливо побачити всю історію людства коли не як історію людського розуму, то хоча б як історію людської волі.

Далі: освітня концепція Руссо засновується на тому вченні, що дитина, хоч яка ще нерозвинена, має своє власне життя, із своїми власними ідеалами й концепціями, та що навчитель повинен розуміти те життя й прихильно до нього ставитися, з пошанівком, допомагаючи йому розвиватися в належний і природний для нього самого спосіб. Ця концепція, коли її застосувати до історії, означає, що історик ніколи не повинен чинити того, що завжди чинили історики Просвітництва, які розглядали проминулі віки із зневагою та відразою, а дивитись на них із симпатією, відшуковуючи в них вираження справжніх і дорогоцінних людських досягнень. Руссо був так захопився цією ідеєю, що дійшов до ствердження (у своєму “Розмислі про мистецтва й науки”) того, нібито первісне дикунство стоїть вище за цивілізоване життя; але згодом він це перебільшення усунув¹, і від нього тільки й лишилася постійним набутком романтичної школи звичка добачати в тих далеких первісних часах представлення своєї форми суспільства із своєю цінністю — такою цінністю, яка з розвитком цивілізації загубилася. Коли порівняти, наприклад, цілковитий брак хоч би якої симпатії до Середньовіччя у Г’юма із палкою симпатією до тієї самої доби у сера Вальтера Скота, то можна переконатися, наскільки ця тенденція романтизму збагатила його історичний світогляд.

З цього боку філософія романтизму появляє нову тенденцію: добачити позитивну цінність, позитивний інтерес у цивілізаціях, вельми відмінних від його власної. Коли б цю схильність полишити саму на себе, вона могла б розвинутися в пусту ностальгію за минулим, у бажання, наприклад, повернути назад Середньовіччя; але насправді такий розвиток стримувала присутність у романтизмі іншої концепції, а саме: концепції історії як прогресу, розвитку людського розуму або ж освіти людства. Відповідно до цієї концепції, колишні стадії історії з усією необхідністю вели до сьогодення; кожна дана форма цивілізації може існувати тільки тоді, коли визріє її час, і має свою цінність саме тому, що ось такі є

¹ Наприклад, натяком у “Суспільному договорі”. — I. — VIII.

умови її існування; тож і Середні віки ми могли б повернути лише ось таким чином: повернутися назад до тієї стадії історичного процесу, яка безпосередньо привела до сьогодення, а далі сам процес виведе, куди слід. Отже, романтики уявляли собі цінність колишньої стадії історії, як, скажімо, Середньовіччя, двояко: почасти як щось, що має в самому собі свою перманентну цінність, як унікальне досягнення людського духу, і почасти як щось, що посідає своє місце в ході розвитку, який веде речі далі, до ще більшої цінності.

Отже, романтики схильні були дивитись на минуле як таке із захопленням та симпатією, подібними до почуттів, з якими гуманісти озиралися на греко-римську античність; але ж, попри цю подібність, різниця була величезна¹. Принциповою різницею є те, що гуманісти зневажали минуле як таке, але певні колишні факти розглядали як піднесені, так би мовити, в незаплямованій чистоті над часовим процесом їхньою власною внутрішньою вищістю, і таким чином окласичнені на постійні взірці для наслідування, — тоді як романтики захоплювались, прихилилися серцем до цих та інших колишніх набутоків тому, що розпізнавали в них дух свого власного минулого, цінного для них саме тим, що воно їхнє, власне.

Оця романтична прихильність до минулого, прикладом якої може бути єпископ Персі з його збіркою англійської середньовічної баладної літератури, нічим не тільки не прикривала тієї прірви, що відділяла минуле від теперішнього, а й насправді заздальгідь припускала ту прірву, свідомо наполягаючи на величезній неподібності між сьогоденним життям і життям колишнім. Таким чином тенденція Просвітництва брати до уваги тільки теперішній час і найближче минуле дістала свою протидію, і людей повели до іншого уявлення

¹ З цієї причини було грубою помилкою з боку Вальтера Патера включити статтю про Вінкельмана до своєї праці про Ренесанс. Вінкельманове вивчення давньогрецького мистецтва було зовсім не схоже на студіювання його вченими мужами Відродження. Він-бо витворив глибоко оригінальну ідею — ідею, що існує історія мистецтва, яку не слід плутати з біографіями художників: історія самого мистецтва, яка розвивається через послідовність творчості різних митців, поза їхнім усвідомленням чи здогадами про можливість якогось такого розвитку. Сам митець, за цією концепцією, є тільки несвідомим знаряддям котроїсь конкретної стадії розвитку мистецтва. Подібні ідеї згодом висували Гегель та інші, прикладаючи їх то до історичної політики, то до філософії, то до інших набутоків людського духу.

про минуле — що воно все варте вивчення і все воно є однією цілістю. Обрій історичної думки розширився незмірно, й історики почали думати про загальну історію людини як про єдиний процес розвитку, починаючи від варварства й кінчаючи абсолютно раціональним та цивілізованим суспільством.

§2. Гердер

Першим і в багатьох відношеннях найважливішим вираженням цього нового ставлення до минулого були Гердерові *“Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte”* [“Ідеї з філософії історії людства”], чотиритомне видання яких побачило світ між 1784 і 1791 роками. Людське життя Гердер розглядає як нерозривно пов’язане з його облаштуванням серед світу природи. Загальний характер цього світу, як його уявляв собі мислитель, уподібнюється до такого собі організму, призначенням якого є вирощувати в самому собі вищі організми. Цей фізичний всесвіт є чимось на кшталт лона, де, в особливо сприятливому регіоні, що його з цієї точки зору можна розглядати як центр усесвіту, викристалізовується Сонячна система. Це — ще одне лона, в межах якого його власні особливі умови вирощують Землю, яка, наскільки нам відомо, вирізняється з-поміж планет як театр, придатний для життя, і, в тому розумінні, як прихисток для наступної стадії еволюції, як центр Сонячної системи. В межах матеріальної структури Землі постають особливі формації мінералів, особливі географічні організми (континенти) й таке інше. Життя, у своїй первісній формі життя рослинного, є подальшим виробленням чи кристалізацією якогось украй складного його різновиду. Тваринне життя є подальшим виокремленням із життя рослинного, а людське життя — подальшим виокремленням із тваринного. І в кожному випадку нове виокремлення існує в певному середовищі, що складається з невиокремленого лона, з якого стало нове, і це нове є не чим іншим, а фокусною точкою, в якій внутрішня природа того лона зосереджує свою повну реалізацію. Таким чином людина є довершеною або типовою твариною, тварини — довершеними рослинами і так далі.

І в той же самий спосіб, тільки через два ступені, людська природа є довершеністю природи рослинної; отже, пояснює Гердер, статева любов у людини є насправді тим самим, що й цвітіння та плодоношення у рослин, тільки в піднесенні до вищої спроможності.

Гердерів загальний погляд на природу є відверто телеологічним. Він осмислює кожну стадію еволюції як таку, що їй призначено природою готуватися до наступної стадії. Ніщо не є самодостатнім кінцем. Але у випадку людини цей процес сягає своєї кульмінації, адже людина якраз і є таким самодостатнім кінцем: вона-бо своїм розумовим і моральним життям виправдовує своє існування. Оскільки природа, створюючи людину, мала своїм завданням появити на світ раціональне створіння, людська природа розвивається як система духовних сил, повний розвиток яких лежить усе ще в майбутньому. Отже, людина є ланкою, що єднає два світи: природний світ, із якого вона виросла, та світ духовний, який насправді не стає дійсним через людину, оскільки він існує вічно у вигляді духовних законів, а реалізується на Землі.

Як природна істота людина ділиться на різні раси людства, кожна з яких тісно пов'язана із своїм географічним довкіллям і має свої оригінальні фізичні та розумові риси, тим довкіллям сформовані; але кожна раса, раз утворившись, є особливим типом людськості й має свої власні постійні характерні риси, які визначаються не безпосереднім відношенням раси до її природного оточення, а її власними природженими особливостями (достоту як рослина, сформована в одному середовищі, лишається тією самою, коли її пересадити в інше довкілля). Отже, чуттєві та образні здібності різних рас по-справжньому відрізняються; кожна раса має своє власне поняття про щастя і свій власний життєвий ідеал. Але й це расово диференційоване людство є, знов же, лоном, у якому виростає вищий тип людського організму, власне історичний організм, себто раса, життя якої не стоїть на місці в статиці нерухомості, а розвивається в часі до все вищих і вищих форм. Тим привілейованим центром, у якому розвивається історичне життя, є Європа, і це завдяки її географічно-кліматичним особливостям; отож тільки в Європі життя людини є по-справжньому історичним, тоді як у Ки-

таї, чи в Індії, чи серед тубільців Америки немає ніякого істинно-історичного прогресу, а тільки така собі статично-незмінна цивілізація або ж низка змін, де старі форми життя замінюються новими, без того сталого накопичувального розвитку, який є особливістю історичного прогресу. Тож Європа є привілейованим регіоном людського життя, як людина є привілейованою серед тварин, тварини — серед живих організмів, а організми — серед існувань мінерального рівня.

Твір Гердера дивовижно багатий розсипами плідних і цінних думок. Із написаних на цю тему книг ця — чи не найбагатша, чи не найдужче стимулює думку. Але думка в ній часто розвивається надто покvapливо, не завжди як слід в'яжеться купи. Гердер не був обачливим мислителем; доскочивши висновку за методом аналогії, не вдавався до перевірки, а ще він не був критичний щодо своїх ідей. Наприклад, насправді не відповідає істині теза, буцім Європа — це єдина країна, що має історію, хоча, безперечно, це був єдиний край, про який у Гердерів час європейці мали чимало історичних відомостей. І його доктрину про відмінності між расами, цей вирішальний ступінь у всій його аргументації, не слід приймати без прискіпливого розгляду.

Гердер, наскільки мені відомо, був першим мислителем, хто визнав у систематичний спосіб, що існують відмінності між різними типами людей та що людська природа є не однорідною, а різноманітною. Він зауважував, що китайську цивілізацію, приміром, могли зробити тим, чим вона є, не географія та клімат Китаю, а тільки особлива природа самих китайців. Якщо різні типи людей поселити в одне й те саме довкілля, то вони по-різному використовуватимуть ресурси того довкілля, а отже, й створять різні види цивілізації. Тож визначальним фактором в історії є певні особливості не людини взагалі, а того чи того людського типу. Ці певні особливості Гердер розглядав як особливості расові: себто успадковані психологічні характерні риси різновидів людського роду. Таким чином Гердер — батько антропології, якщо під цією назвою розуміти науку, що (а) розрізняє відмінні фізичні типи людей, а також (б) вивчає манери й звичаї цих різних типів як вираження психологічних особливостей, що узгоджуються з фізичними властивостями.

Це був важливий новий крок у розумінні людської природи, адже ця концепція визнавала, що людська природа є не даністю, а проблемою, не чимось повсюди однорідним, чий фундаментальні характерні риси можна відкрити раз і назавжди, а чимось змінним, чий особливі характерні риси вимагали окремого вивчення в окремих випадках. Але навіть у такому вигляді ця концепція не була по-справжньому історичною. Психологічні риси кожної раси вона розглядала як сталі й однорідні, так що замість просвітницької концепції єдиної сталої людської природи ми тепер отримали концепцію кількох сталих людських природ. І кожна з цих природ розглядається не як історичний продукт, а як передумова історії. Тут досі ще немає концепції характеру того чи того народу — характеру, яким його зробив історичний досвід народу; навпаки, сам цей історичний досвід розглядається просто як наслідок народного сталого характеру.

На сьогодні ми вже набачилися подостатком лихих наслідків цієї теорії, аби не бути насторожі супроти неї. Расова теорія цивілізації втратила свій науковий респект. Нині ми знаємо її лише як мудроване виправдання для національної пихи чи національної ненависті. Знаємо, що ідея того, що є європейська раса, чий особливі чесноти роблять її гідною панувати над рештою світу, чи англійська раса, чий вроджені якості просто зобов'язують її заснувати імперію, чи нордична раса, чие панування в Америці є обов'язковою умовою американської величі й чия чистота в Німеччині є необхідною для чистоти німецької культури, — що ця ідея не має під собою наукового обґрунтування й веде до політичних катастроф. Знаємо, що фізична антропология й антропология культурна — це дві різні науки, й нам нелегко збагнути, як хтось міг їх переплутати. Ось чому ми не схильні дякувати Гердеру за те, що він започаткував отаку згубну доктрину.

Можна було б захищати його, доводячи, що його теорія расових відмінностей сама собою не дає підстави для віри в перевагу однієї раси над іншою. Можна б доводити, що з неї випливає тільки те, що кожен людський тип має свій власний спосіб життя, своє власне поняття про щастя і свій власний ритм історичного розвитку. За такого підходу суспільні інституції та політичні форми різних народів можуть

різнитися без того, щоб бути суттєво кращими чи гіршими в порівнянні одного з одним, і добрі якості котроїсь певної політичної форми ніколи не є абсолютно добрими якостями, а тільки добрими якостями стосовно того народу, що витворив ту політичну форму.

Але таке тлумачення не буде коректною інтерпретацією Гердерової філософії. Суттєвим для його точки зору є те, що ці відмінності між суспільними та політичними інституціями різних рас виводяться не з історичного досвіду кожної раси, а з її вроджених психологічних особливостей, а це є фатальним для правильності розуміння історії. Ті відмінності між різними культурами, які можна пояснити на цих засадах, не є історичними розбіжностями, як, скажімо, між середньовічною та ренесансною культурами, а позаісторичними, на кшталт відмінностей між спільнотами бджіл та мурахів. Людську природу поділено, але все ж таки це — людська природа, все ще природа, а не дух; і в термінах практичної політики це означає, що завдання створити чи удосконалити котрусь культуру уподібнюється завданню вивести чи поліпшити котрусь породу домашніх тварин. Як тільки прийнято Гердерову теорію рас, неминуче будуть прийняті й нацистські закони про шлюб.

Отже, своїм наступникам Гердер заповів проблему чіткого осмислення різниці між природою і людиною; природа як такий собі процес чи сума процесів, керованих законами, що сліпо виконуються; людина як такий собі процес чи сума процесів, керованих (як випало сформулювати це Кантові) не просто законом, а усвідомленням закону. Треба було показати, що історія є процесом цього другого типу: себто що життя людини є життям історичним тому, що воно — психічне або духовне життя.

§3. Кант

Гердерів перший том вийшов друком навесні 1784 року, коли авторові було сорок. Його вчитель Кант безперечно прочитав учневу книгу, щойно вона з'явилася, і, хоч не погодився з багатьма висловленими в ній доктринами, як це засвідчила через рік його трохи їдкувата рецензія, сприйняв її як стимул, щоб і собі обдумати порушені в ній проблеми

та написати свій власний нарис, який становить чільну Кантову працю на тему філософії історії. Кант, хоч і зазнав впливу свого учня, мав уже шістдесят років, коли прочитав першу частину Гердерових “Ідей”, і світогляд його був сформований Просвітництвом, що пустило корені в Німеччині під егідою Фрідріха Великого та Вольтера, запрошеного Фрідріхом до прусського двору. Тож Кант виявляє, порівняно з Гердером, певну досить сувору схильність до антиромантизму. В щирому стилі Просвітництва він розглядає проминулу історію як такий собі спектакль людської ірраціональності й уповає на утопію раціонального життя. Що по-справжньому привертає увагу в ньому, так це спосіб, у який він поєднує до купи точку зору Просвітництва й погляд романтизму, — вельми подібно до того, як у своїй теорії пізнання сполучає раціоналізм та емпіризм.

Той нарис, на який я допіру послався, був оприлюднений у листопаді 1784 року під заголовком “Ідея універсальної історії з космополітичної точки зору” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Вивчення історії не входило до чільних Кантових інтересів, але завдяки своїй винятковій здібності підхоплювати нитки філософської дискусії навіть на таку тему, на якій він порівняно мало знався, Кант умів розвивати намічені лінії розвитку думок, що їх знаходив у таких письменників, як Вольтер, Руссо й Гердер, творячи з тих зачіпок щось нове й вартісне; так, студіювання Баумгартена надало йому змогу написати щонайважливішу працю з естетики, дарма що його мистецька освіченість була вельми слабенька.

Свій нарис Кант розпочинає із твердження, що людські дії як ноумени, або речі в собі, визначаються законами моралі, але як феномени, з точки зору стороннього спостерігача, вони визначаються законами природи як наслідки причин. Історія, оповідаючи про хід людський дій, підходить до них як до феноменів і тому бачить їх улеглими законам природи. Виявити ці закони, звісно, нелегко, а то й неможливо; але принаймні варто подумати, чи той загальний хід історії не покаже такого розвитку в людстві, який був би подібний до чогось схожого, що біографія виявляє в окремому індивіді. Тут Кант удається до ідеї романтиків про освіту

людства не як до догми чи загальноприйнятої засади, а як до того, що він у своїй робочій термінології називає Ідеєю, себто провідним принципом інтерпретації, у світлі якої ми розглядаємо факти, аби допевнитися, чи вдосконалюється наше розуміння їх. Як приклад того, що він має на увазі, Кант зауважує, що кожен шлюб сам собою, як він насправді буває, є абсолютно вільним моральним актом із боку певних осіб; але шлюбна статистика засвідчує факт дивовижної одноманітності, тож із точки зору історика статистику можна розглядати так, як коли б існувала, відповідно до котрогось закону природи, якась причина, що визначає, скільки шлюбів має відбутися щороку. Тож достоту як статистик обробляє ці вільні дії, немовби вони були наперед визначені, так і історик може розглядати історію людства, неначе це є якийсь процес, так само детермінований згідно з котримось законом. Коли так, то що ж це за закон? Звісно ж, це не буде закон, що завдячує людській мудрості, адже, оглядаючи історію, ми переконуємося, що назагал це є записом аж ніяк не мудрості людської, а скорше людського божевілля, марнославства і злостивості. Навіть самі філософи, зауважує Кант, хоч якими мудрими вони вважаються, мають замало мудрості, аби спланувати собі свої життя і жити згідно з правилами, виробленими для самих себе. Отже, якщо в житті людства і є загальний прогрес, цей поступ, звісно ж, відбувається не завдяки котромусь планові, що його могла б скласти для свого власного керівництва людина. Але все ж якийсь такий план може бути, власне, план природи, який людина виконує, не розуміючи його. Виявлення такого плану в історії людства було б завданням, гідним нового Кеплера, а для пояснення його необхідності потрібен був би новий Ньютон.

Кант не пояснює, що він має на увазі, коли говорить про такий план природи. Щоб витлумачити цю фразу, нам необхідно звернутися до другої половини “Критики судження”, де пояснюється концепція телеології в природі. Тут з’ясується, що, згідно з Кантом, та ідея, що природа має свої завдання, є ідеєю, якої ми не можемо ні довести, ні спростувати шляхом наукового дослідження, але ж без неї нам не збагнути природи взагалі. Насправді ми не віримо в неї так,

як віримо в котрийсь науковий закон, а приймаємо цю ідею як точку зору, припускаючи, що це — суб'єктивна точка зору, з якої не тільки можливо, але й корисно, і не лише корисно, а й необхідно дивитися на факти природи. Той чи той вид рослин чи тварин видається нам ніби винахідливо сконструйованим, аби підтримувати себе, в індивідуальному плані, живленням і самозахистом, а в колективному плані — відтворенням. Наприклад, ми бачимо, як їжак, коли його налякати, скручується в колючий клубок. Ми ж не гадаємо, що це відбувається завдяки індивідуальній тямущості оцього конкретного їжака; всі їжаки роблять це, і роблять згідно з природою; от ніби природа наділила їжаків тим конкретним оборонним механізмом для захисту їх від м'ясоїдних ворогів. Називаючи це оборонним механізмом, ми вдаємося до метафоричної мови, адже механізм означає “пристрій”, а поняття пристрою вказує на винахідника; але Кант наголошує на тому, що без удавання до метафор такого типу ми не можемо взагалі ні говорити, ні думати про природу. Подібним же чином, стверджує він, ми не можемо думати про історію, не вдаючись до таких телеологічних метафор. Ми вживаємо фрази на кшталт “завоювання середземноморського світу Римом”, але насправді, коли ми кажемо “Рим”, маємо на увазі тільки цього й того індивідуальних римлян, а коли кажемо “завоювання середземноморського світу”, то маємо на увазі тільки суму цієї та тієї окремих воєн чи управління, яке виконували ті люди. Жоден із них насправді не казав: “Я граю свою роль у великому русі — завоюванні середземноморського світу Римом”, але діяли вони так, ніби те казали, а ми, оглядаючи історію їхніх дій, з'ясовуємо, що всі ті дії можна охопити єдиним поглядом, тільки якщо припустити, що вони керувалися однією метою: здійснити те завоювання, яке, оскільки воно, звісно ж, не було метою цього чи того індивідуального римлянина, ми метафорично описуємо як мету природи.

Далі можна зауважити, що з Кантової точки зору було так само виправдано говорити про план природи, явлений у феноменах, що вивчаються істориком, як і розглядати закони природи, розкриті в явищах, що їх вивчає учений. Чим закони природи є для вченого, тим плани природи є для історика. Коли учений говорить про себе як про такого, що

відкриває закони природи, то він не має на увазі, що є такий законодавець на ім'я природа; під цим він розуміє те, що досліджувані явища виказують таку повторюваність і впорядкованість, які не тільки можуть, а й повинні бути описані якоюсь такою метафорою. Подібним чином і коли історик говорить про план природи, який розвивається в історії, він не має на увазі, що й справді існує якийсь такий дух, що називається природа й свідомо складає собі план, аби він здійснився в історії, — ні, він тільки хоче сказати, що історія розвивається так, як коли б і справді існував такий дух. І все-таки цей паралелізм між планом природи й законом природи має такі приховані значення, що виказують серйозну слабкість у Кантовій філософії історії.

Ми вже переконалися в тому, що філософи XVIII сторіччя загалом хибно тлумачили дух, уподібнюючи його до природи. Зокрема вони говорили про людську природу, от ніби це був просто такий особливий вид природи, тоді як те, про що вони говорили насправді, було духом або ж чимось радикально відмінним від природи. Кант спробував уникнути цієї помилки, вдавшись до свого, заснованого на Лейбніцові, розрізнення між явищами й речами в собі. На його думку, те, що робить природу природою, що надає їй тих особливостей, за якими ми розпізнаємо її як природу, є фактом її буття, явищем, феноменом, себто фактом розглядання її ззовні, з точки зору спостерігача. Коли б ми могли потрапити всередину явищ і прожити їхнє внутрішнє життя нашим власним духом, тоді їхні природні характерні риси, гадав він, зникли б: тоді ми б розуміли їх як речі в собі і в цьому розумінні з'ясували б, що їхня внутрішня реальність — це дух. Усе в реальності й в собі є духом; усе як феномен або ж бачене з точки зору спостерігача є природою. Тож людська дія, як ми переживаємо її в нашому внутрішньому житті, є духом, себто вільною самовизначальною моральною діяльністю; але людська дія, бачена іззовні, як бачить її історик, є настільки ж природою, як і будь-що інше, і з тієї ж самої причини, власне, оскільки на неї дивляться іззовні, й таким чином обертається явищем.

Коли вважати цей принцип за доведений, то, звісно, виправданим буде Кантове називання плану історії планом природи, адже є наявний повний паралелізм між законами при-

роди в науці й планами природи в історії. Але сам цей принцип спроможні захитати серйозні сумніви, тому що він спотворює як науку, так і історію: (а) він спотворює науку, тому що з нього випливає, нібито за явищами природи, які вивчає учений, ховається ще одна реальність, природа як вона є сама в собі, і є вона не чим іншим, як духом, а це є підставою для того містичного погляду на природу, що так превалував наприкінці XVIII й на початку XIX сторіч і, замість трактувати природні явища як речі, що заслуговують на вивчення заради них самих, тлумачив їх як таку собі запону, що ховає споріднену чимось із нами певну духовну реальність; (б) він спотворює історію, бо з нього випливає, ніби історик є простим спостерігачем подій, що він їх описує. Це приховане значення того принципу відверто визнав Г'юм у своєму нарисі про "Вивчення історії": "Бачити весь людський рід, як він, від самого початку часів, проходить перед нами, немов на огляді. Яке ще видовище, таке величне, таке розмаїте, таке захопливе, можна собі уявити?"¹ Кант прийняв цей погляд на історію як щось само собою зрозуміле, і для нього це могло мати тільки одне значення. Якщо історія — це видовище, то вона ж і явище; якщо ж явище, то й природа, оскільки природа для Канта є епістемологічним терміном і означає речі, що їх спостерігають як видовище. Безперечно, Кант лише приймав банальний погляд своєї доби, однак він помилявся, адже історія — це не спектакль. Події історії не проходять перед істориком "немов на огляді". Поки ще він почне думати про них, а вони вже й перестали відбуватися. Йому доводиться відтворювати їх у своїй уяві, заново програвати для себе стільки разів, скільки досвіду в людей, що брали в них участь, якщо він хоче збагнути їх по-справжньому. Саме через те, що XVIII сторіччя цього не знало, хибно розглядаючи історію як виставу, воно й звело історію до природи, підпорядковуючи історичні процеси законам географії та кліматології, як у Монтеск'є, або законам людської біології, як у Гердера.

Отже, ця Кантова паралель між законами природи й планом природи має свої корені в характерному для його доби помилковому погляді на історію. І все ж Кант зробив важ-

¹ "Філософські твори" (Едінбург, 1826). — IV, 531.

ливий крок у напрямку переборення цієї помилки — своєю особливою концепцією того, чим є план природи. Його присвячений етиці твір був одверто “метафізичний” (у кантівському розумінні слова), себто це була спроба розглядати дух не в його явищному аспекті як різновид природи, а як річ у собі; і тут він ідентифікував дух як свободу, себто у його власному розумінні слова “свобода”: не як простої свободи вибору, а як самостійності, влади створювати закони для самої себе. Це надало йому змогу висунути нову інтерпретацію ідеї історії як освіти людського роду. Для нього це означало розвиток людськості до такого стану, коли вона повністю зробиться духом, себто цілковито вільною. Отже, Кант розумів план природи в історії як план розвитку людської свободи. У першому розділі своїх “Фундаментальних засад метафізики моралі” він запитує: з якою метою природа наділяє людину розумом? І відповідає: не може бути, щоб для того, аби зробити людину щасливою; може бути тільки так: аби зробити її спроможною стати моральним діячем. Отже, створюючи людину, природа ставила завдання розвивати моральну свободу, й тому весь хід історії людства можна уявляти як здійснення цього розвитку. Тож саме Кантів аналіз людської природи як природи по суті моральної, або ж свободи, і дає йому остаточного ключа до його концепції історії.

Тепер ми можемо повернутися до підсумовування Кантової аргументації. Метою природи у створенні будь-якого з її створінь є, звісно, саме існування того створіння, реалізація його сутності. Телеологія природи є телеологією внутрішньою, а не зовнішньою: вона створює траву не на те, щоб був корм коровам, і корів не на те, щоб був харч людям; ні, вона створює траву, аби була трава, і так далі. Суттю людини є її розум, тож природа й створює людину, аби вона була розумною. Але у розуму є одна така особливість, що він не може повністю розвинути за життя одного окремо взятого індивіда. Ніхто, наприклад, не зміг би сам-один придумати всю математику із своєї голови. Математикові доводиться спиратися на роботу, що її до нього зробили інші. Людина — це така тварина, що має особливу здатність користуватися досвідом інших, і має вона цю здатність тому, що є розумною, адже розум якраз і є таким досвідом, що уможливорює це. Якщо комусь потрібна їжа, то факт, що котрась

корова з'їла певну травинку; всього лиш не дозволить тому комусь з'їсти ту саму травинку; коли ж комусь потрібне знання, то факт, що Піфагор відкрив теорему про квадрат гіпотенузи, передає тому комусь цю частинку знання простіше, ніж коли б йому довелося добувати таке знання самому. Отже, те завдання, що його ставить перед самою собою природа: розвивати людський розум, — є таким завданням, що може бути реалізоване повністю лише в історії усього людського роду, а не котрогось індивідуального людського життя.

Тут Кант добився чудового досягнення, показавши, чому повинна існувати така річ, як історія: тому, доводить він, що людина є розумною істотою, тож повний розвиток її потенційних здібностей і вимагає історичного процесу. Цей аргумент виступає як паралельний тому, з допомогою якого Платон у другій книзі "Республіки" доводить, чому повинна існувати людська спільнота. Заперечуючи твердження софістів, нібито Держава є штучною, Платон довів, що вона природна, оскільки засновується на тому фактові, що індивідуальна людина не є залежною тільки від самої себе, потребуючи економічних послуг інших людей для задоволення усіх своїх бажань. Людина як економічна істота повинна мати державу, щоб у ній жити; подібним же чином і Кант доводить, що вона як розумна істота повинна мати історичний процес, аби жити у ньому.

Отже, історія — це поступ до раціональності, й вона ж водночас є і розвоєм у раціональності. Ця думка, звісно, на Кантів час уже стала загальним місцем філософій як Просвітництва, так і романтизму. Нам треба матися на бачності, аби не переплутати її з подібним, на перший погляд, але насправді вельми відмінним ототожненням наприкінці XIX сторіччя історії з прогресом. Еволюціоністська метафізика кінця XIX сторіччя вважала, ніби всі часові процеси як такі є прогресивними за своїм характером та що історія є прогресом просто тому, що вона є послідовністю подій, які розгортаються в часі; отже, за цими мислителями, прогресивність історії є просто випадком еволюції або прогресивності природи. Але ж XVIII сторіччя розглядало природу як непрогресивну, а в прогресивності історії вбачало щось таке, що відрізняло історію від природи. Могли навіть існувати,

гадалося тоді, такі людські суспільства, де немає ніякого поступу в розумності; це були б суспільства без історії, достоту мов неісторичні чи просто природні спільноти бджіл або мурахів. Одначе поза станом природи, як гадав Кант, прогрес є, тож філософ і питає: чому в людському суспільстві замість стагнації відбувається прогрес і яким же чином той прогрес відбувається?

Це питання дуже актуальне, адже Кант гадає, що неісторичне або застійне суспільство було б найщасливішим; у цьому суспільстві люди жили б щасливо у мирі та дружбі, мов у тому стані природи, що його змальовує Лок: там люди “впорядковують свої дії та розпоряджаються своїми маєтностями й особами, як вважають за належне, в межах Закону Природи”, там “також стан рівності, де і влада, й право є взаємними, й жодне не має більше, ніж інші”, тому що кожен має однакове право карати переступи закону, “аби тим самим захистити невинних і стримати кривдників”¹. Як припускає мимохідь Лок, такий природний стан суспільства має свої незручності, які випливають із того факту, що там всяк суддя у своїй власній справі, або ж, як висловлюється Кант², такий стан суспільного життя, де всі люди дозволяють, щоб їхні таланти пропадали невикористаними, не є тим, який можна вважати за морально бажаний, хоча він і можливий, і в багатьох відношеннях привабливий. І справді, ані Лок, ані Кант, ані, як видається мені, жоден інший мислитель їхнього часу не розглядали природного стану суспільства лише як абстрактну можливість і вже аж ніяк не розглядали цього як чисту вигадку. Гобс, коли порушили це питання, відповів³, по-перше, що “дикі люди в багатьох куточках Америки, окрім управління невеликими родинами, де злагода засновується на природному жаданні, не мають ніякого урядування взагалі”, і, по-друге, що “у всі часи королі та особи суверенної влади” перебувають у природному стані стосовно один одного. Лок⁴ відповідає подібним чином, що всі суверенні держави перебувають взаємно у природному

¹ “Про громадянське урядування”. — Кн. II. — Р. 2.

² “Кантова теорія етики”, пер. Т. К. Еббота (Лондон, 1923). — С. 40—41.

³ “Левіафан”. — Ч. I. — Р. 13.

⁴ Цит. місце.

стані. А чудовим зразком того природного стану, як його розуміють ці філософи, може бути життя перших норвезьких колоністів у Ісландії, як воно описане в сагах.

Отже, питання Кантове таке: оскільки такий природний стан можливий і є в основному щасливим станом, хоча, з точки зору морального й інтелектуального розвитку, і низьким, що ж то за сила змушує людей залишати його позаду й вирушати в тяжку дорогу прогресу? Досі на це питання був вибір із двох відповідей. Згідно із греко-римським поглядом, що зазнав перегляду Ренесансом і повторного ствердження Просвітництвом, тією силою, що спонукає до прогресу в історії людства, є людська мудрість, людська доброчесність, людська заслуга взагалі. Відповідно ж до християнської точки зору, яка панувала від схилку Римської імперії до кінця Середньовіччя, тією силою є мудрість Провидіння і дбання Господнє, які спрацьовують попри людську сваволю й недобрість. Кант лишив обидва ці погляди так далеко позаду, що ніколи навіть не згадує жодного з них.

Ось його власна відповідь: цією силою є не що інше, як зло в людській природі; ірраціональні й неморальні елементи гордості, честолюбства й жадоби. Ці лихі елементи людської природи унеможливають неперервне існування застійно-мирного суспільства. Вони породжують антагонізм поміж людьми й конфлікт між двома мотивами, що спричинюють коливання в поведінці кожної людини; один із цих мотивів — соціальний, бажання, щоб було мирне й дружне життя, а другий — мотив антисоціальний, бажання панувати над своїми сусідами й експлуатувати їх. Наслідкове невдоволення людини своїм становищем, хоч би яке воно, те становище, було, і є тією пружиною, що штовхає людину до повалення суспільної системи, серед якої вона живе, і саме ця невгамовність є тим засобом, до якого вдається природа, щоб добитися поступу в людському житті. Ця невдоволеність не є якоюсь божественною невдоволеністю, що відмовляється змиритися з існуючим станом речей, бо він, мовляв, не може задовольнити моральних вимог доброї волі; це й не невдоволеність філантропа чи реформатора суспільства — ні, це чисто егоїстичне невдоволення, яке, з погляду щастя застійного життя, не засновується навіть на освіченому погляді на вигоду індивіда. Як каже Кант¹: “Людина бажає злагоди, але

¹ Idee zu einer a. Gesch., четверта теза.

природа краще знає, що є добре для людського роду (завважмо: не для людини як для індивіда, ані навіть для людини в сукупному розумінні як окремого суспільства чи історичної цілості, а для людини в сукупному розумінні як роду чи біологічної абстракції); вона бажає незлагоди. Людина хоче жити легко і в достатку, але природа змушує її залишити легкість та бездіяльну вдовolenість позаду й кинути в тяжкі труди й злигодні, аби ці останні спонукали її краще крутити мізками для відкриття засобів, які б піднесли її над ними". Себто природа не дбає про людське щастя; вона прищепила людині схильності до жертвування власним щастям та до руйнування щастя інших, і людина, в сліпому потуранні цим схильностям, стає знаряддям природи у здійсненні її плану (звісно, не людини заради морального й інтелектуального поступу всього людського роду).

Тут Кант цілковито приймає той погляд (погляд песимістичний, коли хочете), що спектакль людської історії є в основному виставою людської дурості, честолобства, жадібності й злостивості й що всяк, хто хотів би знайти в тій виставі прикладів мудрості й добродетності, неодмінно розчарується. Це — точка зору Вольтерова "Кандіда", висловлена супроти Лейбніцової певності, що все робиться на краще у найкращому з усіх можливих світів. Але Кант підніс цей погляд філософської доктрини, доводячи, що, коли історія є тим процесом, де людина *стає* розумною, то вона, людина, не може *бути* розумною на самому початку; ось чому тією силою, що править за головну пружину того процесу, не може бути людський розум, — нею повинна бути протилежність розуму, себто пристрасть: інтелектуальне невігластво й моральна нищість. І тут укотре Кантова теорія історії виступає як сфера застосування Кантової етики, згідно з якою схильність, бажання, пристрасть є протилежностями розуму чи доброї волі й тому самі в собі є злом, тією силою, проти якої має боротися добра воля.

Ця доктрина цілком гідна свого великого автора. Вона надихає і стимулює думку, мов Гердерове вчення, а продумана ще й куди чіткіше. Проте обґрунтовано її не зовсім добре. Засновується вона на такому собі риторичному песимізмі, де йдеться про дурість, злостивість та убогство, що характеризували колишню історію людини. Це не є правиль-

ним а чи тверезим поглядом на факти. У всі часи в минулому, про які хоч що-небудь відомо, завжди бували нагоди, коли людям вистачало мудрості обдумати успішно те, що треба було обдумати, сумлінності — виконати доладно те, що годилось виконати, й щастя — вважати життя не тільки стерпним, а й привабливим. І хай хто-небудь заперечить: “Нагоди, авжеж, але як їх мало!” — то відповідь буде: “Куди більше принаймні, ніж нагод протилежного типу, бо ж інакше давно вже пощезло б усяке людське життя”.

І наслідки цього перебільшено похмурого погляду на минуле проглядають у Кантових перебільшених сподіваннях на майбутнє. В останньому розділі свого нарису він висловлює мрію про час, коли людина стане нарешті розумною, коли сліпі сили зла, що доти гнали її дорогою прогресу, будуть таки переможені. Отоді й настане царство миру — коли буде розв’язано проблему вироблення здорової і прийнятної політичної системи та досягнуто політичного “золотого віку” через створення раціональної системи як національного життя, так і міжнародних відносин. Він почасти розуміє, що в людських справах такий “золотий вік” є термінологічною суперечністю; і все ж це провіщення не є простим розростанням його доктрини — ні, воно є логічним наслідком її; перебільшений песимізм із одного боку, а з другого, для рівноваги і як його продовження, — перебільшений оптимізм. Цей перебільшений поділ історії на цілковито ірраціональне минуле й повністю раціональне майбутнє є тим спадком, що його Кант перейняв від Просвітництва. Коли б він пізнав історію глибше, то вона навчила б його, що прогрес здійснювався не завдяки чистому невігластву або чистому злу, а завдяки конкретній реальності самого людського зусилля, в якому перемішано і його добрі, й лихі складники.

Попри свої перебільшення Кант зробив великий внесок до історичної думки. Наприкінці свого нарису він накреслює програму для своєрідного історичного дослідження, яке доти, мовляв, не провадилось, а такому мало обізнаному в історії, як він (скромно додає), воно було б не до снаги; це мала бути універсальна історія, що показала б, як людський рід поступово ставав дедалі розумніший, а отже, й дедалі вільніший; історія саморозвитку духу людини. Для такого завдання, каже він, потрібні дві якості: історична освіченість і філософська

голова. Ані чиста вченість, ані чиста філософія не втнуть цього кожна окремо; обидві вони мають бути поєднані в якійсь одній новій формі наукової думки, яка б узяла щось від кожної. Подібним чином і Віко вимагав на початку сторіччя того, що він змальовував як поєднання філології та філософії, себто дослідницької уваги до деталі та філософської уваги до засад. Гадаю, ми можемо сказати, що протягом наступних ста років була зроблена серйозна й тривала спроба, хоч і не завжди успішна, виконати Кантову програму, розглядаючи історію як процес, через який дух людства доходить дедалі повнішого розвитку первісних своїх потенційних можливостей.

Кантову "ідею", як він її називає, можна підсумувати в чотирьох пунктах. (I). *Універсальна історія* є здійсненим ідеалом, але вона вимагає поєднання історичної та філософської думки: факти треба не тільки викладати, а й розуміти, розглядати їх не тільки іззовні, а й зсередини. (II). Вона передбачає *план*, себто виявляє *прогрес*, *поступ* або, сказати б інакше, показує щось як таке, що поступово втілюється в життя. (III). Те, що таким чином утілюється в життя, є *людською раціональністю-розумністю*, себто розумом, моральною свободою. (IV). Засоби, з допомогою яких воно утілюється в життя, є *людською ірраціональністю*, себто *пристрастю*, *невіглаством*, *себелюбством*.

Свою присвячену Кантові критику я підсумую в кількох коротких коментарях стосовно цих пунктів. Спільною суттю цих коментарів є думка, що від початку й до кінця, достоту як і в інших своїх філософських творах, він надто жорстко окреслював свої антитези.

I (а). Універсальна історія та історія конкретна. Антитеза надто жорстка. Якщо універсальною історією він називає історію взагалі усього, що сталося на світі, то вона неможлива. Якщо конкретною історією він називає таку конкретну історію, яка не включає в себе чітко визначеної концепції природи та значення історії як цілості, то й ця неможлива. Конкретна історія — це тільки така назва для самої історії в її докладності; універсальна ж історія — це тільки така назва для історикової концепції історії як такої.

I (б). Історична думка і думка філософська. Знов же антитеза надто жорстка. Поєднання цих двох речей, якого пал-

ко прагне Кант, є просто самою історичною думкою, що розглядає описувані нею події не лише як спостережені явища, а й ізсередини.

II (а). Всяка історія, звісно ж, засвідчує прогрес, себто це — розвиток чогось, але називати цей прогрес планом природи, як те робить Кант, означає вдаватися до міфологічної мови.

II (б). Мета цього прогресу не лежить, як видавалося Кантові, у майбутньому. Історія закінчується не в майбутньому, а в теперішньому часі. Завдання історика — показати, як саме настало сьогодні; він не може продемонструвати, як настане майбутнє, бо не знає, яким воно, те майбутнє, буде.

III. Те, що стає дійсністю, є, звісно, людською раціональністю, але це не означає зникнення людської ірраціональності. Ще раз — надто жорстка антитеза.

IV. Пристрасть і невігластво, звісно ж, зробили свою роботу, і то важливу роботу, в проминулій історії, але вони ніколи не були чистою пристрастю і чистим невіглаством; скорше вони були сліпим та заблуканим прагненням добра і туманною, збитою з пуття мудрістю.

§4. Шіллер

Найбезпосереднішим послідовником Канта як у теорії історії, так і в теорії мистецтва був поет Шіллер. Він був проникливим, обдарованим мислителем; у філософії — скорше блискучим аматором, аніж завзятим роботягою на кшталт Канта; але його перевага над Кантом полягала в тому, що сам він був видатним поетом і протягом певного часу, коли він обіймав кафедру історії в Йені, — ще й професійним істориком. Тож відповідно десь так, як він перетлумачував Кантову філософію мистецтва, виходячи з досвіду поета-практика, так по-новому інтерпретував і Кантову філософію історії, вносячи в неї досвід історика-практика. Дуже цікаво бачити на прикладі його вступної лекції, яку він прочитав 1789 року в Йені, як цей досвід допоміг йому подолати певні хиби в Кантовій теорії.

Лекція має заголовок “Природа й цінність універсальної історії” (“*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*”). Шіллер іде слідом за Кантом, обстоюючи вивчення універсальної історії та визнаючи, що це ви-

магає філософського духу, а також історичної обізнаності. Він змальовує яскраву картину контрасту між *Brotgelehrte* (“вченим хліба насущного”, професійним дослідником із сухим ставленням до голих фактів, цих обгризених маслаків історії, науковцем, чия єдина мета — зробитись якомога вужчим спеціалістом і продовжувати дізнаватись більше й більше про все менше й менше) та істориком філософічним, хто своєю зацікавленістю охоплює всю історію, хто вважає своєю справою добачати зв’язки між фактами й виявляти великомасштабні ритми історичного процесу. Філософічний історик досягає цих результатів тим, що з симпатією вникає в ті події, які описує; на відміну від ученого, що вивчає природу, він не дивиться на факти згори й збоку, як на прості об’єкти пізнання; навпаки, він кидається в їхню гущу, вживляється в них, переживаючи їх уявно як свій власний досвід. Ось такий насправді є історичний метод романтичної школи; по суті, Шіллер те робить, що погоджується з Кантом стосовно потреби у філософічному ставленні до історії, на противагу суто й сухо-вченому відношенню, і стверджує, що це філософічне ставлення є не чим іншим, як романтичною позицією, згідно з якою симпатія стає інтегральним складником історичного знання, тим елементом, що надає історикові змогу потрапляти всередину фактів, які він вивчає.

Отак уявлювана універсальна історія є історією прогресу від дикунських першопочатків і до сучасної цивілізації. Оце настільки Шіллер погоджується із Кантом, але з двома важливими відмінностями. (I). Тоді як Кант мету прогресу переносить у майбутній Золотий вік, Шіллер уміщує її в теперішньому часі, стверджуючи при цьому, що кінцева мета універсальної історії — показати, як сьогодення разом із такими речами, як сучасна мова, сучасне право, сучасні суспільні інституції, сучасне вбрання тощо, зробилося таким, яким є нині. Тут Шіллер рішуче виправляє Канта і робить це, безперечно, завдяки своєму практичному досвідові роботи історика, яка показала йому, що історія не проливає ніякого світла на майбутнє та що історичні серії не можуть бути екстрапольовані далі за теперішній час. (II). Тоді як Кант обмежує завдання історії вивченням політичної еволюції, Шіллер включає сюди й історію мистецтва, релігії, народного господарства тощо, і в цьому знов виправляє свого попередника.

§5. Фіхте

Ще одним учнем Канта, що плідно розвинув його історичні ідеї, був Фіхте, який оприлюднив свої берлінські лекції про “Характерні риси теперішнього віку” (“*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*”) у 1806 році. Фіхте погоджується з Шіллером і не погоджується з Кантом, осмислюючи теперішній час як фокусну точку, в якій сходяться лінії історичного розвитку: отже, на думку Фіхте, фундаментальне завдання історика — осягнути той період історії, в який він живе. Кожний період історії має свій власний особливий характер, яким насичена кожнісінька деталь його життя, тож у цих своїх лекціях Фіхте ставить перед собою завдання проаналізувати особливий характер сучасної йому доби, показати її основні риси та як із них виводиться усе інше. Зокрема він каже, що кожна доба має своє конкретне втілення в котрійсь єдиній ідеї чи в котромусь понятті, й, приймаючи Кантову доктрину про те, що історія як одне ціле є розгортанням такого собі плану, розвитком чогось подібного до сюжету драми, він вважає, що фундаментальні ідеї чи поняття кількох віків, що йдуть один за одним, утворюють послідовність, яка, бувши послідовністю понять, є логічною послідовністю, де одне поняття з усією необхідністю веде до наступного. Ось так теорія Фіхте про логічну структуру поняття послужила йому ключем для поділу історії на періоди.

Кожне поняття, на його думку, має логічну структуру, що складається із трьох фаз: тези, антитези й синтезу. Поняття спочатку втілюється в чистій або ж абстрактній формі; потім воно породжує свою протилежність і реалізується в формі антитези між самим собою та цією протилежністю; потім ця антитеза переборюється запереченням цієї протилежності. Оскільки ж фундаментальним поняттям історії (тут Фіхте знов іде слідом за Кантом) є розумна свобода, то й свобода, як і всяке поняття, повинна проходити у своєму розвитку через ці необхідні стадії. Тож виходить, що початком історії є така доба, де розумна свобода втілюється в абсолютно простій чи безпосередній формі без будь-якої протилежності: тут свобода існує у вигляді сліпого інстинкту, волі чинити, що кому захочеться, і суспільство, що є конкретним утіленням цього поняття, є станом природи,

первісно-примітивним суспільством, де немає ніякого урядування, ніякої влади, а тільки люди, які роблять, наскільки дозволяють умови, усе, що їм видається добрим. Одначе згідно із загальними засадами філософії Фіхте, свобода цього грубого чи безпосереднього типу може розвинутися в більш істинну свободу тільки тоді, коли породить свою протилежність; отак, завдяки логічній необхідності, постає друга стадія, де свобода індивіда вільно обмежується створенням над самим собою і проти самого себе влади, авторитету правителя, який нав'язує йому не ним створені закони. Це — період авторитарного урядування, коли видається, ніби й свобода як така зникла, але насправді вона ніде не поділась, а розвинулася в нову стадію, де створила свою протилежність (правителя, як це показав Гоббс, вільно створює спільним актом народ, який таким чином добровільно стає його підданцем), аби стати свободою нового й кращого типу, себто стати тим, що Руссо назвав громадянською свободою, щоб відрізнити її від свободи природної. Але Гоббс помилявся, гадаючи, нібито процес зростання свободи там і закінчується. Протилежність має скасуватися третьою стадією — стадією революційною, коли влада відкидається і знищується не тому, що нею зловживають, а просто тому, що вона є владою; підданець відчув нарешті, що може обійтися без влади, узявши труд урядування у свої власні руки, аби бути і підданцем і сувереном заразом. Ось чому знищується не сама влада — знищується саме чисто зовнішнє співвідношення між владою і тим, над чим вона, влада, здійснюється. Революція — це не анархія, це захоплення влади підданцями. Відтоді розрізнення між володінням і підвладністю все ще існує як реальне розрізнення, але це — розрізнення без різниці: ті самі особи і здійснюють владу і є підвладними.

Та Фіхте на цьому не зупиняється. Він не ототожнює своєї доби з добою революції. Він гадає, що його сучасники ту добу перескочили. Концепція індивіда як такого, що має в самому собі владу над собою, є, у своїй первинній та найгрубішій формі, революційною ідеєю. Однак це поняття також повинне породити свою протилежність, власне, ідею об'єктивної дійсності, існуючий сам собою комплекс істини, яка є критерієм думки й провідником у поведінці. Ця стадія розвитку є наукою, де об'єктивна істина є тим, що стоїть над думкою

і супроти думки, й де правильно діяти означає діяти у відповідності з науковим знанням. Науковий каркас духу буде (так би мовити) контрреволюційним: ми можемо знищити людей-тиранів, але нам не знищити фактів; речі є тим, чим вони є, і наслідки їхні будуть тим, чим вони будуть; і хай ми зневажимо закони людини, та нам не зневажити законів природи. Але, знов же, той антагонізм між духом і природою може й повинен бути подоланий, а його подолання є виникненням нового різновиду розумної свободи, свободи мистецтва, де дух і природа заново поєднані, причому дух визнає у природі свою власну протилежність і співвідноситься з нею не шляхом скоряння, а шляхом симпатії та любові. Чинник-діяч ототожнюється з тим, заради чого він чинить свій чин, і таким чином досягає найвищого ступеня свободи. Фіхте розглядає це як характерну рису своєї власної доби: вільна самовідданість індивіда тій чи тій меті, яку, дарма що вона об'єктивна, він вважає за свою власну мету.

Найбільша трудність для читача, який має справу з фіхтеанською думкою про історію, — це терпляче сприймати те, що виглядає таким нерозумним. Особливо ж начебто впадають в око дві помилки, яких припускається його розум у своїй роботі: (1) ідея, нібито нинішній стан світу є довершеним, повним і остаточним досягненням усього того, над чим трудилася й що хотіла принести історія; і (2) ідея, буцімто оту історичну послідовність діб можна визначити апіорі, спираючись на абстрактно-логічні міркування. Мені видається, можна довести, що, попри їхню позірну нерозумність, в обох цих ідеях таки є певна істинність.

(1). Історик (і, коли вже про те мова, то й філософ) не є Богом, що дивиться на світ і згори і збоку. Він — це людина, причому людина свого власного часу й місця. Він дивиться на минуле із точки зору теперішнього часу, а на інші країни та культури — з точки зору своєї країни та її культури. Ця точка зору є дійсною, істинною тільки для нього й для людей, що перебувають у подібному до його становищі, але для нього вона справді є дійсною, істинною. Він мусить міцно триматися цього погляду, оскільки іншого погляду йому ніде не взяти, а якщо він не матиме своєї власної точки зору, то й нічого не бачитиме взагалі. Наприклад, судження про набут-

ки Середньовіччя з усією необхідністю різнитимуться між собою відповідно до того, чи історик є людиною XVIII, XIX чи XX сторіччя. Ми, живучи у XX сторіччі, знаємо, як XVIII й XIX сторіччя дивилися на ці речі, й знаємо, що їхні погляди — це не ті погляди, які ми можемо поділяти. Ми називаємо їх історичними помилками й можемо навести підстави для їх відкидання. Ми можемо легко уявити, як можна було б краще опрацювати середньовічну історію порівняно з її опрацюванням у XVIII сторіччі, але нам годі уявити, як би можна було зробити це краще, ніж воно робиться в наш час, бо коли б ми мали чітке уявлення, як це можна зробити краще, ми вже були б спроможні зробити краще, і цей кращий спосіб виконання роботи був би доконаним фактом. Теперішній час є нашою власною діяльністю, і ми виконуємо цю діяльність, знаючи також, як це зробити; тож відповідно, з точки зору теперішнього часу, має завжди бути збіжність того, що є, із тим, що мало б бути, дійсного з ідеальним. Греки намагалися бути греками. Середньовіччя намагалося бути середньовічним, мета кожного віку — бути самим собою, і отже, теперішній час є завжди довершеним у тому розумінні, що йому завжди вдається бути тим, чим він намагається бути. Із цього аж ніяк не випливає, нібито історичному процесові більше не лишається чого робити; із цього випливає тільки те, що, на даний момент, він виконав те, що хотів зробити, та що ми неспроможні сказати, що саме він збирається робити далі.

(2). Ідея побудувати історію апріорі видається вельми нерозумною, але в цьому Фіхте ішов за Кантовим відкриттям, що у всякому знанні, хоч би якого виду, завжди є апріорні елементи. У кожній галузі знання є певні фундаментальні поняття чи категорії та відповідні їм певні основоположні засади чи аксіоми, що належать до тієї форми чи структури того типу знання і виводяться (згідно з Кантовою філософією) не з емпіричного матеріалу, а з точки зору пізнавача. Але ж в історії загальні умови пізнання виводяться із того фундаментального принципу, що пізнавач перебуває у теперішньому часі й саме з точки зору теперішнього часу дивиться на минуле. Першою аксіомою інтуїції для історії (приймаючи Кантову термінологію) є те, що кожна

історична подія розташована десь там у проминулому часі. Це не є таким узагальненням, що його історик відкриває емпірично в ході свого дослідження; ні, це — апіорна умова історичного знання. Але згідно з Кантовою доктриною схематизму категорій часові співвідношення є схемами або фактичними представленнями концептуальних співвідношень, тож часове співвідношення між *до* й *після* є схемою концептуального співвідношення між логічним антецедентом [попереднім] та логічним консеквентом [наступним]. Отже, цілий світ подій у часі є схематизованим представленням світу логічних або концептуальних співвідношень. Таким чином спроба Фіхте виявити концептуальну схему, що лежить в основі часової послідовності історичних періодів, є абсолютно законним застосуванням до історії Кантової доктрини схематизму категорій.

Це, звісно, слабенький захист для Фіхте. Зводиться він до заяви: мовляв, якщо він припустився дурної помилки щодо історії, то в цьому він ішов за дурною помилкою більш загального плану, якої до нього припустився Кант. Але всяк, хто називає ці поняття дурними помилками, претендує на краще, ніж у Канта чи Фіхте, розуміння співвідношення між логічною послідовністю і послідовністю часовою. Відколи Платон сказав у "Тимеї", що час є рухомим образом вічності, філософи здебільшого погоджувалися, що існує-таки якийсь співвідношення між цими двома речами й що та необхідна послідовність, за якою одна подія веде до іншої в часі, є певним чином тотожною за своїм характером із необхідною послідовністю, за якою одна річ веде до іншої в нечасовій логічній серійності. Коли це заперечувати й коли стверджувати, нібито часова послідовність і логічна поступовість не мають нічого спільного, історичне знання стає неможливим, бо з цього випливає, що ми ніколи ні про яку подію не змогли б сказати: "Це мало трапитись"; минуле ніколи не змогло б явитися наслідком логічного висновку. Якби часова серійність була простим нагромадженням непов'язаних подій, ми б ніколи не змогли провадити дискусію у зворотному напрямку, від часу теперішнього до часу минулого. Але ж історичне мислення якраз і полягає в такому зворотному дискутуванні, й тому воно засновується на припущенні (або ж, як висловилися б Кант і Фіхте, на апіорній засаді), що існує

внутрішній чи необхідний зв'язок між подіями часової серії, де одна подія з усією необхідністю веде до другої, і ми можемо провадити дискусію назад, від другої до першої. За цим принципом є тільки один спосіб, у який міг настати теперішній стан речей, тож історія і є аналізом сьогодення, завдання якого — простежити, яким мав бути процес становлення цього сьогодення. Я не захищаю того конкретного способу, в який Фіхте реконструював проминулу історію сучасної йому доби; на мою думку, була та реконструкція вельми хибна, а її хиби (наскільки вони є хибами принципу) були обумовлені тим, що він наслідував Канта в надто різкому відділянні апріорних елементів знання від емпіричних складників. Це спонукало його думати, що історію можна реконструювати на чисто апріорній основі, без покладання на емпіричне свідчення документів; але він слушно наполягав на тому, що всяке історичне знання містить у собі апріорні поняття й засади, і він розумів природу історії краще, ніж ті люди, що висміюють його, тому що гадають, буцімто історія є чисто емпіричною.

В одному відношенні фіхтеанська філософія історії істотно випередила Кантову філософію. У Канта є дві концепції, припущені самою історією: (1) план природи, уявлюваний як щось, утворене ще до його ж здійснення; (2) людська природа з її пристрастями, уявлювана як матерія, що в ній має здійснитися ця форма. Сама історія є наслідком накладання цієї праформи на цю праматерію. Отже, історичний процес не уявляється як по-справжньому творчий; це — просто складені до купи дві абстракції, і ніякої спроби не зроблено показати, чому ці дві речі мають коли-небудь зійтися до купи чи, власне, чому та чи та з них, якщо не обидві, має взагалі існувати. Фактично Кантова теорія засновується на певному числі не пов'язаних між собою припущень, і вона ж навіть не пробує виправдати бодай одне із них. Теорія Фіхте в логічному відношенні є набагато простішою і набагато менше зобов'язаною плодити непотрібні сутності. Єдиною річчю, що її ця теорія припускає як необхідну умову ще до початку історії, є саме поняття, з його власною, належною йому логічною структурою, та динамічне співвідношення між складниками в тій структурі. Оцей динамічний рух поняття якраз і є рушійною силою

історії, так що замість двох речей, плану та рушійної сили, у Фіхте є лише одна, адже план у нього є динамічним планом (логічною структурою поняття), який сам собі надає поштовхової сили. Плоди цього фіхтеанського відкриття визріли у Гегеля.

§6. Шеллінг

Шеллінг був молодший за Гегеля, тож можна сперечатися, чи ті доктрини, що у Гегеля спільні з Шеллінгом, Гегель виробив шляхом незалежного мислення, чи завдяки впливові Шеллінга. Але оскільки Шеллінг опублікував свою філософську систему (чи й не одну), куди увійшли його погляди на історію, задовго до того, як Гегель написав свій перший начерк про філософію історії в гейдельберзькій “Енциклопедії”, доречно буде спочатку сказати дещо про погляди Шеллінга.

Ідеям Канта й Фіхте Шеллінг надав більш систематичного розвитку, спрямувавши свою думку на дві засади: по-перше, на ідею, що все, що існує, улягає пізнанню, себто є втіленням розумності або, в його власній термінології, є виявом Абсолюту; по-друге, на ідею співвідношення між двома термінами, які, хоч і є протилежностями, обидва в цьому розумінні є втіленням Абсолюту, адже сам Абсолют є такою тотожністю, в якій їхні відмінності зникають. Цей взірець із двох термінів пронизує всю його філософію.

За Шеллінгом¹, існують дві великі царини пізнаваного: Природа й Історія. Кожна з них, як зрозуміле явище, є виявом Абсолюту, і кожна втілює його протилежним способом. Природа складається із речей, розсіяних у просторі, зрозумілість яких полягає просто в спробі їх розсіяння або ж у правильних і визначених відношеннях між ними. Історія складається із думок та дій різних розумів, які є не тільки зрозумілі, а й розумні, зрозумілі для самих себе, а не просто для чогось іншого, ніж вони самі; звідси випливає, що вони є адекватнішим утіленням Абсолюту, оскільки вони містять у самих собі обидві сторони знання-відношення, вони є і суб'єктом і об'єктом водночас. Як об'єктивно зрозуміла,

¹ “Система трансцендентального ідеалізму”, 1800. *Werke* (Штутгарт і Аугсбург, 1858). — Ч. 1. — Т. III. — С. 587—604.

діяльність духу в історії є необхідна; як суб'єктивно розумна, вона є вільна. Хід історичного розвитку є, таким чином, повною генезою самоусвідомлення духу як водночас вільного й улеглого законів, себто морально й політично автономного (тут Шеллінг втворює Кантові). Стадії, через які проходить цей розвиток, визначаються логічною структурою самого поняття (тут він іде за Фіхте); тож у своїх найбільших рисах він поділяється надвоє: першою є фаза, де людина осягає Абсолют як природу, де дійсність уявляється розбитою і розпорошеною на окремі реальності (політеїзм) і де політичні форми виникають і гинуть, мов природні організми, нічого після себе не лишаючи; а другою — та фаза, де Абсолют осягається як історія, себто як такий собі неперервний розвиток, де людина вільно випрацьовує завдання Абсолюту, співпрацюючи із провидінням у його плані для розвитку людської розумності. Це — сучасна доба, де людське життя управляється науковою, історичною та філософською думкою.

Найважливішою з концепцій, що їх тут намагається виробити Шеллінг, є та концепція, що в історії сам Абсолют набуває повного й довершеного існування. Навіть Фіхте гадав, що логічна структура цього поняття була довершеною ще до того, як почалася історія, і правила за попереднє припущення процесу; у Шеллінга динамічна структура Абсолюту не є основою для динамічного складника історії — вона ж і є самим тим елементом. Матеріальний всесвіт завжди був зрозумілим настільки, наскільки він завжди був виявом Абсолюту; але Абсолют не може бути тотожним із просто зрозумілим, оскільки проста зрозумілість є простою потенційністю, яка повинна актуалізуватись, стаючи справді зрозумілою. Природа, що є зрозумілою, вимагає, щоб пізнавач розумів її, і повністю виявляє свою сутність лише тоді, коли є розум, що пізнає її. Тоді вперше є дійсний пізнавач і дійсно пізнаване, і розумність, яка є Абсолютом, уже розвинулась до вищого й довершеношого вияву самої себе. Але тепер постає новий різновид зрозумілості: сам дух є не тільки пізнавачем, а й пізнаваним, і, отже, Абсолют не може задовольнитися таким становищем, де дух пізнає лише природу, — треба, щоб була ще й вища стадія, де б дух пізнавав самого себе. В міру розвитку процесу самопізнання,

нові стадії самопізнання збагачують дух, що пізнає, і таким чином створюють нові речі, аби він їх пізнавав. Історія — це часовий процес, де і пізнання, й пізнаване поступово входять в існування, а виражається це тим, що історію називають самореалізацією Абсолюту, де Абсолют означає і розум як пізнаване, і розум як пізнавача.

§7. Гегель

Кульмінацію того історичного руху, що його в 1784 році розпочав Гердер, вивершив Гегель, прочитавши перші свої лекції на тему філософії історії в 1822—1823 роках. Всяк, хто прочитає тільки його “Філософію історії”, не може позбутися враження, що це — глибоко оригінальна й революційна праця, де історія вперше випростується на повен зріст і виходить на сцену філософської думки. Та коли окинути поглядом ще й працю його попередників, тоді вже його книга не так вражає і видається не такою вже й оригінальною.

Він пропонує новий різновид історії, яка називатиметься філософією історії (і сама пропозиція, й цей термін сягають ще в часи Вольтера); але для нього філософія історії є не філософським розмірковуванням на тему історії, а самою історією, піднесеною до вищої сили; такою, що стала філософською на відміну від просто емпіричної, себто історією, не просто визначеною як певна кількість фактажу, а осягнутою через зрозуміння причин, чому ті факти стались саме так, як вони сталися. Ця філософська історія має бути універсальною історією людства (тут Гегель іде за Гердером) і має показувати прогрес від первісних часів до сьогоденної культури. Сюжетом цієї оповіді є розвиток свободи, що є тождною з моральним розумом людини, як він виявлений у зовнішній системі суспільних відносин, отож питання, на яке має дати відповідь філософська історія, є питанням, як саме з’явилася Держава (усе це взято в Канта). Але ж історик не знає нічого про майбутнє; історія сягає своєї кульмінації не в майбутній Утопії, а в дійсному сьогоденні (це — Шіллер). Свобода людини — це те саме, що й її усвідомлення своєї свободи, тож розвиток свободи є розвитком свідомості, процесом мислення чи логічним розвитком, у якому послідовно

досягаються ті кілька необхідних фаз чи моментів цього поняття (це вже Фіхте). І останнє: філософська історія показує не просто процес розвитку людства, а процес космічний, процес, у якому світ набуває здатності осягати себе в самоусвідомленні як дух (це — Шеллінг). Отже, кожнісінька з характерних рис Гегелевої філософії історії запозичена у його попередників, однак він надзвичайно вміло поєднав їхні погляди в одній теорії, такій доладній та уніфікованій, що вона заслуговує на окремий розгляд як цілісна система, і тому я пропоную звернути увагу на декотрі її відмітні риси.

По-перше, Гегель відмовляється від підходу до історії через природу. Він наполягає на тому, що природа й історія — це різні речі. Кожна з них — це окремий процес а чи суміш процесів, але ж процеси природи не історичні: природа не має своєї історії. Процеси природи — циклічні, природа йде все колом та колом, а нічого не конструюється, не вибудовується у цих повторях таких обертань. Кожен схід сонця, кожна весна, кожен приплив нічим не відрізняються від того, що було останнього разу; цикл повторюється, але закон, що управляє циклом, не змінюється. Природа є системою вищих та нижчих організмів, причому вищі залежать від нижчих; згідно з логікою, вищі організми є пізнішими за нижчі, але не в часі; Гегель категорично заперечує еволюційну теорію, згідно з якою вищі розвиваються в часі з нижчих, стверджуючи, що люди, які вірять в еволюцію, плутають логічну послідовність із часовою поступовістю. Історія ж, навпаки, ніколи не повторюється; її рухи ходять не по колах, а по спіралях, і очевидні повтори щоразу відрізняються тим, що неодмінно набувають щось нове. Так, наприклад, війни час від часу знов і знов вибухають в історії, але кожна нова війна завжди якимись своїми рисами виступає як новий різновид війни, а причина цьому — уроки, що їх узяли людські істоти з попередньої кампанії.

Треба віддати належне Гегелеві: він виявив важливе розрізнення, дарма що сформулював його хибно. Він слушно розрізняє неісторичність процесів природи й історичність процесів людського життя, але помиляється, підкріплюючи це розрізнення запереченням еволюціоністської доктрини. Після появи Дарвінової теорії нам довелося прийняти ту док-

трину, уявляючи процес природи як такий, що нагадує процес історії саме в той спосіб, у який, на думку Гегеля, він його не нагадує — тим, власне, що в процесі свого розвитку створює приріст самого себе. Але слушним лишається те, що процес природи таки відрізняється від процесу історії, — що, наприклад, послідовна зміна геологічних періодів не є істинно історичною послідовністю, — адже притаманним історії є те, що історик заново програє у своїй голові думки й мотиви діячів, про чії дії розповідає, і ніяка послідовність подій не буде послідовністю історичною, якщо тільки не складатиметься з актив, мотиви яких, бодай у принципі, можуть бути отак заново програні. Геологія подає нам низку *подій*, але історія не буде історією, якщо не подасть нам серії *актів*. Тож Гегель слушно робить висновок, що немає історії, окрім історії людського життя, і то не просто життя, а життя розумного, життя мислячих істот.

По-друге — і це “друге” впливає безпосередньо з першого, — вся історія є історією думки. Поки дії людей є просто подіями, історик не годен збагнути їх; строго кажучи, він навіть не може допевнитися, чи й справді вони мали місце. Для нього вони тільки є пізнаваними як зовнішнє вираження думок. Наприклад, щоб відтворити історію політичної боротьби на кшталт сутички між римськими імператорами І сторіччя та сенатською опозицією, історик насамперед повинен роздивитись, як обидві партії сприймали тодішню політичну ситуацію та який пропонували розвиток тієї ситуації; йому треба збагнути їхні політичні ідеї: і стосовні дійсної їхньої “злови дня”, і стосовні їхнього можливого майбутнього. Звісно ж, Гегель і тут мав слушність: не знаття того, що люди робили, а розуміння того, що вони думали, є належним визначенням історикового завдання.

По-третє, тією силою, що становить головну пружину історичного процесу (вдаючись до Кантової термінології), є розум. Це — вельми важлива й нелегка доктрина. Нею Гегель хотів сказати, що все, що відбувається в історії, відбувається з волі людини, адже історичний процес складається з людських дій, а воля людини — це не що інше, як думка людини, що зовнішньо виражається в дії. Якщо кажуть, що людська думка часто буває чи й взагалі є далекою від розумності, Гегель на те відповість, що це — помилка,

яку спричиняє відсутність розуміння тієї історичної ситуації, в якій здійснена ця одиниця мислення. Мислення ніколи не здійснюється *in vacuo*; воно завжди здійснюється певною особою в певній ситуації; і кожна історична особа в кожній історичній ситуації міркує і діє настільки розумно, наскільки та особа в тій ситуації може міркувати й діяти, і ніхто інший не може зробити більше. Це дуже плідна й цінна засада, яку випрацював Гегель, і мала вона важливі наслідки. Він вважав, що абстрактно-розумна людина, яку вимріяло собі Просвітництво, є зовсім нереальною; реальністю завжди є така людина, що і розумна, й пристрасна, а ніколи не чисто розумна або чисто пристрасна, із пристрастями розумної істоти й мисленням пристрасного, чуттєвого створіння; ба навіть більше: без пристрасті немає розуму й немає дії. Тож довести, що хтось там діяв певним чином через свою пристрасність (суддя, наприклад, у нападі гніву засудив злочинця, а чи державний діяч із честолюбних мотивів придушив опозицію), ще не означає довести, що він не діяв розумно-раціонально, оскільки і присуд того судді, й політика того державного діяча можуть бути: одне — справедливе, друге — мудре, незважаючи на пристрасний елемент у їх виконанні. Отже, стверджує Гегель, той загальновизнаний факт, що історія людства показується як вияв пристрастей, аж ніяк не є доказом того, що вона не управляється розумом. Про пристрасть він думає як про матеріал, так би мовити, з якого робиться історія; вона, коли подивитися з однієї точки зору, є виявом пристрастей і нічим більше, але все одно вона є виявом розуму, адже розум використовує пристрасть саму як своє знаряддя, з допомогою якого добивається своїх цілей.

Ця концепція *хитромудрості розуму*, концепція розуму, що заманює пристрасті в становище своїх агентів, є знаменною трудністю Гегелевої теорії. Здається, він персоніфікує розум як щось таке, що існує поза межами людського життя і добивається своїх цілей через посередницьку діяльність сліпо-пристрасних людей, і ті цілі — його, а не їхні. Іноді, певне, Гегель сходить до точки зору, яка є подібною до теологічного погляду Середньовіччя, де здійснювані в історії плани є планами Бога й ні в якому розумінні не планами людини, або ж схиляється до крипто-теологічного погляду істориків Просвітництва й Канта (якщо взагалі можливо

розрізнити ці дві точки зору), де здійснювані в історії плани є планами не людини, а природи. Загалом, однак, нам ясно, що Гегель якраз хотів відійти від цього погляду. Той розум, чий плани здійснюються в історії, є для Гегеля не абстрактним розумом природи і не трансцендентним божественним розумом, а розумом людським, розумом обмежених осіб. І те співвідношення, яке він добачає між розумом і пристрастю, є не співвідношенням між Богом чи природою як чимось раціональним і людиною як чимось пристрастним, а співвідношенням між людським розумом та людською пристрастю. Цього не треба випускати з уваги, коли говорять, що Гегелів погляд на історію є раціоналістською точкою зору; його раціоналізм — вельми своєрідний, оскільки він уявляє ірраціональні складники внутрішньо притаманними самому розумові. Ця концепція тісного співвідношення між розумом і нерозумом людського життя і духу як такого насправді проголошує нову концепцію людини — динамічну замість статичної, і означає, що Гегель працює в напрямку віддалення від абстрактно-статичної теорії про людську природу — теорії, яка була панівною у XVIII сторіччі.

Четверте: оскільки вся історія є історією думки і показує саморозвиток розуму, історичний процес у своїй основі є логічним процесом. Історичні переходи є, так би мовити, переходами логічними, виставленими на часовій шкалі. Історія є не чим іншим, як різновидом логіки, де співвідношення логічних першості й наступності не стільки замінюється, скільки збагачується чи зміцнюється тим, що стає співвідношенням часових першості й наступності. Звідси робиться висновок, що той розвиток подій, який має місце в історії, ніколи не буває випадковим, що він необхідний; а наше знання про історичний процес є не просто емпіричним, воно — апіорне; ми можемо *бачити*, яке воно необхідне.

Ніщо в Гегелевій філософії не викликало стільки протесту і неприйняття, як ця ідея історії у вигляді такого собі логічного процесу, що розвивається в часі, та нашого про неї апіорного знання; але я вже доводив у зв'язку з Фіхте, що ця ідея не є насправді настільки абсурдною, як вона може видаватися на перший погляд; і насправді більшість заперечень проти неї — це прості непорозуміння. Помилка Фіхте, як я показав у §5, полягала в тому, що він гадав, нібито

історія може бути реконструйована на чисто апріорній основі, без посилання на емпіричні свідчення. Гегелеві ж критики, з другого боку, назагал припускаються протилежної помилки, вірячи в те, що історичне знання є чисто емпіричним, і помилковість цієї думки я також доводив у §5. Гегель сам уник обох цих помилок. Подібно до Канта, він розрізняв чисто апріорне знання й таке знання, що містить у собі апріорні складники, й він розглядав історію як приклад не першого, а другого. Історія, на його погляд, складається з емпіричних подій, що є зовнішніми вираженнями думки, а заховані за подіями думки — не самі події — становлять ланцюг логічно поєднаних понять. Коли ми дивимося тільки на самі події, а не на заховані за ними думки, ми зовсім не бачимо ніякого необхідного зв'язку між ними, а люди, які засуджують Гегеля за те, що він думав, що в історії існують необхідні зв'язки, дивляться на історію емпірично як на просто зовнішні факти й цілком слушно запевняють нас, що коли вони отак дивляться на неї, то не добачають ніяких логічних зв'язків. Цілковита правда, відповів би їм Гегель; між просто подіями таки немає логічних зв'язків. Однак історія складається з дій, а дії мають внутрішню й зовнішню сторони; зовні вони — просто події, співвіднесені між собою в просторі й часі, але не інакше, а всередині вони є думками, поєднаними одна з одною логічними зв'язками. Гегель власне наполягає на тому, що історик повинен спочатку попрацювати емпірично, вивчаючи документи й інші свідчення, адже тільки в такий спосіб він може з'ясувати, які ж є факти. Але потім він повинен розглянути ті факти ізсередини й сказати нам, як же вони виглядають ще й з цієї точки зору. Сказати, що ззовні вони виглядають інакше, — це для нього ніяка не відповідь.

Ця відповідь-відсіч, як на мене, спростовує навіть найповажніших та найпослідовніших з усіх Гегелевих критиків, власне, навіть Кроче. Італійський філософ стверджує, нібито вся Гегелева філософія історії є однією гігантською помилкою, що сталася через поплутання двох цілковито відмінних речей, а саме: протиставлення й розрізнення. Поняття, каже Кроче, співвідносяться через протиставлення: доброго й поганого, правильного й хибного, свободи й необхідності і так

далі, і теорію їх співвідношення, припускає він, Гегель добре витлумачив у своїй теорії діалектики, що описує, яким способом будь-котре поняття необхідно співвідноситься із своєю протилежністю, спочатку породжуючи, а потім заперечуючи його, тож спосіб життя всякого поняття — це створювати й переборювати свої протилежності. Але індивідуальні речі, мовляв, які є зразками понять, ніколи не співвідносяться одна з одною через протиставлення, а тільки через розрізнення; отже, співвідношення між ними не є діалектичними, і в історії, яка є історією індивідуальних дій, осіб та культур, немає, отже, ніякої діалектики, тоді як уся Гегелева філософія історії стоїть на тій засаді, що історичний процес є процесом діалектичним, де одна форма життя; Давня Греція, наприклад, породжує свою протилежність, у цьому випадку — Давній Рим, а з цих тези й антитези постає синтез, у цьому випадку — християнський світ.

Погляд Кроче, хоч як ясно висловлений, не дістає насправді до суті проблеми. Із нього випливає, що ми, говорячи про історію, нізачо не повинні вживати такі слова, як протилежність чи антагонізм і синтез чи зняття протиріч: нам не годилося б, наприклад, казати, що деспотизм та лібералізм є протилежними політичними доктринами, а слід казати тільки те, що вони різні, відмінні; нам годилося б говорити не про протилежність, протиріччя, а лише про різницю між вігами й торі або між католиками й протестантами. Щоправда, нам немає потреби вдаватися до термінів на кшталт протилежності (дозвольте мені називати їх діалектичними термінами), коли ми ведемо мову лише про зовнішні події історії; але коли ми говоримо про внутрішні думки, що лежать в основі цих подій, то, як видається мені, нам без них не обійтися. Наприклад, ми можемо описати суто зовнішні події колонізації Нової Англії, не вдаючись ні до якої діалектичної мови; та коли спробуємо розглянути ці події як свідому спробу з боку Отців-Пілігримів здійснити в умовах практичного життя протестантську ідею, то вже говоритимемо про думки й муситимемо описувати їх у діалектичних термінах; нам, наприклад, доводиться говорити про протилежність, протиріччя між конгрегаційною ідеєю релігійних інституцій та єпископальною ідеєю, припускаючи, що співвідношення між ідеєю священництва, заснованого на апо-

стольському наступництві, та ідеєю священництва, заснованого на чомусь іншому, є співвідношенням діалектичним. Коли виходити з цієї точки зору, то давньогрецька цивілізація є реалізованою давньогрецькою ідеєю життя, себто давньогрецькою концепцією людини; римська цивілізація є реалізованою римською концепцією людини, а співвідношення між цими двома концепціями, як це показав сам Кроче, є діалектичним співвідношенням. Але оце ж і є все, що взагалі стверджував Гегель.

П'ятим положенням, за яке суворо критикували Гегеля, є його доктрина, що історія закінчується не в майбутньому, а в теперішньому часі. Наприклад, дуже здібний і прихильний до Гегеля швейцарський автор Едуард Фютер говорить¹, що така філософія історії, котра простежує шлях життя людства від початку й до кінця світу із Страшним судом, як це робили середньовічні мислителі, с гідною поваги, достойною річчю, тоді як Гегелева філософія історії, яка змушує історію закінчуватися не Страшним судом, а сьогоднішнім, призводить лише до звеличення й ідеалізації того сьогоднішнього, заперечуючи можливість будь-якого подальшого прогресу й надаючи псевдофілософського виправдання політиці жорсткого й нерозумного консерватизму.

Але й тут правда за Гегелем — як і за Фіхте. Філософія історії є, відповідно до його уявлення про неї, самою історією, що розглядається під філософським кутом зору, себто ізсередини. Але історія не має ніяких відомостей про майбутнє; які документи, які свідчення має він перед собою, аби з їхньою допомогою впевнитися у фактах, що ще не відбулися? І що більш по-філософському він дивиться на історію, то виразніше усвідомлює, що майбутнє є і завжди повинне бути для нього закритою книгою. Історія повинна закінчуватися теперішнім часом, адже більш нічого ще не сталося. Хоча це аж ніяк не означає, що сьогоднішньому співається хвала чи що хтось стверджує неможливість майбутнього прогресу. Це означає тільки те, що теперішній час визначається як факт та що є усвідомлення того, що ми не знаємо, яким буде майбутній прогрес. Як висловився Гегель,

¹ "Geschichte der neueren Historiographie" (Мюнхен і Берлін, 1911). — С. 433.

майбутнє є предметом не пізнання, а сподівань і побоювань, а сподівання та побоювання — це не історія. Якщо Гегель у своїй практичній політиці на схилку життя виявився нерозважним консерватором, то це провина Гегеля як людини; немає ніякої підстави розглядати це як хибу його філософії історії.

Але хоча в цих питаннях правда начебто за Гегелем, а не за його критиками, неможливо читати його “Філософію історії” без прикрого почуття, що, попри всю велич цієї праці, хиби у неї також чималі. Ні, я не посилаюся тільки на Гегелеве незнання багатьох історичних фактів, що були відкриті після його часу; я маю на увазі щось глибше в самому методі й структурі його роботи. Вражає той факт, на який вказували численні читачі, що як історик Гегель був на найвищій висоті у своїх лекціях з історії філософії, які стали справжнім тріумфом історичного методу й надалі були взірцем для всіх наступних історій думки. Це означає, що його метод, заснований на тій zasadі, що всяка історія є історією думки, виявлявся не тільки виправданим, але й блискуче успішним, коли матеріал, із яким він мав справу, був думкою в її щонайчистішому вигляді, себто думкою філософською, — але ж не це є матеріалом його “Філософії історії”.

Сам Гегель вважав, що існує багато різновидів думки та що вони різняться один від одного ступенем розумності, як більш чи менш довершені тієї розумності взірці. Найнижче стоїть те, що він називає суб’єктивним духом; це — той різновид думки, із яким має справу психологія; тут думка навряд чи підіймається вище усвідомлення живим організмом своїх відчуттів. Далі, на наступній за висотою сходинці, виступає те, що він називає об’єктивним духом: тут думка виражає себе творенням зовнішніх виявів самої себе в суспільних та політичних системах. Ще далі, на найвищій сходинці, височіє абсолютний дух у своїх трьох виявах — мистецтва, релігії та філософії. Усі ці вияви переходять за межі царини суспільного й політичного життя і переборюють протиріччя між суб’єктом та об’єктом, між мислителем та інституцією чи законом, що їх він знаходить у житті й мусять їм коритися: твір мистецтва, релігійне вірування чи

філософська система є абсолютно вільними й водночас абсолютно об'єктивними вираженнями духу, що їх сприймає.

Але ж у своїй “Філософії історії” Гегель обмежує поле свого дослідження історією політичною. В цьому він іде за Кантом — тільки ж Кант мав добру підставу чинити так, а Гегель її не мав. У силу свого розрізнення явищ та речей в собі Кант, як ми переконалися, розглядав історичні події як явища, феномени, події в тій чи тій часовій серії, спостерігачем якої є історик. Людські дії як речі в собі є, на його думку, моральними діями, а ще він гадав, що ті самі дії, котрі як речі в собі є моральними діями, як явища є діями політичними. Звідси випливає, що історія повинна і може бути лише історією політики. Коли Гегель відкинув Кантове розрізнення між явищами й речами в собі, він відкинув, хоч і не сформулював цього, і Кантові положення, що вся історія є політичною історією та що історія — це спектакль. Ось чому те центральне місце, яке посідає Держава у “Філософії історії”, є анахронізмом, і Гегелеві, аби не суперечити самому собі, довелося триматися того погляду, що справа історика — вивчити не так процес об'єктивного духу, як історію абсолютноного духу, себто мистецтво, релігію та філософію. І справді, чи не половина Гегелевого зібрання творів присвячена вивченню саме цих трьох речей. “Філософія історії” є аналогічним наростом на тілі Гегелевої творчості. Законним плодом тієї революції, яку він здійснив у історичному методі (коли вже шукати того плоду в його власних писаннях), є вісім томів під заголовками: “Естетика”, “Філософія релігії” та “Історія філософії”.

Саме в цьому й криється помилка звичайної критики Гегеля. Із самого початку заявляючи, що його філософія історії є чимось незадовільним, і з цим кожен, мовляв, має погодитися, вона доводить: “Ось що виходить, коли історію трактують як щось раціональне. Мораль тут та, що історія є не людською думкою в її саморозвитку, а просто грубим фактом”. Слушна критика мала б звучати так: “Ось що виходить, коли трактують саму політичну історію так, ніби це — вся історія. Мораль тут та, що розвиток політичних подій історик мав би сприймати в сукупності з розвитком подій економічних, мистецьких, релігійних та філософських та що

він не повинен задовольнятися будь-чим, де бракувало б історії людини в її конкретній дійсності”. Фактично саме ця, друга критика, здається, і справила вплив, усвідомлений чи неусвідомлений, на деяких істориків ХІХ сторіччя.

§ 8. Гегель і Маркс

Історіографія ХІХ сторіччя не відмовилася від Гегелевої віри в те, що історія є розумною, раціональною (вчинити так — означало б відмовитися від самої історії), а скорше поставила за мету створити таку собі історію конкретного духу, наголошуючи на тих елементах, що їх знехтував Гегель у своїй формальній “Філософії історії”, та намагаючись виробити з них якусь солідну цілість. Із ближчих до вчителя учнів Баур спеціалізувався на історії християнського вчення, а Маркс — на історії економічної діяльності, тоді як Ранке згодом мав застосувати системно свою концепцію історичних рухів чи періодів як реалізацію такої концепції чи ідеї, як протестантизм. Капіталізм у Маркса чи протестантизм у Ранке є “ідеєю” в істинно гегелівському розумінні: думкою, концепцією людського життя, якої дотримується сама людина, а отже, спорідненою з кантівською категорією, але такою категорією, що історично обумовлена; якимось способом мислення, що його люди набувають у певний час і що згідно з ним улаштовують усе своє життя, аби тільки переконатися, що ця ідея змінюється за своєю власною діалектикою, стаючи відмінною ідеєю, та що спосіб життя, який виражав її, не хоче триматися купи, а розпадається, перетворюючись на вираження другої ідеї, котра замінює першу.

Марксів погляд на історію має і силу, й слабкість Гегелевої точки зору: її силу — в прониканні крізь факти до логічного вузла понять, що лежать в основі тих фактів; її слабкість — у вибиранні одного котрогось аспекту людського життя (у Гегеля — політичного, в Маркса — економічного) як такого, що в цьому розумінні є сам собою цілковито раціональним. Маркс, як і Гегель, наполегливо доводив, що історія людства є не якимось певним числом різноманітних паралельних історій, економічних, політичних, мистецьких, релігійних тощо, а однією-єдиною історією. Але, як і Гегель, він знов же уявляв цю єдність не як органічну цілість, де кожна нитка

кожного процесу, що розвивається, зберігає і свою неперервність, і тісний зв'язок із іншими нитками інших процесів, а як таку єдність, де є тільки одна неперервна нитка (у Гегеля — нитка політичної історії, у Маркса — історії економічної), а інші фактори не мають ніякої своєї власної неперервності, будучи, для Маркса, в кожний момент свого розвитку просто відбитками основного економічного факту. Це привело Маркса до парадоксальних висновків: коли, наприклад, певні люди дотримуються певних філософських поглядів, то для дотримання їх у тих людей немає ніяких філософських підстав, а тільки підстави економічні. Засновані на цій zasadі історичні студії політики, мистецтва, релігії, філософії не можуть мати ніякої реальної історичної цінності; вони ж бо є простими вправліннями у дотепності, коли, наприклад, реальну й важливу проблему знаходження зв'язку між квакерством і банковою справою підмінюють тим, що кажуть: насправді квакерство є просто способом, у який банкіри думають про банкову справу. Цей марксівський парадокс є, однак, просто симптоматичним свідченням антиісторичного натуралізму, яким заражена більша частина Марксової філософії і який найкраще можна проілюструвати, пославшись на його ставлення до Гегелевої діалектики.

Всім відомо, як Маркс похвалився тим, що він узяв Гегелеву діалектику й “поставив її з ніг на голову”; але сказав він більше, ніж хотів сказати. Гегелева діалектика починається із думки, переходить до природи й закінчується духом. Маркс не повернув цього порядку навпаки. Він удався тільки до першого й другого термінів, опустивши третій, а хотів він сказати, що, тоді як Гегелева діалектика починається з думки й переходить до природи, його діалектика починається із природи й переходить до думки.

Маркс не був претензійним невігласом у філософії, тож ні на мить не припускав собі, нібито пріоритет думки перед природою в Гегеля означає, що Гегель розглядає природу як продукт духу. Він знав, що Гегель, як і сам він, розглядав дух як продукт (діалектичний продукт) природи. Знав, що слово “думка”, у тому розумінні, в якому Гегель називав логіку “наукою думки”, означає не думаюче, а думане. Логіка для Гегеля є не наукою того, “як ми думаємо”, а наукою платонічних форм, абстрактних сутностей, “ідей” — якщо ми не забуваємо приймати всерйоз Гегелеве застереження, що ми

не повинні припускати, нібито ідеї існують тільки в людських головах. Це було б “суб’єктивним ідеалізмом”, а ця річ Гегелеві була відворотна. Згідно з його уявленням, “ідеї” просто потрапляють до людських голів, тому що люди здатні мислити, і коли б ті “ідеї” не були незалежними від людського думання ними, не було б тоді ані людей, ані навіть будь-якого світу природи, адже ці “ідеї” є логічним каркасом, у якому тільки й можливий світ природи та людей, немислячих і мислячих істот.

Ці “ідеї” утворили не тільки каркас для природи — вони зробили й каркас для історії. Історія як ті дії, в яких людина виразила свої думки, була в загальних обрисах своєї структури ще заздалегідь закладена тими умовами, що тільки за них може існувати мислительна діяльність, дух. Серед цих умов є й такі дві: по-перше, дух повинен виникнути й продовжувати мешкати у світі природи; по-друге, він повинен працювати, осягаючи ті необхідності, що ховаються за природою. Відповідно й історична діяльність людини, діяльність, що має місце чи продовжується, має місце чи продовжується в котромусь природному середовищі, бо інакше й не могла б відбуватися; але її зміст, себто що зокрема люди думають і що зокрема люди роблять, аби виразити цю думку, визначається не природою, а “ідеями”, тими необхідностями, що їх вивчає логіка. Тож логіка є ключем до історії — в тому розумінні, що думки й дії людей, як їх вивчає історія, ідуть за взірцем, який є різнобарвним варіантом того чорно-білого взірця, що його заздалегідь уже накреслила логіка.

Ось про що думав Маркс, коли казав, що перевернув Гегелеву діалектику догори ногами. Роблячи ту заяву, Маркс мав на оці історію — чи не єдине, чим він дуже цікавився. Його зауваження зводилося до того, що, тоді як для Гегеля саме логіка, оскільки вона йшла поперед природи, мала визначати взірець, за яким розвиватися історії, а природа тільки й мала визначати, що оточення для розвитку історії, для Маркса природа була чимось більшим за довкілля для історії: вона була джерелом, із якого брався її взірець. Немає сенсу, гадав він, брати взірці для історії з логіки, подібно до того, як Гегель узяв знаменитий свій взірець для трьох стадій свободи: “У східному світі — вільний один; у греко-римському світі — вільних декілька; а в світі сучасному — вільні всі”.

Чи не краще було брати взірці із світу природи, як те зробив Маркс, проголосивши свою не менш славетну формулу “первісного комунізму, капіталізму, соціалізму”, значення термінів для якої відверто взято не з “ідей”, а з природних фактів.

Маркс робив те, що заново стверджував основоположну засаду історичного натуралізму XVIII сторіччя — принцип, що історичні події мають природні причини. Не доводиться сумніватися в тому, що його повторне утвердження цієї за-сади мало й свою відмінність. Гегелівська сторона родоводу його думки дала їй право виплекати термін “діалектичний”. Той матеріалізм, на якому так дуже наполягав Маркс, не був звичайним матеріалізмом XVIII сторіччя; це був “діалектичний матеріалізм”. Різниця тут аж ніяк не нікчемна, але й перебільшувати її не слід. Діалектичний ма-теріалізм був усе ж таки матеріалізмом. І відповідно весь сенс Марксового чаклунського фокусу із гегелівською діалектикою зводився ось до чого: тоді як Гегель відірвався від історичного натуралізму XVIII сторіччя, але не досяг повністю такої історії, яка була б незалежною, проголосивши принаймні таку вимогу (адже історія, що не визнає ніякого авторитету, окрім логічної необхідності, не могла б обгрун-товано претендувати на звання незалежної), Маркс повер-нувся назад, до тієї вимоги, й ще раз віддав історію під владу природничої науки, вільною від якої проголосив був її Гегель.

Цей Марксів крок був ретроградством, одначе, подібно до стількох інших ретреградських кроків, ретроградським він більше видавався зовні, аніж був насправді, адже територія, евакуацію якої він здійснював, так ніколи й не була зайня-тою по-справжньому. Гегель був висунув вимогу створити незалежну історію, але фактично цієї мети він не досяг. Він добачив, так би мовити, пророчо, що в принципі історію тре-ба визволити із стану учнівства у природничої науки, але своєю власною історичною думкою він того повного визво-лення фактично не добився. Себто він не добився визволення стосовно того, що він звичайно називав історією, а саме історії політичної та економічної — тієї царини, в якій Гегель не був великим майстром і в якій сам здебільшого задоволь-нявся компілятивними методами. Одначе у своїй історії

філософії і тільки в ній він таки по-справжньому заволодів історичною нивою, і саме тут він, мабуть, переконався сам, як переконав і багатьох читачів, що його вимога незалежності для історичної думки є виправданою в принципі. Оце ж і є одна з причин того, чому діалектичний матеріалізм завжди мав найбільші успіхи в політичній та економічній історії, а в історії філософії — найбільші невдачі.

Хай навіть Марксове перевертання гегелівської діалектики догори ногами було кроком назад, воно ж було й підготовкою до дальшого поступу. Грунтувалось воно на реальностях ситуації, яку Гегель заповів своїм учням, і зокрема воно привело до великого поступу в розробленні того особливого різновиду історії, історії економічної, в якій Гегель був слабкий, а Маркс — винятково сильний. Коли все сучасне трактування історії філософії іде від Гегеля як великого сучасного знавця цього предмета, то все сучасне трактування економічної історії іде, в тому самому розумінні, від Маркса. І все ж сьогодні не можна вже лишати дослідницьку практику на тому місці, де полишив її Гегель стосовно історії філософії, чи там, де залишив її Маркс стосовно економічної історії, ані не можна, щоб теорія історії ниділа там, де Гегель полишив її зі своєю “філософією історії”, чи там, де залишив її Маркс із своїм “діалектичним матеріалізмом”. Це були вимушені засоби, якими такий тип історії, що не переріс іще компілятивної стадії свого розвитку, намагався приховати недоліки, що були тій стадії притаманні через прийняття нею неісторичних методів. Вони належать до ембріології і історичної думки. Адже ті умови, що їх виправдовували й фактично робили необхідними, більше не існують.

§ 9. Позитивізм

Історичний матеріалізм Маркса та його колег справив небагато безпосереднього впливу на історичну практику, яка в ХІХ сторіччі дедалі більше запідозрювала усі філософії історії в безпідставних спекуляціях. Це було пов'язано із загальною тенденцією цього сторіччя хилитися все ближче до позитивізму. Позитивізм можна визначити як філософію, що працює на службі в природничій науці, як у Середньовіччі філософія перебувала на службі в теології. Але позитивісти

мали своє власне поняття (поняття досить поверхове) про те, що таке природнича наука. Вони гадали, що вона складається з двох речей: по-перше, із визначення фактів і, по-друге, із творення законів. Факти визначалися безпосередньо через чуттєве сприйняття. Закони ж творилися шляхом індуктивного узагальнювання тих фактів. Під цим впливом виник новий різновид історіографії, який можна назвати позитивістською історіографією.

Із завзяттям беручись за першу частину позитивістської програми, історики запрацювали, аби визначити усі, які тільки можливо, факти. Наслідком цього стало різке зростання кількості деталізованої історичної інформації, що в безпрецедентній мірі засновувалась на сумлінно-критичному вивченні свідчень. Це була доба, що збагатила історію зібраними докупи неозорими масами ретельно просіяного матеріалу на кшталт календарів королівських рескриптів і патентів, корпусу латинських написів, нових видань історичних текстів та щонайрізноманітніших джерел, а також цілого апарату археологічного дослідження. Найкращий історик, хай то буде Моммзен чи Мейтленд, ставав найбільшим майстром деталі. Історична сумлінність ототожнила із безмежною скрупульозністю стосовно кожного і всякого окремого діла чи факту. Ідеал універсальної історії відкинуто вбік, як марну мрію, а ідеалом історичної літератури стала монографія.

Але через увесь цей період тягло холодком непевності щодо кінцевої мети цих деталізованих досліджень. За них узялися, скоряючись духові позитивізму, згідно з яким визначення фактів було тільки першою стадією процесу, другою стадією якого мало бути відкриття законів. Самі історики здебільшого були цілком задоволені тим, що треба й далі визначати нові факти; поле для відкриттів було неміряне, і вони й не просили нічого кращого за дослідницькі пошуки на тому полі. Але філософи, що розуміли суть позитивістської програми, дивилися на цей ентузіазм із побоюванням. Коли ж, запитували вони, збираються історики взятися за ту другу стадію? І водночас прості люди, неспеціалісти в галузі історії, стали нудьгувати; вони не розуміли, чи має якесь значення відкриття чи невідкриття того

чи того факту, й поступово дедалі ширша прірва западала поміж істориком і звичайною інтелігентною людиною. Позитивістські філософи нарікали, що історія, поки вона чіпляється за самі голі факти, не є науковою; звичайні люди скаржилися, що ті факти, які вона оприлюднює, нецікаві. Обидві ці скарги зводилися чи не до однієї й тієї самої речі. Прихованим змістом кожної з них було те, що просте визначення фактів заради них самих — незадовільне та що виправдання цього визначення лежить десь поза ним самим, у чомусь подальшому, що можна чи треба зробити із визначеними отак фактами.

Саме в цій ситуації Огюст Конт висунув вимогу, щоб історичні факти використовувались як сировинний матеріал для чогось важливішого й цікавішого посутньо за голі факти. Всяка природнича наука, стверджували позитивісти, починається із визначення фактів, переходячи потім до відкривання причинних між ними зв'язків. Приймаючи це твердження, Конт запропонував: нехай буде нова наука, на ймення соціологія, і нехай вона починається із відкривання фактів людського життя (чим займаються сьогочасні історики), а потім переходить до відкривання причинних зв'язків між цими фактами. Таким чином соціолог буде таким собі суперісториком, що підносить історію до рангу науки, по-науковому осмислюючи ті самі факти, що їх історики осмислюють лиш емпірично.

Ця програма вельми скидалася на кантівську й посткантівську програми перетлумачення розсипищ фактів на грандіозну філософію історії. Із тією єдиною різницею, що для ідеалістів ця проєктована суперісторія повинна була засновуватись на концепції духу як чогось особливого й відмінного від природи, тоді як для позитивістів вона засновувалась на концепції духу, що ніяким чином не відрізнявся фундаментально від природи. Для позитивістів історичний процес був по-своєму тотожний із природним процесом, і ось чому методи природничої науки виявлялись застосовними і до тлумачення історії.

На перший погляд видається, нібито ця програма одним-єдиним недбалим помахом відкидає всі досягнення в розумінні історії, що їх такою тяжкою працею накопичило

XVIII сторіччя. Проте насправді це було не так. Із нового позитивістського заперечення основоположного розрізнення природи й історії насправді впливало не стільки відкидання виплеканої XVIII сторіччям концепції історії, скільки критика виробленої XVIII сторіччям концепції природи. На це вказує хоча б те, що думка XIX сторіччя взагалі, хоч як вороже вона сприймала багато чого в Гегелевій філософії історії, куди фундаментальніше ворогувала з його філософією природи. Гегель, як ми в тому переконалися, розглядав відмінності між вищими й нижчими організмами як логічні, а не як часові, відкидаючи таким чином ідею еволюції. Але покоління, що прийшло по його смерті, почало осмислювати життя природи як життя прогресивне, і то до такої міри, що воно нагадувало життя історії. На 1859 рік, коли Дарвін оприлюднив “Походження видів”, ця концепція була вже не нова. У наукових колах концепцію природи як статичної системи, де всі види як окремішності були створені зразу, давно вже заступила концепція видів, що з’являються на світ у часовому процесі. Новизною Дарвінової ідеї було не те, що він вірив у еволюцію, а його твердження, що її принесло те, що він назвав природним відбором — процесом, подібним до штучного відбору, селекції, з допомогою якої людина поліпшує породи домашніх тварин. Але в народній свідомості це не відбилося чітко, тож Дарвін і зробився поборником, ба навіть винахідником самої ідеї еволюції. Отож “Походження видів” і фігурує, у своєму загальному впливі на людське мислення, як та книга, котра вперше повідомила всіх, що покінчено з давнім уявленням про природу як статичну систему.

Наслідком цього відкриття стало незмірне підвищення престижу історичної думки. Доти стосунки між історичною й науковою думкою, себто між думкою про історію та думкою про природу, були антагоністичні. Історія для себе вимагала по суті прогресивного матеріалу, наука ж — по суті статичного. Із приходом Дарвіна наукова точка зору капітулювала перед історичною — тепер обидві вони погодилися уявляти їхній матеріал як прогресивний. Еволюцію тепер можна було використовувати як загальний термін, що обіймає обидва прогреси, історичний і природничий. Пере-

мога еволюції в наукових колах означала, що позитивістське зведення історії до природи пом'якшувалось частковим зведенням природи до історії.

Це *rapprochement* таїло в собі свої небезпеки. Воно виказувало тенденцію завдавати шкоди природничій науці, ведучи її до припущення, що еволюція в природі є автоматично прогресивною, здатною своїм власним законом створювати дедалі кращі форми життя, а, з другого боку, воно могло б нашкодити історії припущенням, нібито історичний прогрес засновується на тому самому так званому законі природи й нібито методи природничої науки, в її новій, еволюційній формі, є відповідними вивченню історичних процесів. Запобіг цій шкоді той факт, що історичний метод на той час уже віднайшов себе й зробився набагато визначенішою, системнішою, більш самоусвідомленою річчю, ніж був півсторіччя тому.

Історики початку й середини XIX сторіччя виробили новий метод користування джерелами — метод філологічної критики. По суті він складався із двох операцій: спочатку аналіз джерел (що все ще означало літературні або розповідні джерела) аж до їхніх складових частин, розрізняючи в них раніші й пізніші елементи, що надавало таким чином історикові змогу диференціювати більш і менш надійні уривки, а потім — внутрішня критика навіть найнадійніших частин, яка б показувала, як авторова точка зору позначалася на його викладові фактів, що давало історикові змогу робити скидку на допущені таким чином спотворення. Класичним зразком цього методу є Нібурове тлумачення Лівія, де дослідник доводить, що більша частина того, що звичайно приймалось за ранню римську історію, є патріотичною літературною творчістю набагато пізнішого періоду, та що навіть найраніша верства не є тверезим історичним фактом, а чимось подібним до баладної літератури, таким собі національним епосом (так він це називає) давньоримського народу. А за тим епосом Нібур відкрив історичну реальність раннього Риму як суспільства селян-фермерів. Тут немає потреби простежувати у зворотному напрямку історію цього методу через Гердера до Віко; важливо лише зазначити, що

на середину ХІХ сторіччя він став міцним набутком усіх компетентних істориків, принаймні у Німеччині.

Володіння цим методом дало той наслідок, що історики тепер знали, як робити свою власну роботу своїм власним способом, і могли вже не ризикувати особливо й не заходити на манівці, спокушаючись спробами уподібнити історичний метод до методу наукового. Із Німеччини цей новий метод поступово поширювався на Францію та Англію, і скрізь, де він поширювався, історики затямлювали собі, що на їхню долю випадає завдання цілком особливого виду — завдання, стосовно якого позитивізм не може навчити нічого корисного. Вони переконувалися, що їхня справа — визначати факти, користуючись цим критичним методом і відкидаючи запрошення позитивістів поспішити до гаданої другої стадії, до відкриття загальних законів. Отже, історики, котрі були здібнішими й сумліннішими, спокійно відхилили претензії контівської соціології; вони-бо вважали достатнім для себе завдання відкривати й констатувати самі факти; як у відомому виразі Ранке: *“Wie es eigentlich gewesen”*¹ [“Як воно власне було насправді”]. Історія як знання індивідуальних фактів поступово відокремлювалась, стаючи самостійною дисципліною, від науки як знання загальних законів.

Але, хоча ця дедалі більша автономія історичної думки й давала їй змогу опиратися до певної міри найбільш крайнім виявам позитивістського духу, вона таки зазнавала глибокого впливу від того духу. Як я вже пояснив, історіографія ХІХ сторіччя прийняла першу частину позитивістської програми — збирання фактів, хоч і відхилила другу частину — відкриття законів. Та все одно ті свої факти вона тлумачила в позитивістському ключі, себто як осібні чи атомоподібні. Це спонукало істориків прийняти два методологічні правила для трактування фактів. (I). Кожен факт слід було розглядати як річ, що її можна визначити через окремий акт пізнання чи дослідницький процес, і таким чином уся нива

¹ *Geschichten der romanischen und germanischen Volker*, передмова до 1-го видання (Werke, Лейпціг. — Т. XXXIII—XXXIV. — С. VII).

історично пізнаваного краялася до безконечності на дрібніші факти, аби кожен із них був розглянутий окремо. (II). Кожен факт годилось уявляти як незалежний не тільки від усієї решти фактів, а й від пізнавача, так що з історичної точки зору мали бути усунуті всі суб'єктивні елементи (як вони називалися). Історик не повинен висловлювати ніяких своїх суджень щодо фактів — він тільки повинен сказати, які вони, ті факти.

Обидва ці методологічні правила принесли певну користь: перше навчило істориків акуратно обходитися з дрібними матеріалами, а друге навчило їх уникати забарвлювати матеріал своїми емоційними реакціями. Але обидва правила були в принципі порочними. Перше вело їх до висновку, начебто ніщо не є законною проблемою для історії, якщо тільки це не мікроскопічна проблема або якщо тільки це “щось” не можна трактувати як групу мікроскопічних проблем. Отак і Моммзен, безперечно найбільший історик позитивістської доби, умів скомпіювати корпус написів або ж підручник із римського конституційного права із майже неймовірною точністю і вмів показати, як тим корпусом користуватися — через, наприклад, статистичний підхід до військових епітафій, аби таким чином визначити, де в різні часи набирали рекрутів до легіонів; але його спроба написати історію Риму урвалася саме на тому місці, де починали бути особливо важливими його власні внески до римської історії. Все своє життя він присвятив вивченню Римської імперії, а його “Історія Риму” закінчується битвою при Акцію. Ось чому сучасна історіографія успадкувала від позитивізму, коли брати фактографічний його бік, поєднання небувалої майстерності в опрацюванні проблем дрібного масштабу із небувалою слабкістю в трактуванні великомасштабних проблем.

Друге правило, спрямоване проти висловлювання суджень про факти, мало не менш прикрі наслідки. Воно не тільки не дозволяло історикам обговорювати за всіма належними методологічними правилами такі питання, як: “Чи була та або та політика мудрою? Чи була та чи та економічна система здоровою? Чи був той або той рух у науці, чи в мистецтві, а чи в релігії прогресивним, а коли так, то чому?” —

воно ще й забороняло їм поділяти чи критикувати судження людей минулого про сучасні їм події чи інституції: наприклад, вони могли переповісти усі факти про обожнювання імператора в римському світі, але через те, що вони самі собі не дозволяли складати судження про цінність і значення того обожнювання як релігійної та духовної сили, вони не могли й зрозуміти, що ж ті люди, які творили той культ, насправді відчували при цьому. Що думали древні про рабство? Яке було ставлення звичайних людей у Середньовіччі до церкви та її доктрини, системи вірування? А в такому русі, як підйом націоналізму, скільки є від народного почуття, скільки від економічних сил, скільки — від свідомої політики? Подібні питання, що для істориків-романтиків були предметами методологічного дослідження, позитивістськими методами викреслювались як неправомірні. Ця відмова від суджень про факти призвела до висновку, що історія може бути тільки історією зовнішніх подій, а не історією думки, з якої постали ті події. Ось чому позитивістська історіографія скотилася в давню помилку ототожнення історії з політичною історією (приклади — Ранке й, ще більше, Фрімен), ігноруючи історію мистецтва, релігії, науки тощо, адже це були такі предмети, яким вона неспроможна була дати раду. Приміром, протягом того періоду ніхто не вивчав історії філософії з таким успіхом, як свого часу Гегель, і насправді навіть виникла теорія, буцім філософія мистецтва, власне, зовсім не має своєї історії, що для історика-романтика чи й для нас сьогодні видається просто смішним.

Усі ці наслідки вийшли із певної помилки в історичній теорії. Концепція історії, що має справу з фактами й з нічим іншим, окрім фактів, може видатися досить безневинною, але ж що таке факт? Згідно із позитивістською теорією пізнання, факт є чимось, безпосередньо даним у сприйнятті. Коли говориться, що наука складається із визначення напочатку фактів, а потім — із відкривання законів, то тут факти є фактами, що їх безпосередньо спостерігає вчений: наприклад, той факт, що коли морській свинці впорснути ось цю культуру, у неї розвинеться правець. Якщо хто-небудь сумнівається в цьому факті, він може повторити експеримент із іншою морською свинкою, з якою станеться

точнісінько те саме; отож для вченого питання, чи факти справді є тим, чим, як кажуть, вони є, ніколи не буває життєво важливим питанням, оскільки він завжди може відтворити ці факти у себе на очах. Отже, в науці факти є емпіричними фактами; фактами, що сприймаються, коли вони відбуваються.

В історії ж слово “факт” має вельми відмінне значення. Той факт, що в II сторіччі рекрутів до легіонів почали набирати повністю поза межами Італії, не дається в безпосередньому сприйнятті. До нього добираються через висновки, з допомогою процесу інтерпретації даних згідно із складною системою правил і припущень. Яка-небудь теорія історичного пізнання могла б відкрити, що це за правила й припущення, а також запитати, наскільки вони є необхідними й правомірними. Але все це цілковито нехтували позитивістські історики, які, виходить, ніколи не ставили перед собою трудних питань: “Яким чином є можливе історичне знання? Як і за яких умов може історик пізнати факти, котрих уже ані пригадати, ані повторити, котрі, отже, не можуть бути для нього предметами сприйняття?” Можливість постановки цього питання виключалася для них їхньою хибною аналогією між науковими фактами й фактами історичними. Завдяки цій хибній аналогії вони гадали, що таке питання не може потребувати відповіді. Але ж, завдяки цій самій хибній аналогії, вони весь час хибно уявляли природу історичних фактів, а отже, спотворювали поточну роботу дослідження історії тими способами, які я щойно описав.

Частина IV

НАУКОВА ІСТОРІЯ

§ 1. Англія

(I) Бредлі

Наприкінці XIX сторіччя у європейській філософії повіяло весною свіжого проросту після тієї зими, що була запанувала після Гегелевої смерті. З негативного боку цей новий рух думки показав себе здебільшого як повстання проти позитивізму. Але ж позитивізм, хоч і був насправді філософською системою, відмовлявся від такого найменування. Він-бо претендував тільки на те, щоб бути науковим. Фактично ж це було не що інше, як піднесена до рівня універсальної методологія природничої науки: тим самим природнича наука ототожнювала себе із всяким знанням. Отож атака на позитивізм неминуче мала виявитися ще й як бунт проти науки [природничої], а також як заколот проти інтелекту як такого. Коли його належно зрозуміти, то це не було ні перше, ні друге. Це не був бунт проти природничої науки — ні, це було повстання проти філософії, яка стверджувала, буцім природнича наука — то єдиний різновид знання, що існує чи будь-коли існував узагалі. І не було це заколотом проти інтелекту, а тільки виступом проти тієї теорії, котра зводила інтелект до характерного для природничої науки різновиду мислення. Але всяке повстання проти однієї котроїсь речі є і виступом на захист інтересів чогось іншого, тож позитивним боком цього нового руху думки було намагання (яке дедалі увиразнювалося в міру наближення руху до своєї зрілості) вибороти історію як таку форму знання, що є відмінною від природничої науки і водночас повноцінною сама по собі.

Одначе перші натхненники цих нових ідей робили свою роботу в тіні позитивізму, і їм вельми нелегко довелося виплутуватися із тенет позитивістської точки зору. Як тільки їм щастило перебороти цю трудність у певних моментах свого теоретизування, вони тут-таки впадали в пози-

тивізм у чомусь іншому. Тож коли ми нині озираємось на той рух із нашого часу, він нам бачиться безладною мішаниною позитивізму та всіляких антипозитивістських мотивів; а коли пробуємо критично підійти до його результатів і дати їм якийсь лад, то швидко доходимо висновку: найлегше б добилися цього, якби повикидали антипозитивістські складники й розглянули весь рух як непослідовне ствердження позитивізму. Звісно, це було б хибне тлумачення; воно б означало, що фермент нового зростання ми приймаємо за хитання слабкої, недоладної думки, гнучи при цьому ідеї тих нових філософів якраз у супротивному напрямку — тим, що сахаємося пов'язаних із ними труднощів замість сміливо стати до бою з ними й подолати їх. Хто візьметься аналізувати творчість котрогось філософа, той неодмінно натрапить, достоту як при, скажімо, розбиранні політичної ситуації, на недоладності й протиріччя, і ці протиріччя завжди будуть поміж ретроградськими й прогресивними складниками, тож буде вкрай важливо, коли з нашого аналізу має вийти хоч щось путне, коректно розрізнити, котрі з тих елементів є прогресивними, а котрі — ретроградськими. Великою заслугою історичного вивчення нами цього предмета є те, що воно надає нам змогу робити це розрізнення з певністю.

В Англії проводирем цього нового руху, про який я веду мову, був Ф. Г. Бредлі, і перша його оприлюднена книга була спеціально присвячена проблемам історії. Я маю на увазі "Засновки до критичної історії", написані 1874 року. Ситуацію, з якої постав цей нарис, обумовила та критика Біблії, що її розробила тюрінгенська школа, особливо такі її представники як Ф. К. Баур та Давід Штраус. Ці німецькі теологи застосували нові методи історичної критики до оповідей Нового Заповіту, й наслідок цього застосування виявився вельми деструктивним для віри у правдивість цих оповідей. Однак деструктивним цей наслідок був не просто завдяки вдаванню до критичних методів, а завдяки тому позитивістському духові, у якому тих методів уживано. Історик із критичним підходом — це той, хто більше не вдовольняється відмовкою: "Авторитетні джерела стверджують, що така й така подія відбувалася, і тому я вірю, що так воно й було". Він заявляє: "Авторитетні джерела стверджують, нібито це відбулося, а мені належить визначити, правду вони

кажуть чи ні". Отже, критичні історики були зобов'язані поставити питання: чи оповіді Нового Заповіту, в тій або тій конкретній деталі, повідомляють нам історичний факт, а чи вигадки, що могли постати як частина легендарного переказу нової релігійної секти. Теоретично була можлива будь-котра альтернатива. Візьмімо, наприклад, історію про воскресіння Ісусове. Томас Арнольд, що був свого часу викладачем історії в Оксфорді та ректором у Регбі, описував цю подію як щонайкраще засвідчений історичний факт. Але, відповідали на це критики, добра засвідченість тієї події тільки й доводить, що в це вірять дуже багато людей, а не те, що подія відбулася насправді. До цього місця їхня аргументація була надійно обґрунтована, однак позитивістський характер їхніх припущень став очевидний, коли вони заявили, нібито спроможні довести: (а) що такого не могло статися; (б) що люди, котрі в це вірять, мають добру підставу для такої віри, хоч би того й не сталося. (а). Такого не могло статися, доводили вони, бо ж то було чудо, а чудеса не вписуються в закони природи; закони природи відкриває наука, і тому весь престиж та авторитет науки були кинуті на шалю заперечення того, що Воскресіння дійсно мало місце. (б). Але члени тієї ранньої Церкви були людьми, позбавленими наукового світогляду; жили вони в такій атмосфері, де різниця між тим, що могло, й тим, що не могло трапитися, нічого не значила; всяк у ті дні вірив у чудеса, тож і не дивно, що їхня уява повинна була творити подібні чудеса, які були такі правдоподібні для їхньої власної Церкви, засновника якої наділяли такою великою славою.

Наслідком цього стало те, що критики, не мавши ані найменшої антирелігійної чи антихристиянської упередженості, а навпаки, бажаючи поставити свої власні християнські переконання на солідні підвалини критично установленого історичного факту, взялися переписати оповідки Нового Заповіту, вилучаючи всі елементи чудесності. Спочатку їм було невтямки, як дуже зобов'язує це їх бути скептичними стосовно походження християнства, але досить скоро перед ними постала проблема: якщо опустити чудеса разом із усім, що позначене чудесністю, то що ж тоді лишиться? Згідно з їхньою критичною теорією, ранні християни тільки тому допускали в ті оповідки чудеса, що самі вони були лег-

ковірними людьми, які мали багату уяву й не мали наукового світогляду; але ж цей факт зводить нанівець не лише їхні свідчення про чудеса, а й всі інші їхні свідчення взагалі. Чому ж тоді ми повинні вірити, що Ісус узагалі будь-коли жив на світі? Безсумнівно, доводили найзавзятіші з критиків, Новий Заповіт тільки того й повідомляє нас, що люди, котрі його написали, таки жили на світі, будучи саме тими людьми, якими показують себе у своїх писаннях: сектою євреїв із чудернацькими поглядами, яких збіг обставин поступово підніс до релігійного панування над римським світом. Радикальний історичний скептицизм результував не з використання критичних методів, а з поєднання цих методів із непоміченими й не підданими критиці позитивістськими припущеннями.

Отаке було тло нарису Бредлі. Замість виступити разом із тими критиками чи проти них у полеміці, що вирувала довкола їхніх висновків, філософ поставив перед собою завдання піддати філософському дослідженню їхні методи й засади, на яких вони засновувались. Починає він із ствердження того факту, що критична історія існує та що всяка історія є критичною до певної міри, оскільки жоден історик не копіює тверджень використуваних авторитетних джерел достеменно такими, якими їх знаходять. “Критична історія, — отже, — повинна мати критерій”, і зрозуміло, що тим критерієм може бути лише сам історик. Спосіб, у який він обходиться зі своїми авторитетними джерелами, неминуче залежить від того, чим він користується для їх вивчення. Ну, а історик — це людина, що має свій власний досвід; своїм досвідом він вбирає в себе світ, серед якого живе, і саме цей досвід він використовує для інтерпретації історичного свідчення. Він не може бути просто спокійним дзеркалом, яке відбиває те, що йому повідомляє свідчення; і поки він не постарається, не попрацює тяжко, щоб те свідчення витлумачити, воно йому не скаже нічого, адже саме собою воно — “тлум незграйних свідків, хаос безладних та різноголосих оповідей”. І від того, хто він є, залежить, що ж він зробить із цією мішаниною матеріалів; залежить, себто, від усього сукупного досвіду, що його він притягує до цієї роботи. Але ж це свідчення, над яким йому доводиться працювати, саме вже складається із показань, себто із тверджень, висловле-

них різними людьми, а оскільки їх, ці твердження, розуміють як заяви про об'єктивний факт, а не просто як записи суб'єктивних відчуттів, то в них містяться судження й висновок і вони улягають помилці. Власне, критичний історик повинен те зробити, що вирішити, чи ті особи, чиїми свідченнями він послуговується, судили слушно чи хибно із того чи того приводу. Це рішення він приймає на підставі свого власного досвіду. Цей же досвід підказує йому, які саме речі можуть траплятися, і це стає тим канонам, згідно з яким він критикує свідчення.

Трудність виникає тоді, коли наш свідок стверджує такий факт, якому ми зовсім не знаходимо аналогії в рамках нашого власного досвіду. Чи можемо ми йому вірити, а чи повинні відкинути ту частину його свідчення? Бредлі відповідає на це так: якщо у нашому власному досвіді ми зіткнулися з таким фактом, який не схожий ні на що, з чим ми вже стикалися, то ми матимемо право повірити в його реальність лише тоді, коли перевіримо його "щонайретельнішим і часто повторюваним вивченням". Тоді це будуть ті єдині умови, на яких я зможу повірити в такий факт або в таке свідчення: я повинен переконатися, що свідок є настільки сумлінним спостерігачем, як і я, та що він також перевіряв своє спостереження у той самий спосіб: у тому випадку "його судження буде для мене достеменно таким самим, як і моє власне". Сказати б інакше, він не повинен бути такою людиною, котра б дозволяла, аби на її переконання стосовно того, що сталося, впливав якийсь релігійний чи інший поширений погляд, якого я не поділяю, бо, коли так, тоді його судження не може бути для мене тим самим, що й моє власне; і він мав би докласти рівно стільки труда, аби допевнитися в тому фактові, скільки і я доклав би. Але в історії неможливо задовольнити ці умови, адже свідок є завжди сином свого часу, і вже сам поступ людського знання унеможлиблює те, щоб його точка зору й ступінь сумлінності були тотожними моєму поглядові й мірі сумлінності. Із цього випливає, що ніякі історичні свідчення не можуть визначити дійсність фактів, які не мають аналогів у нашому теперішньому досвіді. Все, що ми можемо зробити у таких випадках, коли те свідчення не спроможеться добитися цього, це виснувати, що свідок припустився помилки, й потрактувати саму цю помилку як історичний факт, котрий треба пояснити. Іноді ми можемо дійти висновку, який же був той факт, що про нього отак

помилково розповів свідок, а іноді зробити це неможливо, й нам лишається тільки сказати, що свідчення існує, але у нас немає даних для того, щоб відтворити факт.

Така, в короткому переказі, аргументація Бредлі. Вона настільки багата й настільки глибоко досліджує свій предмет, що ніяким коротким коментарем не віддати їй належного. Але я спробую розплутати її, відокремити в ній ті моменти, що видаються задовільними, від тих, котрі є не дуже задовільними.

У своєму твердженні, в позитиві, Бредлі має абсолютну слухність — коли вважає, що історичне знання зовсім не є просто пасивним прийняттям свідчення, а його критичним витлумаченням; що ця критичність передбачає потребу в критерії та що критерій є чимось таким, що історик бере із собою для інтерпретаторської роботи; себто тим критерієм є сам історик. Він має слухність, гадаючи, що прийняти свідчення означає зробити думку свідка своєю власною думкою — перепровадити ту думку у свій власний розум. Наприклад, коли свідок каже, що Цезаря забили вбивці, а я приймаю це твердження, тоді моє власне твердження: “Цей чоловік правду казав, що Цезаря забили вбивці” — включатиме і моє власне твердження: “Цезаря забили вбивці”, а це ж і є первісне твердження того свідка. Тут Бредлі, однак, зупиняється і не робить наступного кроку — усвідомлення того, що історик заново програє у своїй голові не тільки думку свідків, а й думку того діяча, про чию дію розповідає свідок.

Схибив він, на мою думку, у своїй концепції співвідношення між істориковим критерієм і тим, до чого він той критерій застосовує. Він вважає, що історик уносить до своєї праці готовий комплекс досвіду, за яким і судить про твердження, що містяться в його авторитетних джерелах. Оскільки цей комплекс досвіду мислиться як готовий, він не може бути змінений істориковою власною працею як історика — цей комплекс має бути в голові у викінченому вигляді, перш ніж дослідник візьметься до своєї історичної праці. Відповідно цей досвід розглядається як такий, що складається не з історичного знання, а із знання іншого типу, і Бредлі фактично уявляє його як наукове знання, знання законів природи. Ось де позитивізм його доби починає засмічувати його

думку. Наукове знання історика він розглядає як таке, що дає йому в руки спосіб розрізнення того, що може статися, й того, що статися не може; і це наукове знання він уявляє в позитивістській манері як таке, що засновується на індукції від спостережених фактів, на тій засаді, що майбутнє буде схоже на минуле, а невідоме — на відоме.

Індуктивна логіка Джона Стюарта Міла — ось та тінь, що нависає над усією цією частиною нарису Бредлі. Але в самій цій логіці ховається внутрішня суперечність. З одного боку, вона стверджує, нібито наукова думка відкриває нам закони природи, в яких не може бути жодного винятку; із другого ж — вважає, що це відкривання засновується на індукції, взятій із досвіду, й тому ніколи не зможе дати такого універсального знання, яке було б чимось більшим за ймовірність. Тож і в цій, останній, спробі намагання поставити історію на підвалини природничої науки зазнає невдачі, адже, дарма що можуть траплятися факти, котрі не узгоджуються із законами природи, як ми їх уявляємо собі (себто чудеса таки бувають), реальність таких фактів є настільки неймовірною, що ніяке свідчення нізащо не спроможеться нас у тій реальності переконати. Через цей глухий кут руйнується по суті ціла теорія, оскільки те, що є істинним у крайньому випадку чуда, є в принципі істинним стосовно будь-якої події. І то якраз усвідомлення цього моменту, безперечно, спонукало Бредлі, після написання цього нариску, присвятити свій час пильному вивченню “Логіки” Міла, наслідком чого стало оприлюднення через дев’ять років його власних “Зasad логіки”.

Бредлі слушно вважав: критерій історика — це щось таке, що він приносить із собою для вивчення свідчення, і цим “чимось” є просто він сам, але сам не той, хто вчений, а той, хто історик. Тільки через практикування історичного мислення навчається він думати “по-історичному”. Тож його критерій і не буває ніколи заздалегідь готовим; той досвід, із якого береться критерій, є досвідом його, історика, історичного мислення, і він зростає із кожним новим набуттям історичного знання. Історія є сама собі критерієм: вона не залежить, заради своєї чинності, ні від чого, що є поза нею; вона — самостійна форма думки, із своїми власними

засадами й своїми власними методами. Її ж засади — це закони історичного духу, а не щось інше, і той історичний дух створює сам себе в процесі історико-дослідницької роботи. Зробити таку заяву на захист історії в добу, коли природнича наука була абсолютним володарем інтелектуального світу, було б нечуваною сміливістю хоч для кого; але це саме те твердження, що логічно випливає із філософії Бредлі, і з часом стала очевидною його правдивість і необхідність.

Дарма що сам Бредлі не сформулював чітко цього твердження і що у своїй подальшій філософській кар'єрі він не робив виразного повернення до проблеми історії — по суті він продовжував видобувати, по-перше, логіку, орієнтовану (хоча його читачі рідко це розпізнають) у напрямку епістемології історії, і, по-друге, свою метафізику, де реальність сприймається із радикально історичної точки зору. Мені не випадає продемонструвати це тут докладно, але я коротко це проілюструю. В “Засадах логіки” Бредлі його прихована полеміка із позитивістською логікою має конструктивний аспект у її завуальованому заклику до аналізу історичного знання. Наприклад, розглядаючи кількість суджень, він стверджує¹, що ні абстрактне універсальне, ні абстрактне окремішне не існують: “Як *конкретне* окремішне, так і *конкретне* універсальне мають у собі реальність, і вони є різними найменуваннями для індивідуального. Що реальне, те й індивідуальне; і це індивідуальне, хоча воно одне й те саме, містить у собі внутрішні відмінності. Отже, його можна розглядати двома протилежними способами. Поки воно єдине супроти інших індивідуальних, воно — окремішне. Коли ж воно є одним і тим самим у всій своїй різноманітності, тоді воно — універсальне”. Тут Бредлі констатує тотожність універсального й індивідуального судження, що, як випало з'ясувати це через двадцять років Кроче, і є визначенням історичного знання. І, аби показати, що історія є саме тим, що він має на увазі, Бредлі далі ілюструє свою тезу такими словами: “Отже, одна людина є окремішнім у силу її обмежуючих та виняткових відношень до всіх інших явищ. Вона ж і універсальне, оскільки є єдиною у всіх своїх

¹ Цит. твір, друге видання. — Оксфорд, 1922. — Т. I. — С. 188.

різноманітних атрибутах. Її можна називати чи окремішнім, чи універсальним, адже, будши індивідуальним, вона є насправді й тим, і тим... Індивідуальне є як конкретним окремішнім, так і конкретним універсальним”.

Чіткіше й неможливо було б викласти ту доктрину, що дійсність складається не з відрубних окремішностей і не з абстрактних універсалій, а з індивідуальних фактів, буття яких є історичним. І ця доктрина є основоположною тезою “Логіки” Бредлі. Коли ми звернемося до “Явища й реальності”, то знайдемо там цю саму думку, тільки розвинену на стадію далі. Там основоположною тезою є те положення, що дійсність — це не що інше, як її явища, це — те, що заховане за ними, але вона є ще й самими цими явищами, склавши які до купи, ми можемо сказати, що ця сукупність становить єдину систему, сформовану з досвіду, та що всі наші досвіди входять до неї складовою частиною. Визначена так дійсність може бути тільки життям самого духу, себто історією. І навіть та основна проблема, яку Бредлі залишив нерозв’язаною, із першого ж погляду засвідчує той факт, що саме історія була тим, що він намагався збагнути, і той точний шлях, яким він ішов, але зупинився перед самим осягненням її. Умови цієї проблеми ось такі. Реальність є не тільки досвідом, це — безпосередній досвід; вона має безпосередність відчуття. Але думка розділяє, розрізняє, опосередковує; отож ми, як тільки подумаємо про реальність, так і деформуємо її, руйнуючи її безпосередність, і, таким чином, нам ніколи не осягнути дійсності. Ми тішимося дійсністю в безпосередньому потоці нашого духовного життя, однак коли ми думаємо, то перестаємо тішитися нею, тому що вона перестає бути безпосередньою: ми розбиваємо її на дискретні частини, а це розбивання руйнує її безпосередність і тому руйнує сама себе. Таким чином Бредлі заповів своїм наступникам дилему: або реальність є безпосереднім потоком суб’єктивного життя, і в цьому випадку вона суб’єктивна, а не об’єктивна, і нею можна насолоджуватися, а не пізнавати її, або ж вона є тим, що ми знаємо-пізнаємо, і в цьому випадку об’єктивною, а не суб’єктивною; світом дійсних речей, які існують поза суб’єктивним життям нашого духу і поза межами одна одної. Сам Бредлі схилився до першої половини

цієї дилеми; але якщо прийняти чи ту, чи ту половину, це означатиме припуститися основоположної помилки — сприйняття життя духу як чисто безпосереднього потоку почуттів та відчуттів, позбавленого будь-якого розмірковування та самопізнання. Уявлений так дух є самим собою, але він не знає, не пізнає себе; буття духу є таке, що робить самопізнання неможливим.

(II) Наступники Бредлі

Творчість Бредлі уплинула на подальший розвиток англійської філософії таким чином, що спонукала її загалом прийняти цю помилку як аксіоматичну істину й схилитися до другої половини результуючої дилеми. В Оксфорді її спадкоємцями стали Кук Вілсон та оксфордський реалізм, а в Кембриджі — Бертран Рассел і кембриджський реалізм. Реалізм в обох випадках означав ту доктрину, що те, що дух знає, — це не він сам, а щось інше, і що дух у самому собі, його пізнавальна діяльність — це безпосередній і тому непізнаваний досвід. Александер із подиву гідною яснотою висловив бредліанську дилему, стверджуючи¹, що знання є співвідношенням двох речей: духу та його об'єкту, і що тому дух не знає, не пізнає себе, а тільки тішиться самим собою. Таким чином усе, що ми знаємо, виноситься за межі духу, становлячи сукупність речей, властивою збірною назвою яким є слово “природа”; історія ж, яка є самопізнанням духу, викреслюється як неможлива. Фактично цей аргумент, без сумніву, взято з емпіричної традиції англійської думки, але не безпосередньо. Засновується він не на Локові з Г'юмом, бо їхньою первісною метою було збагатити й розвинути самопізнання духу; ні, ґрунтується він на натуралістичному емпіризмові ХІХ сторіччя, де (у відповідності із засадами позитивізму) знання, пізнання означало природничу науку. Реакція супроти Бредлі, яка тільки останньою чергою завдячувала власним помилкам самого Бредлі, укріпила, зробила затятішою цю традицію, отож англійська філософія останнього покоління свідомо орієнтувалась на природничу науку, відвернувшись від проблеми історії з яко-

¹ “Простір, час і божество” (Лондон, 1920). — Т. 1. — С. 11—13.

юсь інстинктивною відразою. Її центральною проблемою завжди було наше пізнання зовнішнього світу як такого, що даний у сприйнятті й уявляється науковою думкою. Коли б хто узявся пошукати серед її літератури бодай невеличкої дискусії на тему проблем історії, то був би прикро вражений злиденним результатом. Стосовно історичних питань тут, либонь, панує загалом змова замовчування.

Поважну спробу дати раду філософії історії зробив був Роберт Флінт у численних томах, що з'явилися на світ між 1874 та 1893 роками, але автор у них обмежився збиранням та обговоренням поглядів, висловлених іншими мислителями, тож ці твори, хоч і сповнені вченості й тяжкої праці, зовсім мало висвітлюють сам предмет, адже Флінт так і не продумав як слід своєї власної точки зору, внаслідок чого його критика інших вийшла поверховою і непривабливою.

Ті кілька інших англійських філософів, що мали справу з проблемою історії від часів Бредлі, не зробили жодного цінного внеску; так було до самих останніх кількох років. Бозанкет, що був тісно пов'язаний із самим Бредлі, трактував історію із неприхованою зневагою як хибну форму думки, як "сумнівну оповідь про послідовність подій"¹. Себто він визнавав коректним позитивістський погляд на матеріал історії, який нібито складається з відрубних, розокремлених у часі фактів, і розумів, що, коли така їхня природа, історичне пізнання є неможливим. У його "Логіці", де велика увага приділяється методам наукового дослідження, нічого не говориться про методи дослідження історії. В іншому творі він описує історію як "таку собі гібридну форму досвіду, нездатного спромогтися хоч на скільки-небудь значний ступінь "буття чи істинності"², де реальність хибно уявляється через те, що трактується як випадково-можливе.

У пізніші часи тезу про цілковите непорозуміння історії заново ствердив і підкреслив д-р Індже³, який вторує Бозанкетові у платонічному уявленні власне предмета пізнання як позачасового світу чистої універсальності. Її відбито і в таких трактатах, як праці Кука Вілсона й Джозефа, де обійдено

¹ "Принцип індивідуальності й цінності" (Лондон, 1912). — С. 79.

² Там-таки, С. 78—79.

³ "Бог та астрономи" (Лондон, 1933). — Р-ли III, IV.

мовчанкою специфічні проблеми історичного мислення. Ще ближче до нашого часу перебуває той різновид логіки, що претендує на найсучасніший підхід і що надихнув міс Л. Сьюзен Стеббінг на створення підручника ("Сучасний вступ до логіки", 2-е вид. — Лондон, 1933). У цьому підручнику є розділ, присвячений історичному методу (р. XIX, особливо с. 382-388). Зміст його повністю взято з добре знаного французького посібника, що його написали Ланглуа та Сейньобос ("Вступ до історичних студій", Париж, 1898), аби потрактувати той донауковий різновид історії, який я називаю "історією ножиць і клею", і тому від нього сучасному читачеві не більше користі, ніж від дискусії на тему фізики, де й згадки немає про теорію відносності.

(III) Історіографія кінця XIX сторіччя

Хто займався історичними дослідженнями наприкінці XIX сторіччя, той дуже мало цікавився теорією свого заняття. Характерним для позитивістської доби було те, що історики того періоду дивилися з більшою чи меншою зневагою, от ніби то була справа професійної доброзвичайності, на філософію взагалі й на філософію історії зокрема. У тій своїй зневазі до філософії вони почасти вторували, мов папуги, звичайному галасові позитивізму, що, мовляв, оце вже нарешті природнича наука скинула філософію із престолу; але почасти вони також виступали й проти позитивізму, адже й сам позитивізм був філософією, що носилася з доктриною про природничу науку як довершений різновид знання; і навіть найменш схильний до рефлексії історик легко додавав, що сліпе обожнювання природничої науки мало означати вороже ставлення до історичного дослідження. Їхня зневага до філософії історії ніскільки не покликала ані на Гегелеву, ані на будь-чию іншу справжню філософію історії, про яку вони не знали нічого ніяк; вона спрямовувалась проти таких позитивістських фабрикацій, як Баклова спроба відкрити історичні закони чи намагання Герберта Спенсера ототожнити історію з еволюцією природи. Отже, в основному англійські історики кінця XIX сторіччя робили собі своє діло, часто не зупиняючись навіть, щоб висловити якісь загальні міркування про свою роботу, а в тих рідкісних випадках, коли

вони все ж так чинили, як, наприклад, було із Фріменовою книгою про “Методи вивчення історії” (Лондон, 1886), або тут чи там у вступних лекціях, із того не виходило нічого вартого уваги.

Однак, попри це загальне відгороджування англійських істориків від філософської думки, на них досить відчутно впливало їхнє інтелектуальне оточення. Наприкінці XIX сторіччя ідея прогресу зробилась майже предметом віри. Ця концепція була уламком чистої метафізики, запозиченим із еволюційного натуралізму й нав’язаним історії духом часу. Коренилась вона, безперечно, в історичній концепції з XVIII сторіччя у вигляді прогресу людського роду в розумності й до розумності, але в XIX теоретичне розуміння стало означати панування над природою (знання прирівнювалось до природничої науки, а природнича наука, в сприйнятті широкої публіки, до технології); практичне ж розуміння стало означати гонитву за насолодою (ставився знак рівності між мораллю й сприянням найбільшому щастю для найбільшого числа людей та між щастям і кількістю насолоди). Із погляду XIX сторіччя прогрес людства означав дедалі більше збагачення та дедалі краще бавлення часу. А еволюціоністська філософія Спенсера начебто доводила, що такий процес повинен з усією необхідністю продовжуватися і то без кінця, у той час як тодішнє економічне становище Англії таки підтвердило ту доктрину принаймні в одному вельми цікавому випадку.

Аби краще уявити, до яких масштабів були роздули цю догму прогресу, нам доведеться поблукати серед найнепривабливіших реліктів третьорядних історичних досліджень. Якийсь Роберт Маккензі видав 1880 року книжку під заголовком “Дев’ятнадцяте сторіччя. Історія”, де це сторіччя змальовується як період прогресу від стану варварства, невігластва й звірства, що їх навряд чи можна перебільшити, до царства науки, просвіти й демократії. Франція до Революції була країною, де свободою і не пахло, чий король був найнікчемнішим і найницішим із людських створінь, а всемогутня аристократія безжалісно гнітила й зловживала своєю владою. Британія (не Англія, бо ж автор — шотланець) являє собою картину, вимальовану в тих самих барвах, з однією лише різницею, що тут більшу роль відіграють дикі закони карного права й економічні умови, які з народу роб-

лять бидло. Скрадливим променем світла похмуру картину оживляє пришествя Закону про реформи, найблагословеннішої події в британській історії, що відкрила нову еру, коли законодавство облишило одностайну егоїстичність цілей, єдиним фронтом ополчившись супроти несправедливих переваг. Потім настає блискучий період, коли всі кривди виправляються із якомога більшою швидкістю; усі хутко ставали все щасливіші й щасливіші, аж поки всезагальна радість сягнула свого апогею в сліпучих перемогах Кримської війни. Але не менш яскравими були мирні перемоги, що охоплювали розкіш бавовняної торгівлі, величну ідею парової тяги, яка розбудила в людях приспану любов до мандрів, навчивши їх, хоч як далеко розкиданих по різних куточках світу, любити одне одного, а не ненавидіти, як було раніше; сміливий задум протягти електричний провід у глибинах Атлантики, що надало кожному селищу неоціненний привілей моментального зв'язку з будь-якою частиною населеної людськими земної кулі; газети, завдяки яким щоранку всім головам подається однакова інформація, загалом розумно й помірковано, часто — з неперевершеною майстерністю; рушниці, що заряджаються із казенної частини; броненосці, важку артилерію і торпеди (і це серед благословених дарів миру); незмірно зросло споживання чаю, цукру та спиртних напоїв; сірники й таке інше. Не буду стомлювати читача характеристикою розділів, де йдеться про Францію, Пруссію, Австрію, Італію, Росію, Туреччину, Сполучені Штати Америки й Ватикан, а зразу перейду до авторського висновку:

“Людська історія є літописом прогресу, оповіддю про накопичування знання та зростання мудрості, про безперервне просування від нижчих до вищих ступенів розуму й добробуту. Кожне покоління передає наступному успадковані ним скарби, удосконалені його власним досвідом і примножені плодами усіх здобутих ним перемог. Швидкість цього прогресу не завжди однакова, бувають навіть зупинки й ривки... але стагнація є лише позірною... XIX сторіччя стало свідком стрімливого, безпрецедентного поступу, бо саме в ньому відбулось усунення перепон на його шляху... Деспотизм розладнує, нищить ті сили, що їх послало провидіння для розвитку людства; свобода ж забезпечує цим силам їхню природну життєдіяльність і розмах... Зростання людського добробуту, визволеного з-під зловмисного стримування свавільними князями, віддано тепер на благодотворне регулювання великим провіденційним законам”.

Ці славослів'я, хоч, може, ще й не застаріли на момент їх оприлюднення, через десятиліття таки напевне вийшли з моди, коли їх усе ще знов і знов передруковували. Спенсерівський еволюціонізм із його вірою в успадкування набутих характерних рис та в благодворну добрість законів природи на той час уже поступився місцем новому, похмурішого штибу натуралізові. 1893 року Гакслі прочитав свою романізовську лекцію* на тему "Еволюція та етика", де стверджував, що суспільний прогрес можливий тільки у протистоянні законам природи: через "стримування космічного процесу на кожному кроці й замінювання його іншим процесом, який можемо назвати етичним". Життя людини, поки воно тримається законів природи, є життям тварин, що від інших тварин відрізняється тільки вищим ступенем розумності. Теорія еволюції, виснував він, не запропонувала ніякої основи для сподівання на Золотий вік. Наслідком таких розмірковувань стало те, що історики тепер вивчали минуле в новому дусі — дусі відчуження. Вони почали думати про нього як про підходящу царину для безстороннього й тому істинно наукового вивчання, з якого мав бути вигнаний дух прихильництва, осуд чи похвала. Почали критикувати Гіббона не за те, що він став на сторону осуду християнства зокрема, а взагалі за те, що став на чийсь сторону; Маколея — не за те, що він був вігівським істориком, а за те, що не був істориком безстороннім. Це був період Стабса та Мейтленда, час, коли англійські історики вперше опанували об'єктивно наукові критичні методи великих німців і навчилися вивчати факти у всіх їхніх деталях, із використанням належного наукового апарату.

(IV) Б'юрі

Один з істориків того періоду стоїть особно, вирізняючись на тлі решти загально незвичайним багажем філософської підготовки. Дж. Б. Б'юрі не був могутнім філософським умом, але він прочитав певну кількість філософської літератури і збагнув, що існують філософські проблеми, пов'язані з історичним дослідженням. Ось чому його праця набула певного відтінку самоусвідомлення. У передмові до

* Почесна щорічна лекція в Оксфордському університеті; фонд для цих лекцій заснував відомий англійський біолог Дж. Романіз 1891 року (Приміт. перекладача).

своєї “Історії Греції” він робить незвичайну заяву, що цю книгу написано з його власного погляду; у вступному слові до свого видання Гіббона він пояснює засади, на яких воно здійснене, а в численних розпорошених нарисах розмірковує про різні моменти історичної теорії. А ще він узявся був за написання таких напівфілософських творів, як історична книжка “Ідея прогресу” й коротша праця під заголовком “Історія свободи думки”.

Ці писання показують Б'юрі як позитивіста в історичній теорії, але позитивіста плутаного й суперечливого. Історію він розглядає в щиро позитивістському світлі, як таку, що складається з нагромадження відрубних фактів, кожен із яких може бути визначений і досліджений без посилання на інші події. Отак йому поталанило здійснити вельми дивовижний подвиг — осучаснити Гіббона з допомогою виносок, додаючи до тієї суми знання, що містилося на його сторінках, численні добути тим часом факти, не підозрюючи, що саме відкриття тих фактів стало результатом історичної ментальності, такої відмінної від Гіббонової, що цей наслідок був достоту мов нав'язаний елизаветинському мадригалові супровід саксофона. Він жодного разу не добачив, що одиноднісінький новий факт додає до маси старих, пов'язаних між собою фактів цілковиту їх трансформацію. Цей погляд на історію як таку, що складається із розрізнених частин, досяг свого класичного вираження, як для англійської читацької публіки, в кембриджських історіях, сучасних, середньовічних та античних, у цих неозорих компіляціях, де розділи, часом навіть підрозділи, писалися не однією рукою, а видавцеві випадало завдання згромадити плоди цього масового виробництва в якесь одне ціле. Б'юрі був одним із цих видавців, хоча первісно цю схему, поколінням раніше, запровадив лорд Актон.

Коли ми простежимо розвиток думки Б'юрі¹ про засади й методи історії, то побачимо, що і в 1900 році він задовольнявся тлумаченням виживання Східної імперії згідно із строгими формулами позитивізму: подія трактувалась не як

¹ Тут я спираюся на мою рецензію посмертних його “Вибраних есе”, виданих Г. В. В. Темперлі (Кембридж, 1930) в “Англійському історичному огляді”. — 1931. — С. 461.

унікальна, а як один із випадків певного типу, а пояснювалась через розкриття такої причини, котра стосувалася б не цієї однієї, а всіх подій одного й того самого типу. Тут метод дослідження історії точнісінько той самий, що і в емпіричних наук про природу, як вони аналізуються позитивістською логікою. На момент виголошення своєї кембриджської вступної лекції 1903 року Б'юрі почав бунтуватися проти цього методу. В тій лекції він проголосив, що історична думка, як ми розуміємо її тепер, зовсім недавно, всього лише сторіччя тому, з'явилася на світ, і це — зовсім не те саме, що природнича наука; ця річ наділена своїм власним особливим характером, і вона несе людству новий погляд на світ, нове виробництво інтелектуальної зброї. І що тільки, питає він, ми не зробимо із того світу людей, у якому живемо, коли досягнемо ті можливості, що їх надає нам це нове ставлення до нього? Тут чітко показано й виразно стверджено унікальність історичної думки, та коли далі Б'юрі запитує сам себе, що ж воно таке, ця нова річ, відповідь звучить так: "Історія — це просто наука, не більше й не менше". В цій лекції ми бачимо розум, що розривається між двох концепцій, з яких одна, темна, але могутня, говорить про різницю між історією і наукою, а друга, чітка й приголомшлива, проголошує їх тотожність без відмінностей. Б'юрі зробив одчайдушну спробу визволитися з-під влади другої концепції, але зазнав невдачі.

Наступного року, переживаючи ту невдачу, він знову повернувся до свого штурму в лекції, яку назвав: "Місце сучасної історії в перспективі пізнання". Чи є історія, питається він, простим умістищем фактів, зібраних до купи, аби ними користувалися соціологи й антропологи, а чи вона — незалежна дисципліна, яку слід вивчати заради неї самої? І не може дати відповіді на це питання, бачачи, що воно — філософське питання, й розуміючи, що лежить воно за межами його компетенції. Але він зважується відповісти на нього бодай гіпотетично. Коли прийняти натуралістичну філософію,

"тоді, на мою думку, нам доведеться виснувати, що місце історії, в рамках такої системи, є підпорядкованим соціології або антропології. ... Але інакше буде, коли ми тлумачитимемо знання ідеалістично. ... Коли ж думка є не наслідком, а передумовою процесів природи, з цього випливає, що історія, для якої думка є характерною рушійною силою, належить до відмінного від царства природи порядку речей і вимагає відмінної інтерпретації".

На цьому він усе й полишає. Це була драматична миттєвість у розвитку його мислення. Його переконаність у достоїнстві й вартості історичної думки зайшла у відкритий конфлікт із його ж позитивістським вишколом та принципами. Хоч який він був відданий служінню історії, але мусив змиритися з такими наслідками.

1909 року він оприлюднив нарис “Дарвінізм та історія”, де цілеспрямовано нападав на ту ідею, що історичні події можна пояснювати посиленням на загальні закони. Однорідності — так, закони — ні. Насправді ж події визначаються “випадковими збігами обставин”. Ось приклади: “раптова смерть проводиря, одруження без потомства”, а взагалі тут вирішальне слово — за індивідуальністю, яку помилково відкидає соціологія, аби полегшити своє завдання — звести історію до однорідності науки. Ця “стаття нещасливих випадків” повсюди вдирається до історичних процесів тим складником, що порушує лад. У нарисі під заголовком “Ніс Клеопатри” (1916) він повторно викладає цю саму ідею. Історія визначається не причинною послідовністю на кшталт тієї, що становить матеріал [природничої] науки, а випадковими “зіткненнями двох чи й більше незалежних низок подій”. Тут у самих словах аргументації Б’юрі відлунюють вирази Курно з його “*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*” (“Міркування про розвиток ідей і подій новочасної доби”. Париж, 1872), де висувалась концепція випадку, заснована на розрізненні “загальних причин” і “причин особливих”; випадок тут визначається як “*l’indépendance mutuelle de plusieurs séries de causes et d’effets qui concourent accidentellement*” (“взаємна незалежність кількох низок причин і наслідків, що випадково збігаються”; курсив — його; цит. твір, I, 1). Коли прочитати разом примітку до “Ідеї прогресу”¹ Б’юрі й виноску до його “Дарвінізму та історії”², то можна припустити, що свою доктрину він запозичив у Курно, який, однак, розвиваючи цю думку, зазначає, що поки будь-що є просто випадковим, з нього не може бути ніякої історії. Справжнім завданням історії, вважає французький автор, є розрізняти необхідне й

¹ Лондон, 1920. — С. 368.

² “Вибрані есе”. — С. 37.

чисто випадкове. Б'юрі ж розвиває (чи то пак радше руйнує) цю теорію, додаючи до неї ту доктрину, що, оскільки історія є індивідуальною, все у ній є випадковим і ніщо не є необхідним; але, підкріпивши цю думку прикладом, він завершує свій нарис припущенням, що “з часом випадковості відіграватимуть в еволюції людства дедалі меншу роль і випадок матиме все меншу владу над перебігом подій”.

Останній параграф цього нарису справляє на читача гнітюче враження. Доклавши величезних зусиль, Б'юрі за попередні дванадцять років виробив концепцію історії як пізнання індивідуального. Ще на початку того процесу він був збагнув, яка суттєва ця концепція для гідності й вартості історичної думки. Але на 1916 рік він став такий незадоволений своїм відкриттям, що був уже ладен і відмовитися від нього, аби добачити в цій самій індивідуальності ірраціональний, бо ж випадковий, складник і покластися на сподівання, що, з розвоєм науки, ця ірраціональність може бути усунена одного чудового дня. Коли б він добре осягнув свою ідею, то збагнув би як те, що ця сподіванка — марна (адже на попередніх сторінках він і справді був довів, що несподіванки, випадки в його розумінні слова повинні траплятися з усією необхідністю), так і те, що, плекаючи цю сподіванку, він стає зрадником свого покликання історика.

Цей катастрофічний висновок, від якого він так ніколи й не відступився, виник завдяки тому фактові, що замість уявити індивідуальність як саму сутність історичного процесу, він ніколи не думав про неї як про щось більше за часткове й випадкове втручання в послідовності, котрі у своїй загальній структурі є послідовностями каузальними, причинними. Індивідуальність для нього означала тільки незвичайне, виняткове, уривання звичайного перебігу подій, якщо під звичайним перебігом подій розуміти такий їх розвиток, що є причинно обумовленим і науково зрозумілим. Але Б'юрі й сам знав, чи ще раніше, 1904 року, усвідомлював, що історія не складається з причинно обумовлених і науково зрозумілих подій; ці ідеї підходять для витлумачення природи, а історія, як він тоді слушно висловився, “вимагає іншої інтерпретації”. Коли б він логічно розвинув ідеї свого попереднього нарису, то дійшов би висновку, що індивідуальність не з'являється в історії лише вряди-годи в образі випадкового

чи умовного, а є саме тим, із чого твориться історія; не дозволило ж йому дійти цього висновку його позитивістське упереджене переконання, нібито індивідуальність як така є незбагненною, і, отже, узагальнення [природничої] науки є єдиними можливими формами пізнання.

Таким от чином Б'юрі, після того як збагнув, що тільки "ідеалістична" філософія спроможна пояснити можливість історичного пізнання, сахнувся від неї назад, до "натуралістичної" думки, яку доти силкувався відкинути. Вираз "випадковість історії" відбиває це остаточне падіння його думки. "Випадковість" означає незбагненність, а випадковість історії є просто назвою для "ролі індивідуального", баченого крізь окуляри позитивізму, для якого ніщо, за винятком загального, не є збагненим. Професор Норман Г. Бейнс, наступник Б'юрі, як наш провідний знавець історії пізнього Риму та Візантії, сказав гіркі слова про "спустошливе вчення випадковості в історії", яким затуманилась історична проникливість Б'юрі наприкінці його життя. Ця критика справедлива. Б'юрі досяг найкращих результатів у своїй праці, поки надихався вірою в самостійність і достоїнство історичної думки, але атмосфера позитивізму, в якій сформувався його інтелект, підірвала цю віру, звірши властивий предмет історичного знання до рівня чогось такого, що було незбагненим достеменно тому, що не було предметом наукової думки.

(V) Оукшот

Усе ж таки Б'юрі показав історикам приклад, що треба продумувати приховані філософські значення свого фаху, і цей приклад вони не відкинули геть. У Кембриджі його підхопив щонайменше один історик наступного покоління, і цей історик своїм філософським вишколом незрівнянно перевершував Б'юрі. Я маю на увазі п. Майкла Дж. Оукшота із Кіз-коледжу, який видав книгу під назвою "Досвід та його відміни" (Кембридж, 1933), де досконалим пером майстра потрактував філософську проблему історії. Загальною тезою книги є те, що досвід — це "конкретна цілість, ділена аналізом на переживання і те, що переживається"; а ще досвід не є (як для Бредлі) безпосередньою свідомістю, про-

мене. Подібно й історик думає про свій предмет як про такий, що знаходиться десь там чи то, радше, тоді, відокремлений від нього в часі; тож, оскільки історія — це знання, а не простий безпосередній досвід, він може переживати його і як “тоді”, і як “тепер”: “тепер” — у безпосередності історичного досвіду, але “тоді” — в його опосередкованості.

Незважаючи на це обмеження, праця Оукшота не тільки представляє високий рівень англійського осмислення історії, але й показує цілковиту трансцендентність позитивізму, в якому була заплуталась історична думка і з якого марно силкувалася виплутатись протягом щонайменше півсторіччя. Ось чому його праця сповнена надії на майбутнє англійської історіографії. Щоправда, Оукшотові не пощастило довести, що історія є необхідним виявом досвіду; його праця тільки продемонструвала те, що люди вільні ставати істориками, а не те, що на них лежить бодай якийсь обов'язок досліджувати історію; але, припустивши, що вони зробили такий вибір і стали істориками, вона довела їхнє невід'ємне право й незаперечний обов'язок провадити свою гру відповідно до її власних правил, не терпіти ніякого втручання й не дослухатися до будь-яких аналогій із будь-якої зовнішньої царини.

(VI) Тойнбі

На противагу праці Оукшота, яка репрезентує перехід історичної думки із позитивістської стадії на нову стадію, котру я міг би, либонь, назвати ідеалістичною — за філософську критику її засад ізсередини, — я можу згадати тут велику працю професора Арнольда Тойнбі, “Дослідження історії”¹, що є повторним ствердженням самого позитивістського погляду. Тойнбі подарував нам три перші томи праці, що задумана як набагато більша; і, хоч би що з'явилося у подальших томах, ці три безсумнівно представили нам достатній взірць його методу й досить добре засвідчили його цілі. Ця робота приголомшує своєю докладністю, вміщеною в ній майже неймовірною кількістю ерудиції, але тут мене обходять не деталі,

¹ Т. I—III. Лондон, 1934 [Колінгвуд написав цей уривок 1936 року й ніколи потім не переглядав його. Т. IV—VI — “Дослідження історії” — побачили світ 1939 року].

а засади. Чільний принцип у нього, здається, той, що матеріалом історії є життя певних унітарних підрозділів людського роду, які Тойнбі називає суспільствами. Одним із них є наше рідне суспільство, яке він називає Західним християнством. Є й Східне, або ж Візантійське християнство. Третє — Ісламське суспільство, четверте — Індуїстське, п'яте — Далекосхідне суспільство. Усі вони існують як окремішні цивілізації в нашому сьогоденні, але ми можемо також виявити те, що скидається на викопні рештки суспільств, які на сьогодні повимирали; один набір таких решток включає християн-монофізитів чи несторіан на Сході, разом із євреями й персами, а інший охоплює кілька гілок буддизму та індійських джайнів. Відмінності й співвідношення між цими суспільствами він називає ойкуменічними, тоді як відмінності й співвідношення в межах котрогось одного суспільства, от як поміж Афінами й Спартою чи між Францією та Німеччиною, вважає якісно цілком відмінними від перших і йменує їх парафіяльними. Нива історичних студій пропонує йому безмежне розмаїття завдань, але найважливіші з-поміж них стосуються розпізнавання й розрізнення цих сутностей, названих суспільствами, та вивчення співвідношень між ними.

Це дослідження провадиться з допомогою певних загальних понять чи категорій. Однією з цих категорій є *афіліація* (усиновлення, удочеріння) та її корелятив *апарентація* (набуття батьківства), проілюстровані прикладом співвідношення між нашим рідним суспільством та суспільством давньогрецьким, від якого наше походить історично. Деякі суспільства є, так би мовити, суспільствами-“мелхіседеками”, не дочірніми відносно будь-яких інших; інші ж не мають таких, що були б дочірніми відносно них самих; ще інші — взаємно споріднені через афіліацію до одного й того самого батьківського суспільства й таке інше: таким от чином можна повідносити різні суспільства, згідно із поняттям афіліації, до кількох класів, застосовуючи це поняття цими кількома способами. Іншою категорією є *цивілізація* — як те, що відмінне від *первісного суспільства*. Кожне суспільство є або цивілізованим, або первісним; причому величезна більшість їх — первісні, й назагал вони є порівняно невеликими за гео-

стим потоком відчуттів і почуттів, адже це також і завжди — думка, судження, ствердження дійсності. Немає жодного відчуття, котре б не було іще й думкою, ніякої інтуїції, що не була б також судженням, ніякого воління, що не було б іще й пізнанням. Ці розрізнення, подібно до розрізнення суб'єкта і об'єкта, ні в якому розумінні не є довільними чи нереальними; вони не являють собою ніякого фальшивого розтинання самого досвіду, а є в ньому інтегральними його складниками; однак це — розрізнення, а не розділення, і передовсім це розрізнення в межах досвіду — не розрізнення складників досвіду й водночас щось відмінне від нього. Отож думка як така не є, як у Бредлі, такою собі фальсифікацією досвіду, котра включає розбивання його безпосередності; думка є самим досвідом; а думка як “досвід без застереження чи стриму, без припущення чи постулату, без обмеження чи категорії” є філософією.

Тут Оукшот виходить за межі дилеми Бредлі. Оскільки досвід більш не уявляється як щось безпосереднє, а як щось таке, що містить у собі опосередкування або думку, реальне більш не ділиться на те, що “знає”, але не може бути пізнаним (“знає” в лапках, бо там, де знавець ніколи не може сказати “я знаю”, таке знання зовсім не є знанням), і на те, що є “пізнаним”, але не може знати. Поновлено право духу пізнавати, знати самого себе.

Тепер постає питання: яка ж різниця між такими виявами думки, як історія і [природнича] наука? Кожна з двох є спробою розглянути дійсність (себто досвід) із окремої точки зору, в термінах окремишньої категорії. Історія є тим способом, у який ми уявляємо світ *sub specie praeteritorum* [з погляду минулого]: її розрізнення є спробою організувати цілий світ досвіду в подобизні минулих подій. Наука [природнича] є тим способом, у який ми уявляємо світ *sub specie quantitatis* [з погляду кількості]: її розрізнення є спробою організувати світ досвіду як систему мір. Такі спроби радикально відрізняються від зусилля філософії, адже у філософії немає ніякого такого первісного й непорушного постулату. Коли б ми захотіли знайти паралельну формулу, яку можна було б застосувати до філософії, й запитали: “Тоді в термінах чого намагається філософія уявити світ досвіду?” — то не дістали б відповіді на це запитання, бо її немає. Філософія є

спробою осягнути дійсність не котримоє окремішнім способом, а просто осягнути її.

Оукшот стверджує цю думку, говорячи, що тоді як філософія є самим досвідом, історія, і [природнича] наука, й таке інше є “видозмінами досвіду”. Досвід видозмінюється (ця концепція, звісно, йде від Декарта й Спінози) тим, що його затримують у певній точці й там, удаючись до точки затримання як до твердого постулату чи категорії, вибудовують “світ ідей” у термінах того постулату. Такий світ ідей не є складовою частиною самого досвіду, не є, так би мовити, бистриною його ріки, а затоном, відхиленням від його нестримного потоку. Однак він не є і таким собі “світом чистих ідей”. Він-бо не тільки когерентний у самому собі; він — це спосіб представлення досвіду як цілості. Це ж не котрийсь один світ, не така собі окремішня сфера досвіду, де речі особливого типу пізнаються особливим способом, а світ узагалі, бачений із тієї фіксованої точки досвіду, й тому, як такий, що улягає тому обмеженню, бачений правильно.

Тож історія загалом є досвідом, що уявляється як система проминулих подій. Виходячи з цього погляду, Оукшот розвиває блискучий і проникливий звіт про цілі історичної думки й про характер її предмета. Розпочинає він із показу того, що історія є цілістю або ж таким собі світом. Вона не складається з ізольованих подій. Це допомагає йому розгорнути могутню й переможну атаку на позитивістську теорію історії як низки подій, що є зовнішніми стосовно одна одної, кожен з яких слід розуміти (якщо й справді можна щось зрозуміти отаким способом) в ізольованості від решти. “Історичні ряди, — робить він висновок (цит. твір, с. 92), — це привиди”. Історія є не рядами подій, а цілим світом; це означає, що її різні частини співвідносяться одна з одною, критикують одна одну, роблять одна одну зрозумілими. Далі він доводить, що це — не тільки окремішній світ, а світ ідей. Це не світ об’єктивних подій, що їх історик якось ексгумує з минулого і робить предметом сучасного йому пізнання. Це — істориків світ ідей. “Повинні відійти розрізнення між історією, як вона сталася (перебігом подій), та історією, як вона осмислюється; розрізнення між самою історією та історією, що просто переживається; вони ж бо не просто фальшиві, а й безглузді” (с. 93). Коли історик уявляє собі, нібито він

просто пізнає проминулі події, як вони відбулися насправді, він тільки те й робить, що фактично організовує свою теперішню свідомість, у чому можна переконатися, коли поміркувати про неможливість відокремлення того, “що дійшло до нас”, “від нашої інтерпретації його” (с. 94). Це не означає, буцім це — світ чистих ідей; чисті ідеї є абстракціями, і їх ніхто ніде у досвіді не знаходить; подібно до всіх реальних ідей ідеї історика є критичними ідеями, істинними ідеями, думками.

Далі: історія подібна до будь-якої форми досвіду тим, що вона починається з даного світу ідей і закінчується наданням цьому світові когерентності, пов'язаності в єдине ціле. Дані чи матеріали, від яких відштовхується історик, не є незалежними від його досвіду; вони є самим історичним досвідом у його початковій формі: вони є ідеями, що їх історик уже уявляє у світлі своїх власних історичних постулатів, а критика історичного знання зосереджується первісно не на відкриванні незнаних досі матеріалів, а на перегляді цих початкових постулатів. Зростання історичного знання, відповідно, набувається не додаванням нових фактів до тих, що вже пізнані, а переосмисленням давніх ідей у світлі нових думок. “Процес історичного мислення ніколи не буває процесом інкорпорування; це — завжди такий процес, через який даний світ ідей трансформується у такий світ, що є чимось більшим за просто світ” (с. 99).

Оце стільки про загальні речі. Але чим же зокрема є ті постулати, силою яких історичний досвід стає історією, а не просто широким досвідом чи котроюсь іншою особливою формою? Першим постулатом є ідея минулого. Історичне минуле — це особливе минуле: не просто запам'ятовуване минуле, ані просто уявлюване минуле; не таке минуле, що просто могло бути чи просто мало бути; не сукупне минуле, адже, хоча незрідка розрізнення поміж історичним та неісторичним минулим проводилося хибно чи довільно, це розрізнення — реальне; не те практичне минуле, що до нього ми прив'язані особисто, як у випадку патріотичної любові до здобутків минулого нашої вітчизни чи релігійної вартості, що її надаємо обставинам, за яких зародилася наша віра. Історичне минуле є “минулим заради нього самого” (с. 106), минулим якраз остільки, оскільки воно є минулим, відмінним і незалежним

від теперішнього часу: зафіксованим і викінченим минулим, таким собі мертвим минулим. Чи то, радше, отак осмислює його історик. Але осмислювати його так означає забувати, що історія — це досвід. Таке собі зафіксоване й викінчене минуле є минулим, що розлучене із теперішнім досвідом, і тому розлучене із свідченням (адже свідчення — завжди теперішнє), і тому непізнаване. “Те, що сталося насправді”, є тільки “тим, чому зобов’язує нас вірити свідчення” (с. 107). Отже, факти історії є фактами теперішніми. Історичне минуле є тим світом ідей, що його теперішнє свідчення творить у теперішньому часі. В історичному висновку ми не рухаємося від нашого теперішнього світу до світу минулого; цей рух у досвіді є завжди рухом у рамках теперішнього світу ідей.

Парадоксальним наслідком є те, що це історичне минуле не є минулим узагалі; воно — теперішнє. Це — не минуле, що пережитком перейшло до сьогодення; воно мусить бути теперішнім. Але ж воно не є і теперішнім як таким, просто сучасним. Воно є теперішнім тому, що всякий досвід узагалі є теперішнім — однак не просто теперішнім. Воно є також минулим, і ця минулість включає в себе і певну модифікацію його характеру як досвіду. Історичне минуле не лишається нерозв’язаним супроти теперішнього світу досвіду як чогось від нього відмінного; це — особлива організованість того світу *sub specie praeteritorum*. “Історія є теперішнім через те, що вона — це досвід...; але оскільки вона — історія, формулювання досвіду як цілості *sub specie praeteritorum*, то вона є неперервним ствердженням такого минулого, котре не є минулим, і такого теперішнього, котре не є теперішнім” (с. 111). Це, на мою думку, означає, що думка історика є абсолютно щирим досвідом, але те, що він переживає, є тим, що діється нині у нього в голові; уже одним тим, що він уміщує своє переживання, свій досвід на відстані, так би мовити, простертої руки в минулому, він дістає про нього хибне уявлення; він розкладає по уявних закапелках минулого часу те, що насправді все є теперішнім і ніяким не минулим. І з цього аж ніяк не випливає, нібито він припускається історичних помилок щодо минулого. Ніякого минулого немає — окрім хіба для того, хто включився в історичний спосіб переживання досвіду; а для нього минуле — це те, чим воно є на його обачливу й критичну думку. Він не припускається ніякої помилки через те, що він — історик; єдина помилка,

якої він припускається, — це помилка філософська: прилаштування в минулому того, що насправді все є теперішнім досвідом.

Я не стану аналізувати всю аргументацію Оукшота, бо вже сказав досить, аби означити її загальний напрямок і характер. Перше, що слід сказати про ту його аргументацію, це те, що вона цілковито реабілітує самостійність історичної думки. Історик — господар у своєму домі; він нічого не винен ані вченому [-природознавцю], ані будь-кому іншому. І збудований цей дім не з самих тільки його власних ідей, обставлений не самими тільки його власними думками, що можуть відповідати, а можуть і ні, ідеям інших істориків чи реальному минулому, що його всі вони однаково намагаються пізнати; це — дім, населений всіма істориками, і складається він не з ідей про історію, а з самої історії. Виходячи з цього подвійного погляду — про самостійність і об'єктивність історичної думки, які є лише двома найменуваннями для її розумності, її характеру як достеменної форми досвіду, — Оукшот зміг без труднощів розкритикувати всякий вияв історичного позитивізму, чи то у викладі Б'юрі, на кого він часто й ґрунтовно посилається, чи то у практиці натуралістичних антропологів на чолі з їхнім проводирем — сером Джеймсом Фрезером. До того ж, хоча він цього й не робить насправді, Оукшот цілком здатен легко відкинути такі філософські заперечення самої ідеї історії, які висунуто мислителями на кшталт Бозанкета й д-ра Індже.

Це стало новим і дорогоцінним набутком англійської філософії. Але тут іще лишається проблема, котру, наскільки я розумію Оукшота, він не спромігся розв'язати. Історія для нього не є необхідною стадією чи складником у досвіді як такому; навпаки, це — тихий затон думки, і все через те, що досвід затримано в котрійсь певній точці. Якщо ми поцікавимося, чи ж є потреба в такому затримуванні досвіду, то не дістанемо на це ніякої відповіді. Якщо поцікавимося, чи ж виправдане таке затримування, себто чи збагачується цим сам досвід, то дістанемо негативну відповідь. Істинним досвідом, неспотвореним через будь-яке подібне затримування, може бути тільки філософія. Історик — це філософ, що звернув убік із стежки філософської думки, аби поринути в гру, котра, хоч і є однією з потенційно безконечного числа

подібних ігор, усе ж лишається довільною; а інші ігри — це гра [природознавчої] науки й забава практичного життя. Тією проблемою, котру Оукшот так і не спромігся розв'язати, є питання: навіщо взагалі існує чи повинна існувати така річ, як історія? Безперечно, він сформулював би це по-іншому: те, що я називаю неспромогою відповісти на це питання, він описав би як відкриття того факту, що це питання не має відповіді. Для нього це просто такий факт, що досвід затримується ось у цій точці. Але, на мою думку, це його переконання є несумісним із його власними філософськими засадами. Голий факт, ізольований від усіх інших фактів, є для нього (як і для мене) потворністю; за його ж словами: нічого реального, сама абстракція. Якщо філософія — це конкретний досвід, то вона не може терпіти такі речі; вона не може розокремлювати “що” й “чому”. Ось чому це подвійне питання є законним і неминучим: по-перше, що достеменно є тією точкою в досвіді, на якій він сам затримує себе, щоб стати історією, та як досвід у своєму саморозвитку добувається до тієї точки? І по-друге: як і чому трапляється так, що іноді, коли досягається та точка, саме в ній відбувається затримка? На ці питання Оукшот не дав відповіді, а відповісти на них він зміг би тільки тим, що зробив би, чого не зробив, а саме: не дав такого опису самого досвіду, не накреслив такої карти ріки досвіду, де було б видно місце цієї та інших точок, у яких можуть відбуватися затримки.

Чом же Оукшот не спромігся цього зробити? Тут мені доводиться зробити висновок: це сталося тому, що, попри його наголошування на концепції досвіду як ніякої не безпосередності, а одночасного вмістища думки, судження й ствердження дійсності, він не розробив прихованих значень цієї концепції. А з неї випливає, що досвід є не просто позбавленим рис потоком ідей, а що він розуміє сам себе, себто має риси й схоплює їх. Із неї випливає, що видозміни досвіду виникають із цих рис і тому є, певною мірою, не випадковими, а необхідними, не тихими затонами чимдалі від бистрини, а закрутами, чи струменями, чи вирами самого потоку, інтегральними частинами його течії. Із цієї концепції випливає, що такі особливі вияви досвіду, як історія, повинні уявлятися в певній інтегрованості в межах усієї цілості досвіду.

Ця невдача в намаганні пояснити, як і чому історія постає в межах досвіду однієї з необхідних його видозмін, призводить, коли я не помиляюся, до неспроможності з'ясувати одну рису самої історії. Ми пересвідчилися, що Оукшот стверджує дилему: предмет історичної думки є або в теперішньому, або в минулому часі; історик осмислює його як минуле, але ж саме в цьому і є його помилка; це, фактично, та філософська помилка, яка й робить його істориком; насправді ж предмет історичної думки є теперішнім часом. А це веде до іншої дилеми, яку він ставить на початку всієї своєї аргументації: або ми повинні осмислювати історичний досвід ізсередини, яким він являється історикові, або ж іззовні, яким він являється філософові; але ж очевидно, що наше дослідження є філософським, і тому ми повинні взагалі відкинути погляд історика. А згодом, як видається мені, він полишає цю програму й тікає поміж обох половин цієї другої дилеми, тлумачачи природу історичного досвіду так, як вона виглядає для того, хто є водночас і істориком і філософом. Я говорю це тому, що коли він далі розгортає свою експозицію природи історії, виразно проступають принципові моменти, де плутанина й помилка могли б стати, й ставали насправді, на заваді властивій праці історика. Якщо я не помиляюся, то сам Оукшот сильніший як історик — завдяки з'ясуванню цих моментів. Його філософія проникла всередину його історії, і сам історичний досвід, замість опинитися в такому становищі, де він, зостаючись просто тим, чим бує завжди, успішно вивчався чимось цілковито відмінним, а саме філософською думкою, виявився оживленим, осяяним цією думкою.

Повернімося тепер до першої дилеми: або минуле, або теперішнє, але не обоє разом. Згідно з Оукшотом, історик є істориком саме через те, що він припускається філософської помилки, гадаючи, що теперішнє є минулим. Але ж він сам підірвав цю помилку. А підірвана помилка, коли її спростування збагнули по-справжньому, більш не має влади над інтелектом. Тож спростування цієї помилки повинне результувати в простому зникненні історії як видозміни досвіду. Однак історія не зникає. Для Оукшота вона лишається істинною і повноправною діяльністю думки. Чому ж так? Я

можу тільки припустити, що річ тут ось у чому: так звана помилка зовсім не була ніякою помилкою. Оце ж іще одна втеча поміж двома половинами дилеми. Коли історик гадає, що його минуле — це мертво минуле, він, звісно ж, припускається помилки; але Оукшот думає, що немає третьої альтернативи для цього розокремлення: що минуле є або мертвим минулим, або ніяким не минулим, а просто теперішнім часом. Третьою альтернативою є те, що це мало б бути живе минуле, таке минуле, яке, завдяки тому, що воно — думка, а не просто природна подія, може бути повторно програне в теперішньому й пізнане в тому повторному програванні як минуле. Коли б можна було прийняти цю третю альтернативу, ми б дістали той результат, що історія засновується не на якійсь філософській помилці й тому є не видозміною досвіду в його, Оукшота, розумінні, а інтегральною частиною самого досвіду.

Причина, чому Оукшот відкидає цю третю альтернативу (роблячи це без будь-якого обговорення чи бодай згадки про таку можливість), пов'язана, як на мене, з тим, що йому не вдалося осягнути наслідки припущення, що досвід містить у собі елемент опосередкування — думку або ствердження реальності. Щодо чисто безпосереднього досвіду, на кшталт простого почуття (якщо взагалі є така річ), то й справді слушно, що те, що міститься у ньому всередині, не може бути також зовні, поза ним. Суб'єктивне є просто суб'єктивним і не може бути також об'єктивним. Але в такому досвіді, який є опосередкуванням або ж думкою, те, що переживається як досвід, є дійсним, і воно й переживається як дійсне. Отже, доки історичний досвід є думкою, доти те, що він переживає чи осмислює як минуле, і справді є минулим. Той факт, що воно є ще й теперішнім, не перешкоджає йому бути минулим — десь так, як, коли я сприймаю об'єкт удалині (причому сприйняття означає не тільки відчуття, але ще й думку), то цей факт, що я сприймаю його, зовсім не заважає йому перебувати там, де він є. Якщо я дивлюся на сонце й воно мене сліпить, то моє засліплення є тільки тут, у мені, а не в сонці; але, оскільки я сприймаю сонце, думаючи: "Те, що мене сліпить, воно там, у небі!", — я сприймаю його як таке, що знаходиться десь там, далеко від

графічним масштабом чи кількістю населення, відносно недовговічними й закінчують своє існування внаслідок застосування до них насильства: чи то від рук котрогось цивілізованого суспільства, чи то від нападу сусіднього нецивілізованого об'єднання. Цивілізацій менше в чисельному відношенні, зате за індивідуальними розмірами вони бувають більшими; але щодо них слід згадати одну важливу річ: та однорідність, яку вони утворюють, є однорідністю не індивіда, а класу. Немає ж бо жодної такої речі, як цивілізація, окрім хіба в розумінні загального характеру "цивілізованості", притаманної багатьом різним цивілізаціям. Однорідність цивілізації — це ілюзія, що підтримується тим особливим способом, яким наша цивілізація позаплутувала всі інші у тенета своєї економічної системи, і ця омана вмиль розвіється, коли ми облишимо народногосподарську карту світу й придивимося до її культурної мапи. Ще іншою категорією є *interregnum*, *міжцарів'я*, або *час руїни*, — хаотичний період між занепадом одного суспільства й виникненням дочірнього йому, подібно до європейських "темних віків" між загибеллю Еллінізму й постанням Західного християнства. Іще одна категорія — *внутрішній пролетаріат*, група осіб у межах котрогось суспільства, яка не має від того суспільства нічого, окрім фізичного життя, хоча може, ще й як, стати панівним елементом у суспільстві, дочірньому до того; наприклад, християни відносно занепаду давньогрецького суспільства. Іще ж є й *зовнішній пролетаріат*, або варварський світ, докола даного суспільства, який, коли вичерпається творча сила суспільства, може об'єднатися із пролетаріатом внутрішнім, щоб зруйнувати цивілізацію. А ще ж є *вселенська Держава* та *вселенська Церква*, організації, що зосереджують у собі відповідно все політичне чи релігійне життя того суспільства, у якому вони виникають. Вивчаючи історичні джерела у світлі цих категорій, ми можемо виявити багато суспільств, що є вимерлими на сьогодні, але свого часу були цивілізованими: сирійське, мінойське, шумерське, хеттське, вавилонське, андське, юкатецьке, мексиканське, майянське та єгипетське, причому це останнє виявилось найдов-

говічнішим із них усіх, протривавши від IV тисячоліття до Р. Х. до I сторіччя по Р. Х.

Виклавши ці попередні положення, Тойнбі заходжується коло основного свого завдання, яке полягає у порівняльному дослідженні цивілізацій. Його перше чільне питання: як і чому виникають цивілізації? Друге питання: як і чому вони зростають? І третє: як і чому руйнуються? І далі він переходить, згідно із загальним планом, поданим перед його першим томом, до дослідження природи вселенських Держав та вселенських Церков, героїчних епох і контактів між цивілізаціями в просторі й часі, а вивершитись уся праця має розділами про перспективи Західної цивілізації та про “натхнення істориків”.

Своє обговорення праці Тойнбі я розпочав словами, що вона являє собою повторне ствердження історичного позитивізму. Ними я хотів сказати, що принципи, які становлять її індивідуальність, є засадами, запозиченими з методології природничої науки. Ці ж засади ґрунтуються на концепції зовнішніх співвідношень. Учений-природознавець бачить перед собою окремішні, дискретні факти, які можна полічити; або ж, із альтернативним підходом, він подрібнює явища, на які натрапляє, на такі дискретні факти, що надаються до лічби. Потім він переходить до визначення співвідношень між ними, причому ці співвідношення є завжди ланками, що лучать один факт із іншим, зовнішнім стосовно першого. Набір пов'язаних отак фактів знов же становить одиничний факт, чий співвідношення з іншими фактами того самого порядку є тими самими зовнішніми співвідношеннями. Якщо методи вченого-природознавця мають спрацювати взагалі, першою чергою необхідно добитися того, щоб між обома фактами пролягла якась чітка лінія. Ніяких часткових збіжностей не повинно бути.

Оце ж і є ті засади, з якими Тойнбі підходить до історії. Перше, що він робить, так це ділить ниву історичного дослідження на визначуване число чітких секцій, кожна з яких називається суспільством. Кожне суспільство є цілком самодостатнім. Для Тойнбі це дуже важливе питання: чи Західне християнство є продовженням еллінського суспільства, чи відмінним суспільством, яке споріднене з ним

способом афіліації? Правильною відповіддю, за Тойнбі, буде друге. Коли хто-небудь дасть першу відповідь, а чи розміє те абсолютне розрізнення між двома варіантами відповіді, той завдасть непростенної шкоди першому каноніві історичного методу, як його уявляє собі Тойнбі. Нам не дозволяється сказати, що Еллінська цивілізація перетворилася на Західне християнство через певний процес розвитку, що включає акцентуацію декотрих її складників, відмирання інших, виникнення певних нових елементів у ній самій та запозичення інших із зовнішніх джерел. Коли б ми висловилися так, то вдалися б до того філософського принципу, що будь-котра цивілізація може розвинути в нові форми і все ж лишитись самою собою, тоді як засада Тойнбі полягає в тому, що коли будь-котра цивілізація змінюється, вона перестає бути самою собою — з'являється нова цивілізація. І ця ж дилема стосовно розвитку в часі лишається чинною і щодо контактів у просторі. Такі контакти, мовляв, є зовнішніми контактами між двома суспільствами, і тому вони передбачають чисту відрубність між будь-котрим суспільством та його сусідами. Ми повинні бути здатними вказати точно, де кінчається одне суспільство й починається інше. Нам не дозволяється сказати, що одне поступово переходить в інше.

Оце ж і є позитивістська концепція індивідуальності, концепція, згідно з якою становлення індивіда як такого робиться відтинанням від нього всього іншого різкою межею, яка б чітко відрізняла те, що є у нього всередині, від того, що знаходиться зовні. Внутрішнє й зовнішнє, мовляв, взаємно виключають одне одного. Це — той різновид індивідуальності, яким наділений, скажімо, камінь чи будь-яке інше матеріальне тіло. Це — та первісна характерна риса світу природи, котра відрізняє цей світ від світу духу, де індивідуальність полягає не у відокремленості від оточення, а в здатності вбирати оточення в себе. Ось чому це — не те, що означає індивідуальність в історії, допоки світ історії є світом духу. Історик, що вивчає іншу, не свою цивілізацію, може зрозуміти духовне життя тієї цивілізації тільки через повторне програвання її досвіду для самого себе. Коли сучасний західний європеець вивчає Еллінську цивілізацію історично, він оволодіває духовним багатством тієї цивілізації, роблячи

його невід'ємною частиною свого духовного світу. Насправді й вся Західна цивілізація саме так утворилася, роблячи саме це: реконструюючи в своєму духовному світі дух Еллінського світу й розвиваючи багатство того духу в нових напрямках. Отже, жоден із зв'язків, що еднають Західну цивілізацію з Еллінською, не є чисто зовнішнім зв'язком. Уся ця пов'язаність — внутрішня. Західна цивілізація виражає свою індивідуальність і таки досягає її не через прагнення відрізнятись від Еллінської цивілізації, а через ототожнення себе з нею.

Тойнбі не зумів добачити це тому, що його загальна концепція історії є вкрай натуралістичною; він розглядає життя будь-котрого суспільства як життя природне, а не духовне, як щось суто біологічне у своїй основі, що його найкраще можна збагнути через біологічні аналогії. І це пов'язано з тим фактом, що він так і не дійшов концепції історичного знання як повторного програвання минулого у свідомості історика. Він має історію за чистий спектакль, за щось таке, що складається із фактів, спостережених і записаних істориком, за явища, які показуються його зорові своєю зовнішньою стороною, а не за переживання досвіду, в які він повинен увійти й зробити їх своїми власними переживаннями. Цим я просто хотів сказати, що він не зробив ніякого філософського аналізу того способу, яким він здобув своє історичне знання. Його він нагромадив у величезних кількостях, але трактує те знання так, неначе знайшов його готовеньке в книжках, і єдина проблема, що його цікавить, — це як ті нагромадження краще впорядкувати. Вся його схема — це воістину схема вишукано впорядкованих шухляд із наліпленими ярликами, а в ті шухляди тільки треба порозсовувати готовенькі історичні факти. В самих подібних схемах немає нічого порочного, але з ними завжди пов'язані певні небезпеки, а надто небезпека забування того, що факти, отак розсовувані по шухлядах, мають бути відокремлені від їхніх контекстів актом аналітичного розтину. Цей акт, узвичаївшись, робиться набридливою ідеєю: при цьому забувається, що історичний факт, як він насправді існує і яким його знає насправді історик, є завжди процесом, де щось змінюється на щось інше. Цей елемент процесу є життям історії. Аби історичні факти порозсовувати

по шухлядах, треба спочатку вбити живе тіло історії (себто треба задля цього заперечити суть її характеру як процесу), і тоді можна робити розтин тіла.

Тож критика, на яку заслуговують засоби Тойнбі, мусить бути подвійного плану. По-перше, він розглядає саму історію, історичний процес як щось, поділене різкими лініями на частини, які взаємно виключають одна одну, й заперечує неперервність того процесу, силою якого кожна частина накладається на інші, відбувається взаємопроникнення частин. Його розрізняння суспільств чи цивілізацій є насправді розрізнянням фокусних точок у тому процесі: він хибно зрозумів це як розрізняння шматків чи обрубків факту, на які ділиться процес. По-друге, він хибно уявляє співвідношення між історичним процесом та істориком, що його пізнає. Він дивиться на історика як на розумного спостерігача історії — достеменно так, як учений є розумним спостерігачем природи: він не бачить того, що історик є невід'ємним складником самого процесу історії, що він оживляє в собі ті переживання, той досвід, про який здобуває історичне знання. Достоту як хибно уявляються різні частини процесу, немовби вони зовнішні відносно одна одної, так і весь процес загалом з одного боку, й історик — із другого ставляться відокремлено, як зовнішні один до одного. І ці дві критики в кінцевому підсумку сходяться в одному, а саме, що історію обертають на природу, а минуле, замість жити в теперішньому, як це буває в історії, уявляється як мертво минуле, немовби в природі. Але водночас я мушу додати, що ця критика зачіпає тільки основоположні засади. У деталях своєї праці Тойнбі виказує дуже тонке історичне чуття і лише зрідка дозволяє, щоб хиби його принципів фальшували його конкретні історичні судження. Одне з місць, де таке трапилось, припадає на його судження про Римську імперію, що її він розглядає просто як одну із стадій занепаду Еллінізму. Себто: через те, що її пов'язаність із Грецією надто тісна, аби дозволити, щоб її розглядали як відмінну цивілізацію, і через те, що тільки відмінність є єдиною умовою, на якій він міг би дозволити їй мати достеменно свій набуток, його дилема змушує його нехтувати все, що імперія таки набула, й трактувати її як просте явище занепаду. Але ж в історії, якою вона дійсно буває, немає чистих явищ занепаду: кожен спад є також

начний історик Дройзен у своїй праці “*Grundriss der Historik*” (“Нарис історичної науки”. Йена, 1858) визначив природу як співіснування буття (*das Nebeneinander des Seienden*), а історію — як послідовність становлення (*das Nacheinander des Gewordenen*); чисто риторична антитеза, яка завдячує всю свою можливу правдоподібність забуттю того факту, що й у світі природи є події та процеси, що відбуваються одне за одним у певному порядку, та що і в історії є речі, які співіснують, подібно до лібералізму й капіталізму, й співіснування яких є проблемою для історичної думки. Тривіальність таких формул свідчить про те, що люди просто припускали існування відмінності між природою та історією, не намагаючись ту відмінність збагнути.

Перша справжня спроба збагнути її пов’язана з приходом неокантіанської школи наприкінці сторіччя. Із загальних принципів цієї школи випливало, що, аби осягнути різницю між природою та історією, необхідно підійти до цього розрізнення із суб’єктивного боку; себто треба розрізнити способи, якими природознавець і історик здійснюють осмислення відповідних своїх предметів. І саме з цим поглядом і підійшов до суб’єкта Віндельбанд, видатний історик філософії, у своїй виголошеній 1894 року в Страсбурзі ректорській промові¹, яка відразу стала знаменитою.

Тут він висловив твердження, що історія і [природнича] наука — це дві різні речі, кожна зі своїм власним методом. [Природнича] наука, пояснив він, має своїм завданням формулювання загальних законів, а історія — опис індивідуальних фактів. Це розрізнення він помпезно охрестив, сказавши, що існують два різновиди науки [*Wissenschaft*]: *номотетична* наука, яка є наукою в загальному розумінні слова, і наука *ідіографічна*, себто історія. Це розрізнення між наукою [природничою] як знанням універсального та історією як знанням індивідуального саме собою мало вельми невелику цінність. Воно не було коректним навіть як ствердження різниці *prima facie* [на перший погляд], адже судження (“це — випадок черевного тифу”)

¹ *Geschichte und Naturwissenschaft*. Передруковано у *Präludien*, т. II, 5-е вид. (Тюбінген, 1915). — С. 136—160.

підйомом, і то тільки особистий брак його, історика, знання чи симпатії (почасти через чисте невігластво, почасти — через поглиненість своїм власним практичним життям) заважає йому добачити цей двоякий характер, творчий і руйнівний заразом, хоч би якого історичного процесу.

§2. Німеччина

(I) Віндельбанд

У Німеччині, на батьківщині історичної критики, наприкінці XIX й особливо на початку XX сторіччя виявлявся дедалі більший інтерес до теорії історії і, зокрема, до природи відмінності між історією та наукою. Серед теоретичного спадку, що залишився Німеччині від її великого філософського періоду, доби Канта й Гегеля, була й та ідея, що Природа та Історія є в певному розумінні двома відмінними світами, кожен із яких вирізняється своїм власним характером. Філософи XIX сторіччя звикли повторяти слова про цю відмінність мов яку банальну істину, і це писалося й звучало так часто, що саме значення цих слів геть затерлося в тому процесі. Наприклад, Лотце у своєму “Мікрокосмосі”, оприлюдненому 1856 року, стверджував, що Природа є царством необхідності, а Історія — царством свободи: відлуння посткантианського ідеалізму, який у Лотце не означає нічого певного, як це надто виразно засвідчують туманно-порожні розділи тієї праці, котрі присвячені історії. Лотце успадкував від німецьких ідеалістів, зокрема від Канта, ідею про двояку природу людини; будиши фізіологом за своєю первісною освітою, він доводив, що людське тіло є не чим іншим, як такою собі сув’яззю механізмів, але водночас вважав, що дух людини — вільний, звідки й висновок, що людина тілесно живе у світі природи, а духовно — у світі історії. Проте замість виробити співвідношення між цими двома речами, як те чинили великі ідеалісти, Лотце так і лишив це питання завислим у повітрі й навіть не спробував осмислити його взагалі. Його праця — характерний зразок тих емоційно-розкошланих туманностей, що постали в Німеччині після розпаду ідеалістської школи.

Інші німецькі мислителі вдавалися до інших формул, аби схарактеризувати терміни цієї самої знайомої антитези. Виз-

буде не історією, а наукою, дарма що це опис індивідуального факту, а твердження (“все римське срібло III сторіччя — низької якості”) є не наукою, а історією, хоча це є узагальненням. Звісно, у певному розумінні розрізнення Віндельбанда можна захистити від цієї критики: узагальнення про карбування грошей у III сторіччі є твердженням про індивідуальний факт, власне про монетарну політику Римської імперії періоду її занепаду, а діагноз хвороби як черевного тифу є не стільки індивідуальним судженням, скільки віднесенням певного факту до загальної формули, а саме до визначення тифу. Справа ученого-природознавця як такого — не діагностувати черевний тиф у конкретному випадку (хоча це може бути його справою як допоміжне заняття), а давати йому визначення в його загальній природі; справа ж історика як такого — досліджувати індивідуальні риси індивідуальних історичних подій, а не вибудовувати узагальнення, хоча і це входить до його роботи як вторинна реча. Але коли говориться таке, то при цьому припускається, що формулювання законів та описування індивідуального не є такими двома формами думки, які взаємно виключають одна одну й між якими можна розділити з допомогою дружнього погодження ціле поле дійсності, як видається Віндельбандові.

Все, що Віндельбанд насправді робить у цьому своєму обговоренні співвідношення між [природничою] наукою та історією, зводиться до виголошення заяви з боку істориків, щоб їм дозволили робити свою роботу по-своєму й дали їм спокій; це — такий собі немовби розкольницький рух істориків, що прагнуть відірватися від загального організму цивілізації, уярмленої природничою наукою. Але що це за робота і в який спосіб її можна чи необхідно робити, Віндельбанд не може нам сказати. Він навіть не усвідомлює цієї своєї неспроможності. Коли він говорить про “ідіографічну науку”, то має на увазі, що може бути наукове, себто раціональне, або ж неемпіричне знання про індивіда; але ж, хоч яким це може видатися дивним у такого вченого історика філософії, він не усвідомлює, що вся традиція європейської філософії від ранніх греків і до його днів водно проголошувала, що це знання є неможливим: індивідуальне як нестале, скороминуще існування може сприйматися й переживатися тільки тоді, коли воно трапляється, й ніколи не може бути

предметом тієї сталої і логічно збудованої речі, яка називається науковим знанням. Цей момент дуже чітко з'ясував Шопенгауер¹:

“Історії бракує основоположної характерної риси науки, а саме: підпорядкування предметів свідомості; все, що вона може вдіяти, — це просто впорядкувати зареєстровані нею факти. Ось чому в історії немає ніякої такої системи, які є в інших наук... Ті науки, будучи системами пізнань, завжди говорять про типи; історія ж — завжди про індивідів. Отже, історія хотіла б бути наукою про індивідів, і в цьому вона суперечить сама собі”.

Віндельбанд показує себе дивовижно сліпим щодо цього внутрішнього протиріччя, надто в таких пасажах, як той, де він вітає своїх сучасних співвітчизників із заміною старомодного слова “історія”, *Geschichte*, новим і кращим терміном *Kultur wissenschaft*, “наука про культуру”. Що справді нового принесло це слово, так це хіба факт його вербальної подібності до назви природничої науки; себто єдина причина для прийняття такого терміну — прагнення допомогти людям забути, яка глибока відмінність залягла між історією та природничою наукою, затерти ту різницю позитивістським способом, уподібнюючи історію до загального взірця [природничої] науки.

Наскільки Віндельбанд узагалі зачіпав питання, чи можлива наука про індивідуальне, він відповідав на нього, кажучи, що знання історика про історичні події складається із суджень про цінність, себто із висловлювань про духовну вартість дій, які він досліджує. Отже, думка історика є думкою етичною, а історія є відгалуженням моралі. У своєму “Вступі до філософії”² Віндельбанд ділить весь матеріал на дві частини: теорію знання й теорію цінності, й історії випадає бути в другій частині. Отак історія дійшла до того, що її взагалі витіснили із сфери знання, і нам лишається висновок: історик ані пізнає, ані осмислює індивідуальне, а тільки те й робить, що якимось інтуїтивно осягає його цінність, себто займається діяльністю, спорідненою загалом із творчістю митця. Але, знов же, співвідношенню між історією та мистецтвом не дано систематичного осмислення.

¹ “*Die Welt als Wille und Vorstellung*” (“Світ як воля та уявлення”; 3-є вид., 1859). — Т. II. — С. 499—509. “*Über Geschichte*” (“Про історію”).

² Англ. перекл., Лондон [1921].

(II) Ріккерт

Тісно пов'язаною з філософією Віндельбанда, але набагато систематичнішою є творчість Ріккерта, чия перша праця, присвячена цьому предметові, була видрукувана у Фрайбурзі 1896 року. По суті, Ріккерт стверджує, що насправді Віндельбанд говорив не про одну відмінність між [природничою] наукою та історією, а про дві. Перша з них — це відмінність між думкою узагальнюючою і думкою індивідуалізуючою, а друга — відмінність між думкою оцінюючою і думкою неоцінюючою. Комбінуючи ці дві відмінності, він дістає чотири типи наук: (1) неоцінюючу й узагальнюючу, або ж чисту природничу науку; (2) неоцінюючу й індивідуалізуючу, або квазіісторичні науки про природу на кшталт геології, еволюційної біології тощо; (3) оцінюючі й узагальнюючі, або квазінаукові науки про історію, як-от: соціологія, економіка, теоретична юриспруденція і таке інше; (4) оцінюючу й індивідуалізуючу, або власне історію. Далі: він бачить, що спроба Віндельбанда поділити реальність на дві взаємовиключні сфери природи й історії не може бути захищена. Природа, як вона реально існує, не складається із законів — складається вона, достоту мов історія, з індивідуальних фактів. Унаслідок цього Ріккерт доходить формулювання, що реальність загалом є дійсно історією. Природнича наука — це мережа узагальнень і формулювань, витворених людським розумом, а в крайньому вираженні — довільна інтелектуальна побудова, що не відповідає ніякій реальності. Оце ж і є та ідея, що її він виніс у заголовок своєї книги: *“Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”* (“Межі утворення наукових понять”). Отже, його чотири типи наук разом становлять шкалу, де на одному кінці — крайній випадок довільного й абстрактного мислення, простого маніпулювання штучними поняттями; а на другому — крайній випадок конкретного й істинного знання, пізнання дійсності в її індивідуальному існуванні.

На перший погляд це виглядає остаточною контратакою на позитивізм. Природничу науку, яку доти вважали за один-єдиний тип істинного знання, зведено до стану довільної гри абстракціями, яка вибудовується в повітрі й сягає своєї довершеності якраз настільки, наскільки вона обминає дійсну істину конкретного факту, історія ж розглядається не

лише як можлива й повноправна форма знання, а й як єдино справжнє знання, яке тільки існує чи може існувати. Проте цей реванш не лише не спромігся віддати належне природничій науці, а й хибно зрозумів історію. Ріккерт розглядає природу під позитивістським кутом зору як щось подрібнене на відрубні факти, а далі, переходячи до історії, спотворює її, бо й на неї у нього подібний погляд — як на купу індивідуальних фактів, що, на його думку, різняться від фактів природи лише тим, що є носіями цінності. Але ж суть історії не в тому, що вона складається з індивідуальних фактів, хоч би якими вони були цінними, а в тому, що вона — процес, розвиток, який веде від одного до іншого. Ріккерт не добачив того, що особливістю історичної думки є спосіб, у який дух історика, як дух сьогодення, осягає процес, через який сам цей дух здобув право на життя шляхом духовного розвитку минулого. Він не добачив, що цінності фактам минулого надає той факт, що вони — не просто проминулі факти, не просто мертве минуле, а минуле живе, спадок колишніх думок, які історик, через працю історичної свідомості, робить своїми власними. Минуле, якщо воно відтять від теперішнього, обернене на чисту виставу, не може мати ніякої цінності взагалі; це буде історія, перетворена на природу. Отак, у кінцевому підсумку, позитивізм узяв свій реванш над Ріккертом; історичні факти стають просто роз'єднаними випадками і, як такі, можуть відноситися один до одного тільки в тому самому типі зовнішніх стосунків часу й простору, суміжності, подібності й причинності, що й факти природи.

(III) Зіммель

Третьою спробою у філософії історії, котра набула обрисів під час цього самого періоду, була творчість Зіммеля, чий перший нарис¹ на цю тему датується 1892 роком. Зіммель мав жвавий і гнучкий розум, що відзначався великою оригінальністю і проникливістю, але кульгав там, де потрібне було солідне мислення; тож його робота над історією сповнена вдалих спостережень, але небагато варта

¹ "Die Probleme der Geschichtsphilosophie" ("Проблема філософії історії"; Лейпціг).

як систематичне дослідження проблеми. Він чітко розумів, що для історика не може бути такого питання, щоб знати факти в емпіричному розумінні слова “знати”: історик ніяк не може бути ознайомлений із своїм предметом, і це саме тому, що тим предметом є минуле; воно ж бо складається із подій, що перестали відбуватися, і їх уже немає, тож їх не поспостерігаєш. Значить, не виникає і проблема відрізнання історії від науки, як її ставили Віндельбанд і Ріккерт. Факти природи й факти історії не є фактами в одному й тому самому розумінні слова. Факти природи є тим, що природознавець може спостерігати чи створювати в лабораторії, на своїх очах; факти ж історії взагалі не є “тут”: усе, що історик має перед собою, це документи й залишки, і з них йому треба якось реконструювати факти. Далі він бачить, що історія є справою духу, людських особистостей, і єдине, що надає історикові змогу реконструювати її — це той факт, що він сам — і дух, і особистість. Усе це чудово. Але тут виникає Зіммелева проблема. Історик бере документи й починає вибудовувати у своїй голові те, що претендує бути картиною минулого. Ця картина перебуває в його голові, більш ніде; це — суб’єктивно-ментальна побудова. Однак історик заявляє, що ця його суб’єктивна конструкція містить у собі об’єктивну істину. Як це може бути? Як можна робити проєкцію суто суб’єктивної картини, вибудованої в уяві історика, у минуле й описувати її як щось таке, що справді мало місце?

Ще раз наголошую: велика заслуга Зіммеля в тому, що він добачив цю проблему. Але розв’язати її він не зміг. Він міг тільки зазначити, що історик почуввається переконаним в об’єктивній реальності своїх суб’єктивних побудов: він дивиться на них, мов на щось реальне, незалежно від того, що ось цієї миті він творить їх силою своєї думки. Але ж очевидним є те, що це — не розв’язання проблеми. Питання тут не в тім, чи відчуває історик це переконання, а в тім, за яким правом він його відчуває. Чи це ілюзія, а чи під цим є якась солідна основа? На це запитання Зіммель не може дати відповідь. А причиною цього видається те, що він не досить далеко пішов у своїй критиці поняття історичного факту. Він цілком правильно добачив, що проминулі факти як минуле не перебувають безпосередньо перед істориком, аби він міг

їх сприймати; але через те, що він недостатньо осягнув природу історичного процесу, Зіммель не розуміє, що сам розум історика є спадкоємцем того минулого, ставши тим, чим він є, через розвиток минулого в теперішнє, так що в розумі історика минуле живе в теперішньому. Він думає про історичне минуле як про минуле мертве, тож коли він питається, як же історик може оживляти його у своїй голові, то, природно, й не може дати ніякої відповіді. Він-бо переплутав історичний процес, де минуле продовжує жити в теперішньому, із процесом природним, де минуле вмирає, коли народжується теперішнє. Це зведення історичного процесу до процесу природного є частиною спадку позитивізму, тож і ця ще одна Зіммелева невдача вибудувати філософію історії сталася через його неповне звільнення від пут позитивістського погляду.

(IV) Дільтей

Найкращою працею, виконаною на цю тему протягом цього періоду, була творчість самотнього й нехтуваного генія Дільтея, чия перша і єдина книга про цей предмет була видрукувана ще 1883 року під назвою “Вступ до наук духу” (*“Einleitung in die Geisteswissenschaften”*). Але він продовжував аж до 1910 року публікувати окремі нариси, щоразу цікаві й важливі, почасти про історію філософії (особливо слід відзначити низку вельми талановитих статей про формування сучасного духу від часів Ренесансу й Реформації), а почасти — на тему теорії історії. Він плекав задум створити велику “Критику історичного розуму” на взірць Кантових “критик”, але так і не здійснив того задуму.

У “Вступі до наук духу” він зайняв, за одинадцять років до Віндельбанда, ту позицію, що історія має справу з конкретними індивідами, а природнича наука — з абстрактними узагальненнями. Але це так і не привело його до задовільної філософії історії, оскільки він уявляв тих індивідів, що про них думав, як ізольовані проминулі факти, не інтегровані в справжній процес історичного розвитку. Ми вже переконалися (Ч. III, §9), що таке уявлення про історію було характерною слабиною самої історичної думки того періоду, а також, що ця сама концепція у Віндельбанда й Ріккєрта засту-

пила їм шлях до істинного розуміння філософської проблеми історії.

Але Дільтей цією позицією не задовольнився. У пізніших нарисах¹ він ставить питання про те, як насправді історик здійснює роботу осягнення минулого, коли йому доводиться починати просто з документів і даних, що самі собою того минулого не розкривають. Ці дані, відповідає він, усього лиш надають йому нагоду пережити заново у своїй уяві ту духовну діяльність, яка первісно й витворила їх. Саме завдяки своєму власному духовному життю і пропорційно до внутрішнього багатства того життя він і виявляється спроможним отак улити життя в ті мертві матеріали, з якими йому довелося зіткнутись. Отож справжнє історичне пізнання є внутрішнім переживанням (*Erlebnis*) свого власного предмета, тоді як наукове пізнання є спробою зрозуміти (*begreifen*) явища, що постають перед ним як зовнішні вистави. Ця концепція історика як такого, що живе у своєму предметі чи то радше змушує свій предмет жити в ньому, є великим поступом у порівнянні з будь-чим, досягнутим хоч би ким із сучасних Дільтеєві співвітчизників. Але проблема все-таки зостається, оскільки життя для Дільтея означає безпосередній досвід, на відміну від рефлексії чи пізнання; і недостатньо для історика бути Юлієм Цезарем чи Наполеоном, позаяк це становить знання про Юлія Цезаря чи Наполеона не більшою мірою, ніж той очевидний факт, що “він — це він сам”, становить знання про нього самого.

Цю проблему Дільтей намагається розв'язати, вдаючись до психології. Тим, що я існую взагалі, я є я, але ж тільки через психологічний аналіз мені вдається пізнати самого себе, себто збагнути, як збудована моя власна особистість. Подібним же чином і історик, що заново переживає минуле у своїй уяві, повинен, якщо він хоче бути істориком, зрозуміти оте минуле, що він його переживає заново. Коли він просто переживає заново те минуле, він розвиває, розширює свою особистість, включаючи до свого власного досвіду окремі досвіди людей минулого; однак хоч би що він отак інкорпорував, усе воно стає частиною структури його особистості, а правило ж звучить так само: цю структуру можна

¹ *Gesammelte Schriften* (Зібрання творів). — Т. VII.

зрозуміти лише в термінах психології. Що це означає на практиці, можна пересвідчитися на останньому Дільтеєвому творі, де він трактує історію філософії у відповідності із своєю власною формулою, зводячи її до вивчення психології філософів на тій засаді, що існують певні фундаментальні типи духовної структури та що кожен тип має певне необхідне ставлення до світу і його концепцію¹. Таким чином відмінності між різними філософіями зводяться до простих результатів відмінностей психологічної структури чи диспозиції. Але ж такий спосіб трактування предмета робить із нього нісенітницю. Щодо філософії важить лише одне-єдине питання: правильна вона чи хибна. Якщо даний філософ мислить так, як він мислить, тому що, будучи ось такою людиною, він не може не мислити саме так, то таке питання не виникає. Філософія, тлумачена під цим психологічним кутом зору, перестає взагалі бути філософією.

Звідси видно, що щось негаразд із Дільтеєвою аргументацією, і зовсім не тяжко збагнути, в чому ж річ. Психологія — це не історія, а наука, одна з наук, побудованих на натуралістичних засадах. Казати, що історія стає зрозумілою тільки тоді, коли її сприймають у термінах психології, означає стверджувати, що історичне знання неможливе та що єдиним різновидом знання є знання природничої науки: історія сама собою є просто життям, безпосереднім досвідом, і тому історик як такий просто переживає життя, що його розуміє психолог як такий і тільки він. Дільтей дійшов до питання, визнати яке Віндельбандові й решті забракло проникливості, а питання було таке: як може існувати таке знання про індивідуальне, яке відрізнялося б від безпосереднього досвіду? На це питання він відповів припущенням, що такого знання не може бути, і знов пристав до того позитивістського погляду, що єдиним способом пізнання універсального (належного предмета пізнання) є природнича наука або ж будь-котра наука, заснована на натуралістичних засадах. Отже, врешті й він, як і решта його покоління, здався на ласку позитивізму.

Нелегко визначити, де ж той момент, у якому його аргументація схилила. Дільтей, як я вже пояснював, доводить,

¹ "Das Wesen der Philosophie" ("Сутність філософії"; *Gesammelte Schriften*, т. V).

що бути самим собою — це одне, себто власне безпосередній досвід, а розуміти себе самого — це вже інше, себто власне психологічна наука. Він припускає, що самопізнання духу є тотожним психології. Але він тут-таки доводить, що й історія має добру підставу претендувати на частку цього звання. Я можу зараз переживати безпосереднє відчуття дискомфорту й можу запитати сам себе, чому я маю таке відчуття. Я можу відповісти на це запитання ось таким міркуванням: сьогодні вранці я дістав листа, в якому критикується моя поведінка, і то в достойний, незаперечний спосіб. Тут я не вдаюся ні до яких психологічних узагальнень, а визнаю у всій докладності певну індивідуальну подію чи низку подій, які вже присутні у моїй свідомості як відчуття дискомфорту чи невдоволення самим собою. Зрозуміти це відчуття означає визнати його як результат певного історичного процесу. Тут саморозуміння мого духу буде не чим іншим, як історичним знанням. Розвиньмо цей випадок на крок далі. Коли я як історик заново переживаю у своїй свідомості досвід Юлія Цезаря, то я не просто є Юлієм Цезарем; навпаки, я є я і знаю, що я — це саме я; той спосіб, у який я включаю досвід Юлія Цезаря в мою власну особистість, полягає не в тому, що я переплутую себе з ним, а в тому, що я відрізняю себе від нього, але водночас я роблю його досвід, його переживання моїм власним досвідом-переживанням. Живе минуле історії живе у теперішньому часі, але живе воно не в безпосередньому досвіді теперішнього, а тільки в самопізнанні теперішнього. Оце ж і є те, чого Дільтей не добачив; на його думку, воно, минуле, живе у безпосередньому досвіді теперішнього, в його переживанні самого себе; однак той безпосередній досвід не є історичною думкою.

Фактично Дільтей і Зіммель вибрали кожен собі по протилежній половині однієї й тієї самої хибної дилеми. Кожен із них розуміє, що історичне минуле, себто досвід і думка діячів, чиї дії вивчає історик, повинне стати частиною особистого досвіду самого історика. І тоді кожен із них доводить, нібито цей досвід, через те, що привласнений істориком, є тільки приватним і особистим, безпосереднім досвідом у межах його розуму, а не чимось об'єктивним. Кожен із них розуміє, що це має бути щось об'єктивне, якщо йому належить бути об'єктом історичного знання. Але як же воно може

бути об'єктивним, коли воно — чисто суб'єктивне? Як воно може бути чимось пізнаваним, якщо воно є просто станом його власного духу? Зіммель говорить: треба зробити його проєкцію в минуле — з тим результатом, що історія стає просто ілюзорною проєкцією станів нашого власного духу на чистий екран непізнаваного минулого. Дільтей каже: це має стати предметом психологічного аналізу — з тим результатом, що історія зникає взагалі, бо підмінюється психологією. Відповіддю на ці обидві доктрини буде те, що оскільки минуле не є мертвим минулим, а продовжує жити в теперішньому, знання історикове не улягає цій дилемі взагалі: воно не є ані знанням минулого (і тому не знанням теперішнього), ані знанням теперішнього (і тому не знанням минулого); це — знання минулого в теперішньому, самопізнання істориком свого власного духу як теперішнє оживлення й повторне переживання минулого досвіду.

Ці четверо чоловіків разом розпочали в Німеччині могутній рух за вивчення філософії історії. Вільгельм Бауер у своєму "Вступові до вивчення історії"¹ заявив навіть, що в його часи активніше займалися філософією історії, аніж самою історією. Але, хоча книги й брошури на цю тему так і сипалися з друкарського верстата, по-справжньому нові ідеї були рідкістю. Загальну проблему, що її заповіли нащадкам ці мислителі, яких я допіру проаналізував, можна викласти такими словами: вона зачіпає розрізнення історії та природничої науки, або ж історичного процесу й процесу природного. Виходить вона з тієї позитивістської засади, що природнича наука є єдиною істинною формою знання, а з цього випливає, що всі процеси є процесами природними; проблема ж полягає ось у чому: як відійти від тієї засади? Знов і знов, як ми вже переконалися, цю засаду заперечували; однак ті, хто її заперечував, духом своїм так і не звільнилися повністю від її впливу. Хоч як вони наголошували, що історія — це розвиток і до того ж розвиток духовний, їм не щастило правильно висвітлити приховані смисли цих фраз, і всі вони як один удавалися, мов до останнього засобу, до думки про історію, як ніби це була б природа. Особливістю історичного

¹ "Einführung in das Studium der Geschichte" (Тюбінген, 1921).

або ж духовного процесу є те, що, оскільки дух — це те, що пізнає саме себе, історичний процес, будучи життям духу, є процесом самопізнання: це — такий процес, який розуміє сам себе, критикує сам себе, оцінює сам себе і таке інше. Німецька школа *Geschichtsphilosophie* так і не збагнула цього. Вона весь час дивилась на історію, як на предмет, що стоїть перед істориком, — достоту як природа стоїть перед ученим-природознавцем: завдання розуміти, поціновувати чи критикувати її виконувала не вона сама для себе самої, а виконував його історик, що стояв поза її межами. Наслідком цього стало те, що духовність чи суб'єктивність, яка власне належить історичному життю самого духу, забирали від нього й віддавали історикові. А це перетворює історичний процес на процес природи — на такий процес, який зрозумілий розумному спостерігачеві, але не самому собі. Уявлюване отак життя духу залишається життям, але перестає бути життям духовним, роблячись чисто фізіологічним життям чи, в кращому випадку, життям ірраціонального інстинкту; це таке життя, що, хоч би як емпатично називали його життям духовним, уявляється життям природи. Отже, німецький рух, про який я веду мову, так і не зумів визволитися від натуралізму, себто від обернення духу природою.

(V) Меєр

Наприкінці XIX сторіччя крайній вияв цього натуралізму ми можемо бачити у таких позитивістських істориків, як К. Лампрехт, П. Барт, Е. Бернгайм, автор відомого підручника з історичного методу¹, К. Брайзіг та інші мислителі, що вважали за істинне чи найвище завдання історії відкриття причинних законів, якими пов'язуються певні постійні типи історичних явищ. Поневіряння історії по цих коліях мають усі одну спільну характерну рису, власне, розрізнення двох видів історії: історії емпіричної, що просто виконує скромний обов'язок визначення фактів, та філософської, або ж наукової історії, яка бере на себе благородніше завдання: відкривати закони, що пов'язували б ті факти. Хоч би де ми

¹ "*Lehrbuch der historischen Methode*" (Лейпціг, 1889). 6-е вид., 1908.

натрапили на це розрізнення, з нього неодмінно стирчати-муть довгі вуха натуралізму. Немає ж бо такої речі, як емпірична історія, адже факти доходять до розуму історика не емпіричним шляхом: вони — проминулі події, і осягає їх історик не емпірично, а через висновковий процес, згідно з раціональними засадами, на підставі даних, що даються чи, радше, відкриваються у світлі цих засад; і немає жодної такої речі, як гадана наступна стадія філософської або ж наукової історії, котра б відкривала їхні причини, або закони, або взагалі пояснювала б їх, адже, щойно історик визначив факт по-справжньому, збагнув його через повторне програвання думки діяча у своїй уяві, як тим самим він його й пояснив. Для історика немає різниці між відкриттям того, що сталося, й поясненням, чому це сталося.

Найкращі з числа істориків завжди свідомі цього і враховують це у своїй практичній роботі, і в Німеччині також чимало їх, почасти через власний досвід практичних досліджень, а почасти завдяки впливові розглянутих вище філософів, дійшли достатнього розуміння проблеми, аби опиратися зазіханням позитивізму, принаймні у його крайніх виявах. Але їх розуміння досі було загально у кращому випадку частковим, тож, як наслідок, навіть найдужчі опоненти позитивізму перебували під значним його впливом і займали трохи непевні позиції в питаннях теорії та методу.

Вдалим прикладом цього може бути Едуард Меєр, один із найвидатніших німецьких істориків недавнього часу, чий нарис “Про теорію та методологію історії” (*“Zur Theorie und Methodik der Geschichte”*), опублікований у Галле 1902 року й перевиданий згодом у доопрацьованому вигляді¹, свідчить, як першорядний історик із тривалим досвідом осмислював засади своєї праці на початку цього сторіччя. Тут, як і в Б’юрі, ми знаходимо спробу, але набагато чіткіше продуману, визволити історію від помилок та хибних висновків, нав’язаних їй впливом природничої науки: антипозитивістський погляд на її завдання, який в кінцевому підсумку так і не зумів рішуче піднятися над атмосферою позитивізму.

¹ *“Kleine Schriften”* (“Малі твори”. Галле, 1910). — С. 3—67.

Починає Меєр із докладної та глибокої критики тієї позитивістської тенденції, що була панівною в дев'яностих роках і що на неї я посилався допіру. Якщо припустити, що завдання історії полягає в тому, щоб визначати загальні закони, які спрямовують хід історичних подій, тоді з цього завдання випадають три фактори, які насправді мають велике значення: випадок або шанс, вільна воля та ідеї або вимоги й поняття людей. Історично значуще ототожнюється із типовим чи повторюваним: таким чином історія стає історією груп або суспільств, а індивід із неї зникає, лишаючись хіба що в подобі простої ілюстрації до загальних законів. Перед уявлюваною отак історією ставиться завдання: визначити певні суспільні й психологічні типи в житті, аби вони йшли один за одним у певній послідовності. Меєр цитує Лампрехта¹ як провідного речника цієї ідеї. Лампрехт розрізняв² шість подібних стадій у житті німецької нації і, узагальнюючи цей результат, застосовував його до кожної національної історії. Але ж при такому аналізі, зауважує Меєр, живі постаті історії знищуються, а їхнє місце займають туманні загальники й нереальні фантоми. Наслідком цього є порожні гасла. Навсупереч усьому цьому Меєр доводить, що належним предметом історичної думки є історичний факт у його індивідуальності та що випадок і добра воля є вирішальними причинами, яких не можна вилучити з історії, не зруйнувавши тим самої її сутності. Не тільки історик як такий не цікавиться так званими законами цієї псевдонауки, а й немає взагалі ніяких історичних законів. Брайзіг³ спробував сформулювати їх аж двадцять чотири, але кожен із них або хибний, або ж такий невиразний, що не становить для історії аніякої цінності. Вони могли б правити за ключі для дослідження історичних фактів, коли б у них була хоч якась необхідність. Цьому історикові не вдалося їх визначити не через убогість матеріалу чи слабкість інтелекту, а через саму

¹ У "Цукунфт" за 2. 01. 1897.

² "Deutsche Geschichte" ("Німецька історія". Берлін, 1892).

³ "Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte" ("Ступінчаста будова й закони світової історії". Берлін, 1905).

природу історичного знання, чия справа — відкривати й витлумачувати події в усій їхній індивідуальності.

Коли Меєр облишує полеміку й переходить до викладу позитивних засад історичної думки, то починає із з'ясування першої засади: що предметом історичної думки є проминулі події або радше зміни як такі. Теоретично, отже, вона має справу з будь-якою, всякою зміною, але за узвичаєністю бере до розгляду лише зміни в людських відносинах. Однак він ніяк не пояснює і не захищає цього обмеження. Проте це має величезне значення, і нез'ясування цього серйозно ослаблює його теорію. Справжньою причиною цього є те, що історика цікавлять не події як такі, а дії, себто події як втілення думки й волі вільного й розумного діяча, і відкриває ту думку історик, передумуючи її заново у своїй голові. Але Меєр цього не добачив, і на питання: “Що таке історичний факт?” — він так і не дав докладнішої відповіді за слова: “Історичний факт — це проминула подія”.

Першим наслідком цієї невдачі є непорозуміння з розрізненням безконечної множинності подій, що сталися в дійсності, й тим набагато меншим числом подій, що їх історик може чи хоче дослідити. Меєр засновує це розрізнення на тому фактові, що історик може пізнати тільки ті події, про які він має свідчення; але навіть тоді число пізнаваних подій набагато перевищуватиме число тих випадків, що є історично цікавими. Чимало подій є пізнаваних і пізнаних, але жоден історик не думає про них як про історичні події. Що ж тоді становить історичність будь-якої події? Як на Меєра, то історичними є ті події, що виявилися дієвими (*wirksam*), себто дали наслідки. Наприклад, філософія Спінози протягом тривалого часу не мала ніякого впливу, але згодом люди зацікавилися нею, і вона почала впливати на їхнє мислення. Отож, будучи спочатку неісторичним фактом, ця філософія зробилася фактом історичним: вона неісторична для історика XVII сторіччя, але стає історичною для історика сторіччя XVIII. Це, звісно ж, цілком довільне й неістинне розрізнення. Для історика XVII сторіччя Спіноза є надзвичайно цікавим явищем, незалежно від того, чи його читали і чи приймали як проводиря думки, оскільки вже саме формування його філософії стало

вартим уваги набутком духу XVII сторіччя. Його філософія стає предметом нашого історичного дослідження не завдяки тому фактові, що там Новаліс чи Гегель вивчали його, а завдяки тому фактові, що *ми* можемо вивчати її, реконструюючи в наших головах, і таким чином оцінювати її історичну вартість.

Хибна позиція, яку зайняв тут Меєр, пояснюється залишком у його мисленні того самого позитивістського духу, проти якого він протестував. Він розуміє, що просто колишня подія, взята ізольовано від інших фактів, не може бути предметом історичного пізнання, але він гадає, нібито та подія може стати цим предметом завдяки її зв'язкам з іншими подіями, причому ці зв'язки він осмислює в позитивістській манері як зовнішньо-причинні зв'язки. Одначе тут знов напрошується питання. Якщо історичну важливість події визначати як її дієвість у породжуванні подальших подій, то що становить історичну важливість цих останніх? Адже Меєр навряд чи вважав, що будь-котра подія стає історично важливою через породжування самих наслідків, позбавлених історичної ваги. Якщо ж, одначе, історична важливість Спінози полягає в тому, що він уплинув на німецьких романтиків, то в чому тоді історична важливість німецьких романтиків? Розвиваючи цю лінію дослідження, ми врешті дійдемо до нинішнього дня й виснуємо, що історичною важливістю Спінози є його важливість для нас тут і тепер. Піти далі ми не можемо, адже, як зауважує Меєр, неможливо судити про історичну вагу хоч би чого теперішнього, оскільки ми ще не можемо сказати, що ж із нього вийде згодом.

Це міркування позбавляє цінності велику частину Меєрової позитивної теорії, що стосується історичного методу. Основною для тієї теорії є ціла концепція історичного минулого як такого, що складається з подій, пов'язаних до купи в причинні серії. На ній ґрунтується Меєрова концепція історичного дослідження як пошуку причин, ґрунтуються його ж концепції історичної необхідності як визначення події через такі причини, історичної випадковості або шансу як перетину двох чи й більше причинних низок, історичної важливості як породжування низок подальших подій і таке інше. Усі ці концепції забарвлені позитивізмом і тому є хибними.

Цінна сторона його теорії міститься в його вченні про історичний інтерес. Лише в цьому він засвідчив справжнє осягнення істинної засади. Збагнувши, що навіть коли ми обмежимося важливими подіями у визначеному вище розумінні, все одно перед нами їх буде стільки, що ця величезна кількість збиватиме нас із пантелику, він далі скорочує їх число, удавшись до нового принципу відбору, заснованого на зацікавленості історика й сьогоденного життя, представником якого і є історик. Саме історик як живий чинник виводує із самого себе ті проблеми, розв'язання яких він хотів би знайти, і таким способом підбирає ключі, з якими йому треба підійти до свого матеріалу. Цей суб'єктивний складник є істотним фактором у всьому історичному пізнанні. І все ж навіть тут Меєр не може збагнути значення цієї своєї доктрини у всій повноті. Його все ще непокоїть той факт, що, хоч би скільки інформації стосовно даного періоду ми отримали, ми все одно можемо дістати її ще більше, і це "більше" може змінити результати, які ми звикли вважати надійними. Ось чому, доводить він, всяке історичне знання є непевним. Він не добачає того, що проблема історика є теперішньою, а не майбутньою проблемою: їй належить тлумачити наявні тепер матеріали, а не сподіватися на майбутні відкриття. Зацитуймо ще раз Оукшота: слово "істина" не має ніякого значення для історика, якщо тільки воно не означає "того, в що зобов'язує нас вірити свідчення".

Велика заслуга Меєра полягає в його дієвій критиці відверто позитивістської соціологічної псевдоісторії, що була модна в його час. І в деталях його нарисі постійно бринить живе відчуття історичної дійсності. Але його теорія надламується саме там, де треба було посилити атаку на позитивізм і довести її до логічного завершення. Він задовольняється примиренням у такому собі наївному реалізмі, що трактує історичний факт як одну річ, а знання історикове — як щось інше. Отже, в кінцевому підсумку він бачить історію як чистий спектакль, бачений іззовні, а не як процес, що в нього інтегрований і сам історик, — як водночас і частина його, і його самоусвідомлення. Зникає всяка інтимність у стосунках історика з його матеріалом, беззмістовною стає концепція історичної важливості, і, як наслідок, Меєрові за-

сади історичного методу, будучи засновані на виборі важливого, розтають у повітрі.

(VI) Шпенглер

Різким контрастом до Мейєрової праці й до творчості найкращих німецьких істориків ХХ сторіччя став рецидив позитивістського натуралізму у випадку Освальда Шпенглера. "*Der Untergang des Abendlandes*"¹ набув такої популярності в Англії та в Америці, а також у Німеччині, що тут, можливо, варто було б мені ще раз указати, на яких підставах я вважаю цю працю радикально нездоровою.

За Шпенглером, історія є послідовністю самодостатніх індивідуальних одиниць, що їх він називає культурами. Кожна культура має свій власний особливий характер, кожна існує для того, щоб виразити цей свій характер у всіх подобицях свого життя й розвитку. Але кожна з них нагадує всі інші в тому, що має ідентичний життєвий цикл, який нагадує життєвий цикл організму. Починається кожна з варварства первісного суспільства; далі вона розвиває в собі політичну організацію, мистецтва й науки і таке інше: спочатку в заскорузло-архаїчній манері, потім — у розквіті класичного періоду, потім — у заморожуванні в добу декадансу і врешті впадаючи у новий різновид варварства, де все комерціалізовано й вульгаризовано і де й закінчується її життя. Із цього становища занепаду не виникає нічого нового; та культура — мертва, її творча спроможність — вичерпана. І ще таке: фіксованим є не тільки цей цикл фаз, а й час, відведений для нього; так що, коли ми нині, наприклад, зможемо визначити момент, де ми перебуваємо в циклі нашої рідної культури, то ми зможемо й точно провістити, які будуть її майбутні фази.

Ця концепція є відверто позитивістською. Адже тут історія підмінюється якоюсь морфологією історії, натуралістичною наукою, цінність якої вся зосереджується в зовнішньому аналізі, в установленні загальних законів, а та-

¹ Англ. перекл.: "Занепад Заходу". — У 2-х т. Лондон, 1926—1928. Докладніший розгляд цієї книги див. у моїй статті в "Древностях". — Т. I. — 1927. — С. 311—325.

кож (остаточна прикмета неісторичного мислення) у претензії на передрікання майбутнього на наукових засадах. Факти тут осмислюються в позитивістському ключі як ізольовані один від одного, а не як такі, що органічно виростають один із одного; однак факти тепер — це величезні обрубки одного єдиного факту, більші й кращі факти, кожен із закріпленою внутрішньою структурою, але кожен співвіднесений з іншими неісторично. Єдині їхні співвідношення є: (а) часовими й просторовими; (б) морфологічними, себто відносинами, суть яких полягає в подібності структури. Цей антиісторичний і чисто натуралістичний погляд на історію відбивається навіть на Шпенглеровій концепції внутрішньої деталі кожної взятої окремо культури, адже послідовність фаз у межах кожної культури, як він її уявляє, має в собі не більше історичності, ніж наступність у тих декількох фазах життя комахи: яєчко, лялечка, личинка, імаго (доросла особина). Отак у всіх моментах докладно заперечується ідея історичного процесу як процесу духовного, де минуле консервується у теперішньому. Кожна фаза в тій чи тій культурі автоматично переходить у наступну стадію, коли визріє її час, незалежно від того, що можуть робити тоді окремі індивіди, які в ній живуть. Далі: та єдина характерна риса, що відрізняє будь-котру одну культуру від будь-котрої іншої і проймає її у всіх її деталях (“грецькість” давньогрецької культури, “західноєвропейськість” культури західноєвропейської і так далі), уявляється не як ідеал життя, вироблений і досягнутий людьми тієї культури через спільне духовне зусилля, хай там свідоме чи й несвідоме; ні, ця риса належить їм як природний набуток — точнісінько таким самим чином, як темна пігментація шкіри належить неграм чи блакитні очі — скандинавам. Тож весь підмуток цієї теорії покладено на ґрунт усвідомленого й важкого зусилля витіснити з історії все, що робить її історичною, і в кожному моменті підмінити історичну концепцію засади концепцією натуралістичною.

Шпенглерова книга переобтяжена величезною кількістю історичної вченості, але навіть це постійно спотворюється й перекручується, аби лиш пасувало до його тези. Ось один приклад із багатьох: автор стверджує, нібито частиною фун-

даментального характеру класичної або ж греко-римської культури був брак будь-якого чуття часу, нібито вона байдуже ставилась як до минулого, так і до майбутнього, і тому (на відміну від єгиптян, що мали гостре чуття часу) давні греки й римляни не будували гробівців для своїх небіжчиків. Либонь, він забув, що в Римі щотижня відбуваються симфонічні концерти у мавзолеї Августа, що гробниця Адріана протягом сторіч була цитаделлю пап та що на багато миль поза межі міста стародавні дороги обставлені найбільшою в цілому світі колекцією гробниць. Навіть позитивістські мислителі XIX сторіччя у своїх ошуканських спробах звести історію до [природничої] науки не заходили так далеко в безоглядно-неперебірливій фальсифікації фактів.

Неозброєним оком видно збіжності у Шпенглера і Тойнбі. Основна ж різниця між ними та, що у Шпенглера взаємна ізольованість тих кількох культур є настільки повною, мов у Лейбніцових монад. Співвідношення в часі, просторі та подібність між ними сприймаються тільки відстороненим поглядом самого історика, тоді як для Тойнбі ці співвідношення, бодай зовнішні, становлять складову частину досвіду самих його цивілізацій. Істотним для позиції Тойнбі є те, що декотрі суспільства мають бути дочірніми стосовно інших; таким чином зберігається неперервність історії, хоча всього лише в такій формі, яка позбавляє ту неперервність її повної значущості. У Шпенглера ж неможливе хоч би щось, подібне до афіліації. Між однією культурою та іншою не існує аніяких позитивних стосунків. Як наслідок цього, тріумф натуралізму, що у Тойнбі тільки зачіпає загальні засади, у Шпенглера проникає в кожнісіньку деталь.

§3. Франція

(I) Спіритуалізм Равессона

Цілком справедливим є те, що Франція, батьківщина позитивізму, мала також стати країною, де позитивізм критикували щонайзавзятіш та щонайблискучіш. І та атака на позитивізм, якій французька думка наприкінці XIX й на початку XX сторіч віддала свої найкращі сили (як то бувало із стількома іншими критичними та революційними рухами в цій країні), стала насправді лише ще одним свідченням не-

приборкуваної сталості французького духу. Просвітництво, що у XVIII сторіччі штурмувало фортецю установленної релігії, було по суті самоутвердженням людського розуму й людської свободи супроти догми й забобону як таких. Позитивізм обернув природничу науку в нову систему догматизму й забобонності, тож це нове пробудження французької філософії для штурму цієї нової твердині могло б іще раз написати на своїх знаменах давнє гасло "*Écrasez l'infame*".

Цей новий рух французької думки, на відміну від німецького, не був свідомо й виразно зорієнтований у напрямку історії. Але при ближчому розгляді його чільних характерних рис стає видно, що ідея історії була однією з її провідних концепцій. Якщо ми ототожнимо ідею історії з ідеєю духовного життя чи процесу, то очевидною стане ця міцність зв'язку, адже загальновідомо, що ідея духовного процесу є провідною думкою сучасної французької філософії. У певному розумінні, хоч це може й видатися парадоксальним, цей рух французької думки міцніше схоплює проблему історії, ніж паралельний рух у Німеччині. Бо ж німецька думка, хоч як багато вона розводиться про історію, завжди осмислює її в термінах епістемології: її справжній інтерес зосереджується на суб'єктивно-духовних процесах, що відбуваються в історикові, й вона, з її загальним упередженням супроти метафізики (упередженням почасти неокантіанським і почасти позитивістським), уникає завдання досліджувати об'єктивну природу самого історичного процесу, із тим наслідком, що, як ми вже пересвідчилися, вона уявляє той процес як чистий спектакль для історикового духу, обертаючи його таким чином у природний процес. А французький дух, рішуче метафізичний у своїй філософській традиції, зосереджується на осягненні характеру самого духовного процесу, із тим результатом, що він пішов досить далеко у розв'язанні проблеми філософії історії, не згадуючи навіть слова "історія" взагалі.

Тут я обмежуся тим, що виберу декілька моментів із цього винятково багатого та різноманітного руху й продемонструю, які вони важливі для розгляду нашого основного питання. У тканині цього руху раз у раз постійно вигулькують дві теми: одна — негативна, себто критика природничої науки, а друга — позитивна, себто виклад концепції духовного жит-

тя чи процесу. Вони є негативною і позитивною сторонами однієї-єдиної ідеї. Природнича наука, піднесена позитивізмом до рангу метафізики, сприймає дійсність як таку собі систему процесів, керованих повсюдно законом причинності. Усе є тим, чим воно є, тільки завдяки його детермінованості чимось іншим. Духовне життя — це такий світ, чиєю реальністю є його свобода чи спонтанність: не беззаконний чи хаотичний світ, а світ, чиї закони вільно творяться тим самим духом, що вільно їм скоряється. Якщо такий світ існує взагалі, то метафізика позитивізму повинна бути хибною. Отже, треба довести, що ця метафізика є нездоровою; її слід атакувати на її ж власній території і там-таки її спростувати. Сказати б іншими словами, треба довести, що, хоч би як дуже методи природничої науки можуть бути виправдані в їхній власній сфері, сама ця сфера загалом є чимось таким, чому бракує реальності; це — обмежена й залежна дійсність, адже саме її існування залежить від свободи чи спонтанності, що їх заперечує позитивізм.

Равессон¹ у 60-х роках зробив крок до такої дискусії, доводячи, що концепція дійсності як механічної чи керованої дієвими причинами є неспроможною в якості метафізичної доктрини, тому що їй не вдається дати будь-який звіт про те ціле, в межах якого діють ці причини. Для того, щоб те ціле могло існувати й триматися купи, у ньому повинен бути не тільки якийсь принцип дієвої причинності, що лучив би частину до частини, а ще й принцип телеології або кінцевої причинності, який організував би частини в єдину цілість. Це — Лейбніцова концепція синтезу дієвих і кінцевих причин, разом із подальшою доктриною, запозиченою також у Лейбніца, що наше знання телеологічної засади взято із нашого усвідомлення її як робочого принципу нашого власного розуму. Наше знання про нас самих як про дух, як про життя, що саме себе створює та організовує, робить нас, отже, спроможними виявляти подібне життя у природі, й тільки завдяки тому (хоча позитивізм і недобачає цього), що природа є організмом, що живе вона телеологічно, — існують причинні зв'язки між її частинами. Тут ми бачимо спробу

¹ "Rapport sur la philosophie en France au XIX^{me} siècle" ("Звіт про філософію у Франції XIX ст.". Париж, 1867).

визначити дійсність духу через перетворення реальності самої природи на дух; але ми вже знаємо із нашого аналізу пізньої німецької думки, що такому перетворенню не тільки не вдається віддати належне природничій науці через заперечення того, що існує хоч що-небудь щиро природне, але воно ще й піддає небезпеці концепцію духу, ототожнюючи його з чимось таким, що можна відшукати в природі. Небезпека тут та, що напрошується третій термін — ані чиста природа, ані ширий дух — щоб підмінити їх обох. Цим третім терміном є життя, уявлюване не як духовне життя або процес духу, а як біологічне або фізіологічне життя — основоположна концепція у творчості Бергсона.

(II) Ідеалізм Лашельє

Щоб уникнути цієї небезпеки, необхідно було наголосити на тому, що життя духу є не просто життям, а розумністю, себто процесом мислення. Тією людиною, котра добачила це, був Лашельє, один із найбільших серед сучасних французьких філософів. Протягом свого довгого життя учителя, перед ким у тій його якості французька думка лишається у незмірному боргу, Лашельє опублікував небагато, але те, що він таки оприлюднив, є взірцем глибокого мислення і ясного виразу. Його короткий нарис "Психологія та метафізика"¹ — це майстерний виклад тієї тези, що психологія як одна із природничих наук неспроможна збагнути дух таким, яким він є насправді; вона здатна вивчати тільки безпосередні дані свідомості, наші відчуття й почуття; однаке суттю духу є те, що він знає, себто має за свої об'єкти не прості стани самого себе, а цілий дійсний світ. Спроможності знати надає йому той факт, що він мислить; а діяльність мислення є вільним або ж самостворюючим процесом, який, щоб існувати, не має потреби ґрунтуватися ні на чому іншому, крім самого себе. Якщо ми далі поставимо запитання, чому існує думка, тоді єдиною можливою відповіддю буде, що саме існування, хоч би чим іще воно було, є тією діяльністю мислення. Осередком аргументації Лашельє тут є ідея, що саме знання є однією з функцій свободи; і знання є можливим тільки тому, що

¹ *Œuvres* (Твори. Париж, 1933). — Т. I. — С. 169—219.

діяльність духу — абсолютно спонтанна. Ось чому природнича наука, замість кидати сумнів на дійсність духу через неспроможність відкрити його в природі чи обстоювати його, знаходячи його там (на що вона ніколи не спроможеться), обстоює його в цілком відмінний спосіб, будучи сама одним із продуктів духовної діяльності науковця. Ця ясна концепція життя духу як такого життя, що є і свободою, і знанням, і ще й знанням про свою власну свободу, життя, яке жодна наукова думка не може ані виявити, ані проаналізувати в термінах психології, є саме тим, чого, як ми з'ясували, бракує німецькій школі. Це — ще не теорія історії, але вже основа для такої теорії.

Коли б інші французькі мислителі досягнули концепцію Лашельє, їм би не довелося все займатися критикою природничої науки, що забрало стільки місця у французькій філософії кінця XIX й початку XX сторіч. Аргументація Лашельє фактично підірвала підвалини тієї структури, чії верхівки вони штурмували: не саму [природничу] науку, а філософію, яка силкувалася довести, що та наука — єдино можлива форма знання, і таким чином, хоч і непрямыми виразами, зводила дух до природи. Тож мені немає потреби описувати працю, яку виконав Бутру із своєю школою — він-бо зробив спробу реабілітувати дійсність духовного життя тим, що кинув сумнів на солідність [природничо-] наукового знання. Але щоб показати, що ж вийшло з цих критик, коли їх доведено до пуття й вибудовано з них таку собі конструктивну філософію, я повинен сказати декілька слів про творчість Бергсона.

(III) Еволюціонізм Бергсона

Істотно конструктивний характер Бергсонового духу ви-яскравлюється тим фактом, що перша ж його книга робить наголос на позитивній стороні двоякої теми, котру я описав як характерну для сучасної французької думки. Його "*Essai sur les Données immédiates de la Conscience*" ("Нарис про безпосередні дані свідомості", перекладений англійською мовою 1913 року під заголовком "Час і свобода волі") є викладом характерних рис нашого духовного життя, як вони виявляються в нашому нинішньому досвіді. Це життя є такою

собі послідовністю духовних станів, але послідовністю воно є в дуже спеціальному значенні слова. Тут стан не настає за станом, бо ж попередній не перестає існувати, коли настає наступний; стани взаємопроникають один в одного, минуле продовжує жити в теперішньому, воно злилося з ним водно і воно є присутнім тут, у тому розумінні, що наділяє теперішнє особливою якістю, породженою фактом. Наприклад, слухаючи якусь мелодію, ми тішимося не окремо різними тонами: спосіб, у який ми чуємо кожен тон, той стан духу, який є слуханням того тону, зазнають впливу від способу, в який ми почули попередній і, власне, всі попередні тони. Тож увесь досвід прослуховування тієї мелодії є поступальною і незворотною низкою переживань, які, мов частини телескопа, входять одне в одне; ось чому це — не багато переживань-досвідів, а одне переживання, один досвід, організований в особливий спосіб. Тим способом, у який організовано цей досвід, є час, і фактично це і є сутністю часу — це розмаїття частин, які, на відміну від частин простору, взаємопроникають одна в одну, так що теперішнє включає в себе минуле. Ця часова організація притаманна свідомості, вона — підвалина свободи, адже, оскільки теперішнє містить минуле в собі, воно, теперішнє, не детермінується минулим як чимось зовнішнім відносно нього, як причиною, наслідком якої воно є; теперішнє є вільною і живою діяльністю, яка охоплює і підтримує своє власне минуле своєю власною дією.

Оце досі Бергсонів аналіз свідомості служить дорогоцінним внеском до теорії історії, хоча він і не використовує його в такий спосіб. Ми вже пересвідчилися в тому, що істотним елементом будь-якої такої теорії повинна бути концепція духовного життя як такого процесу, де минуле не було б чистим спектаклем для теперішнього, а дійсно жило б у теперішньому. Але той процес, що його змальовує Бергсон, хоч і є духовним процесом, — це — не розумовий, не раціональний процес. Це — не послідовність думок, а проста послідовність безпосередніх почуттів та відчуттів. Ці почуття й відчуття не є знанням: наше усвідомлення їх є чисто суб'єктивним, а не об'єктивним; переживаючи їх, ми не пізнаємо нічого такого, що було б незалежним від нашого досвіду. Аби добути знання, ми повинні самі подивитися назовні; коли ж ми це робимо, то з'ясовуємо, що дивимося на

світ речей, які відокремлені одна від одної в просторі, а не взаємопроникають одна в одну навіть у їхньому часовому аспекті, оскільки час, де вони змінюються, цілковито відрізняється від взаємопроникаючого часу внутрішньої свідомості; це — годинниковий час зовнішнього світу, опросторений час, де різні часи виключають один одного, достоту як це спостерігається у різних частин простору. Отже, [природнича] наука, яка є нашим знанням про цей зовнішній світ, ця праця інтелекту, засвідчує цілковитий контраст із нашим внутрішнім досвідом: інтелект є такою здатністю, що розтинає речі на окремі й самодостатні частини. Навіщо ж нам мати таку здатність, що підносить нам такі дивовижі? Бергсон дає на це відповідь: ми потребуємо її, аби могли діяти. Отже, природнича наука не є способом пізнання реального світу; її цінність полягає не в її істинності, а в корисності; через наукове мислення ми не пізнаємо природу, а тільки розчленовуємо її задля оволодіння нею.

У всіх своїх пізніших творах Бергсон так і не вийшов за межі цього первісного дуалізму, хоча він постійно прибирав нових форм. Життя свідомості завжди зоставалося для нього життям безпосереднього досвіду, позбавленим будь-якої думки, будь-якого міркування, будь-якої розумності. Свідомість у нього — це тільки інтуїція її власних станів. Тож і її процес, дарма що нагадує процес історичний тим способом, яким він зберігає своє минуле у своєму теперішньому, не “дотягує”, щоб бути істинно історичним процесом, оскільки минуле, яке зберігається в теперішньому, не є пізнаним минулим; воно є тільки таким минулим, чий відлунки в теперішньому переживаються безпосередньо, достоту як безпосередньо переживається саме теперішнє. Нарешті, ці відлунки завмирають, і коли вже вони завмерли, якраз у силу того, що вони більше не переживаються безпосередньо, а інакше не можуть переживатися, їх уже ніяким робом не оживити. Значить, не може бути й ніякої історії, бо історія не є безпосереднім самопереживанням, а є розмірковуванням, опосередкуванням, думкою. Вона є інтелектуальною працею, завдання якої — осмислювати життя духу, а не просто ним тішитися. Але, згідно з Бергсоною філософією, це неможливо: все, що є внутрішнього,

може тільки переживатись як утіха, тож це не думка; все, що є думкою, це зовнішнє, а зовнішнє — це нереальнє, це те, що створюється задля цілей дії.

(IV) Сучасна французька історіографія

Сучасна французька думка, розробляючи далі ці напрямки (адже Бергсон був і лишається популярним на своїй батьківщині — свідчення того, що він по суті дав правдивий аналіз духові своєї нації), має дивовижно яскраве усвідомлення самої себе як живого й активного процесу, володіючи ще й чудесною здатністю оживити хоч би що, хай би тільки вдалося увібрати його в той процес. А все, що не увібралося отак, французька думка сприймає як щось цілковито відмінної природи, як чистий механізм, із яким необхідно рахуватися в діяльності відповідно до того, чи воно є згідливим і корисним механізмом, а чи незгідливим та ворожим, але з яким зовсім не варто заходити в стосунки, мов із спорідненим різновидом духовного життя, чи навіть симпатизувати, мов чомусь подібному. Оце так, у цілковито бергсонівській манері, розвивається й французька позиція в міжнародній політиці. І в тому самому ключі працює й сучасна французька історіографія. Французький історик, як правило, намагається, ідучи за відомим Бергсоновим правилом, *s'installer dans le mouvement*, знайти своє місце в русі історії, яку він вивчає, причому відчуваючи той рух як щось таке, що розвивається в ньому самому. Перехоплюючи ритм того руху з допомогою акту уявлюваної симпатії, він може виразити його із надзвичайним блиском та вірністю оригіналові. Прикладів довго шукати не треба — досить послатися на один-два шедеври недавньої французької історичної літератури, на кшталт "*Histoire de la Gaule*" ("Історія Галлії") Каміля Жюльєна або праць мсьє Елі Галеві "Філософський радикалізм" та "Історія англійського народу". Коли вже досягнуто цього проникнення в матеріал за принципом симпатії, тоді легко викласти суттєві риси процесу на кількох сторінках; ось чому французькі історики вміють краще за всіх інших писати короткі й змістовні твори, популярні в найкращому розумінні слова, й доносити до широкої публіки яскраве відчуття характеру котрогось періоду

чи руху — саме те, чого ніяк не втнути німецьким історикам із їхніми м'язами, нарощеними в боротьбі з фактами. Зате німці дуже добре вміють робити те, що не до снаги французам: трактувати відрубні факти по-науковому скрупульозно й неупереджено. Той недавній великий скандал у французькому науковому товаристві — широке визнання глозельських підробок — висвітлив і слабкість сучасних французьких учених у галузі наукової техніки, і той спосіб, у який питання, що мало бути суто технічним, зробилося в їхній уяві питанням національної честі. Та суперечка довкола Глозеля досить гротесковим чином призвела до створення міжнародної комісії для її залагодження, і французи, звісно ж, висновків тієї комісії не прийняли.

Тож у кінцевому підсумку з'ясовується, що сучасний французький рух заплутався у тих самих тенетах помилки, що й рух німецький. Кожен із них урешті переплутує дух із природою і не спромагається розрізнити історичний процес та процес природний. Але, тоді як німецький рух намагається знайти історичний процес як об'єктивно існуючий поза межами духу мислителя і не знаходить його там достеменно тому, що він якраз не зовні, французький рух силкується відшукати його як суб'єктивно існуючий у межах духу мислителя і не знаходить його там через те, що дух, замкнений у межах суб'єктивності мислителя, перестає бути процесом пізнання, роблячись таким собі процесом безпосереднього переживання: він стає суто психологічним процесом, процесом чуттів, відчуттів та почуттів. Корінь помилки в обох випадках — один і той самий. Суб'єктивне та об'єктивне розглядаються як дві відмінні одна від одної речі, гетерогенні за своєю сутністю, хоч би як тісно були вони пов'язані. Ця концепція є слушною у випадку природничої науки, де процес наукового мислення є духовним або ж історичним процесом, що має своїм предметом певний природний процес; однак він є хибним у випадку історії, де процес історичного мислення є гомогенним із процесом самої історії, адже ці обидва явища є процесами думки. Єдиним філософським рухом, що твердо досягнув цю особливість історичної думки і вдавався до неї, як до систематичного принципу, був той напрямок, що його започаткував Кроче в Італії.

§4. Італія

(I) Нарис Кроче 1893 року

Сучасна італійська філософія набагато бідніша на компетентних мислителів та на розмаїття ідей, аніж філософії французька чи німецька; і зокрема її література, присвячена теорії історії як такій, хоч і хвалиться ряснішими розсипами, ніж французька, але в масі виглядає мізерною порівняно з німецькою. У порівнянні з французькою філософією вона має більшу вагу з огляду на предмет історії, оскільки підходить вона до цього предмета прямо й вміщує його в центрі своїх проблем; а над німецькою філософією вона має ту початкову перевагу, що її традиція історичної праці, яка в Німеччині заледве старша XVIII сторіччя, починається із Макіавеллі чи навіть аж із Петрарки. Від самого XIX сторіччя провідні італійські мислителі вибудовували традицію серйозного й наполегливого історичного дослідження, і тривалість, розмаїття й багатство цієї традиції надають особливої ваги висловлюванням сучасних італійців стосовно цього предмета — як такого, що вріс у найпотаємніші глибини їхньої культури.

1893 року, коли Бенедетто Кроче написав свій перший нарис, присвячений теорії історії, він, двадцятисемирічний молодик, не лише сам був уже досить помітним істориком, а й мав за своїми плечима певний набуток, надбаний з цього предмета незадовго до нього італійською філософською думкою. Одначе він так повно увібрав той набуток у свою власну творчість, що завдання нашого дослідження дозволяє нам не зупинятися на попередниках Кроче окремо.

Цей нарис мав заголовок “Історія, віднесена до концепції мистецтва”¹. Питання, чи історія є наукою, а чи мистецтвом, уже обговорювалося до того, особливо у Німеччині, і здебільшого відповідь давалась та, що вона — наука. Ми пам’ятаємо, що Віндельбанд узявся спростувати цю відповідь аж 1894 року. Тож тут доречно було б порівняти нарис Кроче з Віндельбандовим есе; багато в чому вони подібні, але було очевидно, що навіть на цій ранній сходинці своєї кар’єри

¹ *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell' Arte*. Передруковано в *Primi Saggi* (Бапі, 1919).

Кроче як філософський інтелект переважував Віндельбанда і глибше вдивлявся в суть розглядуваного питання.

Почав він із з'ясування концепції мистецтва. Кроче вказав, що мистецтво не є ані засобом давання й діставання чуттєвої насолоди, ані представленням природного факту, ані вибудовуванням систем формальних відносин і користування ними (найпопулярнішими на той час були саме ці три теорії), а є інтуїтивним баченням індивідуальності. Митець бачить і представляє цю індивідуальність, а його публіка бачить її так, як він її представив. Отже, мистецтво є не діяльністю емоцій, а діяльністю пізнавальною: це — знання про індивідуальне. На відміну від мистецтва, наука [природнича] є знанням про загальне: її праця полягає в тому, щоб вибудовувати загальні концепції й визначати співвідношення між ними. А історія загалом займається конкретними індивідуальними фактами. “Історія, — говорить Кроче, — має лише один обов’язок: розповідати про факти”. Те, що називають пошуками причин цих фактів, є тільки ближчим придивлянням до самих фактів і визначенням індивідуальних співвідношень між ними. Даремно, тому що безглуздо, називають історію “описовою наукою”, бо вже сам факт її описовості перекреслює її науковість. Тут Кроче задалегідь дає правильну відповідь Віндельбандові. Безперечно, термін “опис” можна використовувати як назву для аналітично-узагальнюючого звіту, що його дає про свій предмет емпірична наука, та коли він означає те, що він означає в історії, вираз “описова наука” стає *contradictio in adjecto* [протириччям у визначенні]. Мета вченого — зрозуміти факти в тому розумінні, щоб розпізнати в них приклади загальних законів: але ж історія в цьому розумінні не намагається зрозуміти свій предмет; вона його споглядає, і край. Це — достоту те, що робить і митець, так що порівняння історії з мистецтвом, яке вже зробили Дільтей 1883-го й Зіммель 1892 року (обох їх цитує Кроче), — цілком справедливе. Але для італійця це співвідношення є чимось більшим за просте порівняння: це — тотожність. І те й те є достеменно однією й тією самою річчю: як інтуїція, так і представлення індивідуального.

Очевидно, що тут справа не могла зупинитись. Якщо історія є мистецтвом, вона є принаймні вельми особливим різновидом мистецтва. Митець робить те, що констатує своє бачення; історики ж доводиться не тільки робити це, а ще й допевнюватися в тому, що його бачення відбиває істину. Кроче формулює це так: мистецтво узагалі, в широкому розумінні слова, представляє чи оповідає можливе; історія ж представляє чи оповідає те, що відбулося насправді. Те, що відбулося, не є, звичайно ж, неможливим; коли б воно було таким, то воно й не відбулося б; реальне, отже, потрапляє до сфери можливого, воно в ній, а не поза нею, отож історія як оповідь про реальне потрапляє до сфери мистецтва як оповіді про можливе.

Ось така аргументація в нарисі Кроче. Нарис привернув до себе велику увагу, його критикували з багатьох таборів, та коли сьогодні перечитуєш ті критики, то бачиш, що загалом відповіді Кроче виправдані; він-бо проник у предмет глибше за будь-кого із своїх опонентів. Справжньою слабкою в його аргументації було те, на що він сам звернув увагу в своєму вступові до перевидання праці через двадцять шість років.

“Я не виявив, — пише він, — нової проблеми, піднятої концепцією історії як мистецького представлення реального. Я не добачив того, що таке представлення, де реальне діалектично відрізняється від можливого, є чимось більшим за суто мистецьке представлення чи інтуїцію. Ця нова проблема постає завдяки уявленню — ні, не завдяки емпіричному чи абстрактному уявленню [природничої] науки, а завдяки тому уявленню, яке є філософією і, як таке, є водночас і представленням, і судженням, універсальним і індивідуальним в одному”.

Сказати б інакше: мистецтво як таке є чистою інтуїцією і не містить у собі думки; але, щоб відрізнити реальне від чисто можливого, людина повинна думати; тож, коли визначати історію як інтуїцію — це мов випалити одним духом, що вона — мистецтво та що вона — ще й щось більше, ніж мистецтво. Якщо вираз “описова наука” є *contradictio in adjecto*, то ним же є і вираз “інтуїція реального”, оскільки інтуїція, саме тому, що вона є інтуїцією, а не думкою, нічого не відає про будь-яке розрізнення між реальним та уявним.

Та теорія раннього Кроче, навіть із цією слабкою, вже знаменує собою більшу просунутість уперед порівняно із позицією німців, із якою у неї стільки спільного. Кожна з двох

теорій охоплює відмінність між індивідуальним та універсальним як ключ до розрізнення історії й науки. У кожній на руках лишаються нерозв'язані проблеми. А різниця між обома та, що німці задовольнялися тим, що й далі треба було називати історію наукою, не даючи відповіді на питання, яким чином є можливою наука про індивідуальне; наслідком цього було те, що вони уявляли історичну науку й науку природничу як два різновиди науки, і ця концепція лишала пролазку для натуралізму, що знов закрадався до ідеї історії з допомогою традиційних асоціацій слова “наука”. Кроче, заперечуючи те, що історія є наукою взагалі, одним ударом відтяв усякий зв'язок із натуралізмом і повернувся лицем до ідеї історії як чогось радикально відмінного від природи. Ми вже пересвідчилися в тому, що повсюди проблема філософії наприкінці ХІХ сторіччя була проблемою визволення її від тиранії природничої науки; тож сміливий крок Кроче був якраз тим, чого вимагала ситуація. Саме той чистий удар, яким 1893 року він відділив ідею історії від ідеї науки, дозволив йому згодом розвинути ту концепцію історії так далеко, як не просунув її жоден інший філософ його покоління.

На те, щоб розгледіти, де ж у його ранній теорії крився гандж, він потратив певний час. У своїй першій широкомасштабній філософській праці (“Естетика”, 1902) він усе ще повторює свій первісний погляд на історію: вона, каже він¹, не шукає законів, не виробляє понять, не вдається до індукції чи дедукції, нічого не доводить, а тільки оповідає. Наскільки її завданням є представляти спектакль цілковито визначеного індивідуального, вона тотожна мистецтву. І коли він далі ставить питання, як історія відрізняється від чистої уяви мистецтва, то відповідає на нього по-давньому, зазначаючи, що вона розрізняє (а мистецтво — ні) реальне й нереальне.

(II) Друге формулювання Кроче: “Логіка”

І тільки у своїй “Логіці”, виданій 1909 року, він узявся розв'язати питання, як може здійснюватися це розрізнення. Логіка є теорією думки, й лише думка спроможна провести розрізнення між правдою і неправдою — розрізнення, яке відділяє історію від мистецтва в строгому (і, як припускає

¹ Англ. перекл. 2-е вид. (Лондон, 1922). — С. 26—28.

тепер Кроче, єдино правильному) розумінні. Думати означає робити судження, а логіка традиційно розрізняє два види судження, універсальне й індивідуальне. Універсальне судження визначає зміст тієї чи тієї концепції, як, наприклад, коли ми кажемо, що три кути будь-котрого трикутника дорівнюють двом прямим кутам. Індивідуальне судження констатує індивідуальний матеріал, як, наприклад, коли ми кажемо, що цей трикутник є межами власності такого й такого чоловіка. Це — ті два види пізнання, що їх називають по-різному: *a priori* й емпіричне (Кант), *vérités de raison* [істини розуму] й *vérités de fait* [істини факту; Лейбніц], співвідношення між ідеями та реальною дійсністю (Г'юм) і таке інше.

А Кроче доводить¹, що традиційний поділ істин на ці два класи є хибним. Якщо розрізнити існування індивідуального як простого факту реальної дійсності, такої собі *vérité de fait* і *vérités de raison*, то з цього випливає, що існування індивідуального є ірраціональним. Але ж це безглуздя. Індивідуальний факт не був би тим, чим він є, коли б для нього не було резонів, розумних підстав. А з другого боку, з відрізнання котроїсь універсальної істини як *vérité de raison* від багатьох *vérités de fait* випливає, нібито універсальні істини не реалізуються у фактах реальної дійсності. Але ж що таке універсальна істина, коли вона не є істинною універсально щодо тих фактів, до яких вона відноситься?

Він висновує, що необхідна, або ж універсальна, істина й випадкова, або ж індивідуальна, істина не є двома відмінними різновидами пізнання, а невіддільними елементами в кожному реальному пізнанні. Універсальна істина є істинною тільки тоді, коли реалізується в котромусь конкретному випадку: універсальне повинне, як він висловлюється, втілюватися в індивідуальному. І далі він доводить, що навіть у судженнях, котрі на перший погляд видаються абсолютно й абстрактно універсальними чистими визначеннями, міститься насправді те, що він називає історичним елементом, — елементом “це”, “тут”, “тепер”, оскільки це визначення сформулював котрийсь

¹ Англ. перекл. (Лондон, 1917). — С. 198 і наступні.

індивідуальний історичний мислитель задля розв'язання котроїсь проблеми, що виникла конкретним чином у конкретний час в історії думки. З другого ж боку, індивідуальне чи історичне судження не є чисто інтуїтивним осягненням котрогось даного факту чи зрозумінням того, що дається чуттями; це — судження з котримось предикатом, а цей предикат є котримось поняттям, а це поняття належить розсудковій тієї особи, що робить те судження як універсальну ідею, котрій, коли особа розуміє свою власну думку, вона повинна бути спроможною дати визначення. Отже, існує тільки один різновид судження, який є водночас індивідуальний і універсальний: індивідуальний — оскільки описує індивідуальний стан речей, та універсальний — оскільки описує це, осмислюючи його в універсальних поняттях.

Проілюструймо цю подвійну аргументацію. Перше: що універсальне судження є насправді індивідуальним. Джон Стюарт Міл визначив правильний вчинок як такий, що забезпечує найбільше щастя для найбільшого числа людей. На перший погляд це видається абсолютно позаісторичним судженням, істинним для всіх часів та місць, якщо воно й справді є істинним узагалі. Але фактично Міл усього-навсього описав те, що ми маємо на увазі, коли називаємо котрись дію “правильною”, і тут *ми* означає не всіх людей, хоч би де й коли вони жили, а англійців XIX сторіччя, які мали моральні й політичні ідеї свого часу. Хай там добре чи погано, а Міл описує одну конкретну стадію в історії людської моралі. Він може й не усвідомлювати, що він це робить, але робить він саме це.

Друге: що індивідуальне судження про історію є універсальним у тому розумінні, що його предикат є поняттям, із якого може й повинне випливати котресь визначення. Я розкриваю навмання книгу з історії і читаю таке речення: “Не треба забувати, що такі монархи, як Людовик XI та Фердинанд Католик, незважаючи на їхні злочини, виконали національні завдання — зробили Францію та Іспанію двома великими й могутніми державами”. Ця фраза передбачає, що й автор, і читач розуміють терміни “злочин”, “держава”, “могутній” і таке інше, й до того ж розуміють їх однаково;

тут передбачається, що автор із читачем спільно володіють певною системою етичних і політичних ідей. Цією фразою, як історичним судженням, припускається, що ці ідеї є когерентними й логічно обгрунтованими; себто вона передбачає етичну й політичну філософію. Саме через посередництво цієї етично-політичної філософії ми досягаємо історичну реальність Людовика XI й навпаки: якраз завдяки тому, що ми знаходимо поняття цієї філософії втіленими в Людовикові XI, ми досягаємо, чим є ці поняття.

Оце така доктрина Кроче про взаємне визначання універсального (або дефінітивного) судження й судження індивідуального (або ж історичного) і таке його розв'язання проблеми того, як філософія (себто універсальне судження) відноситься до історії. Замість намагатися розосередити філософію та історію по двох сферах, що взаємно виключають одна одну, й таким робом унеможливити адекватну теорію історії, він зводить їх до купи в одне ціле — в судження, де суб'єкт є індивідуальним, а предикат — універсальним. Історія, таким чином, уже не уявляється як просте інтуїтивне осягнення індивідуального; вона не просто осягає індивідуальне, яке в цьому випадку було б мистецтвом, а судить про індивідуальне, і звідсіля й присутність універсальності, апріорного характеру, який є невід'ємною прикметою всякої думки в історії у вигляді предиката історичного судження. Історика робить мислителем саме той факт, що він осмислює різні значення цих предикатів і з'ясовує, що ці значення втілені в тих індивідах, про яких він розмірковує. Але ж це осмислення значення того чи того поняття і є філософією, звідки й висновок: філософія — це інтегральна частина самого історичного мислення; індивідуальне ж судження про історію є судження тільки тому, що в самому собі воно містить філософське мислення як один із своїх складників.

(III) Історія та філософія

Це тягне за собою вельми цікавий, оригінальний погляд на співвідношення між філософією та історією. Досі приймалось загальне припущення, що філософія — це королева наук, а історія буцімто тулиться десь у скромному куточку серед підданців Її Величності чи навіть на задвірках її палацу.

Але для Кроче, на цьому кульмінаційному ступені його думки, завдання філософії зводиться до осмислювання значення понять, що, як актуальні функції, думки існують тільки в ролі предикатів історичних суджень. Існує ж тільки один різновид судження — індивідуальне судження історії. Сказати б інакше, вся дійсність є історією і всяке знання є історичним знанням. Філософія ж — це тільки складова частина історії; це — універсальний складник такої думки, конкретне буття якої є індивідуальним.

Цей висновок можна порівняти з німецьким поглядом, який ми подибуємо, наприклад, у Ріккерта: що вся реальність є історичною. Але Ріккерт дійшов до своєї доктрини через номіналістичний принцип, який проголошує, що всі поняття є чистими фікціями інтелекту, і з якого випливає, нібито судження: “Людовик XI коїв злочини” — це суто вербальне речення, й означає воно: “слово “злочин” є словом, яке я застосовую до дій Людовика XI”. Для Кроче “злочин” — це не слово, а поняття, і твердження про те, що Людовик XI коїв злочини, є тому твердженням не про довільний слововжиток історика, а про дії Людовика XI. Ріккерт і Кроче могли б погодитися, що історичний факт є єдиною реальністю; але значення, які вони б уклали в ці слова, були б цілковито відмінними. Ріккерт мав би на увазі, що дійсність складається з відрубних унікальних подій, голих подробиць, уявлюваних так, як подробиці трактуються логікою Міла; причому деталі в тих подіях не мали б ніякого складника універсальності: згідно з таким поглядом на речі, універсальне додається до конкретного довільним розумовим актом. А Кроче мав би на увазі, що дійсність складається з понять або ж універсалій, втілених у конкретних фактах, причому конкретне, деталь було б не чим іншим, як інкарнацією універсального.

(IV) Історія і природа

Але що ж сталося за весь цей час із природничою наукою та як, на думку Кроче, природний процес співвідноситься із процесом історичним? Відповідь буде та, що, як на нього, природнича наука є ніяким не знанням, не пізнанням, а дією. Він проводить різке розрізнення між поняттями [при-

родничої] науки й поняттями філософії. Поняття філософії — це функції думки, універсальні й необхідні; стверджувати їх — це для думки просто думати саму себе. Неможливо ж, наприклад, думати без думання про те, що наша думка є правильною: таким чином акт думання, стверджуючи сам себе, стверджує відмінність між істиною і неістиною. І навпаки, поняття [природничої] науки є довільними побудовами: серед них немає жодного, котре б потребувало, щоб його мислили. Ці поняття зводяться до двох різновидів: емпіричні, от як поняття “кіт” чи “троянда”, й абстрактні, на кшталт понять про трикутник чи однорідний рух. У першому випадку поняття є тільки одним із способів, у який ми волиємо групувати певні форми, що їх, із не гіршою підставою, могли б групувати і якимось інакше. В другому ж випадку для такого поняття зовсім не знайти прикладів, воно не може бути істинним, тому що воно не може бути істинним ні для чого; все, що ми можемо з ним зробити, це — взяти його за основу й виробити гіпотетично його приховані значення. Ці довільні побудови не є поняттями в дійсності; ось чому ми могли б просто назвати їх поняттєвими фікціями; Кроче також називає їх псевдопоняттями. А тим часом уся ж природнича наука складається з осмислювання псевдопонять. Але який сенс вибудовувати псевдопоняття? Що вони таке? Вони — не помилки, наполягає він, але вони й не істини. Їхня цінність є практичною цінністю. Створюючи такі поняття, ми маніпулюємо у корисні для нас способи реальностями, завдяки чому аж ніяк не наближаємося до кращого їх розуміння, а тільки робимо їх зручнішими для наших цілей. Тут ми переконуємося, що Кроче прийняв прагматичну теорію природничої науки, яку раніше вже бачили у Бергсона. Але не забуваймо ось цієї важливої різниці: тоді як для Бергсона дійсність, що нею ми отак маніпулюємо, є сама собою не чим іншим, як безпосереднім внутрішнім досвідом, від чого незрозумілим стає, як будь-котра наша чи будь-кого іншого дія може обернути його в об'єктивні просторові факти, для Кроче реальність, яку ми перетворюємо на природу, застосовуючи до неї псевдопоняття, є, як така, історією, послідовностями фактів, що дійсно відбуваються і є пізнаваними для нашої історичної думки як вони дійсно є.

Коли ми бачимо, як кіт пожирає пташку, це є історичним фактом; подібно до всіх історичних фактів, це є втіленням одного поняття й одного конкретного місця й часу, а правильний і єдино можливий спосіб пізнати цей факт — це пізнати його як факт історичний. Пізнаний таким, він посідає своє місце в комплексі історичного знання. Але ми можемо, замість знати його таким, який він дійсно є, сфабрикувати для наших цілей псевдопоняття “кіт” і “пташка” й таким от робом дійти загального правила, що не можна залишати kota наодинці з канаркою.

Отже, природа для Кроче є в одному розумінні реальною, а в іншому — нереальною. Вона — реальна, якщо природа означає індивідуальні події, як вони трапляються й спостерігаються такими, що трапляються, але в цьому розумінні природа є тільки частиною історії. Вона — нереальна, якщо природа означає таку собі систему абстрактних загальних законів, адже ці закони є лише псевдопоняттями, із допомогою яких ми даємо лад історичним фактам, що їх спостерігаємо, пам'ятаємо й чекаємо.

Коли виступати з цієї позиції, тоді зникає розрізнення, яке я іноді проводив у попередніх розділах між процесами природними й історичними. Історія тоді вже не є в будь-якому спеціальному розумінні пізнанням людського світу як такого, що протиставляється світові природи. Це — просто пізнання фактів і подій, як вони насправді відбуваються, у всій їхній конкретній індивідуальності. Якесь розрізнення лишається, але це не розрізнення людини чи духу та природи. Це — відмінність між осягненням індивідуальності котроїсь речі, коли вдумуються в неї, роблячи її життя своїм власним, та аналізуванням чи класифікуванням її із зовнішньої точки зору. Коли вдаються до першого способу, тоді осягають річ як історичний факт; коли ж удаються до другого, тоді вона стає матеріалом для науки [природничої]. Можна легко переконатися в тому, що будь-котру з цих двох позицій можна зайняти в потрактуванні людей та їхньої діяльності. Наприклад, можна вивчати творчість котрогось філософа минулого в такий спосіб, щоб та творчість сприймалась як своя власна, заново пережити її так, як пережив

її він: як таку думку, що поставала з певних визначених проблем і ситуацій, розвиваючи її ось до цих меж і нітрохи не далі; це буде її історичне потрактування. Коли ж мислитель неспроможний чинити так, коли він здатен тільки аналізувати частини тієї творчості й класифікувати її як належну до того чи того типу (як Дільтей обходився з історією філософії на останньому ступені своєї творчості), тоді він трактує її як матеріал для природничої науки, обертаючи її на просту природу. Зацитуймо самого Кроче¹:

“Ви бажаєте збагнути істинну історію неолітичного лігурійця чи сицилійця? Спробуйте, якщо зможете, зробитися в душі своїй тим неолітичним лігурійцем чи сицилійцем. Коли ж ви неспроможні на таке чи вам не хочеться вдаватися до того способу, задовольніться описуванням та посерійним упорядкуванням черепів, знарядь праці й малюнків, що їх визначено як належні тим неолітичним людям. Чи ви бажаєте збагнути істинну історію травинки? Спробуйте самі стати травинкою; коли ж вам це не до снаги, задовольніться аналізуванням її частин, ба навіть упорядкуванням їх у таку собі ідеальну чи фантастичну історію”.

Що стосується неолітичної людини, то ця природа є, очевидно, доброю. Якщо ви можете увійти в її душу й зробити її думки вашими власними, то ви зможете написати її історію, і не інакше; коли ж ви нездатні на це, то все, що ви можете зробити, це впорядкувати рештки тієї людини в якійсь подобі акуратної послідовності, й результатом цього буде етнологія чи археологія, але тільки не історія. І все ж реальність неолітичної людини була історичною реальністю. Коли вона виготовляла певне знаряддя, то мала на оці якусь мету; те знаряддя народжувалося на світ як вираження духу тієї людини, й коли ви трактуєте його як недуховну річ, то це лише тому, що вам забракло історичної прозірливості. Але чи буде таке слухним і для травинки? Чи є її форма й зростання вираженням її власного духовного життя? Я не настільки певен цього. А коли ми дійдемо до котрогось кристала чи там сталактита, мій скептицизм сягне точки бунтування. Той процес, завдяки якому формуються такі речі,

¹ “*Teoria e Storia della Storiografia*” (Бари, 1917). — С. 119; англ. перекл. “Теорія та історія історіографії” (Лондон, 1921). — С. 134—135.

видається мені процесом, де, хоч би скільки ми спрямовували на нього своєї історичної симпатії, нам годі відшукати бо-дай якесь вираження думки. Це — подія, вона має індивідуальність, але їй, здається, таки бракує тієї внутрішності, яку, згідно з цим пасажем Кроче, зроблено (і слушно, на мою думку, зроблено) критерієм історичності. Розчинення природи на дух видається мені неповним і аж ніяк не доведеним тим супротивним фактом, що дух, коли з ним обходитися не по-історичному, а по-науковому, можна перетворити на природу.

Однак це ставить проблему, яка не входить до моєї нинішньої теми. Тож я й не буду її розглядати — хіба що лише настільки, наскільки ця спроба перетворення природи на дух позначиться на концепції духу, себто самої історії. І я не знаходжу, щоб у цій праці Кроче позначилося щось подібне. Це тому, що, незалежно від того, існує чи не існує така річ, як природа, що є відмінною від духу, вона найменш не може входити фактором у світ духу. Коли люди гадають, що вона таки може входити туди, й говорять (як, ми переконалися, говорив, наприклад, Монтеस्क'є) про вплив географії чи клімату на історію, тоді вони помилково приймають вплив уявлень про природу певної особи чи народу на їхні дії за вплив самої природи. Той факт, що певний народ живе, наприклад, на острові, сам собою аж ніяк не впливає на їхню історію; що має вплив, так це той спосіб, у який народ сприймає своє острівне становище: чи, скажімо, він дивиться на море як на перепону, чи як на зручну дорогу для торгівлі. Коли б це було інакше, то його острівне розташування, будучи постійним фактором, справляло б постійний вплив на його історичне життя; тоді як насправді воно справить один ефект, коли цей народ не опанує мистецтва навігації, й відмінний ефект, коли він опанує це мистецтво, та ще й ліпше за своїх сусідів; третій — коли він опанує це гірше за сусідів, і четвертий — коли всяк користуватиметься літаками. Саме собою — це тільки сировинний матеріал для історичної діяльності, а характер історичного життя залежить від того, як скористаються сировинним матеріалом.

(V) Остаточний погляд Кроче: самостійність історії

Таким чином Кроче реабілітував самостійність історії, її право провадити свої справи по-своєму — як супроти філософії, так і супроти [природничої] науки. Філософія не може втручатися до справ історії відповідно до гегелівської формули нав'язування якоїсь філософської історії поверх історії звичайної, оскільки це розрізнення не має ніякого значення. Звичайна історія вже є історією філософською: вона містить у собі філософію у вигляді предикатів своїх суджень. Філософська історія є терміном, що синонімічний історії. І в межах того конкретного цілого, яким є історичне знання, знання філософське є його складовою частиною; це — продумування уявлень-предикатів. Кроче виклав це у визначенні філософії як методології історії.

Стосовно [природничої] науки ця реабілітація відбувається у зворотному напрямку. Історія забезпечується супроти зазіхань [природничої] науки не тому, що вона начебто уже містить у собі [природничу] науку як свій складовий елемент, а тому, що вона повинна вивершитися ще до того, як почнеться [природнича] наука. [Природнича] наука є розтинанням та різноманітним упорядкуванням матеріалів, що повинні бути дані їй на самому початку, а цими матеріалами є історичні факти. Коли науковець запевняє нас, що його теорії засновуються на фактах (спостереженнях та експериментах), він тим хоче сказати, що його факти засновуються на історії, оскільки ідея факту й ідея історії синонімічні. Те, що певній морській свинці зроблено певне щеплення і що згодом у неї розвинулися певні симптоми, є матеріалом історії. Патолог — це особа, котра бере цей та інші подібні факти й упорядковує їх у певний спосіб. Звідси висновок: історія повинна бути вільною від будь-якого втручання з боку [природничої] науки, адже, поки вона не визначила фактів своєю власною незалежною роботою, науковець не матиме матеріалу, яким би оперувати.

Саме у творах Кроче за 1912 та 1913 роки¹ ці ідеї дістали своє остаточне осмислення. У цих творах ми знаходимо не

¹ Цими роками датуються нариси, що 1915 року склали книгу *"Zur Theorie und Geschichte der Historiographie"* ("Теорія та історія історіографії"; Тюбінген), яка 1917 року вийшла в Барі під заголовком *"Teoria e Storia della Storiografia"*.

тільки повне вираження самостійності історії, але й подвійне доведення її необхідності: її необхідність відносно філософії як конкретної думки, в якій філософія є тільки методологічним моментом, а також необхідність відносно [природничої] науки як джерела всіх “наукових фактів” — вираз, який означає тільки ті історичні факти, що їх науковець розбиває на класи.

Пильніше пригляньмося до тієї концепції історії, яка виникає, коли дивитися з цієї точки зору¹. Всяка історія є історією сучасною — не у звичайному розумінні слова, де “сучасна історія” означає історію порівняно недавнього минулого, а в строгому розумінні, коли йдеться про усвідомлення чиеїсь власної діяльності, як вона тією особою здійснюється. Історія є, отже, самопізнанням живого духу. Адже навіть тоді, коли події, що їх вивчає історія, є подіями, які відбулися у віддаленому минулому, умовою їхньої історичної пізнаності є те, що вони повинні “бриніти в істориковій душі”, себто свідчення про ті події повинні бути ось тут і ось тепер, перед ним і зрозумілими йому. Адже історія не міститься у книжках чи документах; вона-бо живе тільки, як теперішній інтерес і нинішнє заняття, в істориковій душі, коли він критикує і тлумачить ці документи й, чинячи так, заново переживає для самого себе ті стани духу, що їх він досліджує.

Звідсіля випливає, що матеріалом історії є не минуле як таке, а те минуле, про яке ми маємо історичні свідчення. Багато що з минулого загинуло — в тому розумінні, що ми не маємо ніяких документів, за якими його можна було б реконструювати. Ми віримо, наприклад, покладаючись на самі тільки свідчення, що серед давніх греків були великі художники, але ж ця наша віра не є історичним знанням, оскільки їхні твори загинули і ми не маємо ніяких засобів, аби пережити у наших власних душах їхній художницький досвід. Були там також великі скульптори, але ми не просто віримо в це, а це знаємо, бо ж маємо у своєму розпорядженні їхні твори й можемо зробити їх частиною нашого теперішнього естетичного життя. Наша історія давньогрецької скульптури є нашим теперішнім естетичним переживанням цих творів.

¹ [Цей розділ про Кроче написано 1936 року й потім не доповнено враженнями від його “*La Storia come Pensiero e come Azione*” (“Історія як думка і як дія”; Барі, 1938), англ. перекл. “Історія як оповідь про свободу” (Лондон, 1941)].

Це розрізнення дозволяє нам розділити дві вельми відмінні речі: історію та хроніку, літопис. Ті імена великих давньогрецьких художників, які дійшли до нас через перекази, не утворюють історії давньогрецького малярства — вони становлять літопис давньогрецького малярства. Отже, літопис-хроніка — це минуле, в яке ми віримо на підставі свідчень, але не знаємо його історично. І ця наша віра є чистим актом волі — волі зберегти певні твердження, яких ми не розуміємо. Коли б ми їх розуміли, вони були б історією. Вся історія стає хронікою, коли її розповідає така особа, котра не може пережити в собі переживань своїх персонажів; наприклад, історія філософії, писана або ж читана людьми, які не розуміють думок розглядуваних філософів. Для того, щоб була хроніка, потрібно, аби спочатку була історія, адже хроніка — це тіло історії, яке покинув її дух; це — труп історії.

Історія настільки далека від залежності від свідчень, що вона із свідченнями зовсім не пов'язана. Свідчення — це просто хроніка. Поки хто-небудь говорить про авторитетні джерела, чи про прийняття тверджень, чи про щось подібне, то говорить він про хроніку — не про історію. Історія засновується на синтезі двох речей, які існують лише в тому синтезі; це — свідчення й критика. Свідчення є тільки свідченням, поки до нього вдаються як до свідчення, себто коли його тлумачать на критичних засадах; а засади є тільки засадами, поки вони застосовуються на практиці для інтерпретації свідчень.

Але ж минуле лишає по собі рештки, хай навіть цих решток ніхто не використовує як матеріали для історії того минулого; ці ж рештки є різних типів, і включають вони й рештки-реліквії самої історичної думки, себто хроніки. Ми ці рештки зберігаємо, сподіваючись, що в майбутньому вони, може, стануть тим, чим вони не є нині, власне — історичними свідченнями. Які конкретні частини й аспекти минулого ми пригадуємо нині через історичну думку, залежить від наших теперішніх інтересів і теперішнього ставлення до життя; але ми завжди усвідомлюємо, що є ще й інші частини та аспекти, пригадувати які нині нам немає потреби; й тим, що ми визнаємо, що й ці частини та аспекти одного чудового дня зацікавлять нас, ми дбаємо про те, щоб не погубити чи не зруйнувати запаси про них. Це завдання — зберігати рештки заради того часу, коли вони стануть матеріалом для історії, — є завданням чистих ерудитів, архіваріусів та антикварів. До-

стоту так, як антиквар зберігає стародавнє начиння та череп'я у своїм музеї, не клопочучись реконструкцією історії на їх основі, та як архіваріус таким самим чином береже громадські документи, так і чистий науковець видає, і виправляє, і передруковує тексти, скажімо, античної філософії, не намагаючись неодмінно осягнути ті філософські ідеї, що виражені в текстах, а отже, й не є здатним реконструювати історію тієї філософії.

Ця праця вченого-ерудита часто приймається за саму історію, і вона, прийнята отак, стає особливим різновидом псевдоісторії, що її Кроче називає філологічною історією. Отак хибно сприйнята історія полягає в прийнятті й зберіганні свідчень, і написання історії полягає в переписуванні, перекладанні та компілюванні. Така робота потрібна, але це не історія; тут немає ні критики, ні тлумачення, ні переживання колишнього досвіду своєю власною душею. Це — чиста вченість, ерудиція. Але, надмірно реагуючи на претензії вченості ототожнити себе з історією, можна впасти і в іншу крайність. Чого бракує чистому ерудитові, так це живого переживання. Саме собою це живе переживання є чистим почуттям або пристрасстю, а таке однобоке наполягання на почутті чи пристрасті породжує другий тип псевдоісторії — романтичної або поетичної історії, чия справжня мета — не відкривання правди про минуле, а вираження почуттів автора стосовно минулого: патріотична історія, пристрасна історія, історія, натхнена ліберальними, чи гуманістськими, чи там соціалістичними ідеалами; взагалі всяка історія, чією функцією є вираження або історикової любові до самого предмета, його захопленості ним або ж його ненависті й відрази до нього: “возвеличити” або ж “розвінчати” предмет. І в цьому контексті Кроче вказує, що, хай-но історик почне зловживати припущеннями чи дозволяти собі стверджувати чисті можливості, він фактично піддається спокусі поетизації чи романтизації історії; тоді він зайде за межі того, що доведено свідченнями, й виразить свої власні почуття — через те, що дозволив собі повірити в те, у що хотів би вірити. Справжня історія не має місця для чисто ймовірного або чисто можливого; вона дозволяє історикові стверджувати тільки те, що зобов'язують його стверджувати свідчення, які лежать перед ним.

Частина V

ЕПІЛЕГОМЕНИ*

§1. Природа людини й історія людства

(I) Наука про людську природу

Хто бажає пізнати все, той бажає пізнати самого себе. Ні, він не єдиний (хай навіть сам по собі, можливо, і найцікавіший) серед тих речей, що їх він бажає пізнати. Без якогось знання про самого себе недовершеним буде і його пізнання інших речей, адже знати щось, не знаючи, що ти знаєш, — це лише напізнання, а знати, усвідомлювати, що ти щось знаєш, — це знати самого себе. Самопізнання є для людини бажаним і важливим — не лише заради самого самопізнання, але й як така умова, що без неї ніяке інше знання не може бути критично виправданим та надійно обгрунтованим.

Тут самопізнання означає не пізнання тілесної природи людини, її анатомії та фізіології, ба навіть не пізнання її духу, якщо він обмежується почуттями, відчуттями та емоціями, а пізнання її пізнавальних здатностей, її думки, чи розуміння, чи розуму. Як же добути таке знання? Це видається легкою справою, поки ми не подумали про це серйозно, але тоді воно видається таким тяжким, аж напрошується висновок про його неможливість. Дехто навіть підкріпив цей непроханий висновок аргументацією, наполягаючи, що дух, чия справа — пізнавати інші речі, не має, з тієї ж самої причини, здатності пізнавати самого себе. Але ж це — відверта софістика: спочатку стверджуєте, що є природою духу, а потім заявляєте, ніби через те, що він має цю природу, ніхто не може знати, що він її має. І справді, ця аргументація — порадиця відчаю, який ґрунтується на визнанні того, що при спробі вивчення духу не виправдав себе котрийсь певний метод, а також на спроможності передбачити можливість застосування будь-котрого іншого методу.

* Додатки, доповнення (гр.).

Досить справедливою видається та пропозиція, щоб ми, розпочинаючи пізнання природи нашого власного духу, посувалися вперед тим самим шляхом, яким ступаємо, коли намагаємося осягнути світ довкола нас. Вивчаючи світ природи, ми починаємо з ознайомлення із конкретними речами й конкретними подіями, що існують і відбуваються в ньому; потім ми переходимо до розуміння речей і подій, дивлячись, як вони підпадають під загальні типи та як співвідносяться між собою ті загальні типи. Ці співвідношення ми називаємо законами природи, й саме через визначення таких законів ми розуміємо речі й події, до яких стосуються ті закони. Цей же самий метод, могло б видатися, знадобився б і для розв'язання проблеми пізнання духу. Почнімо ж оглядати скількимога ретельніше ті способи, якими дух, наш та інших людей, поводить за даних обставин; потім, ознайомившись із цими фактами духовного світу, спробуємо установити закони, що тими фактами керують.

Тут ми натрапляємо на пропозицію застосувати таку собі “науку про людську природу”, засади й методи якої уявляються за аналогією з принципами й методами, вживаними в природничих науках. Це — давня пропозиція, що особливо активно пропагувалася в XVII й XVIII сторіччях, коли засади й методи природничої науки були врешті доведені до досконалості й з тріумфом застосовані до дослідження фізичного світу. Коли Лок розпочав свою розвідку в царині тієї здатності розуміння, що “ставить Людину над рештою обдарованих чуттями Створінь і надає їй усі Переваги й Панування, що його вона має над ними”, то новизна його задуму полягала не в його бажанні пізнати людський дух, а в його спробі добитися цього методами, аналогічними методам природничої науки: збиранню спостережених фактів та їх упорядкуванню за класифікаційними схемами. Його власний опис свого методу як “історичного, простого Методу” є, либонь, двозначним, але його послідовник Г'юм доклав чимало зусиль, аби пояснити, що метод, яким слід керуватися в науці про людську природу, є тотожним методові фізичної науки, як він уявляв його собі. Його “єдиний твердий підмурівок, — писав він, — повинен бути закладений на досвіді й спостереженні”. Рід у своєму “Дослідженні людського духу” висловився навіть ясніше, якщо це взагалі мож-

ливо: “Усе, що ми знаємо про тіло, ми завдячуємо розтинові та спостереженню, і то тільки через анатомію духу ми повинні змогти відкрити його здатності й принципи”. І від цих першопрохідців пішла ціла англо-шотландська традиція “філософії людського духу”.

Навіть Кант не обрав істотно відмінного погляду. Він, звісна річ, заявляв, що його вивчення розуміння є чимось більшим за емпіричне; то мала бути довідна наука; але далі він тримався того самого погляду стосовно науки про природу; адже ця також, на його думку, має в собі апіорний чи довідний складник і не засновується просто на досвіді.

Очевидно було, що така наука про людську природу могла сподіватися, навіть у випадку досягнення бодай стерпного наближення до істини, на результати надзвичайної ваги. У застосуванні її, наприклад, до проблем морального й політичного життя її здобутки, звісно, мали бути не менш разючими, ніж досягнення фізики XVII сторіччя у застосуванні в механічних мистецтвах XVIII сторіччя. Ентузіасти цієї справи були цілком свідомі цього. Лок гадав, що з допомогою цієї науки він міг би “володарювати над невгамовним Духом Людини, бути обачнішим, заторкуючи справи, що вищі за його Розуміння; зупинятися, де його Віжки нап’яті до краю, і відпочивати в тихому Невіданні тих Речей, які, при ближчому Розгляді, виявляються недосяжними для наших Здатностей”. І водночас він був переконаний, що спроможності нашого розуміння є достатніми для наших потреб “у цьому становищі” й можуть надати нам усе те знання, що потрібне нам для “зручного забезпечення цього життя, а також указати нам шлях до ліпшого”. “Якщо [висновує він] ми зможемо відшукати ті Заходи, завдяки яким Розумна істота, поставлена у те становище, в якому Людина перебуває у цьому Світі, могла б і повинна була б керувати своїми Думками й діями, тоді нам не варто буде засмучуватися тим, що якісь інші речі залишилися поза досяжністю нашого знання”.

Г’юм зайшов навіть далі. “Очевидним є, — пише він, — що всі науки мають якесь відношення, більше чи менше, до людської природи... оскільки вони улягають людському пізнанню, і люди судять про них із допомогою своїх сил і здатностей. Неможливо навіть сказати, які тільки зміни й вдосконалення ми могли б унести в ці науки, коли б ми були

належним чином ознайомлені з обсягом і силою людського розуміння". А щодо наук, безпосередньо пов'язаних із людською природою, на кшталт моралі й політики, тут його сподівання на благодотворну революцію пропорційно ще вищі. "Тому, претендуючи на пояснення засад людської природи, ми, по суті, пропонуємо вивершену систему наук, побудованих на майже цілковито новій підвалині й до того ж єдиній, що на ній вони можуть стояти бодай з якоюсь надійністю". Кант, із усією його узвичаєною обачністю, претендував аж ніяк не на менше, коли казав, що його нова наука покладе край усім суперечкам філософських шкіл та уможливить розв'язання всіх проблем метафізики раз і назавжди.

Коли ми скажемо, що в переважній своїй більшості ці сподівання лишилися нездійсненими та що наука про людську природу, від Лока й по сьогодні, не спромоглася розв'язати проблему розуміння того, що ж таке розуміння, аби людський дух отримав нарешті знання про самого себе, то з цього не повинна впливати будь-яка недооцінка всього, що насправді досягли ці мислителі. І то ж не через якийсь там брак симпатії до її предметів такий розсудливий критик, як Джон Гроут, з'ясував, що мусить потрактувати "філософію людського духу" як глухий кут, звідкіля думка обов'язково повинна тікати геть.

Яка ж була причина цієї невдачі? Дехто сказав би: це тому, що той замір був хибним у принципі: дух не може пізнати сам себе. Це заперечення ми вже розглянули. Інші, особливо представники психології, схильні стверджувати, нібито наука цих мислителів була недостатньо науковою: психологія, мовляв, тоді ще ледве на ноги спиналася. Та коли ми просимо цих психологів викласти гут і зараз ті практичні результати, на які сподівалися ті давні дослідники, вони вибачаються, кажучи, що психологія і досі ще тільки спинається на ноги. Тут, як на мене, вони кривдять самі себе й свою власну науку. Претендуючи від її імені на таку сферу, яку вона неспроможна ефективно займати, вони применшують ту роботу, яку вона вже зробила й продовжує робити на своїй власній ниві. Що то за нива, я скажу згодом.

Лишається ще третє пояснення: "наука про людську природу" збанкрутувала тому, що її метод був спотворений аналогією з природничими науками. І я вважаю, що воно слушне.

Безперечно, неминучим було те, що в XVII й XVIII сторіччях, де так неподільно панувала новонароджена фізична наука, вічна проблема самопізнання мала прибрати подобу проблеми побудови науки про людську природу. Всякому, хто озирав тоді ниву людинознавчих досліджень, було ясно, що фізика висунулась як такий тип дослідження, котрий відкрив правильний метод вивчення свого власного предмета, й цілком слушним було провести експеримент перенесення цього методу на всі можливі різновиди проблем. Але відтоді в інтелектуальній атмосфері нашої цивілізації зайшла велика зміна. Домінуючим фактором у цій зміні не став ані розвиток інших природничих наук на кшталт хімії та біології, ані перетворення самої фізики, відколи більше стало відомо про електрику, ані прогресивне застосування цих нових ідей у галузі мануфактурного й індустріального виробництва, хай там яке воно було важливе, адже в принципі ці ідеї не принесли нічого такого, що не могло б бути передбаченим, як закладене в самій фізиці XVII сторіччя. По-справжньому новим складником у сьогоденному мисленні порівняно з мисленням трьох попередніх сторіч є піднесення історії. Це правда, що той самий картезіанський дух, який стільки зробив для фізики, ще перед кінцем XVII сторіччя уже закладав підвалини критичному методу в історії¹; але сучасна концепція історії як дослідження водночас критичного й конструктивного, чия нива — минуле людства у всій його цілості, й чий метод — реконструкція того минулого за писаними й неписаними документами, що критично аналізуються й інтерпретуються, — ця концепція була установлена тільки в XIX сторіччі й навіть досі не є розробленою у всіх своїх прихованих значеннях. Тож історія в сьогоденнішому світі посідає місце, аналогічне тому, яке посідала фізика в Локові часи; вона визнається як особлива й самостійна, нещодавно заснована форма думки, чії можливості досліджено ще аж ніяк не до кінця. Її достоту як у XVII й XVIII сторіччях були матеріалісти, котрі доводили,

¹ “Історична критика народилась у XVII сторіччі із того самого інтелектуального руху, що й філософія Декарта”. Е. Бреґер, у кн. “Філософія та історія: нариси, подаровані Ернстові Касіеру” (Оксфорд, 1935). — С. 160.

посилаючись на успіх фізики в її власній царині, буцім уся дійсність є фізичною, так і поміж нас самих успіх історії спонукав декого припустити, нібито її методи можна застосувати й до всіх проблем знання; сказати б інакше — що вся реальність є історичною.

Я гадаю, що це думка помилкова. Як на мене, то хто стверджує це, той припускається помилки того самого типу, що припускалися й матеріалісти в XVII сторіччі. Але я вважаю і спробую довести в цьому нарисі, що в їхніх твердженнях є щонайменше один важливий складник істини. Теза, яку я тут обстоюватиму, полягає в тому, що наука про людську природу була хибною спробою — хибною через її аналогію із природничою наукою — збагнути сам дух, та що, тоді як правильним способом дослідження природи є методи, які називаються науковими, правильним способом дослідження духу є методи історії. Я доведу, що ту роботу, яка мала бути виконана наукою про людську природу, насправді зроблено (і може бути зроблено) тільки історією; що історія є тим, чим претендувала бути наука про людську природу, та що Лок мав слушність, коли говорив (хоч би як мало він розумів те, що говорив), що правильним методом для такого дослідження є історичний, простий метод.

*(II) Нива історичної думки*¹

Я мушу почати із спроби визначити властиві межі сфери історичного знання — навсупереч тим, хто, виступаючи за історичність усіх речей, ладен обернути всяке знання у знання історичне. Їхня аргументація зводиться десь до такого.

Методи історичного дослідження, безперечно, були розроблені в застосуванні до історії людських справ — але ж чи тут пролягає межа їх застосування? Ті межі й так на сьогодні значно розсунулися: наприклад, якось-то історики були виробили свої методи критичної інтерпретації, аби застосову-

¹ В аргументації цього розділу я багато що завдячую гідному захоплення нарисові п. Александера "Історичність речей" у вже цитованому томі "Філософії та історії". Якщо схоже на те, що я полемізую з головною його тезою, це не тому, що не погоджуюся з його аргументацією чи з якоюсь її частиною, а тільки тому, що я маю на увазі більше, ніж він укладає в слово "історичність". Як на нього, то сказати, що світ є "світом подій", означає сказати, що "світ і все в ньому є історичним". Для мене ж ці дві речі — зовсім не одне й те саме.

вати їх лише до писаних джерел, що містять оповідний матеріал, і чи то ж була не новація, коли вони навчалися прикладати їх і до неписаних даних, що їх добуває археологія? Чи не могло б подібне, ба навіть куди революційніше розширення меж упіймати в істориків невід увесь світ природи? Сказати б інакше, чи не є природні процеси насправді процесами історичними й чи не є буття природи буттям історичним?

Від часів Геракліта й Платона банальною істиною було те, що природні речі, не менш, ніж речі людські, перебувають у постійній зміні та що цілий світ природи є світом “процесу” або ж “становлення”. Але це не те, що мають на увазі, коли говорять про історичність речей, адже зміна й історія — це все-таки не одне й те саме. Відповідно до цієї давно виробленої концепції, особливі форми природних речей становлять незмінний набір фіксованих типів, і процес природи — це такий процес, де зразки цих форм (чи майже-зразки їх, речі, що наближаються до втілення їх) народжуються на світ і зникають із світу. А от у людських справах, як це переконливо довело історичне дослідження XVIII сторіччя, немає такого фіксованого набору особливих форм. Тут на той час процес становлення був уже визнаний за такий, що включає не тільки зразки форм, а й самі форми. Політична філософія Платона й Арістотеля вчить фактично, що міста-держави народжуються й зникають, але ідея міста-держави лишається назавжди тією єдиною суспільно-політичною формою, до реалізації якої прагне людський інтелект, поки він є справді розумним. Згідно ж із сучасними уявленнями, саме місто-держава є настільки ж минущою річчю, як Мілет чи Сибарис. Це — зовсім не вічний ідеал, а всього лишень політичний ідеал давніх греків. Інші культури мали перед собою інші політичні ідеали, й історія людства засвідчує зміни не тільки в тих індивідуальних випадках, де ці ідеали реалізувалися повністю або частково, але й і в самих ідеалах. Особливі типи організації людського суспільства, от як місто-держава, феодална система, представницьке урядування, капіталістична промисловість, характерні для певних історичних епох.

Спочатку цю минущість особливих форм уявляли як особливість людського життя. Коли Гегель сказав, що природа не має історії, він мав на увазі, що, тоді як особливі

форми людської організації змінюються з ходом часу, форми природної організації не змінюються. Існує, погоджується він, розрізнення вищого й нижчого у тих особливих формах природи, а вищі форми розвиваються із нижчих; але ж цей розвиток є тільки логічним, а не часовим, адже в часі усі “верстви” природи існують одночасно¹. Але цей погляд на природу був відкинтий вченням про еволюцію. Біологія вирішила, що живі організми не є поділеними на такі види, які постійно відрізняються від решти; що свої теперішні особливі форми вони розвинули через такий собі процес еволюції в часі. І ця концепція аж ніяк не обмежилася сферою біології. Одночасно вона виринула і в геології, оскільки ці два її застосування були тісно пов’язані між собою через визначення викопних решток. Нині навіть зорі поділено на види, що можуть бути описані як старші й молодші; заразом і ті особливі форми матерії, не уявлювані вже більше по-дальтонівському як вічно відмінні елементи на кшталт живих видів до дарвінівської біології, розглядаються як підвладні подібній зміні, так що хімічний склад нашого теперішнього світу є тільки стадією процесу, який веде із дуже відмінного минулого у вельми відмінне майбутнє.

Ця еволюціоністська концепція природи, приховані значення якої втілилися у вражаючих розробках таких філософів, як пп. Бергсон, Александер та Вайтгед, начебто скасувала, як може видатися на перший погляд, різницю між процесами природним та історичним і таки перетворила природу на історію. І якщо в цьому перетворенні потрібен іще наступний крок, то ним, як видається, є доктрина п. Вайтгеда, згідно з якою час іде на саме володіння природною річчю своїх атрибутів. Достоту як Арістотель доводив, що людина не може бути щасливою одну мить, бо ж на надбання щастя іде ціле людське життя, так і п. Вайтгед доводить, нібито на те, щоб бути атомом водню, потрібен час — час, без якого не установити особливого ритму рухів, яким відрізняється атом водню від інших атомів; так що немає такої речі, як “природа в одну мить”.

¹ *“Naturphilosophie: Einleitung. System der Philosophie”* (“Натурфілософія: вступ. Система філософії”), §249. “Zusatz” (“Додаток”). (*Werke*) (Твори; вид. Глокнера. — Т. IX. — С. 59).

Ці сучасні погляди на природу, що й казати, “серйозно забирають час”. Але достоту як історія — це не те саме, що зміна, так вона й не є тим самим, що “повночасся”, “наповненість часом”, хай би це означало чи еволюцію, чи котресь існування, на яке потрібен час. Такі погляди, звісно ж, звужили прірву між природою та історією, яку так виразно усвідомлювали мислителі початку ХІХ сторіччя; вони добилися того, що стало неможливо і далі стверджувати це розрізнення у той спосіб, у який його стверджував Гегель; але для того, щоб переконатися, чи ту прірву справді загладжено, а розрізнення анульовано, нам треба повернутися до концепції історії та поглянути, чи в істотних рисах вона збігається з цією сучасною концепцією природи.

Якщо ми поставимо це запитання звичайному історикові, він дасть негативну відповідь. Згідно з його уявленням, усяка історія, що так властиво називається, є історією людських справ. Його спеціальну технічну процедуру, яка по суті засновується на інтерпретації документів, у яких люди минулого виразили чи якимось лишили свої думки, ніяк не прикласти, в такому вигляді, як вона є, до вивчення природних процесів, і що далі ця процедура удосконалюється в своїх деталях, то непридатнішою стає для такого вжитку. Існує певна аналогія між археологовою інтерпретацією стратифікованого майданчика та геологовим тлумаченням горизонтів породи і пов'язаними з ними викопними рештками; але ж і різниця тут не менш яскраво, ніж подібність, упадає в око. Підхід археолога до своїх стратифікованих решток засновується на його сприйнятті їх як артефактів, що служили людським потребам і, отже, досі виражають той особливий спосіб, у який колишні люди міркували про своє життя; тож, із його погляду, палеонтолог, котрий упорядковує свої викопні рештки по часових серіях, працює не як історик, а тільки як учений-природознавець, що мислить у такий спосіб, який щонайбільше може бути описаний як квазіісторичний.

Прихильники розглядуваної тут доктрини скажуть, що цей історик проводить довільне розрізнення двох речей, котрі насправді є одним і тим самим, та що його концепція історії є нефілософічно вузькою, обмеженою недосконалим розвитком його технічної процедури; це ж, мовляв, вельми

схоже на те, як декотрі історики, тільки через те, що їхній багаж виявлявся неадекватним для вивчення історії мистецтва, чи науки, чи економічного життя, хибно зводили ниву історичної думки до історії політики. Ось чому тут треба поставити питання: чому історики зазвичай ототожнюють історію з історією людських справ? Аби відповісти на це питання, не досить буде розглянути лише характерні риси історичного методу, яким він є на сьогодні, адже питається тут про те, чи цей метод, яким він є на сьогодні, охоплює весь той обшир, що власне належить історії. Ми повинні запитати, яка загальна природа тих проблем, що їх покликаний розв'язувати цей метод. Коли ми це зробимо, тоді з'ясується, що особливою проблемою історика є така, що не постає у випадку природничої науки.

Історик, досліджуючи будь-котру подію минулого, проводить розрізнення між тим, що можна називати зовнішньою, і тим, що можна називати внутрішньою стороною події. Зовнішньою стороною події я називаю все, що їй належить і що може бути описане в термінах тіл та їхніх рухів: перехід Цезаря, супроводжуваного певними людьми, через річку, що називається Рубікон, такого-ось дня, а чи пролиття його крові на підлогу будинку сенату іншого дня. Внутрішньою стороною події я називаю те в ній, що може бути описане тільки в термінах думки: Цезарів виклик республіканському законіві або сутичку конституційної політики в особах його та його вбивць. Історик ніколи не цікавиться котроюсь однією із цих двох сторін так дуже, щоб виключити із розгляду другу половину проблеми. Досліджує він не чисті події (тут чистою подією я називаю таку, що має тільки зовнішній бік, без внутрішності), а дії; дія ж є єдністю зовнішнього й внутрішнього котроїсь події. Тим переходом через Рубікон він цікавиться тільки завдяки його пов'язаності з республіканським законом і тим пролиттям Цезаревої крові цікавиться лише завдяки його відношенню до конституційного конфлікту. Його праця може розпочинатися із розкриття зовнішнього в котрійсь події, але тим вона аж ніяк не вичерпається: він-бо мусить всякчас пам'ятати, що та подія була дією та що головне його завдання — вирізнити думку діяча.

У випадку ж природи не постає мови про розрізнення зовнішнього й внутрішнього в котрійсь події. Події природи є чистими подіями, а не вчинками чинників, чию думку вчений-природознавець узявся б простежити. Це правда, що й природознавцеві, подібно до історика, доводиться заходити далі за чисте відкривання подій; але напрямок, у якому він рухається, вельми відмінний від історикового. Замість уявити подію як дію та спробувати відкрити заново думку її діяча, проникаючи із зовнішності події в її внутрішність, природознавець заходить аж за подію, спостерігає її відношення до інших подій і таким чином підводить її під загальну формулу або ж закон природи. Для вченого-природознавця природа є завжди лише “явищем”, “феноменом” — не в тому розумінні, буцім вона дефективна в дійсності, а в тому розумінні, що вона — це спектакль, представлений на його розумне споглядання, тоді як події історії ніколи не бувають чистими феноменами, ніколи — чистими виставами для глядача, а речами, що історик дивиться не на, а крізь них, аби розрізнити в них думку.

Проникаючи отак у внутрішність подій і виявляючи думку, яку вони виражають, історик чинить щось таке, чого природознавець не потребує та й не може робити. Коли подивитися з цього боку, то виходить, що завдання в історика складніше, ніж у природознавця. А з другого боку — то воно й простіше: історик не потребує і не може (без того, щоб не перестати бути істориком) змагатися із природознавцем у вишукуванні причин чи законів для подій. Для [природничої] науки подію відкрито вже тим, що її помічено, а подальший пошук її причини провадиться шляхом віднесення її до певного класу й визначення співвідношення між тим класом та іншими класами. Для історії ж предмет, який треба відкрити, є не простою подією, а думкою, вираженою в події. Відкрити ту думку означає й зрозуміти її. Коли вже історик визначив свої факти, далі не буде більш ніякого процесу заглиблення в їх причини. Коли він знає, що сталося, він уже знає і те, чому воно сталося.

Це аж ніяк не означає, ніби слова на кшталт “причини” обов’язково мають бути недоречними в контексті історії; це

означає тільки те, що вони вживаються тут в особливому значенні. Коли природознавець питає: “Чому порожевів цей лакмусовий папірець?”, він має на увазі: “В яких випадках рожевіє лакмусовий папір?” Коли ж історик питається: “Чому Брут убив Цезаря?”, він має на увазі: “Яка думка спонукала Брута вбити Цезаря?” Для нього причиною події є думка в голові тієї особи, через чію дію відбулася подія, і це не буде чимось, відокремленим від події, — це буде внутрішнє самої події.

Ось чому процеси природи можуть бути належно описані як послідовності чистих подій, а от процеси історії — не можуть. Вони є не процесами чистих подій, а процесами дій, що мають внутрішню сторону, яка складається із процесів думки; а історик якраз і шукає ці процеси думки. Вся історія є історією думки.

Але як же історик розрізняє ті думки, що їх він намагається відкрити? Є тільки один спосіб, у який це можна здійснити: через передумування їх у своїй власній голові. Історик філософії, читаючи Платона, силкується довідатись, що ж думав Платон, коли висловився ось такими словами. І єдиний спосіб, у який він може це зробити, — продумати ту думку самому. Це, фактично, і є те, що ми маємо на увазі, коли говоримо про “розуміння” слів. Так історик політики чи військової справи, перед яким лежить звіт про певні дії, виконані Юлієм Цезарем, намагається ті дії зрозуміти, себто відкрити, які ж думки в Цезаревій голові укріпили його в рішучості виконати ті дії. Із цього випливає, що йому треба поставити самого себе в ту ситуацію, в якій був Цезар, і передумати самому все те, що Цезар передумав про свою ситуацію та про можливі способи дати їй раду. Історія думки, а отже, і вся історія є повторним програванням колишньої думки в голові самого історика.

Це повторне програвання буде тільки тоді довершеним, у випадках, відповідно, Платона й Цезаря, коли історик змобілізує на розв’язання тієї проблеми всі сили свого духу та все своє знання філософії чи політики. Це — не пасивно здатися чарам чийогось духу, а тяжко трудитися активною і тому критичною думкою. Цей історик не тільки повторно програє колишню думку — він-бо програє її повторно у кон-

тексті свого власного знання і тому, в цьому повторному програванні, критикує її, формує своє власне судження про її цінність, виправляє помилки, які тільки може в ній розрізнити. Ця критика тієї думки, історію якої він простежує, не є чимось менше вартісним стосовно простеження її історії. Це — невід'ємна умова самого історичного знання. Не може бути більшої помилки в тому, що стосується історії думки, ніж припустити, нібито історик як такий просто допевнюється, “що думав такий-ось”, полишаючи комусь іншому вирішувати, “чи це було правдою”. Всяке мислення є мисленням критичним, тому й думка, що заново програє колишні думки, критикує їх у цьому повторному їх програванні.

Тепер нам зрозуміло, чому історики зазвичай обмежують царину історичного знання людськими справами. Природний процес — це процес подій, а історичний процес — це процес думок. Людина розглядається як єдиний суб'єкт історичного процесу, тому що вона вважається єдиною твариною, що думає, чи то достатньо думає, чи то достатньо чітко думає, аби зробити свої дії вираженнями своїх думок. Віра в те, що людина є єдиною мислячою твариною взагалі, — це, безперечно, забобон; але віра в те, що людина мислить більше, й триваліше, й дієвіше за будь-котру іншу тварину й тому є єдиною твариною, чия поведінка хоч якоюсь значною мірою визначається думкою, а не чистим імпульсом та голодом, є, ймовірно, досить добре обґрунтованою, аби служити виправданням для заснованого на досвіді історикового правила.

Із цього не випливає, нібито всі дії людей є матеріалом для історії, та й історики назагал справді погоджуються між собою: ні, не всі дії — матеріал для історії. Та коли їх запитати, як же розрізнити: де історичні, а де — неісторичні дії людей, тут вони трохи помнуться, перш ніж щось відповісти. Виходячи з нашої теперішньої точки зору, ми можемо запропонувати таку відповідь: поки людська поведінка визначається тим, що може бути назване тваринною природою людини, її імпульсами й апетитами, вона буде неісторичною; процес цих діяльностей є природним процесом. Отже, історик не цікавиться тим фактом, що люди їдять, сплять, кохаються і таким чином удовольняють свої природні потреби; але він цікавиться тими суспільними звичаями, що їх лю-

ди витворюють своєю думкою як структуру, в межах якої й задовольняються ті їхні природні апетити — способами, що схвалені умовністю й мораллю.

Тож, хоча концепція еволюції і революціонізувала наше уявлення про природу, замінивши давню концепцію природного процесу як зміни в межах фіксованої системи особливих форм новою концепцією того процесу як такого, що включає зміну уже в самих цих формах, вона аж ніяк не утотожила ідеї природного процесу з ідеєю процесу історичного; а мода, що “ходила” ще не так давно, на вживання слова “еволюція” в історичному контексті й на балачки типу еволюції парламенту й такого іншого, хоч і цілком природна в добу, коли наука про природу вважалась єдиною істинною формою знання та коли інші форми знання, аби виправдати своє існування, почувалися зобов’язаними уподібнитися тій моделі, була наслідком сум’яття в мисленні й стала джерелом подальших сум’яттів.

Є лише одна гіпотеза, за якою природний процес може розглядатись як абсолютно історичний за своїм характером: що, власне, ці процеси є насправді процесами дії, яка визначається думкою, що є їх, процесів, внутрішньою стороною. Цим передбачається, що природні події є вираженнями думок, хай то будуть думки Бога, чи ангельських, або ж демонічних обмежених розумів, а чи тям, десь подібних до наших розсудків, поселених в органічних і неорганічних тілах природи, як поселені наші розуми в наших тілах. Відкидаючи вбік чисті польоти метафізичної фантазії, можна сказати, що така гіпотеза могла б претендувати на нашу серйозну увагу тільки тоді, коли б вона приводила нас до кращого розуміння світу природи. На практиці ж, однак, вчений-природознавець може обґрунтовано сказати про неї: *“Je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse”* [“Мені ця гіпотеза не знадобилася”], а теолог сахнеться від будь-якого припущення про те, щоб Божа дія у світі природи та нагадувала дію обмеженого людського розуму в умовах історичного життя. Ось що принаймні тут певного: наскільки нам стає нашого наукового та історичного знання, ті процеси подій, які становлять світ природи, цілковито відрізняються як тип від тих процесів думки, що становлять світ історії.

(III) Історія як знання про дух

Отже, історія не є, як це зчаста хибно описувалось, оповіддю про послідовні події, а чи звітом про зміну. На відміну від ученого-природознавця, історик зовсім не переймається подіями як такими. Його цікавлять тільки ті події, що є зовнішніми вираженнями думок, і навіть цими клопочеться він лише настільки, наскільки в них виявляються думки. По суті, він цікавиться самими лише думками; їхнім зовнішнім вираженням у подіях він переймається лише настільки, наскільки вони виказують йому ті думки, які він шукає.

У певному розумінні ці думки, безперечно, самі є подіями, що відбуваються в часі; але оскільки єдиним способом, у який історик може розрізнити їх, є повторне передумування їх у власній голові, є ще й інше розуміння, і то вельми важливе для історика, у якому вони зовсім не перебувають у часі. Якщо Піфагорове відкриття про квадрат гіпотенузи є такою думкою, яку ми сьогодні можемо передумувати в нашій голові, думкою, що становить постійний податок до математичного знання, то Августове відкриття, що до республіканської конституції Риму можна прищепити монархію, розвинувши приховані значення *proconsulare imperium* [повноважень проконсула] та *tribunicia potestas* [влади трибуна], є такою ж самою мірою думка, яку студент римської історії може передумувати у своїй голові: постійний додаток до політичних ідей. Якщо п. Вайтгед цілком виправдано називає прямокутний трикутник вічним предметом, то цей самий вираз можна віднести й на рахунок римської конституції та Августинової поправки до неї. Це — вічний предмет, тому він може сприйматися історичною думкою в будь-який час; час у цьому відношенні не відіграє ніякої ролі, достоту як не відіграє він ніякої ролі й стосовно трикутника. Особливість, яка робить його історичним, — це не факт, що він відбувається в часі, а той факт, що він став відомий нам через наше повторне передумування тієї самої думки, котра породила ситуацію, яку ми досліджуємо, і ми таким чином змогли зрозуміти ту ситуацію.

Історичне знання — це знання про те, що дух зробив у минулому, і водночас — це й повторне здійснення того діяння, увічнення проминулих актів у теперішньому. Ось чо-

му його предмет є не простим предметом, чимось, що перебуває поза духом, який його пізнає; це — дійсність думки, яка може бути пізнана лише настільки, наскільки дух-пізнавач заново програє її, усвідомлюючи себе самого як такого, що це робить. Для історика ті діяльності, історію яких він вивчає, є не спектаклями для споглядання, а переживаннями досвіду, що їх належить пережити у своїй голові; вони є об'єктивними або ж знаними йому тільки завдяки тому, що вони ж — і суб'єктивні або і його власні діяльності.

Тож можна сказати, що історичне дослідження розкриває перед істориком сили його власного духу. Оскільки все, що він здатен пізнати історично, це — думки, які він може заново передумувати сам для себе, той факт, що він добився пізнання їх, переконує його в тому, що його дух спроможний (чи став спроможний завдяки самому зусиллю, спрямованому на вивчення їх) мислити в такі способи. І навпаки: щоразу, як тільки він натрапляє на незрозумілі йому історичні справи, так і відкривє в собі якесь обмеження свого власного духу, себто з'ясує, що є певні способи, в які він чи ще, чи вже, чи взагалі не здатен думати. Декотрі історики, іноді цілі покоління істориків, не знаходять у певних періодах історії нічого зрозумілого для самих себе й називають їх "темними віками"; але ж подібні вирази не з'ясовують нам нічого про самі ті віки, хоча промовляють дуже багато про осіб, що до цих виразів удаються: що вони, власне, неспроможні передумати заново ті думки, які були основоположними для тодішнього життя. Вже говорилося, що *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*; і це таки правда, але в розумінні, яке не завжди визнають. Сам історик із своїми судженнями-присудами і є суддею історії, розкриваючи у тих вироках свій дух у всій його силі й слабкості, у всіх його чеснотах і пороках.

Але ж історичне пізнання має діло не лише до віддаленого минулого. Саме через історичне мислення ми передумуємо заново й таким чином відкриваємо заново думку Хаммурапі чи Солона, але ж саме в цей спосіб ми розкриваємо й думку друга, що написав нам листа, чи невідомого, хто ось зараз переходить вулицю. І зовсім не потрібно, щоб історик був однією особою, а суб'єкт його дослідження — іншою. Тільки через історичне мислення я можу відкрити, що я думав десять років тому, бо перечитаю те, що писав тоді, або що я

думав п'ять хвилин тому, бо поміркував про дію, яку я тоді вчинив, адже я сам був вражений, коли збагнув, що я наробив. У цьому розумінні всяке знання духу — історичне. Ось єдиний спосіб, у який я можу пізнати мій власний дух: я виконую певний духовний акт, а тоді обмірковую, що ж це за акт, який я щойно виконав. Коли я хочу знати, що я думаю про певного суб'єкта, я намагаюсь якось упорядкувати мої думки, уявлення про нього, чи на папері, чи в інший спосіб, а тоді, давши їм такий лад і такі формулювання, я можу вивчити одержане як історичний документ і побачити, які я мав думки, уявлення, коли осмислював того суб'єкта; якщо я не задоволений наслідком тих суджень, то можу все це переробити заново. Коли я хочу знати, якими такими здібностями володіє мій дух, що їх я ще не знаю, наприклад, чи здатен я писати вірші, то я повинен спробувати написати якісь вірші й перевірити, чи вражають вони мене та інших як щось справжнє. Коли я хочу переконатися, чи я такий хороший, як я сподіваюся, а чи такий поганий, як я побоююсь, я повинен перевірити вчинки, що їх я вчинив, і збагнути, хороші вони чи погані насправді; або ж піти вчинити ще якісь нові вчинки та перевірити їх. Усі ці дослідження — історичні. Вони відбуваються у вигляді вивчення викінчених фактів, ідей, що їх я придумав і висловив, учинків, які я вчинив. Про те, що я оце тільки розпочав і все ще роблю, ще не можна висловлювати будь-яких суджень.

Цей же самий історичний метод — єдиний, із допомогою якого я можу пізнати дух когось іншого, а чи сукупний дух (хоч би що достеменно означав цей вираз) котроїсь спільноти чи котрогось віку. Вивчати дух вікторіанської доби чи англійський політичний дух означає просто вивчати історію вікторіанської думки чи англійської політичної діяльності. Тут ми повертаємося знов до Лока та його "історичного, простого Методу". Дух не тільки декларує свою природу, а й розпоряджається, володіє нею: і як дух узагалі, і як оцей конкретний тип духу із оцими конкретними схильностями й здібностями, через мислення й діяння, виконуючи індивідуальні дії, що виражають індивідуальні думки. Якщо історичне мислення є тим способом, у який виявляються ці думки, як вони є виражені в цих діях, тоді, либонь, цей Локів вислів не розминувся з істиною, а історичне знання є тим

єдиним знанням, що його людський дух може мати про самого себе. Так звана думка про людську природу чи про людський дух перетворюється на історію.

Звісно, тут той, хто стежить за моєю думкою (якщо він, мислячи в цей спосіб, мав досить терпцю, щоб простежити її аж досі), подумає, що я, кажучи це, приписую історії куди більше, ніж вона взагалі може дати. Фальшивий погляд на історію як на оповідь про послідовні події чи як на спектакль змін викладався так часто й так авторитетно останніми роками, особливо в нашій країні, що було спотворене саме значення цього слова через уподібнення історичного процесу до процесу природного. Я обов'язково протестуватиму проти непорозумінь, що виникають із цього джерела, хай навіть мої протести й пропадуть намарне. Але в одному розумінні я маю погодитися з тим, що перетворення науки про дух на історію означає відмову від частини того, на що звичайно претендує наука про дух і, на мою думку, безпідставно претендує. Вчений духу, віруючи в універсальну й тому незмінну істинність своїх висновків, гадає, нібито його звіт про дух буде придатний і для всіх майбутніх стадій в історії духу; він-бо гадає, що його наука засвідчує, чим дух буде завжди, а не тільки, чим він був у минулому й чим є нині. Історик не володіє даром пророцтва, і він свідомий цього; ось чому історичне вивчення духу не може ані передрікати майбутніх поворотів людської думки, ані видавати для тих поворотів закони, окрім хіба того, що вони повинні виходити (хоча ми й не можемо сказати, в якому напрямку) із теперішнього як із своєї вихідної точки. Аж ніяк не найменшою з помилок, подибуваних у науці про людську природу, є її претензія на установлення такої структури, до якої повинна буде пристосовуватися ціла майбутня історія, а також на закриття воріт майбутнього та на уявлення майбутніх поколінь у рамках, визначених не природою речей (подібні рамки є реальними, й вони легко приймаються), а гаданими законами самого духу.

Іще один тип заперечення заслуговує на довший розгляд. Можна припустити, що дух є належним і єдиним предметом історичного пізнання, але можна ще й сперечатися, доводячи, буцім історичне пізнання не є єдиним способом, у який може бути пізнаний дух. Може бути розрізнення між двома

способами пізнання духу. Історична думка вивчає дух як такий, що діє у певні визначені способи у певних визначених ситуаціях. А чи не може бути ще й інший спосіб вивчення духу, досліджування його загальних характерних рис через абстрагування із будь-якої конкретної ситуації чи конкретної дії? Коли так, то це буде природничо-наукове, протиставлене історичному, пізнання духу; не історія, а наука про дух, психологія чи філософія духу.

Якщо така наука про дух має відрізнитися від історії, як тоді слід уявляти співвідношення між ними двома? Мені видається, що можливі два альтернативні погляди на це співвідношення.

Ось один спосіб, як це уявляти: розрізнити те, чим є дух, і те, що він робить, і доручити вивчення того, що він робить, його конкретних дій, історії, а вивчення того, чим він є, лишити за наукою про дух. Або ось іще подібне розрізнення: функції його [духу] ґрунтуються на його структурі, а за тими функціями чи конкретними діяльностями, які розкриваються історією, лежить іще одна структура, що ці функції визначає і що повинна вивчатися не історією, а іншим різновидом думки.

Однак ця концепція виходить вельми плутана. У випадку котроїсь машини ми розрізняємо структуру й функцію, і я думаю про останню як про залежну від першої. Але ж ми спроможні зробити це тільки тому, що машина однаково добре зрозуміла нам як у русі, так і в стані спокою, тож ми можемо вивчати її, байдуже, в якому вона перебуває стані. Але всяке вивчення духу буде вивченням його різноманітної діяльності: якщо ми спробуємо уявити дух у стані абсолютного спокою, нам доведеться припустити, що, хай би навіть узагалі таке було можливе (що більш ніж сумнівно), ми принаймні виявилися б цілковито неспроможними його вивчати. Психологи говорять про ментальні механізми; але ж вони мають на увазі не структури, а функції. Вони ж бо не заявляють про здатність спостерігати ці так звані механізми тоді, коли вони не функціонують. І коли ми приглянемося ближче до того первісного розрізнення, то побачимо, що воно означає не зовсім те, що начебто означає. Коли взяти котрусь машину, то те, що ми називаємо функцією, є насправді лише тією частиною загального функціонування машини, яка слу-

жить цілям виготовлювача або користувача. Велосипеди виробляються не на те, аби були собі велосипеди, а на те, щоб люди могли пересуватися у певний спосіб. Відповідно до того призначення велосипед функціонує тільки тоді, коли хтось на ньому їде. Але ж велосипед, що стоїть собі в повітці, не перестає функціонувати: його частини — не бездіяльні, бо тримаються купи в певному порядку, і те, що ми називаємо володінням його структурою, є не чим іншим, як оцією функцією тримання себе отак укупі. В цьому розумінні, хоч би що ми називали структурою, воно насправді є певним способом функціонування. В будь-якому іншому розумінні дух не має ніякої функції взагалі; він не має ніякої іншої цінності, щодо себе чи щодо будь-кого іншого, окрім тієї, що він — дух, що він здійснює ту різноманітну діяльність, яка й становить його як дух. Ось чому Г'юм слушно стверджував, що немає такої речі, як “духовна субстанція”; нічого з того, що є духом, не є відмінним від того, що він робить, і не криється за його діяльністю.

Ця ідея науки про дух була б, якщо вжити славетне Контове розрізнення, “метафізичною”, заснованою на концепції окультної субстанції, що нібито криється за фактами історичної діяльності; альтернативна ж ідея була б “позитивною”, заснованою на концепції подібностей чи одноманітностей серед самих цих фактів. Згідно з цією ідеєю, завданням науки про дух мало б бути виявлення типів чи взірців діяльності, які б повторювалися знов і знов у самій історії.

Щодо того, чи можлива така наука, немає сумнівів. Але стосовно неї слід зробити два зауваження.

По-перше: будь-яка оцінка вартості такої науки, заснованої на аналогії з природничою наукою, була б цілковито помилковою. Цінність узагальнення в природничій науці ґрунтується на тому факті, що дані фізичної науки дістаються через сприйняття, а сприйняття не є розумінням. Ось чому сировинним матеріалом природничої науки є “чисті деталі”, спостережені, але не осягнені, і, взяті в їхній сприйнятій роздрібненості, незрозумілі. Тож коли відкривають щось зрозуміле у співвідношеннях між загальними їх типами, це є справжнім поступом у пізнанні. Чим вони є самі собою, лишається невідомим, як не стомлюються нагадувати нам

природознавці; але ми принаймні можемо дізнатися щось про взірці фактів, куди входять ті деталі.

У зовсім іншому становищі перебуває наука, що узагальнює історичні факти. Адже тут факти, аби вони послужили як дані, треба спочатку історично пізнати; але ж історичне знання — це не сприйняття, а розрізнення думки, що є внутрішньою стороною події. Історик, коли він готовий передати такий факт ученому-духознавцеві як дане для узагальнення, уже зрозумів той факт у цей спосіб, ізсередини. Якщо він не зробив цього, факт використовується як дане для узагальнення ще до того, як його належним чином “визначено”. Та коли він це вже зробив, узагальненню не лишається більш ніякої цінної роботи. Коли ми вже зрозуміли шляхом історичного мислення, як і чому Наполеон забезпечив своє сходження у революційній Франції, до нашого розуміння того процесу більш нічого не додасться твердженням (хоч би яким істинним), що подібні речі траплялися й деінде. Такі твердження мають якусь цінність лише тоді, коли конкретний факт неможливо зрозуміти як він є, сам собою.

Отже, ідея, що така наука є цінною, ґрунтується на мовчазному й хибному припущенні, що “історичні дані”, “феномени свідомості” і все таке, на чому вона засновується, просто сприймаються, а не пізнаються історично. Думати, що вони можуть просто отак сприйматися, означає думати про них не як про дух, а як про природу, й тому науки цього типу виказують тенденцію систематично знедуховнювати дух, перетворюючи його на природу. Сучасними прикладами цього є псевдоісторія Шпенглера, де індивідуальні історичні факти, які він називає “культурами”, відверто уявляються як плоди природи, що зростають і гинуть “із тією самою чудовою безцільністю, що й квіти польові”, а також численні модні нині психологічні теорії, які в однаковий спосіб уявляють чесноти й пороки, знання й ілюзію.

По-друге: якщо ми запитаємо, як далеко сягають в істині узагальнення такої науки, то переконаємося, що безпідставною є її претензія перейти сферу історії. Типи поведінки, безперечно, приходять знов і знов, поки однакові різновиди духу ставляться в ті самі типи ситуацій. Поведінкові взірці, характерні для феодального барона, безперечно, були досить постійні, поки були феодальні барони, що жили у феодаль-

ному суспільстві. Але марна справа — шукати їх (ото хіба за винятком тих пошуковців, котрі задовольняються щонайдовільнішими та щонайфантастичнішими аналогіями) у такому світі, де діє суспільна структура іншого типу. Аби поведінкові взірці були постійними, повинен існувати такий суспільний лад, який раз у раз продукує ситуації певного типу. Але ж суспільні лади є історичними фактами, що улягають неминучим змінам, швидким чи повільним. Позитивна наука про дух буде, безперечно, спроможною визначити одноманітності й повторності, але у неї не буде гарантії, що закони, які вона вивчає, будуть придатними й поза тим історичним періодом, із якого взято її факти. Така наука (як нас нещодавно вчили з огляду на так звану класичну економіку) ні на що інше не здатна, як тільки описувати у загальний спосіб певні характерні риси тієї історичної доби, за якої її створено. Якщо вона спробує переступити через це обмеження й захопити більші обшири, спираючись на давню історію, сучасну антропологію й таке інше, аби мати більшу основу фактажу, вона все одно не стане нічим більшим за такий собі узагальнений опис певних етапів людської історії. І ніколи не стане неісторичною наукою про дух.

Ось чому розглядати подібну позитивну науку про дух, як таку, що підноситься над сферою історії і вивчає перманентні та незмінні закони людської природи, може тільки той, хто плутає проминуці умови певної історичної доби із постійними умовами людського життя. Людям XVIII сторіччя легко було припускатися цієї помилки, адже їхня історична перспектива була такою короткою, а їхня обізнаність із іншими культурами, поза своєю власною, — такою обмеженою, що вони могли бадьоро ототожнити інтелектуальні навички західного європейця їхнього часу із розумовими здібностями, що їх Бог уділив Адамові та всьому його потомству. Г'юм у своєму звіті про людську природу ні разу не спробував вийти за межі свого спостереження, що фактично "ми" мислимо у певні способи, лишивши нерозтлумаченим питання, що ж він хотів сказати отим "ми". Навіть Кант у своїй спробі вийти за межі "питання факту" й розв'язати "питання права" тільки довів, що ми повинні мислити в ці способи, якщо хочемо володіти тим типом науки, яким во-

лодіємо насправді. Коли він запитує, яким чином є можливий досвід, то під словом “досвід” він розуміє той різновид досвіду, яким тішаться його власні епохи й цивілізації. Він цього, звісно ж, не усвідомлював. У його час ніхто не проробив стільки роботи в галузі історії думки, аби дізнатися, що і наука, й досвід європейця XVIII сторіччя є надзвичайно своєрідними історичними фактами, вельми відмінними від науки й досвіду інших народів та інших часів. Не усвідомлювалося тоді ще й те, що люди, навіть коли не брати до уваги свідчень історії, думали, мабуть, дуже по-різному вже тоді, коли ще ледь відділилися від мавпи. Ідея науки про людську природу, якою її виплекали у XVIII сторіччі, належала до такого часу, коли ще вірили в те, що людський рід, як і всякий інший вид істот, є особливим творінням, наділеним незмінними рисами.

Ця хиба, притаманна вже самій ідеї науки про людську природу, не усувається вказівкою на те, що людська природа, як і всякий інший різновид природи, повинна, згідно із засадами сучасної думки, уявлятися як така, що улягає еволюції. Як по правді, то така модифікація цієї ідеї призводить тільки до ще гірших наслідків. Еволюція, врешті-решт, — це природний процес, процес зміни, і як така вона знищує одну особливу форму, аби створити іншу. Трилобіти силурійського періоду можуть бути предками сучасних ссавців, із нами включно, однак людська істота — це не щось на кшталт стоноги. Минуле у природному процесі — це мертво минуле, що його заступило щось інше. Припустімо тепер, що й історичний процес людської думки — еволюційний процес у цьому ж розумінні. Із цього випливало б те, що способи мислення, характерні для будь-якого даного історичного періоду, є способами, у які люди, певне, думали тоді, але в які інші люди, відлиті у відмінні часи у відмінній духовній формі, не могли б думати взагалі. Якби це було так, то не було б такої речі, як істина; згідно з висновком, що його коректно зробив Герберт Спенсер, те, що ми приймаємо за знання, є просто стиль сьогоденного мислення; воно не істинне, а в щонайкращому випадку корисне нам для нашої боротьби за існування. На цей самий еволюційний погляд

на історію думки натякає і п. Сантаяна, коли звинувачує історію в плеканні “вченої ілюзії повторного переживання життя мертвих” — теми, що годиться лише для “умів, геть позбавлених вірності, що неспроможні чи занадто бояться пізнати самих себе”, та для осіб, зацікавлених не в “повторному відкритті котроїсь сутності, відкритої чи поцінованої раніше”, а тільки у “тому фактові, що люди колись-то плекали якусь таку ідею”¹.

Спільна для цих поглядів хиба полягає в поплутанні природного процесу, де минуле гине, замінюючись теперішнім, із процесом історичним, де минуле, наскільки воно історично відоме, живе й далі у теперішньому. Освальд Шпенглер, чудово усвідомлюючи різницю між математикою сучасною і давньогрецькою й пам’ятаючи, що кожна з них є функцією своєї власної історичної доби, слушно доводить, виходячи із свого хибного ототожнення процесів історичного й природного, що для нас давньогрецька математика має бути не лише дивною, а й незбагненою. Але ж насправді ми не тільки досить легко розбираємося в давньогрецькій математиці, а вона фактично є основою нашої сучасної математики. Це — не мертво минуле математичної думки, якою колись-то займалися люди, чиї імена й дати життя ми можемо навести; ні, це — живе минуле наших сучасних математичних пошуків, таке минуле, яке, наскільки ми цікавимося математикою, ми досі використовуємо як нинішній набуток. Оскільки історичне минуле, на відміну від природного минулого, є минулим живим, чиє життя підтримується чином самого історичного мислення, історична зміна одного способу мислення на інший є не смертю першого, а його виживанням, інтегрованим у новому контексті, що включає розвиток і критику його ж власних ідей. П. Сантаяна, подібно до багатьох інших, спочатку хибно ототожнює історичний процес із процесом природним, а тоді ганить історію за те, що вона є тим, чим він її помилково вважає. А Спенсерова теорія еволюції людських ідей є найгрубішим утіленням цієї помилки.

¹ “Сфера сутності”. — С. 69.

Людину визначено як тварину, здатну робити корисні висновки із чужого досвіду. Це визначення буде цілковито хибним, коли мати на увазі її тілесне життя: вона не буває ситою завдяки тому, що хтось інший попоїв, чи відпочилою, бо хтось інший виспався. Але щодо її духовного життя, то це слушно; і тим способом, у який осягається ця користь, є історичне пізнання, історичне знання. Сукупність людської думки чи духовної діяльності є спільним набутком, і чи не всі операції, які ми виконуємо нашим розумом, — це ті операції, вміння робити які ми перейняли від інших, хто вже умів їх робити. Оскільки дух є тим, що він робить, а людська природа, якщо це назва чогось реального, є тільки назвою людської різноманітної діяльності, це набуття здатності виконувати певні операції є набутком певної людської природи. Отже, історичний процес — це такий процес, де людина створює для самої себе той чи той різновид людської природи шляхом повторного творення у своїй власній думці того минулого, спадкоємцем якого вона є.

Цей спадок не передається через хоч би який природний процес. Аби ним завладіти, його повинен осягнути той дух, що ним володіє, і саме історичне пізнання є тим способом, у який ми вступаємо у володіння цим спадком. Немає такого, щоб спершу йшов особливий різновид процесу, історичний процес, а потім — особливий спосіб його пізнавання, власне історична думка. Історичний процес сам собою є процесом думки, й він існує лише остільки, оскільки розуми, які є його частинами, себе його частинами усвідомлюють. Через історичне мислення дух, чие самопізнання є історією, не тільки відкриває у самому собі ті здатності, володіння якими виявляє історична думка, а, по суті, розвиває ці здатності від латентного стану до стану теперішнього, надаючи їм дієвого існування.

Ось чому софістикою було б доводити, що, оскільки історичний процес є процесом думки, вже на самому його початку повинна бути присутня думка як його передумова, та що звіт про те, чим є думка, первісно і сама собою, має бути неісторичним звітом. Історія не є передумовою духу; вона — це життя самого духу, що не буде духом, якщо тільки

не житиме в історичному процесі й не усвідомлюватиме сам себе як того, що живе так.

Та ідея, нібито людина, навіть коли не брати до уваги її самоусвідомленого історичного життя, відрізняється від решти творіння тим, що вона є розумовою твариною, це — чистий забобон. Тільки ривками й нападами, коли думка то спалахує, то гасне, в сумнівах і непевності дійсна є взагалі людська розумність. Своїми і якістю, і обсягом розумність людей є справою міри: хто частіше виказує свій розум, а хто засвідчує його більшу силу. Але в подібній мерехтливо-непевній розумності не можна відмовити й тваринам — тим, що не є людьми. Їхній розум може поступатися як обсягом, так і потужністю інтелектові найпримітивніших дикунів, але за цими самими нормами найпримітніші з дикунів настільки ж поступатимуться цивілізованим людям, а ті, кого ми називаємо цивілізованими, навряд чи меншою мірою різняться між собою. Навіть серед нелюдиноподібних тварин можна спостерігати початки історичного життя: коти, наприклад, умиваються не за велінням інстинкту, а тому, що малими їх навчили цього матері. Такі рудименти виховання не є чимось істотно відмінним від історії культури.

Історичність також є справою міри. Історичність дуже примітивних суспільств нелегко буває відрізнити від чисто інстинктивного життя тих суспільств, чия розумність перебуває на точці зникнення. Коли дедалі частішими й важливішими для життя суспільства стають нагоди для виявів мислення і типи речей, задля яких мислення виявляється, тоді значнішим стає історичний спадок думки, збереженої історичним знанням із того, що мислилось раніше, а з розвитком думки розпочинається і розвій специфічно розумового, раціонального життя.

Ось чому думка не є передумовою історичного процесу, який своєю чергою є передумовою історичного знання. І тільки в історичному процесі, процесі думок, узагалі існує думка, і то лише з огляду на те, що цей процес, відомий як процес думок, і є процесом. Самопізнання розуму не є випадком; воно — в його сутності. Ось чому історичне знання є не розкішшю чи простою забавою духу, коли він відпочиває від нагальніших занять, а найпершим обов'язком, виконання якого є важливим для підтримання не лише котроїсь конкретної форми чи типу розуму, а самого розуму взагалі.

(IV) Висновки

Лишається зробити декілька висновків із цієї тези, яку я оце намагався ствердити.

По-перше, стосовно самої історії. Методи сучасного історичного дослідження розвивалися в тіні їхнього старшого брата — методу природничої науки, причому його приклад у дечому допомагав, а в дечому то й заважав їм. Протягом усього цього нарису мені доводилося вести безперервний бій із тим, що може бути назване позитивістською концепцією чи, радше, горе-концепцією історії як вивчення послідовних подій, що спочивають у мертвому минулому; подій, що їх слід розуміти так, як учений-природознавець розуміє природні події: класифікуючи їх та установлюючи співвідношення між визначеними отак класами. Ця хибна концепція є не тільки ендемічною помилкою в сучасній філософській думці про історію, а й постійною небезпекою для самої історичної думки. Історики, поступаючись їй, занехають своє властиве завдання — проникати в думку тих діячів, чії дії вони вивчають, і задовольняються визначенням зовнішніх подробиць тих дій — таких супровідних до тих подій речей, що їх би вивчати статистичним способом. Статистичне дослідження для історика — добрий слуга, але поганий господар. Користі історикові з тих статистичних узагальнень — ніякої, ото хіба він зможе з їхньою допомогою виявити думку, що ховається за фактами, які він узагальнює. На сьогодні історична думка майже скрізь силкується виплутатись із чіпких тенет позитивістської облуди, визнаючи, що сама собою історія є не чим іншим, як повторним програванням колишньої думки в голові історика; але чимало ще треба буде зробити, аби зібрати весь урожай цього визнання. Досі ще, завдяки поплутанню історичного й природного процесів, “ходять” усілякі подобизни історичних оман: не тільки грубіші хиби помилкової підміни історичних фактів культури й традиції функціями біологічних фактів на кшталт раси та родоводу, а й тонші облуди, що забезпечують методи дослідження й організації історичного пошуку та що перелічувати їх тут — надто довга праця. Аж коли всі вони будуть викорінені, ми зможемо переконатись, наскільки далеко історична думка, здобувшись нарешті на свої власні

форму й поставу, спроможна просунутись у здійсненні сподівань, що їх давно колись покладали на науку про людську природу.

І по-друге — стосовно колишніх спроб вибудувати таку науку.

Позитивна функція так званих наук про людський дух, чи всезагальних, чи часткових (я покликаюсь на такі студії, як теорії знання, моралі, політики, економіки тощо), завжди мала схильність продовжувати хибні уявлення про себе. В ідеалі вони задумані як звіти про один незмінний предмет — дух людини, яким він завжди був і завжди буде. Досить побіжного погляду на них, аби переконатися, що нічим таким вони не є; що це — просто інвентарні описи тих багатств, які людський дух набув на певному етапі своєї історії. Платонова “Республіка” — це звіт, тільки не незмінного ідеалу політичного життя, а грецького ідеалу, як його сприйняв і перетлумачив Платон. Арістотелева “Етика” описує не вічну мораль, а мораль грека благородного походження. Гоббсів “Левіафан” викладає політичні ідеї абсолютизму XVII сторіччя в їхній англійській формі. Кантова етична теорія виражає моральні переконання німецького поетизму; його “Критика чистого розуму” аналізує концепції та принципи ньютонівської науки у їхньому відношенні до філософських проблем доби. Ці обмеження часто вважають за вади, от ніби котрийсь могутніший за Платона мислитель зумів би піднятися високо в чисте повітря над атмосферою давньогрецької політики, а чи Арістотель мав би прочути моральні концепції християнства або сучасного світу. Бувши такими далекими від вади, насправді вони — ознака заслуги, і найвиразніше вони впадають в око у творах найкращої якості. А причина цього та, що в цих творах їх автори якнайкраще роблять єдину річ, що може бути зроблена при спробі вибудувати таку собі науку про людський дух. Вони викладають ту позицію, якої на той час сягнув людський дух у своєму історичному розвитку.

Коли ж вони намагаються виправдати ту позицію, то все, що вони можуть удіяти, це подати її як логічну, як когерентну цілість ідей. Якщо, усвідомлюючи те, що всяке таке виправдання ходить по колу, вони спробують змусити ту цілість ґрунтуватися на чомусь, розташованому поза ним самим, їх

спіткає невдача, як те й має трапитися, адже, оскільки історичне теперішнє містить у собі своє власне минуле, єдиний ґрунт, на якому стоїть уся та цілість, власне, минуле, з якого вона виросла, є не поза нею, а всередині, вміщене, включене нею.

Якщо ж ці системи залишаються цінними для прийдешніх поколінь, то це аж ніяк не всупереч їхньому строго історичному характерові, а саме завдяки йому. Для нас ідеї, в них виражені, є ідеями, що належать минулому, але ж це минуле — не мертве; розуміючи його історично, ми інкорпоруємо його в нашу теперішню думку, а розвиваючи й критикуючи його, ми робимо себе здатними користуватися тим спадком для нашого власного поступу.

Однак простий інвентарний опис наших інтелектуальних набутоків, якими вони є на сьогодні, нізачо не зможе показати, за яким таким правом ми тішимося ними. Аби це довести, є тільки один шлях: аналізувати їх, а не просто описувати, й показувати, як вони були вибудовані в процесі історичного розвитку думки. Те, що, наприклад, хотів зробити Кант, коли він узявся виправдати наше вживання такої категорії, як причинність, може бути зроблене у певному розумінні; однак його не виконати за Кантовим методом, який видає просту кругову аргументацію, доводячи, що така категорія може бути вживана, ба навіть повинна бути вживана, якщо нам судилося мати ньютонівську науку; це можна зробити розвідкою в історію наукової думки. Усе, що Кант міг довести, це те, що вчені [-природознавці] XVIII сторіччя й справді мислили в термінах тієї категорії; питання ж, чому вони так мислили, може бути розв'язане через дослідження історії ідеї причинної обумовленості. Якщо вимагається щось більше за це, якщо потрібен доказ того, що ця ідея — істинна, що люди правильно чинять, коли мислять у такий спосіб, то цим висувається така вимога, якої, виходячи із природи речей, нізачо не задовольнити. Як іще нам переконати самих себе, що ті засади, спираючись на які ми думаємо, є істинними, коли не продовжуючи думати й далі згідно з цими засадами та стежачи, чи в процесі роботи не виникне така на них критика, на яку нам не відповісти задовільно? Критикувати концепції [природничої] науки — це робота самої [природничої] науки в ході її розвитку; вима-

гати ж, щоб така критика та була передбачена теорією пізнання, означає вимагати, щоб така теорія передбачила історію думки.

Нарешті, є ще питання, яка функція може бути призначена для науки психології. На перший погляд її становище виглядає двозначно. З одного боку, вона претендує на те, щоб бути наукою про дух; та коли так, то її апарат наукового методу є просто плодом хибної аналогії, і вона повинна зникнути як таке, перетворившись на історію. І саме це, звісно, й повинне трапитись, якщо психологія претендує на те, щоб займатися функціями самого розуму. Говорити про психологію розумування чи про психологію моральної самості (цитуюмо заголовки двох відомих книжок) — це означає неправильний слововжиток і поплутання питань, коли квазінатуралістській науці приписується такий предмет, якого буття й розвиток — історичні, а не природні. Та якщо психологія уникає цієї небезпеки й відмовиться від втручання у те, що є властивим предметом історії, вона напевно відійде назад, на позиції чистої науки про природу, й стане звичайним відгалуженням фізіології, маючи справу з діяльністю м'язів та нервів.

Але є ще й третя альтернатива. Осягаючи свою розумність, дух осягає також наявність у самому собі таких складників, які не є розумними, раціональними. Вони не є тілом; ні, вони — дух, але не раціональний дух чи думка. Якщо вдатися до давнього розрізнення, вони — це психе, душа, що відрізняється від духу. Оці ірраціональні складники і є предметом психології. Це — ті сліпі сили й пориви, що гнізяться у нас, становлячи частину людського життя у його свідомому самопереживанні, але не входячи складовими частинами до історичного процесу: відчуття, що відмінні від думки, почуття, що відмінні від концепцій, апетит, що відмінний від волі. Їхня важливість для нас полягає у тому фактові, що вони утворюють найближче оточення, в якому живе наш розум; подібно до того, як наш фізіологічний організм є тим найближчим оточенням, де живуть вони. Вони — це основа нашого раціонального життя, хоча не частина його. Наш розум відкриває їх, але, вивчаючи їх, він не вивчає самого себе. Навчаючись пізнавати їх, він додумується, як допомогти їм жити у здоров'ї, аби вони могли насичуватись і підтримувати його, тоді як він виконує своє властиве завдання — самоусвідомлено творить своє історичне життя.

§ 2. Історична уява

Досліджування природи історичного мислення знаходиться серед тих завдань, за виконання яких філософія може братися з повним правом, а в наш час [1935 рік] є підстави, як видається мені, думати, що таке досліджування було б не тільки повноправним, а й необхідним. Адже у певному розумінні конкретні філософські проблеми бувають дуже, так би мовити, доречними для конкретних періодів історії, повертаючи до себе особливу увагу такого філософа, котрий прагне послужити своїй добі. Почасті проблеми філософії є незмінними, почасті вони варіюються від доби до доби відповідно до тих характерних рис людського життя й думки, які бувають визначальними для конкретного часу; і в найкращих філософів кожної епохи ці дві частини настільки переплітаються, що перманентні проблеми вигулькують *sub specie saeculi* [під знаком доби], а спеціальні проблеми віку — *sub specie aeternitatis* [під знаком вічності]. Коли тільки в людській думці панував якийсь спеціальний інтерес, те панування відбивала найплідніша філософія доби, і то не пасивно, простим скоренням його впливові, а активно, роблячи особливу спробу зрозуміти його і вміщуючи його у фокус філософського дослідження.

За Середньовіччя тим інтересом була теологія, що, мов фокус, притягувала до себе філософську спекуляцію. В XVII сторіччі ним була фізична наука. Нині, коли умовно датуємо початки сучасної філософії XVII сторіччям, ми цим, видається мені, хочемо сказати, що той науковий інтерес, який почав тоді домінувати в людському житті, домінує в ньому й досі. Та коли ми порівнюємо дух XVII сторіччя, в його загальній орієнтації, із духом сьогодення, нас майже неминуче вразить одна важлива відмінність. Після часу Декарта й навіть після Кантового часу людство набуло нову звичку — мислити історично. Цим я не хочу сказати, нібито давніше, ніж півтора сторіччя тому, не було істориків, гідних цього наймення; ні, це була б неправда; я не хочу цим навіть сказати, буцім відтоді незмірно зріс обсяг історичного знання та вихід історичних книг; це таки правда, але порівняно неістотна. Я маю на увазі тільки те, що за цей час історична думка випрацювала свою власну техніку, не менш визначену за своїм характером і не менш надійну за результатами,

ніж її старша сестра, техніка природничої науки, та що, рушивши отак, *sichere Gang einer Wissenschaft* [твердою ходою науки], вона посіла таке місце у житті людства, з якого її вплив поширився, пройнявши й до певної міри перетворивши кожен відділ думки й дії.

З-поміж усіх галузей думки вона особливо глибокий вплив справила на філософію, але загалом ставлення філософії до цього впливу було більш пасивне, ніж активне. Деякі філософи схильні вітати його, інші — обурено відкидати; порівняно мало хто з них узявся дати йому філософське осмислення. Були зроблені спроби, переважно у Німеччині й Італії, дати відповіді на питання: “Що таке історичне мислення?” та “Яке світло кидає воно на традиційні проблеми філософії?” — і, відповівши на ці питання, зробити для історичної свідомості сьогодення те, що Кантів трансцендентальний аналіз зробив для наукової свідомості XVIII сторіччя. Але здебільшого, і надто в нашій країні, звичайним правилом було ігнорувати усі такі питання, дискутуючи про проблеми філософії в позірному невіданні того факту, що існує така річ, як історія. Цей звичай, звісно, можна й захищати. Можна доводити, що історія — це ніяке не пізнання, не знання, а тільки гадка, опінія, і вона не достойна філософського вивчення. Або можна доводити ще, що, оскільки вона — знання, її проблеми є проблемами знання взагалі та що вони не вимагають особливого підходу. Я особисто не можу прийняти жодного з цих виправдань. Якщо історія — це гадка-опінія, чому філософія повинна ігнорувати її на цій підставі? Якщо вона — знання, чом би філософам не вивчати її методів із тією самою увагою, яку вони приділяють вельми відмінним методам [природничої] науки? І коли я читаю твори навіть найбільших сучасних і недавніх англійських філософів, щиро ними захоплюючись та беручи від них більше, ніж сподівався узяти, я ловлю себе на тому, що мене всякчас точить думка, що їхні звіти про знання, хоч як, здавалося б, первинно засновані на вивченні перцепції та наукового мислення, не лише ігнорують історичне мислення, а й заперечують, по суті, факт, що таке існує в світі.

Безперечно, історичне мислення у певному розумінні подібне до перцепції. І те, й та мають своїм властивим об'єктом щось індивідуальне. Що я сприймаю? Оцю кімнату, оцей стіл, оцей папір. Про що думає історик? Про Єлизавету чи про Мальборо, про Пелопоннеську війну чи про Фердинанда й Ізабеллу. Але все, що ми сприймаємо, завжди зводиться до “це”, “тут”, “тепер”. Навіть коли ми чуємо віддалений вибух чи бачимо спалах зірки, який стався у далекому минулому, все одно є такий момент, коли та подія є сприйнятною тут і тепер: коли ми чуємо цей вибух, бачимо цю нову зірку. Історична думка завжди буває про щось таке, що ніколи не може бути “цим”, адже воно не буває “тут” і “тепер”. Її теми — це події, що перестали відбуватися, та умови, що більше вже не існують. Тільки тоді, коли вони перестають бути сприйнятними, вони робляться справжніми предметами історичної думки. Ось чому всі ті теорії пізнання, що уявляють її такою собі угодою чи співвідношенням між суб'єктом та об'єктом, котрі обидва існують нині й протистоять один одному чи співприсутні один одному, теорії, що мають ознайомлення за сутність пізнання, роблять історію неможливою.

І ще в одному розумінні історія нагадує [природничу] науку: адже у кожній з них пізнання є висновком, здійснюється через розумування. Але, тоді як [природнича] наука існує у світі абстрактних універсалій, що в одному розумінні є скрізь, а в іншому — ніде, в одному розумінні — за всіх часів, а в іншому — ні в який час, ті речі, що про них розумує історик, є не абстрактними, а конкретними, не універсальними, а індивідуальними, не індиферентними щодо простору й часу, а такими, що мають свої власні “де” й “коли”, хоча “де” не обов'язково має бути тут, а “коли” не може бути тепер. Тому історію не змусити пристосовуватися до теорій, згідно з якими предмет пізнання є абстрактним і незмінним, такою собі логічною цілістю, стосовно якої дух може займати різні позиції.

Неможливо також дати будь-який звіт про будь-яке знання, поєднуючи теорії цих двох типів. Нинішня філософія повна таких комбінацій. Знання через ознайомлення і знання через опис; вічні об'єкти й проминуші ситуації, в які вони вросли складниками; царство сутності й сфера матерії —

у цих та інших подібних дихотоміях, як і в давніших дихотоміях реальностей та співвідношень між ідеями або істин факту й істин розуму, робиться застереження щодо особливостей як перцепції, що схоплює оті “тут” і “тепер”, так і абстрактної думки, що осягає свої “скрізь” і “завжди”: *αισθησις* та *νοησις* філософської традиції. Але оскільки історія не є ані *αισθησις*, ані *νοησις*, то не є вона й комбінацією цих двох речей. Вона — третя річ, якій притаманні характерні риси обох їх, але поєднує вона їх у такий спосіб, що неможливий для жодної з них. Вона не є почасти ознайомленням із проминушими ситуаціями, а почасти — розумованим знанням абстрактних сутностей. Вона є повністю таким собі розумованим знанням про те, що є проминущим і конкретним.

Тут я ставлю собі за мету запропонувати короткий звіт про цю третю річ, котра є історією, і почну я із викладу того, що можна б назвати банальною її теорією — теорією, в яку вірить більшість людей, а чи уявляють собі, що вірять, коли вперше беруться поміркувати на цю тему.

Згідно з цією теорією, істотними речами в історії є пам’ять і авторитет. Якщо котрись подію чи котрийсь стан речей треба пізнати історично, то насамперед хтось мусить бути ознайомлений із тією подією чи тим станом речей; потім той хтось повинен це запам’ятати; потім він повинен викласти свої спогади про це у зрозумілих для інших людей термінах, і, нарешті, хтось інший повинен прийняти викладене як щось істинне. Тож, виходить, історія — це коли хтось вірить комусь, коли той стверджує, що він щось пам’ятає. Той, хто вірить, це — історик, а той, кому вірять, називається авторитетом.

Із цієї доктрини випливає, що історична істина, наскільки вона взагалі приступна історикові, є приступною йому тільки завдяки тому, що існує готова у готових твердженнях авторитетів. Ці твердження для історика — священний текст, цінність якого ґрунтується цілковито на неперервності традиції, яку репрезентують ці твердження. Тому він ні в якому разі не повинен хоч якось їх змінювати. Він не повинен калічити їх, не повинен хоч щось до них додавати й, головне, не повинен їм суперечити. Бо ж коли він візьме на себе таку відповідальність щось відбирати, щось відкидати, вирішувати на свій розсуд, що декотрі твердження авторитету важливі,

а інші — ні, то це буде нечемна маніпуляція за спиною авторитету й покликання на котрийсь інший критерій; коли ж, за цією теорією, це якраз те, чого йому робити зась. Якщо він додасть щось до тих тверджень, установить між ними якусь свою, власного винаходу, побудову, та ще й прийме ті побудови як доповнення до свого знання, то, виходить, він вірить у якусь іншу причину, а не в факт, повіданий йому його авторитетом; і таке робити він, знов же, не має права. А найгірше з усього — це коли він тим твердженням авторитету суперечить, беручи на себе відповідальність вирішувати, що його авторитет хибно подав факти, й відкидаючи його твердження як неймовірні; отже, він вірить у протилежне тому, що йому говорять, чим завдає щонайгіршої шкоди правилам свого ремесла. Авторитет може бути балакучим, може відхилятися від теми, може бути пліткарем і скандалістом; він міг не розгледіти, чи забути, чи пропустити якісь факти, міг через невігластво чи примху перекрутити їх, але історик на всі ці недоліки не має ніякої ради. Для нього, за теорією, що авторитети йому кажуть, те й є правдою, усією приступною правдою і нічим іншим, окрім правди.

Положення цієї банальної теорії досить викласти, аби їх спростувати. Кожен історик свідомий того, що принагідно йому доводиться вдаватися до всіх цих трьох видів порушень стосовно того, що він знаходить у своїх авторитетів. Він відбирає у них те, що вважає важливим, опускаючи решту; робить у них інтерполяції, де нечіткий зміст, і критикує їх, відкидаючи або виправляючи те, що, на його думку, є наслідком дезінформації чи брехливості. Але я не певен, чи ми, історики, завжди усвідомлюємо наслідки того, що робимо. Загалом, коли ми розмірковуємо про нашу власну роботу, ми начебто приймаємо те, що я називаю банальною теорією, хоч і стверджуємо наші права на вибір, власні теоретичні побудови та критику. Безперечно, ці права несумісні з цією теорією, але ми силкуємося зм'якшити таке протиріччя, зводячи до мінімуму міру наших втручань, маючи їх за крайні заходи, такий собі неначе бунт, до якого часом можуть довести історика своєю винятковою некомпетентністю оті авторитети, але який не порушує в основі того нормально-мирного режиму, за якого він безжурно вірить у те, що йому говориться, тому що йому говориться у це

вірити. Одначе ж ці речі, хоч як рідко вони подибуються, є або історичними злочинами, або такими фактами, що фатальні для цієї теорії: їх-бо, за теорією, не те що рідко, а ніколи й нізащо не можна припускати. А фактично вони — ані злочинні, ані виняткові. Протягом усієї своєї роботи історик знай відбирає, вибудовує та критикує, і то, тільки роблячи ці речі, він може вести свою думку, щоб вона йшла *sichere Gang einer Wissenschaft*. Недвозначним визнанням цього факту можна добитися такого ефекту, який, знов запозичуючи кантівський вираз, можна б назвати Коперниковою революцією в теорії історії: відкриття того, що історик, такий далекий від покладання на будь-який авторитет, окрім самого себе, до чийх тверджень має пристосовуватися його думка, є самостійний у своєму авторитеті й своїй думці, що він — сам собі авторитет, що має такий критерій, до якого мають пристосовуватися його так звані авторитети і з посиленням на який вони піддаються критиці.

Самостійність історичної думки найпростіше розглядати у роботі відбору. Той історик, що намагається працювати за банальною теорією, сумлінно відтворюючи те, що вишукує у своїх авторитетів, нагадує пейзажиста, що силкується малювати згідно з мистецькою теорією, яка велить митцеві копіювати природу. Він може собі уявляти, ніби через своє опосередкування він відтворює достеменні форми й барви речей природи; але, хоч би як ревно він намагався це робити, він завжди відбирає, спрощує, схематизує, не зображаючи того, що видається йому неважливим, і виводячи на полотні саме те, що вважає за істотне. Не природа, а тільки художник відповідає за те, що переходить на його картину. Достоту так само й жоден історик, хай навіть щонайгірший, не копіює буквально своїх авторитетів; навіть коли він не вставить нічого від себе (що насправді абсолютно неможливо), він завжди опускає ті речі, що, з огляду на ту чи на ту причину, без них у його праці можна чи й треба обійтися. Тож саме він, а не його авторитет, є відповідальним за те, що він робить. У цьому питанні він сам собі господар — оскільки є самостійною його думка.

Ми знаходимо навіть красномовніший вплив цієї самостійності у тому, що я назвав історичною побудовою. Історикові авторитети розповідають йому про ту чи ту фазу

в процесі, проміжні фази якого лишають неописаними; тоді історик сам інтерполює ці фази. Його картина предмета, хоча почасти вона може складатися із тверджень, безпосередньо взятих у авторитетів, складається також, і то дедалі більшою мірою, відповідно до зростання його компетентності як історика, із його власних тверджень, до яких він дійшов через висновки, зроблені щодо авторитетних джерел у відповідності з його власними критеріями, його власними правилами методу та його власними канонами доречності. У цій частині своєї роботи він ніколи не залежить від своїх авторитетів — у розумінні повторювання того, що вони йому кажуть; він покладається на свої власні сили й сам для себе становить свій власний авторитет, тоді як ті його так звані авторитети тепер уже ніякі не авторитети взагалі, а тільки свідчення.

Однак найпромовистіші докази історикової самостійності подає історична критика. Достоту як природнича наука знаходить свій властивий метод, коли вчений-природознавець, за Беконівим образним порівнянням, бере Природу на тортури, мучить її експериментами, аби вирвати в неї відповіді на свої запитання, так і історія відшукує свій властивий метод, коли історик садить своїх авторитетів на лаву свідків і перехресним допитуванням видобуває з них інформацію, якої ті не видали у своїх первісних твердженнях або тому, що не бажали видавати, або й тому, що не володіли нею. Так, наприклад, полководець міг розіслати навсебіч листи із твердженням про перемогу війська, але історик, перечитуючи їх у критичному ключі, запитає: “Якщо це була перемога, то чому після неї розвиток подій пішов не таким шляхом?” — і може таким чином довести, що письменник приховав правду. Або ж, користуючись цим самим методом, він може довести невігластво свого не такого критичного попередника, котрий прийняв на віру версію битви, яку змальовували оті полководцеві листи.

Тут самостійність історика виявилася у своїй крайній формі, адже очевидним є те, що якимось, у силу своєї діяльності як історика, він та має право відкинути неправду, повідомлену йому його авторитетами, й замінити її чимось іншим. Якщо це можливо, то критерієм історичної істини не може бути той факт, що котресь твердження зроблено кот-

римось авторитетом. Питання тут стоїть про правдивість інформації так званого авторитету, і на це питання історик повинен відповісти сам, покладаючись на свій власний авторитет. Навіть якщо він приймає те, що йому кажуть його авторитети, він приймає це на свою власну, а не авторитетів, відповідальність, і то не тому, що вони так кажуть, а тому, що це задовольняє його критерій історичної істини.

Теорія здорового глузду, що базує історію на пам'яті й авторитеті, не потребує більш ніякого спростування. Її банкрутство — очевидне. Для історика ніколи не може бути ніяких авторитетів, тому що самі так звані авторитети чекають на присуд, що його може дати тільки він. І все ж теорія здорового глузду може претендувати на якусь кваліфіковану і відносну істину. Історик, коли говорить взагалі, працює над предметом, що його вже вивчали, ще до нього, інші. Пропорційно до того, як він — більше новачок, чи то в конкретному предметі, чи то в загальній історії, його попередники, у відношенні до його некомпетентності, — більш авторитетні, а в тому обмеженому випадку, де його некомпетентність і невігластво можуть бути абсолютними, їх можна б назвати авторитетами без обмеження. В міру того, як він дедалі краще опановує своє ремесло та свій предмет, у них дедалі менше зостається від його авторитетів, вони дедалі більше стають його товаришами по науці, до яких він ставитиметься з повагою чи із зневагою, відповідно до їхніх заслуг.

І так само, як історія не ґрунтується на авторитеті, не засновується вона й на пам'яті. Історик може відкрити заново те, що було цілковито забуте, в тому розумінні, що про той факт до нього не дійшло неперервною традицією, починаючи від свідків, жодне твердження. Він може навіть відкрити те, що про нього, до історикового відкриття, ніхто й не знав, що таке відбулося колись узагалі. Цього він досягає почасти критичним потрактуванням повідомлень, що містяться у його джерелах, а почасти удаванням до того, що називається неписьмовими джерелами, які використовуються дедалі ширше в міру того, як історія стає дедалі певніша своїх власних методів та свого власного критерію.

Я оце згадав про критерій історичної істини. Що воно таке, цей критерій? Згідно із теорією здорового глузду, це — погодженість тверджень, які робить історик, із тими тверд-

женнями, що на них він натрапляє у своїх авторитетів. Нині ми вже знаємо, що ця відповідь хибна, і нам треба пошукати іншої. Ми не можемо відмовитися від цього пошуку. Маємо знайти якусь відповідь на це питання, адже без критерію не може бути ніякої критики. Одну відповідь на це питання запропонував найбільший англійський філософ нашого часу у своєму памфлеті “Засновники критичної історії”. Цей нарис Бредлі — його рання праця, якою зрілий Бредлі був незадоволений; але, хоч який цей твір недосконалий, на ньому лежить печать авторового генія. У цьому творі Бредлі ставить питання: яка існує можливість, щоб історик, усупереч теорії здорового глузду, відкинув геть своїх так званих авторитетів і сказав: “Оце таке закарбували наші авторитети, але ж насправді, певне, відбулося не оце, а оте!”

Його відповідь на це питання була така. Наш життєвий досвід учить нас, що певні різновиди речей трапляються, а інші — ні; тож цей досвід і буде тим критерієм, із яким історик має підходи до повідомлень його авторитетів. Якщо вони розповідають йому, нібито трапилися речі того різновиду, який, згідно з його досвідом, не буває, він зобов’язаний не йняти їм віри; якщо ж речі, про які вони повідомляють, належать до того різновиду, який, згідно з його досвідом, справді буває, тоді він вільний прийняти їхні твердження на віру.

Проти цієї ідеї є чимало очевидних заперечень, але я не стану їх тут наводити. Вона дуже забарвлена емпіричною філософією, проти якої Бредлі мав незабаром так дієво повстати. Але й окрім цього, є ще кілька особливих моментів, у світлі яких цей аргумент видається мені недосконалим.

По-перше, запропонований критерій є критерієм не того, що сталося насправді, а того, що могло статися. Фактично це — не що інше, як Арістотелів критерій того, що є приступним у поезії; отже, він непридатний для того, щоб відрізнити історію від художньої літератури. Цей критерій, безперечно, задовольнили б повідомлення історика, але ж не менш адекватно його задовольнили б і твердження автора історичних романів. Отож він не може бути критерієм критичної історії.

По-друге: через те, що він ніколи не зможе сказати нам, що ж відбулося насправді, нам не лишається нічого іншого,

як покластися на сам авторитет його інформанта. Застосовуючи його, ми беремося повірити йому, що нам розкаже наш інформант, поки це задовольняє суто негативний критерій можливості події. Це не означає відкинути геть наших авторитетів: ні, це — сліпе прийняття того, що вони нам кажуть, на віру. Критичної позиції цим не досягнуто.

По-третє, істориків досвід, узятий із того життя, що докола нього, може тільки допомогти йому перевірити, бодай негативно, повідомлення його авторитетів хіба що в тому, що стосується не історії, а природи, яка не має жодної історії. Закони природи були і є ті самі, й що є протиприродного тепер, було протиприродним і дві тисячі років тому; але історичні умови, при всій їх відмінності від природних умов людського життя, ще ж настільки різняться між собою в різні часи, що хоч яке доведення, коли воно засноване на цій аналогії, виявиться неспроможним. Те, що давні греки й римляни виставляли своїх новонароджених дітей на холод, аби контролювати чисельність населення, є не менш істинним навіть з огляду на те, що це не схоже ні на що з досвіду укладачів “Кембриджської історії античного світу”. Фактично таке трактування Бредлі цієї теми виникло не в ході його звичайних історичних студій, а з його зацікавленості у ймовірності оповідей Нового Заповіту, особливо елементу чуда в них; але ж від критерію, що годиться для випадку чуда, надто мало користі для історика буденної дійсності.

Нарис Бредлі, хоч який він непереконаливий, лишається вікопомним завдяки тому фактові, що саме в ньому, в принципі, довершено Коперникову революцію в теорії історичного знання. Для теорії здорового глузду історична істина полягає в пристосуванні переконань історика до тверджень його авторитетів; Бредлі ж добачив, що історик приносить із собою до вивчення своїх авторитетів такий власний критерій, за відношенням до якого судженими виявляються самі ті авторитети. Який же це критерій, Бредлі не спромігся з'ясувати. Побачимо ж, чи нині, через шістьдесят років після публікації, цю його проблему, яку тим часом навряд чи хоч хтось із англомовних філософів потрактував у формі друкованого виступу, хто-небудь спроможеться зрушити з того місця, де він її полишив.

Я вже зазначав, що, окрім вибирання з-поміж повідомлень авторитетів того, що історик вважає за важливе, він повинен іще піти двома шляхами далі того, що розказують йому авторитети. Один із них — це шлях критики, і саме його Бредлі й спробував проаналізувати. Другий — шлях конструктивності. Про цей він не сказав нічого, і саме до нього я й пропоную повернутися зараз. Я схарактеризував конструктивну історію як таку, що вдається до інтерполяцій, уставляючи між твердженнями, запозиченими у наших авторитетів, інші твердження, що випливають із перших. Так, наприклад, наші авторитетні джерела повідомляють, що Цезар одного дня був у Римі, а котрогось дня перегадом — уже в Галлії; вони не розповідають нічого про його подорож із одного місця до іншого, а ми це інтерполюємо із цілком спокійним сумлінням.

Цей акт інтерполяції має дві значущі характерні риси. По-перше, він аж ніяк не є довільним чи просто вигадкою; ні, він — необхідний, або, Кантовою мовою, *a priori*. Коли б ми наповнили оповідь про Цезареві діяння вигаданими подобицями на кшталт імен людей, яких він здибував дорогою, та слів, що він їм нібито говорив, ця побудова була б довільною; фактично це була б конструкція того типу, що її вибудовує автор історичних романів. Та коли наша побудова не містить у собі нічого такого, що не виправдовується авторитетним свідченням, тоді це — повноправна історична конструкція того типу, без якого взагалі не може бути ніякої історії.

По-друге: те, що ми висновуємо у такий спосіб, є, по суті, чимось уявним. Якщо ми подивимося з вікна будинку на море й побачимо там корабель, а через п'ять хвилин знов поглянемо й побачимо його уже в іншому місці, то нам доведеться домалювати в уяві, що корабель займав проміжні положення в просторі, поки ми не дивилися на нього. Це вже буде приклад історичного мислення, і то ж не якимось інакше, а саме так нам доводиться домальовувати в уяві мандрівку Цезаря від Рима до Галлії, якщо нам сказано, що він був у цих двох різних місцях о цих двох датах, що слідує одна за одною.

Цю діяльність із її двояким характером я назву уявою *a priori*, і хоча згодом я скажу про це ще дещо, на цей момент

задовольнюся такою заувагою: хоч би як мало ми усвідомлювали її участь у роботі, саме ця діяльність, сполучаючи, мов мостами, уривчасті повідомлення наших авторитетів, надає неперервності історичному повістуванню чи описові. Що історикові доводиться використовувати свою уяву — це банальна істина; зачитуймо лишень Маколея, його “Нарис про історію”: “Ідеальний історик повинен мати досить могутню уяву, аби зробити свою оповідь вражаючою і мальовничою”. Втім, тут іще недооцінено ту роль, яку відіграє історична уява, адже вона, властиво, не орнаментальна, а структурна. Без неї історикові не було б чого й прикрашати — не було б і самої оповіді. Уява, ця “сліпа, але необхідна здатність”, без якої, як довів це Кант, ми б нізащо не сприйняли довколишнього світу, так само необхідна й для історії: саме вона, діючи не примхливо, мов фантазія, а в своїй формі *a priori*, виконує всю роботу історичної побудови.

Тут можна б застерегти від двох непорозумінь. По-перше: можна подумати, нібито з допомогою уяви ми здатні показати собі лише те, що є уявним у розумінні фіктивного чи нереального. Аби позбутись цього упередження, замало буде просто згадати його та й усе. Коли я уявляю, як мій друг, допіру вийшовши з мого дому, зараз заходить до свого, цей факт, що я уявляю собі цю подію, не дає мені підстави вважати її нереальною. Уявне, просто, як воно є, це ані реальне, ані нереальне.

По-друге: мова про уяву *a priori* може видатися парадоксом, адже можна подумати, нібито уява є по суті своїй примхливою, довільною, чисто фантастичною. Але ж, на додачу до її історичної функції, в уяви *a priori* є ще дві інші функції, які є, чи мали б бути, відомими для всіх. Одна з них — чиста, або вільна, але ні в якому разі не довільна, уява митця. Людина, що пише роман, komponує оповідь, де різні персонажі грають свої ролі. Персонажі й події роману — всі однаковою мірою уявні, уявлені; однак ж уся мета романіста полягає в тому, щоб показати дії персонажів та розвиток колізій у такий спосіб, що визначався б їхньою внутрішньою необхідністю. Ця романістова оповідь, якщо це добра оповідь, може розвиватися тільки так, як вона у нього розвивається; романіст, уявляючи її, не може уявити її якоюсь іншою — ні, тільки такою, як вона у нього розвивається. Тут, і такою

самою мірою у всіх інших різновидах мистецтва, спрацьовує оця сама уява *a priori*. Інша її відома функція — це те, що можна б назвати перцептивною уявою, що доповнює і консолідує дані перцепції у той спосіб, що його так добре проаналізував Кант, показавши нам предмети можливого сприйняття, які ми насправді не сприймаємо: низ ось цього стола, вміст нерозбитого яйця, невидиму частину Місяця. Знов тут наявна уява *a priori*: ми не можемо не уявляти того, що не може не бути там. Історична уява відрізняється від цих різновидів уяви не тим, що вона — апіорна, а тим, що її особливе завдання — уявляти минуле: не як предмет можливої перцепції, оскільки нині воно вже не існує, а як здатне через цю діяльність стати предметом нашої думки.

Історикова картина його предмета, хай той предмет буде послідовністю подій чи колишнім станом речей, виявляється, отже, плетивом уявної побудови, де протягнуто нитки поміж певними фіксованими точками, які утверджено завдяки повідомленням його авторитетів; і коли цих точок досить густо, а нитки між ними нап'ято з належною дбайливістю, завжди з допомогою апіорної уяви й ніколи — з допомогою чисто довільної фантазії, — тоді вся картина постійно звіряється покликанням на ці дані й мінімально ризикує втратити контакт із дійсністю, яку вона представляє.

І справді, це вже дуже багато — оці наші думки про історичну працю: коли нас перестала задовольняти теорія здорового глузду й ми усвідомили ту роль, яку в історичному дослідженні відіграє конструктивна уява. Але ж отака концепція сильно хибує з одного боку: вона випускає з уваги ту не менш важливу роль, що відіграє критика. Ми-бо уявляємо собі ту нашу плетену конструкцію такою, що прибита, так би мовити, кілочками до фактів, стверджених повідомленнями авторитетів, розглядаючи ті факти як дані чи фіксовані точки для роботи конструювання. Але, думаючи так, ми непомітно знов прибилися до тієї теорії, про яку вже знаємо, що вона хибна: буцім у тих повідомленнях нам передано готовеньку істину. Ми ж бо знаємо, що істина здобувається не ковтанням того, що нам переказують наші авторитети, а критикою тих авторитетів; отже, ті фіксовані, як нам гадається, точки, поміж якими історична уява мережить свою побудову, не да-

ються нам у готовому вигляді — їх треба здобувати критичним осмисленням.

Висновки історичної думки можуть бути перевірені тільки покликанням на неї саму й ні на що інше. Герой детективного роману мислить точнісінько так, як історик, коли із щонайрозмаїтіших підказок вибудовує собі уявну картину того, як і ким скоєно злочин. Спочатку це буде чиста теорія, що чекає на перевірку, яка має надійти іззовні. На щастя для детектива, умовності цієї літературної форми диктують правило: коли вже вивершено його конструкцію, вона охайно буде прибита кілочками зізнань злочинця (припускаючи, що, за подібних обставин, щирість тих зізнань буде поза всяким сумнівом). Історик же — не такий щасливчик. Хай навіть після того, як він переконав сам себе через вивчення уже наявних свідчень, що насправді Шекспірові п'єси написав Бекон чи що Генріх VII убив принців у Тауері, йому поталанило знайти документ, автограф, який усе з'ясовує, цим він аж ніяк не підтвердить правильності своїх висновків, адже цей документ зовсім не закриє дослідження, а тільки ускладнить його, порушивши нову проблему — проблему його автентичності.

Напочатку я був розглянув теорію, згідно з якою все дано; за тією теорією, вся істина, наскільки будь-яка істина буває приступна для історика, надається йому в готовенькому вигляді через повідомлення його авторитетів. Потім я побачив, що чимало з того, що він вважає за істинне, не дається йому в такий спосіб, а конструюється його апіорною уявою; але я все ще гадав, що ця уява працює випадково від фіксованих точок, даних у цьому самому розумінні. А тепер я змушений признатися, що для історичної думки немає ніяких поданих отак фіксованих точок: сказати б інакше — що в історії, достоту як, у строгому розумінні, немає жодних авторитетів, так немає в ній, у строгому розумінні, і жодних даних.

Звісно ж, історики уявляють свою роботу так, ніби вони працюють від даних, називаючи даними історичні факти, що знаходяться у їхньому розпорядженні й що стали готовими на початку певного відтинку історичного дослідження. До таких даних, якщо дослідження стосуватиметься Пелопоннеської війни, віднесено буде, наприклад, певне твердження

Фукідіда, котре приймається як надійне й істинне. Та коли ми питаємо, що ж надало історичній думці цю даність, то відповідь очевидна: історична ж думка й надала її самій собі, й тому відносно широкої історичної думки це буде не даність, а результат або досягнення. Це ж лише наше історичне знання говорить нам, що ось ці чудернацькі значки на папері є грецькими літерами, що разом вони гуртуються в слова, які мають певні значення в аттичному діалекті; що ось цей уривок — автентичний Фукідід, а не якась інтерполяція чи спотворення тексту, та що при цій нагоді Фукідід знав, про що веде мову, й намагався розповісти правду. А поза всім цим уривок цей буде лише таким собі зразком чорних знаків на білому папері: ніяким не історичним фактом узагалі, а чимось таким, що існує тут і тепер і сприймається істориком. Коли історик описує певні історичні факти як свої дані, то він тільки й має на увазі, що для потреб конкретного відтинку роботи існують певні історичні проблеми, що стосуються цієї роботи, і що їх він пропонує поки що трактувати як вирішені; хоча те, що вони вирішені, означає лише, що вони вважаються такими, бо їх вирішило історичне мислення в минулому, а вирішеними вони лишаються тільки доти, доки чи він, чи хто інший надумає знов поставити їх на обговорення.

Ось чому плетиво його уявної побудови не може брати свою чинність від прив'язаності, як я описував спочатку, до певних даних кілочків-фактів. Той опис був спробою звільнити історика від відповідальності за ті вузлові точки його мережі, переносючи наголос на його відповідальності за те, що він висновує поміж ними. Фактично ж він однаковою мірою відповідальний як за це, так і за те. Чи він прийме, чи відкине, чи змінить, чи перетлумачить те, що йому кажуть його так звані авторитети, саме він буде відповідальний за те твердження, яке він зробить після того, як піддасть їх належній критиці. Той факт, що своє твердження він запозичив у котрогось авторитету, не може послужити критерієм, що виправдовував би його в тому, що він висловив це твердження.

Це відсилає мене назад, до питання: а що ж є цим критерієм? Саме в цьому моменті може бути дана часткова й тимчасова відповідь. Те плетиво уявної побудови вияв-

ляється куди міцнішим і сильнішим, ніж ми гадали досі. Таке далеке від того, щоб у пошуках своєї чинності спиратися на підтримку даних фактів, воно насправді править нам за пробний камінь, за яким ми визначаємо, чи істинними є стверджувані факти. Он Светоній заявляє мені, нібито Нерон у певний час мав намір евакуювати Британію. Я відкидаю його твердження, але не тому, що котрийсь кращий авторитет рішуче це заперечує, адже, звісно, нікотрий не заперечує, а тому, що моя реконструкція Неронової політики засновується на Тацітові й не дозволяє мені припускати Светонієвої слухності. І коли мені скажуть: це просто означає, що я віддаю перевагу Тацітові перед Светонієм, я зізнаюсь, що так воно й є; але ж я чиню так саме тому, що бачу себе спроможним утілити Тацітові повідомлення у власну мою, когерентну й неперервну, картину, й не втну цього, коли зіпруся на Светонія.

Отже, саме історикова картина минулого, цей плід його власної уяви *a priori*, має виправдовувати джерела, використовані в його побудові. Ці джерела є джерелами, себто їм вірять тільки тому, що вони є виправданими в цей спосіб. Бо ж дискредитувати можна хоч яке джерело: цей автор — упереджений, а той — дезинформований; цей напис неправильно прочитано поганим епіграфістом, а в тому наплутав недбаллий муляр; цей черепок переміщено з його властивого контексту некомпетентним екскаватором, а цей — безневинним кроликом. Критично настроєний історик має виявити й виправити усі ці та багато інших різновидів фальсифікації. Він і робить це, і може це робити тільки тоді, коли пильнує, чи та картина минулого, до якої веде його це свідчення, є когерентною і неперервною картиною, такою, що має сенс. Ця ж апіорна уява, що здійснює роботу історичної побудови, надає також засоби історичної критики.

Отже, історикова картина минулого, звільнена від залежності від фіксованих точок, що подаються іззовні, є в кожній своїй деталі картиною уявною, а її необхідність є в кожному моменті необхідністю апіорної уяви. Хоч би що входило до цієї картини, входить воно не тому, що його приймає пасивно історикова уява, а тому, що вона цього активно вимагає.

Тут взаємна схожість історика й романіста, на яку я вже посилався, сягає своєї кульмінації. Кожен із них ставить собі

за мету вибудувати картину, котра була б почасти оповіддю подій, почасти — описом ситуацій, розкриттям мотивів, аналізом характерів. Кожен прагне зробити свою картину когерентним цілим, де б кожен персонаж і кожна ситуація були так пов'язані з усією рештою, щоб цей персонаж у цій ситуації міг діяти тільки в цей спосіб, і ми не могли б уявити, щоб він діяв якось інакше. І роман, й історія повинні триматися купи; ні в те, ні в те не допускається нічого такого, що не є необхідним, а суддею цієї необхідності в обох випадках є уява. Як роман, так і історія є самопояснювальними, самовиправдувальними творами, плодами самостійної чи самоуповноваженої діяльності, й в обох випадках ця діяльність є уявою *a priori*.

Як витвори уяви, праці історика й романіста не відрізняються одна від одної. В чому вони різняться, так це в тому, що історикова картина претендує на істинність. Перед романістом стоїть одне-єдине завдання: вибудувати когерентну картину, що трималася б купи, мала б сенс. Завдання ж історика — подвійне: йому треба, щоб його картина і мала сенс; і щоб складалася з речей, якими вони були насправді, та з подій, як вони дійсно відбувалися. Ця друга необхідність зобов'язує його коритися трьома правилами методу, від яких романіст чи митець вільні взагалі.

По-перше, його картина повинна бути локалізована у просторі й часі. Для митцевої ж картини такої потреби немає; по суті, все, що він уявляє, уявляється як таке, що відбувається в ніякому місці та в ніякий час. Про "Грозний перевал" добре сказано, що змальовано тут картину пекла, хоча назви поселень — англійські, й саме непомильний інстинкт підказав іншому великому романістові замінити Оксфорд Крайстмінстером, Вонтидж — Альфредстоном, а Фолі — Мерічерчем, аби уникнути несуголосності сухого топографічного факту й того, що повинне бути чисто уявним світом.

По-друге, всяка історія повинна узгоджуватись сама з собою. Чисто уявні світи не можуть стикатися один із одним, тож їм і не потрібна взаємна узгодженість; кожен із них — сам собі світ. Але історичний світ існує тільки один, і все у ньому повинне якось співвідноситися з усім іншим, навіть коли це відношення тільки топографічне або хронологічне.

По-третє, і це найважливіше: історикова картина має особливе відношення до того, що називається свідченням. Сдиний спосіб, у який історик чи будь-хто інший може судити, навіть експериментально, про істинність цієї картини, — це розглянути це відношення; і на практиці, коли ми питаємо, чи істинне котресь там історичне твердження, то маємо на увазі, чи може воно бути виправданим посиленням на свідчення, адже будь-котра істина, що неспроможна отак виправдатись, не становить для історика ніякого інтересу. Що ж це за штука, яка називається свідченням, та як вона відноситься до викінченої історичної праці?

Ми вже знаємо, чим свідчення не є. Воно не є готовим історичним знанням, що його розум історика має проковтнути й вивергнути знов. Свідченням є все, що історик може використати як свідчення. Але що ж він може отак використати? Це має бути щось таке, що він міг би сприймати тут і тепер: оця писана сторінка, оце мовлене слово, оця будівля, оцей відбиток пальця. І з усіх сприйнятних для нього речей немає жодної, яку тільки можна уявити, котрої б він не міг використати в якості свідчення для котрогось питання, хай тільки він підійде до неї із тим, що треба, питанням у голові. Накопичення історичного знання відбувається переважно таким чином, що хтось додумується, як використати в якості свідчення той чи той різновид сприйнятого факту, що на нього історики досі дивились, як на непотріб.

Отже, цілий сприйнятний світ потенційно і в принципі є для історика свідченням. Будь-що стає дійсним свідченням, сто настільки, наскільки він спроможеться його використати. А він таки не зможе скористатися цим, якщо не підійде із правильним різновидом історичного знання. Що більше історичного знання ми маємо, то більше можемо довідатися із будь-котрої даної одиниці свідчення; коли б ми не мали ніякого історичного знання, то й довідатися нічого б не могли. Свідчення є свідченням тільки тоді, коли хто-небудь обмірковує його історично. В супротивному разі це буде просто факт, що сприймається, історично німий факт. Із цього випливає, що історичне знання може вирости лише з історичного ж знання: сказати б інакше: що історичне мислення є оригінальною та основоположною діяльністю людсь-

кого духу або, як висловився б Декарт, що ідея минулого є “вродженою” ідеєю.

Історичне мислення є тією діяльністю уяви, через яку ми зважуємося наситити цю вроджену ідею деталізованим змістом. І ми робимо це, вдаючись до теперішнього, як до свідчення для його ж минулого. Всяке теперішнє має своє власне минуле, і будь-яка уявна реконструкція минулого має своєю метою реконструювати минуле оцього теперішнього — теперішнього, де відбувається цей акт уявлення як такий, що сприймається тут і тепер. У принципі метою всякого такого акту є використання усього сприйнятого тут-і-тепер як свідчення для цілого минулого, через чий процес оце тут-і-тепер здобуло право на існування. На практиці такої цілі не досягти ніколи. Оцього сприйнятого тут-і-тепер ніколи не сприйняти й тим паче не витлумачити у всій його цілості, а нескінченного процесу минулого часу нізащо не охопити поглядом як єдиної цілості. Але ця розокремленість спроби в принципі, з одного боку, й досягнутого на практиці — з другого, є судьбою людства, а не особливістю історичного мислення. Той факт, що ця розокремленість подибується і в історичному мисленні, свідчить тільки про те, що в цьому історія схожа на мистецтво, [природничу] науку, філософію, на прагнення до доброчесності й пошук щастя.

Із цієї ж самої причини в історії, так само як і в усіх поважних справах, жодне досягнення не буває остаточним. Свідчення, наявне для розв’язання будь-якої даної проблеми, змінюється із кожною зміною історичного методу та з кожним перепадом у компетентності істориків. Засади, за якими тлумачиться це свідчення, змінюються також; оскільки інтерпретування свідчень є таким завданням, для виконання якого людина має викласти усе, що знає: історичне знання, знання про природу й людину, математичне, філософське знання, і то не тільки знання, а й духовні навички та набутки всякого роду, — і ніщо ж із усього цього не є незмінним. Через ці зміни, яким не видно кінця-краю, хоч би якими забарними видавалися вони спостерігачам із обмеженим кругозором, кожне нове покоління мусить переписувати історію на свій власний лад; кожен новий історик,

не задовольняючись даванням нових відповідей на давні питання, мусить ревізувати самі ті питання; і — оскільки історична думка є рікою, в яку ніхто не може увійти двічі, — навіть один-єдиний історик, працюючи над одним-єдиним предметом протягом певного відтинку часу, виявляє, коли пробує заново розкрити котресь давнє питання, що саме питання вже зазнало зміни.

Це — не аргумент на користь історичного скептицизму. Це тільки відкриття другого виміру історичної думки, історії історії: відкриття того, що сам історик, разом із цим тут-і-тепер, яке утворює всезагальний комплекс наявного у нього свідчення, є частиною процесу, що його він вивчає, має своє власне місце в тому процесі й може розглядати його тільки з тієї точки зору, яку на даний момент займає в ньому.

Але ні сировинний матеріал історичного знання — подобиця того тут-і-тепер, як вона дана історикові у перцепції, ні різноманітні природні обдаровання, що служать йому помічниками в інтерпретації цього свідчення, не можуть дати йому його критерію історичної істини. Тим критерієм є сама ідея історії — історія уявної картини минулого. Та історія є: по-картезіанському — вродженою, по-кантівському — *a priori*. Вона — не випадковий виплід психологічних причин; вона — це історія, якою кожна людина володіє як частиною обставин свого духу, сама відкриваючи в собі, чим вона володіє, в міру того, як починає усвідомлювати, що воно таке — мати дух. Подібно до інших ідей цього самого штибу, ця є такою, якій не відповідає достеменно жоден факт досвіду. Історик, хоч би як довго й самовіддано він трудився, ніколи не буває в спроможності сказати, що його праця, бодай у найгрубіш окресленому напрямку чи в тій або тій що-найдрібнішій деталі, є виконаною раз і назавжди. Він ніколи не зможе заявити, що його картина минулого є хоч у котро-мусь моменті відповідною його уявленню того, якою вона повинна бути. Але, хоч би якими фрагментарними й недосконалими були здобутки його праці, та ідея, що спрямовувала її поступ, — ясна, розумна й універсальна. Це — історія історичної уяви як самообґрунтувальної, самовизначальної та самовиправдальної форми думки.

§3. Історичне свідчення

Вступ

“Історія, — сказав Б'юрі, — це наука. Не менше й не більше”.

Либонь, що й не менше: залежно від того, як ви розумієте слово “наука”. Це слово має жаргонне значення (подібно до того, як “хол” означає “мюзик-хол”, “кіно” — “кінематограф”), згідно з яким “наука” означає “природнича наука”. Однак немає потреби питати, чи є історія наукою в цьому розумінні слова, оскільки в традиції європейського мовлення, починаючи від того часу, коли латиномовні освічені люди стали перекладати грецьке *ἐπιστήμη* своїм власним словом *scientia*, й неперервно, аж до наших днів, слово “наука” означає всякий організований комплекс знання. Якщо Б'юрі вжив це слово саме в цьому розумінні, то тут він, безперечно, має слушність, що історія є таки наукою, і не менш.

Одначе не тільки не менше, а й, звісно ж, більше! Адже будь-що, будши наукою взагалі, мусить бути не просто наукою, а й наукою котрогось особливого різновиду. Хоч би який комплекс знання ніколи не буває просто організований, а щоразу організований у певний конкретний спосіб. Деякі комплекси знання, на кшталт метеорології, організовуються шляхом збирання спостережень, що стосуються подій певного типу, які вчений може спостерігати, коли вони відбуваються, хоча й не може відтворити їх за своїм бажанням. Інші, на кшталт хімії, організовуються не тільки через спостереження подій, як вони відбуваються, а й через спонукання їх відбуватися за строго контрольованих умов. Ще інші, знов же, організовуються взагалі не шляхом спостерігання подій, а з допомогою певних припущень і якнайстрогішої процедури, доходячи висновків у дискусії.

Історія не організовується у жоден із цих способів. Війни, та революції, та інші явища, з якими вона має справу, не відтворюються зумисне істориками в лабораторних умовах заради науково точного вивчення. Історики навіть не мають змоги спостерігати їх — у тому розумінні, в якому спостерігають свої події вчені-природознавці. Метеорологи та астрономи вирушають у тяжкі й пов'язані з великими затратами подорожі, аби на власні очі спостерігати події тих

різновидів, що їх цікавлять, бо ж їхній стандарт спостережень такий, що вони не можуть задовольнитися описами недосвідчених очевидців; а от історики не споряджають експедицій до тих країн, де палахкотять війни й революції. І це не тому, що історики не такі енергійні чи хоробрі, як учені-природознавці, чи не настільки спроможні добути гроші, яких коштували б такі експедиції. Це тому, що факти, які можуть бути досліджені з допомогою таких експедицій, подібно до фактів, що можуть бути вивчені, коли б розпалили війну чи революцію у своїй країні, не навчили б істориків нічого такого, що вони хотіли б довідатися.

Науки спостереження та експерименту всі схожі одна на одну в тому, що їхня мета — виявляти постійні чи повторювані риси у всіх подіях певного типу. Метеоролог вивчає один котрийсь циклон для того, щоб порівнювати його з іншими циклонами, а через вивчення багатьох цих явищ він сподівається з'ясувати, які ж риси є в циклонах постійними, себто хоче довідатися, що воно таке — циклон як явище. А от у історика зовсім не така мета. Коли ви при нагоді застане історика за дослідженням Сторічної війни чи Революції 1688 року, то не виснуєте, ніби він збирає матеріали, перебуваючи на підготовчій стадії дослідження, кінцева мета якого — зробити висновки про війни чи революції як такі. Якщо він збирає матеріали на підготовчій стадії котрогось дослідження, то найпевніш це буде загальне Середньовіччя або XVII сторіччя. Це тому, що науки спостереження та експерименту організовано в один спосіб, а історію — в інший. В організації метеорології кінцева мета того, що спостережено в одного циклону, обумовлюється його відношенням до того, що спостережено в інших циклонів. В організації ж історії кінцева цінність того, що стало відомо про Сторічну війну, обумовлюється не відношенням цих даних до того, що відомо про інші війни, а їх відношенням до того, що відомо про інші речі, які люди робили в Середньовіччі.

Так само очевидною є й різниця між організацією історії та організацією "точних" наук. Це правда, що в історії, як і в точній науці, нормальний процес думки — висновковий, себто вона починає із ствердження того чи того, а далі переходить до запитання, що ж із цього випливає. Але вихідні

точки в обох — вельми відмінні. У точній науці це — припущення, і традиційно воно буває висловлене в реченнях, що починаються із наказового слова — розпорядження, щоб було зроблено певне припущення: “Нехай ABC буде трикутником і нехай $AB = AC$ ”. В історії вихідними точками є не припущення, а факти, і то такі факти, що історик може їх спостерігати, наприклад: на сторінці розгорнутої перед ним книги надруковано хартію, якою такий от король дарує певні землі певному монастиреві. І висновки в обох наук — відмінного типу. В точній науці це — висновки про речі, що не мають ніякого особливого прикріплення до простору чи до часу: якщо вони є де-небудь, то вони скрізь, і якщо вони є в котрийсь час, то вони є і в усі часи. В історії це — висновки про події, кожна з яких має свої власні місце й дату. Точність, із якою місце й дата визначаються істориком, є варіативною; але він завжди знає, що були і місце, й дата, і то в межах, що про них він також знає, якими вони були, і це знання входить складовою частиною до висновку, який він виводить дискусійно, виходячи із викладених перед ним фактів.

Із цих відмінностей у вихідних точках та висновках випливає відмінність у всій організації відповідних наук. Коли математик надумається, яку саме проблему він бажає розв’язати, то наступним його кроком буде зробити припущення, які допоможуть йому ту проблему розв’язати, а це передбачає покладання на його винахідницькі здібності. Коли ж історик подібним чином надумається, за яку проблему взятися, то його наступним кроком буде поставити себе в таку позицію, де б він міг сказати: “Факти, що я їх нині оглядаю, є тими фактами, з яких я можу виснувати розв’язання моєї проблеми”. Його справа — не винайти щось, а щось відкрити. І кінцеві продукти обох наук також організовуються по-різному. Схема, на якій традиційно засновуються точні науки, будується на відношеннях логічної першості й наступності: одна теорема ставиться поперед другої, якщо для розуміння другої потрібне знання першої, тоді як традиційною схемою розташування матеріалу в історії є хронологічна схема, де одна подія ставиться поперед другої, якщо вона відбулася раніше.

Отже, історія — це наука, але наука особливого типу. Це наука, справа якої — вивчати недоступні для нашого спостереження події, причому вивчати ці події висновково, йдучи до них через аргументацію, що береться із чогось іншого, приступного для нашого спостереження, — із того, що історик називає “свідченням” про події, якими він цікавиться.

(I) Історія як наука висновків

Це в історії спільна риса із будь-якою іншою наукою: історикові не дозволено претендувати бодай на зернятко знання, якщо він не може виправдати своєї претензії, виклавши першою чергою собі, а другою — будь-кому іншому, хто здатен і бажає простежити його доведення, підстави, на яких ґрунтується те новоздобуте знання. Саме це я мав на увазі, коли вище описав історію як висновкову, засновану на доведенні науку. Знання, силою якого людина стає істориком, — це знання того, що стосовно певних подій доводить свідчення, яке є у його розпорядженні. Коли б він чи будь-хто інший зумів здобути точнісінько це саме знання про ці самі події, але з допомогою пам'яті, чи яснобачення, чи якоїсь уеллсівської машини для бачення минулого, то це не було б історичним знанням, а доказом цьому послужило б те, що він не зумів би навести ні самому собі, ні будь-якому критикові його тверджень того свідчення, з якого він нібито вивів своє знання. Саме критикові, а не скептикові має доводити історик, адже критик — це той, хто і може, і має бажання простежити думки іншої людини, щоб переконатися, чи правильний хід тих думок, тоді як скептик — це той, хто цього не зробить, а оскільки змусити когось іншого думати — це те саме, що змусити коня пити проти волі, то й немає способу довести скептикові, що певна сума твоїх думок тримається купи, як нема й причини брати його заперечення до серця. Тільки через зацікавлену критику судять вартість праці будь-якого претендента на знання.

Ця необхідність підтверджувати будь-яку заявку на знання наведенням підстав, на яких воно ґрунтується, є універсальною ознакою науки, оскільки вона постає з того

факту, що всяка наука є організованим комплексом знання. Сказати, що знання висновується, є висновковим, означає лише висловити інакше те, що воно є організованим. Чим є пам'ять і чи є вона, чи ні різновидом знання — це такі питання, що їх немає потреби розглядати у книзі про історію, оскільки принаймні це з'ясовано, попри висловлювання Бекона та інших, що пам'ять не є історією, адже історія є певним різновидом організованого або висновкового знання, тоді як пам'ять узагалі і не організована, і не висновується. Якщо я скажу: "Я пам'ятаю, що минулого тижня я написав листа Такому-й-такому", — то це буде твердження пам'яті, але не історичне повідомлення. Та коли знову додати: "І пам'ять моя мене не обманює, бо ось переді мною його відповідь!" — то цим я обґрунтую свідченням своє твердження про минуле, себто заговорю історично. Із цієї ж самої причини немає потреби в отакому нарисі розглядати заяви людей, що кажуть, буцім коли їм доводиться бувати в такому місці, де повторюється певна подія, вони можуть якимось чином бачити на власні очі, як відбувається та подія. Що ж насправді відбувається у подібних випадках і чи люди, з якими таке трапляється, здобувають цим шляхом знання про минуле, — це, звісно, цікаві питання, але тут не місце їх обговорювати, адже навіть якщо ті люди й дістають знання про минуле, воно не є організованим або виснуваним знанням, отже, й не науковим знанням, не історією.

(II) Різні типи висновку

Різні види науки організовуються по-різному, і з цього мало б впливати (це й справді може видатися тим самим, тільки сказаним іншими словами), що різні види науки характеризуються різними видами висновку. Той спосіб, у який знання відноситься до підстав, на яких воно ґрунтується, є фактично не одним і тим самим для всіх видів знання. Що це так та що тому особа, котра вивчила природу висновку як такого (назвімо її логіком), може коректно судити про чинність будь-якого висновку, беручи до уваги тільки сам його формальний бік і не маючи навіть спеціальної обізнаності в його предметі, — це доктрина

Арістотеля; але вона — омана, дарма що в неї досі вірять дуже багато талановитих людей, вишколених надто винятково в дусі арістотелівської логіки й інших логік, що у своїх чільних положеннях на ній ґрунтуються¹.

Свої головні наукові досягнення давні греки мали в галузі математики, і тому, цілком природно, їхня головна праця — логіка висновку — була присвячена тій формі висновку, що подибується в точній науці. Коли наприкінці Середніх віків почали набувати обрисів сучасні природничі науки спостереження й експерименту, неминучим стало повстання супроти арістотелівської логіки й зокрема — бунт супроти арістотелівської теорії доведення, якої жодним чином не змусити було відповідати технічним засобам, що їх практично вживали нові науки. Тож поступово на світ народилася нова логіка висновку, заснована на аналізі процедури, до якої вдавалися у нових природничих науках. Підручники логіки, якими користуються сьогодні, досі зберігають сліди того бунту — в розрізненні, яке вони проводять між двома видами висновку: “дедуктивним” та “індуктивним”. Аж наприкінці ХІХ сторіччя історична думка досягла такої стадії у своєму розвитку, яку можна було порівняти із рівнем розвитку, що його досягла природнича наука близько початку ХVІІ; але ця подія ще не почала цікавити філософів, котрі пишуть підручники з логіки.

Головна характерна риса висновку в точних науках — та риса, що її давньогрецькі логіки намагалися теоретично описати, коли формулювали правила силогізму, є таким собі різновидом логічного примусу, коли особа, що робить певні припущення, повинна, вже через це одне, робити ще й інші припущення. Свобода вибору тієї особи зводиться до двох

¹ Із дозволу читачів наведу тут один мій особистий спогад. Я був іще молодою людиною, коли один вельми видатний гість звернувся до академічного товариства із пропозицією щодо археологічної теми, яку я саме досліджував. Суть його ідеї була революційно новою, і я легко переконався, що він довів її “на всі сто”. Здуру я був узяв собі в голову, що такий прозорий та переконливий візірць доведення прозвучить переконливо хоч для чийого вуха — навіть для того, хто досі ще й не чув нічого про його предмет. Реакція спочатку збила мене з пантелику, але врешті це стало мені великою наукою, коли я з’ясував, що те доведення не змогло анітрохи переконати вельми вчених та проникливих логіків нашої аудиторії.

шляхів: її не змушують робити початкове припущення (факт, технічно виражений словами: “Вихідні точки довідного міркування самі не доводяться”), а потім, коли вона вже почала міркувати, вона все ще вільна припинити міркування, коли захоче. Ось чого вона не може робити: доводити початкове припущення, продовжувати міркувати й доходити висновку, що був би відмінним від науково коректного.

У тому, що називається “індуктивним” мисленням, ніякого такого примусу немає. Тут суть процесу зводиться до того, що, коли ми поставимо два спостереження поруч і з’ясуємо, що разом вони утворюють модель, ми можемо екстраполювати цю модель безкінечно, достоту мов людина, що намальовала на аркуші паперу кілька точок і, сказавши собі: “Намальовані отут точки намічають собою параболу”, починає малювати параболу по точках, скільки їй хочеться і в будь-якому напрямку. Технічно це описується як “перехід від відомого до невідомого” або ж “від конкретного до універсального”. Істотним для “індуктивного” мислення, хоча ті логіки, що намагалися вибудувати теорію такого мислення, не завжди здогадувалися про це, є те, що описуваний так крок ніколи не робиться під хоч би яким різновидом логічного примусу. Мислитель, котрий вдається до нього, є логічно вільним: чи вдаватися, чи не вдаватися до нього, як йому завгодно. У моделі, створеній з допомогою спостережень, які зробив у даний час він чи хтось інший, немає нічого такого, що могло б зобов’язувати його екстраполювати саме в той конкретний спосіб чи навіть екстраполювати взагалі. Причина, чому так часто не добачають цієї такої вельми очевидної істини, полягає в тому, що люди настільки загіпнотизовані престижем Арістотелевої логіки, що гадають, нібито бачать ближчу, ніж є насправді, подібність між “дедуктивним” та “індуктивним” мисленням, себто між точною наукою та науками спостереження й експерименту. В обох випадках є, для будь-якого даного відтинку мислення, певні вихідні точки, що традиційно називаються засновками, й певна кінцева точка, традиційно звана висновком, і в обох випадках засновки “доводять” [у автора — “*prove*”] висновок. Але тоді як у точних науках це означає, що вони нав’язують висновок чи роблять його логічно обов’язковим,

у науках спостереження й експерименту це означає тільки, що вони його підтверджують, себто авторитетно дозволяють будь-кому, хто побажає, дотримуватися цього висновку. Коли говориться, що вони “доводять” [*“prove”*] певний висновок, те, що вони насправді забезпечують, є не спонукою, а лише дозволом прийняти його: абсолютно законне значення слова “*prove*” (французьке *approuver* — “схвалювати”, латинське *probare* — “випробовувати; схвалювати”) — зайвий навіть клопіт наводити докази.

Якщо на практиці цей дозвіл, як те буває із стількома дозволами, переростає у справжню спонуку чи й примус, це трапляється тільки тому, що мислитель, котрий до нього вдався, сам не вважає себе за вільного екстраполювати чи ні, як йому хочеться. Він вважає себе начебто зобов'язаним робити це та ще й певними способами; коли ж ми ближче поцікавимося історією цих зобов'язань, то з'ясується, що кореняться вони у певних релігійних віруваннях у природу та її творця — Бога. Недоречним було б розвивати це твердження тут докладніше, але додамо тільки, що, коли сьогодні декому з читачів таке видається парадоксальним, то це тільки тому, що ці факти окутано димовою завісою пропагандистської літератури, починаючи із “просвітницького” руху XVIII сторіччя, який у XIX був продовжений “конфліктом між релігією та наукою”, що його метою було взяти штурмом християнську теологію нібито в інтересах “наукового світогляду”, який фактично на ній засновується й ані на одну мить не пережив би її зруйнування. Заберіть геть християнське богослів'я, і вчений [-природознавець] не матиме більше ніякої мотивації робити те, на що дає йому дозвіл індуктивна думка. Коли ж він і далі якось робитиме це, то тільки тому, що сліпо коритиметься умовностям професійного товариства, до якого належить.

(III) “Заповіт”

Перш ніж ми спробуємо дати позитивний опис особливих рис історичного висновку, корисно було б описати їх у негативному ключі, себто змалювати дещо, що вельми часто, але хибно, ототожнюють із ним. Як і всяка наука, історія є самостійною. Історик має право, ба навіть зобов'язаний вирішувати на свій власний розсуд, покладаючись на власні

методи своєї науки, яке має бути правильне розв'язання кожної проблеми, що постає перед ним у процесі роботи на благо тієї науки. Він ніколи не може бути зобов'язаним або мати право дозволяти, аби хтось інший приймав за нього його рішення. Якщо хтось інший, байдуже хто, хай навіть дуже ерудований історик, чи свідок, чи котрась особа, що діє від імені того, хто зробив справу, яку він досліджує, чи навіть та людина, котра сама це зробила, вручить йому на блюдці готову відповідь на його питання, — все, що він може зробити, це відкинути ту відповідь, — і не тому, що, на його думку, інформант намагається обманути його чи сам обманутий, а тому, що, коли він, історик, прийме ту відповідь, він тим самим зречеться своєї самостійності історика і дозволить комусь іншому робити за нього те, що він, будучи науковим мислителем, може виконати тільки сам. У мене немає потреби обтяжувати читача доказами на користь цього твердження. Якщо читач хоча б щось тямить в історичній роботі, то вже із власного досвіду знає, що воно слушне. Якщо ж він іще не знає цієї істини, то замало він тямить в історії, аби читання цього нарису дало йому хоч яку користь, і найкраще буде, якщо він припинить читати це тут і зараз.

Коли історик приймає готову відповідь на питання, яке він поставив, від котроїсь іншої особи, ця інша особа називається його "авторитетом", а твердження, зроблене таким авторитетом і прийняте істориком, дістає назву "заповіт". Тим, що такий історик приймає "заповіт" від свого авторитету й трактує його як історичну істину, він з усією очевидністю позбувається імені історика, але у нас немає іншого найменування, яким би його називати.

Втім, я ні на мить не припускаю думки, нібито "заповіт" нізачо не слід приймати. У практичному житті повсякдення ми постійно й цілком слушно приймаємо інформацію, яку пропонують нам інші люди, й віримо при цьому в їхню поінформованість і правдивість, маючи подеколи й підстави для такої віри. Я навіть не заперечую, хоч і не стверджую того, що можуть бути випадки, коли, як, певне, у декотрих випадках із пам'яттю, наше прийняття такого "заповіту" може перейти межі простої віри й заслужити назву знання. А стверджую я те, що це ніколи не стане історичним знанням, бо ніколи не зможе стати знанням науковим. Прийма-

тий “заповіт” не є науковим знанням, тому що його неможливо відстояти покликанням на підстави, на яких він засновується. Як тільки такі підстави знайдено, це вже буде не випадок “заповіту”. Коли “заповіт” підкріплено свідченням, наше прийняття його більше не є прийняттям “заповіту” як такого; це вже — ствердження чогось, заснованого на свідченні, а, значить, історичне знання.

(IV) Компіляція

Є такий різновид історії, що цілковито засновується на “заповітах” авторитетів. Як я вже говорив, насправді це — ніяка не історія, але ж для неї немає у нас ніякого іншого найменування. Метод, за яким вона працює, такий: спочатку вирішити, про що нам хотілося б довідатись, а тоді вирушати на пошуки відповідних повідомлень, усних чи письмових, зроблених чи учасниками потрібних нам подій, чи свідками їх, чи особами, що повторюють сказане учасниками або свідками їм, або їхнім інформантам, або тим, хто інформував їхніх інформантів і так далі. Знайшовши у такому повідомленні що-небудь стосовне до свого завдання, історик робить витяг і включає його, переклавши, коли треба, й зробивши стилістичну обробку, яку вважає за доречну, до своєї власної історії. Як правило, маючи перед собою багато повідомлень на вибір, він з'ясовує, що в одному розповідається про те, чого немає в іншому, тож і включає обидва чи й всі наявні повідомлення до свого твору. Іноді виявляється, що одне повідомлення суперечить другому, й тоді історик, якщо не добере способу примирити ті два твердження, мусить вирішити, котре із двох опустити; і ця суперечність, якщо історик — сумлінна людина, втягне його в критичне розмірковування про відносний ступінь надійності суперечливих авторитетів. І часом котрийсь із тих авторитетів розкаже, а може, й навіть усі вони розкажуть по бувальщині, в які історик просто не зможе повірити; а йтиметься там, либонь, про забобони чи упередження авторового часу чи кола, в якому він жив, звичайні для тієї епохи, але неймовірні для історичної просвіченішої доби, з огляду на що вони й будуть викинуті із книги.

Історію, що конструюється із витягів та комбінованих “заповітів” різних авторитетів, я називаю історією “ножиць і клею”, себто компілятивною історією. Повторюю: це — ніяка не історія, адже вона не задовольняє необхідних умов

науки; але до останнього часу це був єдиний наявний різновид історії, і страшенно багато тієї історії, що люди досі читають сьогодні, й навіть дуже багато того, що досі пишуть історики, належить до цього типу. Ось чому люди, що мало знають про історію (дехто з них, хоч я й попросився з ними допіру, може, й досі читає ці сторінки), скажуть із деякою нетерплячістю: “Та ну! Саме це, що, ти кажеш, не є історія, і є справдешня історія! Так, ножиці й клей — це історія! І тому ж історія і не наука, і це — всім відомий факт, попри безпідставні претензії професійних істориків, що тільки й силкуються возвеличити свій фах!” З огляду на це я й розповім трохи більше про злигодні історії “ножиць і клею”.

Ножиці й клей — ось єдиний історичний метод, що його знав пізній греко-римський світ чи Середньовіччя. Існував він у найпростішій своїй формі. Той чи той історик збирав докупи “заповіти”, усні чи письмові, міряючи своєю власною мірою їхню надійність, і так, купую, й оприлюднював зібране, а його власна, вкладена в книгу праця зводилася почасти до літературного подання матеріалу як поєднаної, однорідної та переконливої оповіді, а почасти — до риторичного внеску, якщо мені дозволять ужити це слово на означення того факту, що більшість античних та середньовічних істориків мала на оці довести котрусь тезу, зокрема якусь тезу філософського, політичного чи богословського плану.

І тільки в XVII сторіччі, коли доскочила свого вивершення післясередньовічна реформа природничої науки, історики стали подумувати, а як би його дати лад і своїй оселі. Тоді започаткувалися два нові рухи в історичному методі. Один із них був систематичним переглядом авторитетів — із метою визначення їхньої відносної вірогідності й, зокрема, устанавлення засад, згідно з якими повинне було здійснюватись те визначення. Другий рух був за розширення бази історії через використання нелітературних джерел на кшталт монет, написів і тому подібних реліктів античності, які доти були предметом інтересу не істориків, а тільки колекціонерів рідкісних речей.

Перший рух так і не вирвався за межі компілятивної історії, але він постійно змінював свій характер. Як тільки стало зрозуміло, що будь-котре дане повідомлення, зроблене будь-котрим даним автором, нізащо не має прийматись за

історичну істину, аж поки не будуть систематично досліджені як надійність автора взагалі, так і правдивість ось цього його повідомлення зокрема, слово “авторитет” зникло із словника історичного методу, зрідка лише виринаючи як архаїзм; адже відтоді людина, що робить повідомлення, стала розглядатись не як той, чиє слово потрібно приймати на віру, хоч би що він казав (а саме це мали на увазі, називаючи таку людину авторитетом), а як той, хто доброхіть сів на лаву для свідків, аби його перехресно допитали. Документ, що досі називався “авторитетом”, набув тепер нового статусу, який належно віддавали терміном “джерело”: це слово просто вказувало на те, що йдеться про повідомлення, без будь-яких натяків на його цінність. Це — *sub judice* [під судом], а суддею тут сам історик.

Це — “критична історія”, якою вона вийшла за межі XVII сторіччя й розвивалась далі, будучи офіційно визнаною в XIX апофеозом історичної свідомості. Стосовно неї слід зазначити дві речі: що вона все ще була тільки різновидом компілятивності та що її вже, у принципі, замінило щось вельми від неї відмінне.

(1). Та проблема, розв’язання якої пропонує історична критика, не цікавить нікого, окрім самого того, хто практикує історію “ножиць і клею”. Засновником проблеми є те, що в котромусь там джерелі ми натрапили на котресь там твердження, що має відношення до нашої теми. Проблема ж така: включати нам це твердження до нашої оповіді чи ні? Передбачається, що методами історичної критики ця проблема розв’язується у котрийсь із двох способів: ствердно чи заперечно. У першому випадку цей витяг проходить як такий, що підходить, аби його вклеїли в такий “альбом”, а в другому йому присуджують летіти в кошик на сміття.

(2). Однак багато істориків у XIX й навіть у XVIII сторіччях усвідомлювали хибність цієї дилеми. На той час це вже було банальною істиною, що коли в котромусь джерелі ви знайшли твердження, яке чомусь не може бути прийняте за буквально істинне, ви не повинні на тій підставі відкидати його як безвартісне. Адже це могло бути способом, може, навіть усталеним способом, у згоді із звичаєм того часу, коли це писано, висловити щось таке, чого ви, через не-

знання того звичаю, не зуміли розпізнати як характерне для нього.

Перший, хто вказав на це, був Віко, і зробив він це на початку XVIII сторіччя. Щоправда, в Німеччині, батьківщині “критичної історії”, наприкінці XVIII й на початку XIX сторіч важливість праці Віко не була визнаною так широко, як годилося б, хоча цілковито незнаним він там не був; насправді ж декотрі вельми славетні німецькі ерудити, на кшталт Ф. А. Вольфа, навіть запозичили дещо з ідей італійського мислителя. Ну, а хто вже прочитав Віко чи ознайомився бодай із деякими його ідеями через когось іншого, той мав знати, що найважливішим питанням щодо будь-якого твердження, наявного в котромусь джерелі, є не те, істинне воно чи фальшиве, а що воно означає. А запитати, що воно означає, — це вже вийти за межі світу компілятивної історії у світ, де історія пишеться не з допомогою копіювання “заповітів” щонайкращих джерел, а через висновування власних висновків.

Сьогодні критична історія цікавить того, хто вивчає історичний метод, лише як кінцева форма, що її компілятивна історія прибрала напередодні свого розпаду. Я не зважуся назвати бодай одного історика чи бодай котрусь історичну працю як таку, де не зосталося жодного її сліду. Але сміливо скажу, що будь-котрий історик (якщо є такі), хто послідовно практикує критичну історію, чи будь-котра історична праця, написана цілковито за цим методом, є застарілими щонайменше на ціле сторіччя.

Оце стільки про один із двох рухів, що вдихнули нове життя в історію у XVIII сторіччі. Другий рух, археологічний, зайняв цілковито ворожу позицію стосовно засад компілятивної історії, та й виникнути спромігся він аж тоді, коли ці засади вже на ладан дихали. Не потрібно якоїсь особливо глибокої обізнаності з монетами й написами, аби збагнути, що твердження на тих пам'ятках аж ніяк не є однозначно вірогідними й що насправді їх слід розглядати більше як пропаганду, ніж як ствердження фактів. А проте, й це надає їм своєї власної історичної цінності, адже пропаганда також має свою історію.

Якщо хтось із моїх читачів досі гадає, що практикована нині історія є справою ножиць і клею, і має бажання трохи потрудитись, аби залагодити це питання, нехай він візьме

історію Давньої Греції до кінця Пелопоннеської війни, яку я згадую як особливо корисний для нього взірець, оскільки там Геродот із Фуکیدом піднесли становище “авторитетів” до цілком особливого ступеня, та порівняє, деталь за деталлю, звіт Гроута про неї із відповідним описом “Кембріджської історії античного світу”. Нехай він відзначить у кожній із цих книг кожне речення, оригінал якого знайдеться у Геродота чи Фуکیدіда, і на той час, коли він упорається з цією роботою, вона його переконає трохи в тому, наскільки змінився історичний метод за останні сто років.

(V) Історичний висновок

У (II) я вказував, що доказ може бути або примусовим, як у точній науці, де природа висновку така, що ніхто не може стверджувати засновків без того, щоб не бути зобов'язаним ствердити й висновок; або дозвільним, як в “індуктивній” науці, де все, на що здатен доказ, це підтвердити право мислителя на ствердження його висновку, за умови, що він цього хоче. Індуктивний аргумент із негативним висновком є примусовим, себто він абсолютно забороняє мислителю стверджувати те, що він хотів би ствердити, тоді як такий аргумент із позитивним висновком буває тільки дозвільним і не більше.

Якщо історія — це історія “ножиць і клею”, тоді це останнє і є єдиним доказом, відомим історикові. Для історика-компільатора є тільки один різновид проблеми, і розв'язати таку проблему можна з допомогою будь-якої аргументації. Це проблема: прийняти чи відкинути певний “заповіт”, що має відношення до питання, яке цікавить історика-компільатора. Аргументація, з допомогою якої він розв'язує таку проблему, береться, звичайно, в історичній критики. Якщо критика приводить його до негативного висновку, а саме: повідомлення чи його автор не заслуговують на довір'я, то це вже й заборона йому приймати його — достоту мов негативний результат в індуктивному доведенні (наприклад, результат показує, що події, якими цікавиться історик, відбулися за відсутності того типу подій, що їх він сподівався ідентифікувати як їх причину), забороняє вченому-індуктивістові стверджувати той погляд, що його він сподівався довести. Якщо критика приводить його до позитивного висновку, то найбільше, що такий висновок йому

дає, — це *nihil obstat* [ніщо не перешкоджає]. Адже позитивний висновок зводиться по суті до того, що людина, яка зробила повідомлення, не уславилась як невіглас чи ошуканець та що саме повідомлення не виказує жодної ознаки неправдивості. Але й з усім цим воно все одно може виявитися неправдивим: і та людина, що його зробила, хоч загалом і має добру славу (мовляв, і обізнана, й чесна), могла саме в цьому одному-єдиному випадку стати жертвою дезінформації щодо повідомлюваних фактів, могла хибно зрозуміти їх, чи побажати замовчати або спотворити те, що знала чи вважала за правду.

Щоб уникнути можливого непорозуміння, тут можна ще додати, що хтось міг би припустити, нібито для історика-компільатора існувала проблема ще одного типу, окрім тієї, де треба приймати чи відкидати котрийсь “заповіт”, — проблема, яку, отже, годилося б розв’язувати не тими методами, що в історичній критики, і суть якої така: які приховані значення впливають із “заповіту”, що його прийняв історик-компільатор, або впливали б, коли б він його прийняв? Але це не та проблема, що належить винятково історії “ножиць та клею”; ця проблема виникає в історії чи псевдоісторії якого завгодно типу, ба навіть в будь-якій науці чи псевдонауці. Це — просто загальна проблема всякого прихованого значення імплікації. Одначе, коли вона постає в історії “ножиць та клею”, то має одну особливу рису. Коли певне повідомлення, що потрапило до історика шляхом “заповіту”, містить у собі певне приховане значення, й коли це імплікаційне відношення є примусовим, незважаючи на це, коли висновок, що веде його до прийняття того “заповіту”, є тільки дозвільним, цей же самий дозвільний характер переходить і на приховане значення його твердження. Якщо він тільки позичив у сусіди корову, а та отелилася на його полі, то він не може претендувати на теля як на свою власність. Будь-яка відповідь на питання, чи історик-компільатор зобов’язаний, а чи тільки має дозвіл прийняти певний “заповіт”, несе в собі й відповідну відповідь на питання, чи він зобов’язаний, а чи тільки має дозвіл прийняти й приховані значення того “заповіту”.

Говориться, що історія “не є точною наукою”. Значення цього вислову я тлумачу так, що жодна історична дискусія ніколи не доведе свого висновку із такою примусовою силою,

яка притаманна точній науці. Історичний висновок, як начебто випливає із цього вислову, ніколи не буває примусовим, а буває щонайбільше — дозвільним; або, як трохи двозначно кажуть іноді, він ніколи не провадить до певності, а тільки до ймовірності. Багато істориків мого покоління, вихованих у час, коли ця примовка була прийнята загальною думкою інтелігентних людей (мовчу про тих кількох, котрі на ціле покоління випереджали свій час), повинні пам'ятати, які вони були схвильовані, вікривши уперше, що примовка абсолютно хибна та що вони насправді тримають у своїх руках історичний аргумент, у якому немає нічого від примхи і який не припускає жодного альтернативного висновку, а доводить своє з остаточністю математичної теореми. Чимало з них, знов же, повинні б пам'ятати те потрясіння, яке вони пережили, з'ясувавши, що та примовка не була, строго кажучи, хибним судженням про історію — історію, як вони її практикували, науку про історію, — а правдою про щось інше, власне, про історію “ножиць та клею”.

Якщо котрийсь читач захоче тут закликати мене до порядку й заявити протест проти того, щоб філософське питання, яке годилося б розв'язувати шляхом розмірковування, несправомірно використовувалось у посиланні на авторитет істориків, і зацитує навсупереч мені байку про чоловіка, що сказав: “Я не доводжу — я кажу вам!” — то я тільки визнаю, що влучання точне. Я не доводжу — я кажу йому.

Погано з мого боку? Я хочу з'ясувати питання, чи висновки того типу, що вживається у науковій історії, як відмінній від історії компілятивної, приносить примус чи тільки дозвіл прийняти виснуване. Припустімо, що питання стояло не про історію, а про математику. Припустімо: хтось побажав довідатись, чи Евклідове доведення того, що називається теоремою Піфагора, примушує кого-небудь чи тільки дозволяє прийняти той погляд, що квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів двох інших сторін прямокутного трикутника. Я не накидаю нікому своєї думки, але сам я можу придумати тільки одне, що в цьому становищі могла б учинити розважлива людина. Вона б спробувала розшукати кого-небудь, чия математична освіченість сягнула далі 47-ї теореми книги I “Елементів” Евкліда, й спитати його. А коли

б його відповідь не задовольнила її, вона б подалася на пошуки інших людей, чия кваліфікація була б настільки високою, що вони могли б дати потрібну відповідь. І коли б усі вони не спромоглися переконати ту людину, їй довелося б засісти за науку й самотужки опанувати основи нарисної геометрії.

А єдине, чого та людина не зробила б, якщо вона має хоч трохи тямти, — вона не заявила б: “Це філософське питання, і мене задовольнить лише одна відповідь — філософська!” Вона могла б назвати це як завгодно, але їй не змінити факту, що єдиний спосіб дізнатися, чи даний тип доведення переконливий, чи ні, — це навчитися доводити в той спосіб і таки довідатися. А тим часом можна вдатися до другої найкращої ради: послухати слово людей, що проробили це самі.

(VI) Розкладання по шухлядах

Ті з істориків “ножиці та клею”, кому остогидло переписувати повідомлення інших людей, і хто, знаючи, що має кебету, відчуває в собі похвальне бажання з тієї кебети скористатися, часто задовольняють те бажання придумуванням системи шухляд, по яких би порозсовувати своє знання. Ось звідкіля починаються усі ці схеми та моделі, в які історія із дивовижною покірністю дозволяє себе заганяти таким людям, як Віко, з його моделлю історичних циклів, заснованих на греко-римських спекуляціях; як Кант із його пропозицією “універсальної історії, баченої з космополітичної точки зору”; як Гегель, що слідом за Кантом уявляв універсальну історію поступальною реалізацією людської свободи; як Конт і Маркс, ці двоє дуже великих людей, що пішли слідом за Гегелем, але кожен — своїм трибом, і так далі — аж до Фліндерса Петрі, Освальда Шпенглера й Арнольда Тойнбі уже в наш час, які менше споріднені з Гегелем, а більше з Віко.

Хоча ми подибуємо це явище від ХХ й до XVIII сторіч, не згадуючи поодиноких виявів навіть у давніші часи, це прагнення до впорядкування усієї історії, до зведення її в одну-єдину схему (не просто хронологічну, а якісну схему, в якій “періоди”, кожен із своїм власним усеохопним характером, ідуть один за одним у часі, згідно із моделлю, яка може бути

необхідним *a priori*, заснованим на логічному обґрунтуванні, або може бути втиснена в наші мізки із допомогою факту частого повторення, або може мати в собі потроху від першого й другого варіантів) є здебільшого феноменом ХІХ сторіччя. Цей імпульс припадає на той період, коли історія “ножиць і клею” доживала свій вік, коли люди вже були незадоволені нею, але ще з нею не порвали. Ось чому люди, що піддалися цьому захопленню, загалом були мислителями з високим рівнем інтелекту й справжнім хистом до історії, але ж той їхній хист був до певної міри розладнаний і спотворений обмеженнями компілятивного методу.

Типовим для цього становища є те, що дехто з них характеризував цю затію з розсовуванням по шухлядах як “підняття історії до рангу науки”. Та історія, яку вони застали, була історією компілятивною — отже, звісно, ніякою не наукою, адже в ній не було нічого самостійного, нічого творчого; це було просто перекидання інформації з однієї голови в іншу. Вони ж усвідомлювали, що історія могла б бути чимось більшим за оце. Вона могла й навіть повинна була мати характерні риси науки. Але як це здійснити? В цей момент на допомогу їм (так видавалося) приходила аналогія з природничими науками. Ще від часів Бекона загальним місцем було, що всяка природнича наука починається із збирання фактів, в вже потім переходить до вибудовування теорій, себто до екстраполяції моделей, що проглядають із купи фактажу. Чудово: поскладаймо ж до купи всі відомі історикам факти, вишукаймо поміж них моделі, а тоді екстраполюймо ці моделі в таку собі теорію універсальної історії!

Як з'ясувалося, це було зовсім не тяжке завдання для будь-кого, хто мав жвавий розум і смак до копіткої праці. Адже не було й потреби збирати до купи геть усі відомі історикам факти. Виявилось, що з будь-якої великої колекції фактів проглядає без ліку моделей; отож екстраполювання таких моделей у віддалене минуле, про яке дуже мало було інформації, та й майбутнє, про яке не було взагалі ніяких відомостей, і надало “науковому” історикові достеменно того самого відчуття сили, в якому відмовляла йому історія “ножиць і клею”. Після того як його вчили вірити, що він як історик ніколи й нічого не зможе дізнатися, окрім того, що скажуть йому його авторитети, він раптом відкрив (так йому здалося), що цей урок — ошуканство та що, обертаючи

історію в науку, він може сам для себе визначити речі, що їх приховували від нього (або й не знали) його авторитети.

Це була омана. Цінність кожної і всіх разом узятих цих “шухлядних” схем, коли мати на увазі, наскільки вони цінні для відкриття історичних істин, яких не визначити інтерпретацією свідчення, дорівнювала абсолютному нулю. І фактично жодна з них ніколи не мала ніякої наукової цінності, оскільки не досить того, щоб наука була самостійною чи творчою: вона ще повинна бути й переконливою або ж об’єктивною; вона повинна переконати у своїй необхідності будь-кого, хто може й бажає випробувати підвалини, на яких вона стоїть, і осмислити для самого себе, на які висновки указують ті підвалини. А на таке не спроможна жодна із цих схем. Вони — потомство примхи. Якщо котрась із них і була коли-небудь прийнята скільки-небудь значною групою осіб, окрім того, хто її винайшов, це не тому, що вона вразила їх як науково незаперечна, а тому, що стала правовірністю того, що в дійсності, хоча й не обов’язково у найменуванні, є релігійною спільнотою. Цього до певної міри досяг контизм і до набагато більшої міри — марксизм. У цих випадках чи принаймні у випадку марксизму історичні схеми розглядуваного типу показали себе як такі, що володіють значною магічною силою, бо надають людям фокусну точку для їхніх емоцій і, як наслідок, спонуку до дії. В інших випадках вони мали розважальну цінність, відіграючи певну функцію в житті виснаженої людини “ножиць та клею”.

Але омана була не цілковитою. Сподівання на те, що компілятивна історія одного чудового дня буде замінена новим типом історії, яка буде по-справжньому науковою, виявилось небезпідставним і реалізувалося в дійсності. І сподівання на те, що цей новий тип історії дасть змогу історикові пізнати речі, які його авторитети не могли чи не хотіли йому розповісти, виявилось також небезпідставним і також було здійснене. Як усе це сталося, ми дуже скоро довідаємось.

(VII) Хто убив Джона Доу?

Коли одного недільного ранку знайшли Джона Доу, простертого на своєму письмовому столі, із глибоко вгородженим в спину кинджалом, ніхто не міг сподіватися, що питання, хто це вкоїв, розв’яжеться із допомогою свідчення—“за-

повіту". Не схоже було на те, щоб хтось бачив, як було вчинено вбивство. Ще менше ймовірності було, що вбивцю видасть хтось із тих людей, кому він довіряється. І найменш вірогідним було припущення, що вбивця сам увійде до сільського поліцейного відділку й заявить на себе. Попри все це, громадськість вимагала, щоб лиходія притягли до відповідальності, й поліція сподівалась це виконати — хоча єдиним ключиком до таємниці була пляминка свіжої зеленої фарби на руків'ї кинджала, фарби, що була дуже схожа на свіже зелене пофарбування металевої хвіртки, яка розділяла сади Джона Доу та пастора.

Це було не тому, ніби поліція сподівалася, що з часом свідчення самі прийдуть. Навпаки — коли свідчення прийшло, у вигляді підстаркуватої старої діви, що жила по сусідству й що заявила, буцімто вона вбила Джона Доу своєю власною рукою за те, що той учинив підлий замах на її цноту, — то навіть сільський констебль (не винятково тямущий, але добра душа) порадив їй вернутися додому й випити таблетку аспірину. Згодом, того самого дня, до поліції зайшов сільський браконьєр і заявив, що бачив, як сквайрів лісник залазив у вікно кабінету Джона Доу; на це свідчення ще менше уваги звернули. Нарешті прибігла дуже схвильована пасторова дочка й сказала, що це вона сама зробила; це справило тільки той ефект, що сільський констебль зателефонував місцевому інспекторові, аби нагадати тому, що залицяльник дівчини, Річард Роу, вивчає медицину, тож можна, мовляв, припустити, він знає, де в людини знаходиться серце, та ще що цей студент медицини ночував ніч із суботи на неділю в пасторовому домі, звідки палицею докинути до будинку небіжчика.

А тієї ночі була гроза із зливою, між опівніччю та першою годиною; тож інспектор допитав пасторову служницю (бо ж парафія була багата), і почув, що вранці черевики містера Роу були дуже наброджені. Коли ж допитали Річарда, той визнав, що виходив уночі надвір, а куди й для чого — сказати відмовився.

Джон Доу був вимагачем. Роками він шантажував пастора, погрожуючи оприлюднити факти про певну дівочу ескападу його покійної дружини. Плодом тієї ескапади була

пасторова гадана дочка, що народилась через шість місяців після одруження, а Джон Доу мав при собі листи, що свідчили про той зв'язок. На цей час він уже поглинув усе пасторове приватне майно, а вранці тієї фатальної суботи поставив вимогу, щоб пастор віддав йому й дружинину частину — те, що вмируша доручила чоловікові зберегти для доньки. І пастор надумався покласти цьому край. Він знав, що Джон Доу засиджується за своїм письмовим столом аж за північ; знав, що позад нього, коли той сидів за столом, було двостулкове вікно до підлоги з лівого боку й набір східної зброї — з правого та що задушливими ночами те вікно стояло розчахнуте, аж поки господар надумає лягти в ліжку. Опівночі, натягнувши на руки пальчатки, він тихенько вийшов із дому; але Річард, що ще раніше завважив душевний стан пастора й стурбувався, випадком виглянув у своє вікно й побачив, як той іде через сад. Молодик хутко одягнувся й подався слідом, але поки потрапив у сад, пастор уже зник. Цієї миті вдарила гроза. А тим часом пасторів план здійснився як не треба краще. Джон Доу саме заснув, поклавши голову на стосик давніх листів. Аж коли кинджал пронизав серце шантажиста, пастор глянув на ті листи і впізнав руку своєї дружини. На конвертах була адреса: “Джонови Доу, есквайру”. Тільки цієї миті він довідався, хто ж був спокусив його дружину.

Не хто інший, як детектив розшуку Дженкінс із Скотленд-Ярду, якого запросив головний констебль, піддавшись благанню донечки свого давнього друга, знайшов у домі пастора повний сміттєвий кошик попелу, переважно із паперу для писання, але з домішкою спаленої шкіри — ймовірно, від пари пальчаток. Ще свіжа фарба на садовій хвiртці Джона Доу — небіжчик був сам пофарбував її напередодні після чаю — пояснювала, навіщо могли бути знищені ті пальчатки; а ще ж серед попелу були металеві гудзики з ім'ям знаменитого галантерейника із Оксфорд-стріт, у якого пастор завжди купував товари. Ще більше фарби Джона Доу знайдено на правому рукаві куртки (пляма розпливлася від дощу), що її в понеділок пастор подарував одному достойному парафіянинові. Згодом детективові розшуку оголошено сувору догану за те, що він дав пасторові зрозуміти, в якому напрямку розвивається його розслідування, надавши тим са-

мим злочинцеві нагоду прийняти ціанистий калій і уникнути заслуженого зашморгу.

Методи виявлення злочину не в кожному моменті є тожними методам наукової історії, оскільки остаточна мета у них — не одна й та сама. Карний суд тримає у своїх руках життя й свободу громадянина, тож у країні, де громадянин вважається таким, що має права, суд зобов'язаний зробити щось і то швидко. Час, що йде на підготовку рішення, є фактором у цінності (у справедливості себто) самого судового рішення. Хай котрийсь присяжний засідатель скаже: “Я відчуваю певність, що десь через рік, як ми всі на дозвіллі добре обміркуємо свідчення, ми зможемо краще роздивитися, що воно означає!” — відповідь йому буде така: “У тому, що ти пропонуєш, є певна слушність, але здійснити твою пропозицію неможливо! Адже твоя справа — не просто ухвалити вирок, а ухвалити його зараз! Тож лишайся тут, аж поки буде готове рішення!” Ось чому присяжні мають задовольнитися чимось меншим за науковий (історичний) доказ, а саме — тією мірою певності чи віри, котра задовольнила б їх у будь-якій практичній справі повсякденного життя.

Тож хто вивчає історичний метод, навряд чи вважатиме за потрібне глибоко поринати у правила про свідчення, якими вони визнаються в судових закладах. Адже історика ніхто не зобов'язує схилитися до котрогось рішення протягом певного визначеного терміну. Для нього все інше байдуже, аби тільки його рішення, коли вже він його прийме, було правильним, що означає для нього: воно повинне неминуче впливати із свідчення.

Одначе, поки ця обставина береться до уваги, аналогія між правовими методами й методами історичними має певну цінність для розуміння історії — достатню, гадаю, цінність, аби виправдати перед читачем наведений вище мною в загальних рисах зразок літературного жанру, що, за відсутності будь-якого такого мотиву, не заслуговував би, звісно, на читачеву увагу.

(VIII) Допит

Френсіс Бекон, правник і філософ, виголосив у одній із своїх вікопомних фраз, що вчений-природознавець повинен “піддати Природу допитові”. Цими словами він заперечував те, що ставлення ученого до природи має визначатися ша-

нобливою уважністю, чеканням, поки вона зрече своє слово, та вибудовуванням його теорій на основі того, що вона зволить довірити йому. Він стверджував аж дві речі одразу: поперше, що вчений повинен виявляти ініціативу, вирішуючи на свій розсуд, що він хотів би дізнатися, та формулюючи це у своїй голові у вигляді питання; і, по-друге, що він повинен знайти засоби, щоб змусити природу дати відповідь, вигадуючи тортури, під якими у неї неодмінно розв'яжеться язик. Тут, у вигляді однієї короткої епіграми, Бекон виклав раз і назавжди правдиву теорію експериментальної науки.

Це була також, хоча Бекон і не усвідомлював цього, правдива історія історичного методу. У випадку історії “ножиць та клею” історик займає добеконівську позицію. Його ставлення до своїх авторитетів, як це засвідчує саме слово, визначалось шанобливою уважливістю. Він дожидає, поки то вони зволять повідомити його про щось, і дозволяє їм робити ті повідомлення, як їм захочеться і коли їм захочеться. Навіть коли він винайшов історичну критику і його авторитети стали просто джерелами, ця позиція в основі своїй лишилася незмінною. Тут є зміна, але тільки поверхова. Зводиться вона просто до технічної процедури поділу свідків на овець і козлищ. Один клас дискваліфікується, звільняється від давання свідчень, тоді як до другого лишається точнісінько те саме ставлення, що й до авторитетів за старозаконня. Але в науковій історії, чи то у власне історії, таки здійснилася беконівська революція. Безперечно, і науковий історик велику кількість часу збавляє за читанням тих самих книг, що й історик-компілятор мав звичай читати: Геродота, Фукидіда, Лівія, Тацита й таке інше, — але ж прочитує він їх у цілковито відмінному дусі, по суті, в беконівському дусі. Історик “ножиць і клею” прочитує їх у дусі простого прийняття: щоб довідатися, що ж там говорить. Науковий історик натомість читає їх, аби дати відповідь на питання, що в його голові; він-бо взяв на себе ініціативу, на власний розсуд вирішив, що саме він хоче знайти у тих книгах. Далі: історик “ножиць і клею” читає їх із такою установкою, що коли вже вони не розказують йому того й того в достатній кількості простих слів, він того від них так і не довідається повік, а науковий історик бере їх на тортури, обертаючи котрий-небудь пасаж, що з вигляду веде нібито про щось інше

мову, у відповідь на питання, яке він надумався поставити. Там, де історик-компілятор сказав переконано: “У такого й такого автора немає нічого сказаного про таке й таке”, — науковий історик чи “беконівець” заперечить: “Невже? Чи ви не бачите, що ось у цьому уривку, де йдеться про зовсім відмінну справу, є прихована вказівка на те, що автор дотримувався такого й такого погляду на предмет, про який, за вашими словами, в тексті нібито не сказано нічого?”

Проілюструю це на матеріалі моєї байки. Сільський констебль не арештовує пасторової доньки й не б’є її методично гумовим кийком, аж поки вона зізнається йому, що думає, нібито вбивство скоїв її Річард. Він бере на тортури — не її тіло, а твердження її, буцімто вона убила Джона Доу. Він починає із застосування методів критичної історії. Він каже сам собі: “Убивство скоїв хтось такий, що має неабияку силу й трохи знається на анатомії. Першого у дівчини таки точно немає, та й друге навряд чи є; принаймні я знаю, що вона ніколи не ходила на уроки першої медичної допомоги. Далі: коли б вона сама це вчинила, то не поспішила б отак донести на саму себе. Її заява — брехня!”

На цьому моменті критичний історик утратив би всякий інтерес до цього сюжету й викинув би його у сміттєвий кошик — науковий же історик тільки входить у смак і випробовує сюжет на хімічні реакції. А це він уміє робити, на те ж він і науковий історик — знає, які питання ставити. “Навіщо ж вона бреше? А щоб відвести підозру від когось! Від кого ж вона хоче відвести підозру? Або від свого батька, або ж від свого милого. Чи скоїв це батько? Ні! Щоб пастор та... Отже, це її коханий. Чи ж мають її підозри щодо нього підставу під собою? Може, й мають: він був у їхньому домі в час убивства; і він досить дужий, і досить добре знає анатомію!” Хай читач не забуває, що в карному розслідуванні вимагається ймовірність, і то такого рівня, що достатній для поведінки буденного життя, тоді як історія вимагає певності. А так, окрім цього, паралель повна. Сільський констебль (не винятково тямущий, як я зазначив, але ж науковому мислителю й не треба бути винятково тямущим, він повинен знати свою роботу, себто знати, які питання ставити) дістав вишкіл поліційної роботи, а цим вишколом передбачається, що полісмен повинен знати, які питання ставити і як витлу-

мачити ту неправдиву заяву дівчини, нібито вона сама скоїла убивство, щоб така заява стала свідченням, яке веде до правильного висновку: вона підозрює Річарда Роу.

Єдиною помилкою констебля було те, що він, гарячково шукаючи відповіді на питання: “Кого ж підозрює ця дівчина?” — загубив із поля зору головне питання: “Хто ж убив Джона Доу?” Ось у цьому інспектор Дженкінс продемонстрував над ним перевагу — не стільки в більшій тямущості, скільки в кращому професійному вишколі. Ось як я бачу інспекторів метод роботи.

“Чому ж пасторова дочка підозрює Річарда Роу? Ймовірно тому, що знає: той був причетний до чогось незвичайного, що сталося в пасторовому домі тієї ночі. Ми знаємо, що в пасторовому домі трапилась одна незвичайна річ: Річард виходив надвір у грозу, й того було цілком досить, аби дівчина щось запідозрила. Але ж нам треба знати, чи то ж він убив Джона Доу? Якщо він, то коли він це вчинив? Після того, як ударила гроза, чи ще до того? Не до того, бо ось же його сліди ведуть в обидва боки по грязюці на пасторовій садовій стежці; видно, де вони починаються, через кілька ярдів за дверима до саду, ведучи геть від дому; отже, ось де він був, і саме в цьому напрямку він рухався, коли упала злива. Ну, а чи наніс він грязюки в кабінет Джона Доу? Ні — грязюки там немає. То, може, він зняв черевики, перш ніж увійти до кабінету? Поміркуймо хвилинку. В якій позі був Джон Доу, коли його заколото? Спирався на спинку крісла чи сидів прямо? Ні — крісло затуляло б його спину. Він мав бути добряче нахилений вперед. Можливо, цілком можливо, що спав, саме в цій позі, у якій лежить і досі. Як же саме чинив убивця? Якщо Доу спав, то немає нічого легшого: тихенько увійти досередини, схопити кинжала і вгородити в спину. Якщо Доу не спав, а тільки схилився наперед, можна було зробити те саме, але не так легко. Ну, а чи ж затримувався убивця надворі для того, щоб скинути черевики? Ні, неможливо. В будь-якому випадку тут найпотрібнішою річчю була швидкість: діло мало бути зроблене до того, як жертва відхилиться назад чи прокинеться. Отже, відсутність грязюки в кабінеті виключає Річарда із списку підозрюваних осіб”.

“Тоді ще раз поміркуймо: навіщо було йому виходити в сад? На прогулянку? Але що за прогулянка, коли довкола лютує гроза? Покурити? Ні, вони там курять по всьому домі. Щоб побачитися з дівчиною? Немає жодної ознаки того, що вона була в саду, та й навіщо б? У розпорядженні пари закоханих була, після обіду, вітальня, і пастор не з тих, що розганяють молодь рано по ліжках. Великодушний чоловік. Зазнав горя, що ж тут дивного. Але ж навіщо молодому Річардові все-таки було виходити в сад? Щось там мало таке діятися... Щось дивне! Друга дивовижа протягом однієї ночі в пасторовій садибі — та, про яку ми нічого не знаємо”.

“Що ж то могло бути? Якщо убивця прийшов від пасторової садиби, на що вказує та фарба на кинджалі, і якщо Річард побачив його із вікна, то так воно й могло бути, адже убивця добувся до будинку Джона Доу ще до того, як почався дощ, а Річарда негода захопила вже за десять ярдів від садових дверей. Час збігається! Поміркуймо ж, що виходить, якщо убивця з'явився із боку пасторової садиби. Ймовірно, що потім він туди вернувся. А слідів у грязюці немає — чому? Тому, що він досить добре знав сад і міг всю дорогу пройти по траві, навіть у такій пільмі, що хоч око виколи. Коли так, то він дуже добре знав пасторову садибу і в ній же пробув решту ночі. Чи був це сам пастор?”

“Ну, а чому ж Річард відмовляється признатись, що змусило його вийти в сад? Напевне, аби не втягнути когось у клопіт, а тим клопотом майже напевне і є справа убивства. І не себе він вигороджує, бо ж я сказав йому: ми знаємо, що це скоїв не він. Хтось інший. Хто ж? Може, й пастор. Не можу придумати, кого б іще запідозрити. Тож припустімо, що це пастор, але ж як він мав діяти? Дуже просто! Вийти надвір опівночі, в тенісних черевиках та рукавичках. Зовсім тихо пройти по стежках садиби — на них немає ніякого гравію. Дійти до тієї металевої хвірточки, що веде в сад Джона Доу. Чи ж знає він про ту свіжу фарбу на хвірточці? Либонь, що й ні, — її ж пофарбовано надвечір, після чаю. Хап за хвіртку! Фарба на рукавичці. Ймовірно, фарба й на рукаві куртки. Пройти по траві до розчахнутого вікна кабінету Джона Доу. Доу похилився наперед у своєму кріслі чи, скорше, заснув. А тепер — трохи меткої роботи, зовсім легкої для доброго тенісиста. Лівою ногою досередини, правою —

праворуч, хап ту кинджалюгу, лівою ногою крок уперед і — удар”.

“А чим займався Джон Доу, сидячи за тим столом? Знаєте, на столі — нічого. Дивно. Хто просидить цілий вечір за порожнім столом? Щось та мало бути на столі. А що нам відомо про цього чолов’ягу в Ярді? Шантажист, ось хто він! Шантажував пастора? І пожирав очима листи, чи що там, цілий вечір? А пастор (якщо це був пастор) застав його, коли він спав, поклавши голову на купу листів? Ну, це не наша справа. Ми це передаємо обороні, хоч би чого воно було варте. А я волів би не вдаватися до такого мотиву в розслідуванні”.

“Ну ж бо, Джонатане, не швидкуймо так дуже! Ти його туди завів, а зараз ти його звідтіля виведи. Що ж він достеменно робить? Десь у цей час із неба полило як із відра. А він повертається додому крізь ту зливу. Ще раз забруднився у фарбу коло тієї хвірточки. Йде по траві — ніякої грязюки не занесе в дім. Ось він уже дома. Промок до рубця, ще й рукавички в тій фарбі. Витерти фарбу із дверної ручки. Замкнути входні двері. Вкинути листи (якщо то були листи), та й рукавички ж, у грубу, на якій гріють воду, — попіл досі вже, мабуть, у кошику на сміття. Повісити всю мокру одягу в шафу ванної — на ранок уже й суха. Таки ж суха, але куртка, певне, безнадійно втратила вигляд. Що ж він зробив із тією курткою? По-перше, обдивився її, чи немає на ній фарби. Якщо виявив фарбу, то йому треба було б якось знищити куртку. Ох, шкода мені того чоловіка, який надумався знищити куртку в домі, що кишить жінками. Якщо ж він не знайшов фарби, то, звісно ж, віддасть одягину тихенько котромусь біднякові”.

“Гаразд, гаразд, ти склав нічогеньку історійку, але ж як перевірити, правдива вона чи ні? Тут треба поставити два запитання. Перше: чи можемо ми знайти попіл від тих пальчаток? І металеві застібки, якщо пальчатки такі, як більшість їх буває? Якщо можемо знайти попіл, то історійка наша правдива. А як до того ж ми ще знайдемо багато попелу від писального паперу, то слушною виявиться і версія про шантаж. І друге: де куртка? Бо ж як знайдемо бодай найменшу пляминку від фарби Джона Доу, то й справу доведено!”

Я виписав трохи докладніш тут цей аналіз на те, щоб переконливіш з'ясувати читачеві наступні моменти про діяльність допитування, яка є панівним фактором в історії та й у всій науковій роботі.

(1). Кожен крок у доведенні залежить від поставленого питання. Питання є тією порцією пального, що вибухає в головці циліндра, стаючи рушійною силою для кожного ходу поршня. Але ця метафора не є адекватною, оскільки кожний новий хід поршня викликається не вибухом нової порції тієї самої давньої суміші, а вибухом заряду нового типу. Ніхто, хоч трохи знаючись на методі, не буде повсякчас повторювати одне й те саме питання: “Хто вбив Джона Доу?” Щоразу слідчий ставить якесь нове запитання. І то ж не досить просто покривати поле діяльності цілим каталогом усіх питань, які треба поставити, випалюючи їх без ладу, аж поки вичерпаються всі, — ні, запитання треба ставити у певному порядку. Декарт, один із трьох великих майстрів Логіки Допитування (решта двоє — Сократ і Бекон), наголошував на цьому як на кардинальному пункті наукового методу, а проте, як на сучасних авторів творів із логіки, то Декарта мовби ніколи й на світі не було. Сучасні знавці логіки ніби змовилися удавати, що справа вченого — “робити судження”, “обгрунтовувати твердження” чи “визначати факти”, а також “обгрунтовувати” чи “визначати” відношення між ними, припускаючи, начебто вони не мають аніякого досвіду наукового мислення і в них тільки й на думці, як збути, під виглядом наукового звіту, звіт про їхню власну безладну, безсистемну, ненаукову свідомість.

(2). Ці питання не ставляться однією людиною іншій, у сподіванні, що та, інша людина, своєю відповіддю розвіє невігластво першої. Ставляться вони, як і всі наукові питання, вченим для самого себе. Це — сократівська ідея, яку випало висловити Платонові, що визначив думку як “діалог душі із самою собою”, і то вже із Платонової власної літературної практики ми висновуємо, що діалогом він називав процес ставлення запитань і давання відповідей на них. Коли Сократ навчав своїх молодих учнів, ставлячи їм запитання, він учив, як їм ставити запитання самим собі, демонструючи їм на прикладах, як дивовижно можуть щонайтемніші теми бути зроблені ясними, коли ставити самому

собі розумні запитання про них замість просто витріщатися на них, як те радять робити наші сучасні антинаукові епістемологи, сподіваючись, що, коли ми зробимо з нашого розуму абсолютно порожнє місце, ми станемо здатними “визначати факти”.

(IX) Твердження і свідчення

Характерною рисою компілятивної історії, від її найменш критичної до найкритичнішої форми, є те, що вона має справу із готовими твердженнями та що історикова проблема стосовно будь-котрого із цих тверджень зводиться до вибору: прийняти чи відкинути, де прийняття означає повторне ствердження твердження як частини свого власного історичного знання. По суті, історія для історика “ножиць і клею” означає повторювання тверджень, що їх до нього були зробили інші люди. Ось чому він може тільки тоді братися до роботи, коли зробив собі запас готових тверджень на ті теми, про які він надумався міркувати, писати й таке інше. Фактично виходить так, що він має сам нашукати собі цих готових тверджень по своїх джерелах, і це позбавляє історика-компілятора змоги претендувати на звання наукового мислителя, оскільки цей факт унеможлиблює визнання за ним тієї самостійності, яка скрізь є основоположною для наукової думки (тут самостійністю я називаю таке становище, коли ти сам собі авторитет, виголошуєш твердження чи вдаєшся до дії із своєї власної ініціативи, а не тому, що хтось інший уповноважив тебе чи наказав тобі зробити ті твердження чи дії).

Звідси випливає, що у науковій історії немає ніяких готових тверджень-повідомлень узагалі. Акт інкорпорування котрогось готового твердження в комплекс свого власного історичного знання є актом, неможливим для наукового історика. Коли науковий історик натрапляє на готове твердження про предмет, який він вивчає, він ніколи не ставить сам собі питання: “Це твердження правдиве чи фальшиве?”; чи, іншими словами: “Інкорпорувати мені це в мою історію про потрібний мені предмет чи ні?” Науковий історик тільки питає сам себе: “Що означає це твердження?” І це зовсім не те саме, коли б він спитав сам себе: “Що хотів сказати цим той, хто зробив твердження?” — хоча, безперечно,

історик має поставити їй це запитання і спромогтися дати на нього відповідь. Скорше це буде рівнозначним питанням: “Яке світло проливає на цікаву мені тему цей факт, що ця особа зробила це твердження, вклавши у нього те значення, яке вклала?” Це можна висловити ще й так, сказавши, що науковий історик підходить до тверджень не як до тверджень, а як до свідчень; не як до правдивих чи фальшивих звітів про факти, звітами про які вони претендують бути, а як до інших фактів, котрі, аби знати, як правильно спитати про них, можуть пролити світло на ось ці факти. Так, у моїй байці пасторова дочка заявляє констеблеві, що то вона убила Джона Доу. Мов науковий історик, полісмен починає серйозно ставитися до цього твердження аж у тій точці, де він перестає трактувати його як твердження, себто як правдивий чи неправдивий звіт про скоєння нею вбивства, і починає трактувати факт, що вона заявила на саму себе, як такий факт, що може стати йому в знадобі. І це таки придалося йому, оскільки він знає, які питання треба ставити про це, й починає із такого: “Ну, а навіщо розказує вона мені цю історію?” Історик-компілятор цікавиться “змістом”, як то кажуть, тверджень; його цікавить, про що вони твердять. Наукового ж історика цікавить сам той факт, що твердження зроблено.

Твердження, що його будь-який історик чує або читає, для нього є вже готовим твердженням. Але ж твердження про те, що робиться таке й таке твердження, ще не є готовим твердженням. Якщо він каже сам собі: “Зараз я читаю чи слухаю твердження про таке й таке”, тим він сам робить твердження: але це не третьорядне — це самостійне твердження. Він робить його із свого власного призову. І саме це самостійне твердження є вихідною точкою наукового історика. Тим свідченням, із якого наш констебль висновує, що пасторова дочка підозрює Річарда Роу, є не її твердження: “Я вбила Джона Доу!”, а його власне твердження: “Пасторова дочка говорить мені, начебто вона вбила Джона Доу”.

Якщо науковий історик висновує свої висновки не з твердження, яке він знаходить готовим, а із власного самостійного твердження про факт, що зроблено такі твердження, він може дійти висновків навіть тоді, коли для нього

не зроблено ніяких тверджень. Засновками його доведення є його власні самотійні твердження, адже для цих самотійних тверджень немає потреби бути самими твердженнями про інші твердження. Ще раз проілюструймо це на прикладі з історійки про Джона Доу. Засновки, виходячи з яких, інспектор довів невинність Річарда Роу, були всі засновками, що їх ствердив сам інспектор; це були його самотійні твердження, що засновувались не на чиему іншому, а тільки на його власному авторитеті, й жодне з них не було твердженням про зроблені кимось іншим твердження. Суттєвими моментами було те, що Річард Роу, йдучи від пасторової садиби, забруднив свої черевики, що на підлозі в кабінеті Джона Доу не було слідів грязюки та що обставини вбивства були такими, що вбивці ніколи було зупинятися, аби почистити чи скинути свої черевики. Кожен із цих трьох моментів своєю чергою був висновуванням окремого висновку, й ті твердження, на які вони по кілька разів спиралися, були не більшою мірою твердженнями про твердження інших людей, ніж самі ці три моменти. Знов же: остаточний аргумент проти пастора не засновувався логічно на будь-яких твердженнях, зроблених інспектором про твердження, зроблені іншими людьми. Засновувався він на присутності певних предметів у певному кошику на сміття та на певних плямах від фарби на манжеті пошитої в умовно-клерикальному стилі куртки, яка збіглася від того, що добряче намокла, а ручилась за всі факти його власна спостережливість. Цим я не хочу сказати, нібито науковому історикові краще працюється, коли для нього не зроблено ніяких тверджень стосовно тем, над якими він працює; це був би педантичний шлях уникання компліятивної історії, уникання випадків такого типу, які могли б стати пасткою для слабших із-поміж братів наших; я тільки хотів сказати, що він — незалежний від таких тверджень, зроблених ще до нього.

Це важливо, оскільки покликанням на принцип залагоджується така контрроверза, яка, дарма що вже не така пекуче нагальна тепер, іще й досі відлунює в умах істориків. Це була суперечка між тими, хто стверджував, що історія є вкрай залежною від “письмових джерел”, і тими, хто доводив, що її можна вибудовувати із “джерел неписьмових”. На лихо, були вибрані невдалі терміни. “Письмові джерела” не уявлялись як такі, що виключають усні джерела, чи як такі, що

якось особливо пов'язані із власне писанням на відміну від різьблення на камені чи ще чогось такого. Фактично “письмові джерела” означали ті джерела, що являють собою готові повідомлення, які щось стверджують чи натякають на гадані факти, стосовно предмета, яким цікавиться історик. “Неписьмові джерела” означали археологічний матеріал, черепки й таке інше, пов'язане із тим самим предметом. Звісно ж, і слово “джерело” сюди ні в якому разі не підходило, оскільки джерело означає щось, звідки береться в готовому вигляді вода чи щось таке; у випадку ж історії — це щось таке, із чого беруть історики готові твердження, а тим, що до “неписьмових джерел” відносили й черепки, хотіли вказати на те, що черепки, не будучи текстами, не несли готових тверджень і тому не були “письмовими джерелами”. (Черепки ж із написами, чи “острака” відносилися, звичайно, до “письмових джерел”).

По суті, це була дискусія між тими, хто вірив, що історія “ножиць і клею” — єдино можливий тип історії, і тими, хто, не спростовуючи чинності методів компілятивної історії, заявляв, що може бути історія і без них. Наскільки я пригадую, та контроверза все ще бурхала, хоч і мала вже присмак застарілості, в академічних колах нашої країни тридцять років тому; всі твердження в цій дискусії, наскільки я пам'ятаю, були вкрай плутаними, а філософи того часу, дарма що це ж випадала їм чудова нагода зробити корисну роботу в царині предмета високо філософського інтересу, на жодну з цих речей не звертали ніякої уваги. У мене лишилося враження, що контроверза видихалася, вилившись у щонайслабший із компромісів, коли прихильники історії “ножиць і клею” прийняли той принцип, що “неписьмові джерела” можуть дати чинні результати, але наполягаючи при цьому, що це може мати місце тільки в дуже дрібному масштабі та ще коли використовувати їх як допоміжні засоби для “письмових джерел”, і то хіба у випадках, де закінчуються такі ниці справи, як промисловість і торгівля, куди історик із інстинктом джентльмена не поткне свого носа. На підсумок цього можна сказати, що історики, навчені розглядати історію як діло “ножиць і клею”, вже починали тоді, хоч і вельми боязко, визнавати можливість чогось цілковито відмінного, та коли пробували втілити цю можливість у життя, їхніх закоротких крил вистачало хіба на щонайближчі польоти.

(X) Допитування й свідчення

Якщо історія означає історію “ножиць і клею”, де історик, хоч би який обізнаний у своєму предметі, залежить від чийось готових тверджень і де тексти, в яких він знаходить ці твердження, називаються його джерелами, тоді легко визначити джерело в такий спосіб, що має деяку практичну користь. Джерело є текстом, що містить у собі твердження чи певну кількість тверджень у царині певного предмета; і це визначення має деяку практичну користь, оскільки допомагає історикові поділити всю збережену літературу, коли вже він визначився із своїм предметом, на тексти, що можуть послужити йому в якості джерел і тому повинні бути враховані, й на ті, що не можуть йому придатися й тому можуть бути зігноровані. Що йому слід зробити, так це перебрати все, що стоїть на полицках його бібліотеки, або переглянути бібліографію за той період, питаючи самого себе при кожному заголовку: “Чи може в цьому міститися щось стосовне мого предмета?” А в тому випадку, коли він не може дати відповідь із своєї голови, йому до послуг є різноманітні допоміжні засоби, особливо покажчики та спеціалізовані й класифікаційні бібліографії. Навіть покладаючись на всі ці допоміжні засоби, він усе ж таки може пропустити котресь важливе свідчення, чим розважить своїх друзів; але так чи так, кожне дане питання забезпечене певним обсягом свідчень, кількість тих свідчень обмежена, і вважається, що теоретично можливо їх вичерпати.

Теоретично — так, але не завжди практично, оскільки той обсяг може бути настільки великим, а певні його частини такими труднодосяжними, що жоден історик не може сподіватися охопити все це зором. І можна іноді почути нарікання людей, мовляв, на сьогодні накопичилося стільки сировинного матеріалу для історії, що завдання використати його стає неможливим; а ще ж зітхають, сумуючи за добримі давніми днями, коли книг було небагато, бібліотеки були невеличкі, й історик міг сподіватися на те, що опанує свій предмет. Ці нарікання означають, що історик-компілятор розривається між двома краями дилеми. Якщо він має лише невеликий обсяг “заповітів”, стосовних до його предмета, йому хочеться мати більше; адже кожен новий “заповіт”, якщо він по-справжньому новий, може пролити нове світло

на його предмет, від чого той погляд, який нині висуває історик, може зробитися неспроможним. Тож, хоч би скільки тих “заповітів” мав історик-компілятор, його заповзяття як історика змушує його бажати ще більше. Та коли він накопичить величезний обсяг “заповітів”, йому стає важко ними маніпулювати, втискаючи в якусь переконливу оповідь, і тоді, нарікаючи, мов проста смертна людина, він бажає, щоб того матеріалу та було менше.

Усвідомлення цієї дилеми багатьох людей завело в скепсис щодо самої можливості історичного знання. І цілком справедливо — якщо знання означає знання наукове, а історія означає історію “ножиць і клею”. Історики-компілятори, які відкидають цю дилему геть благословенним словом “гіперкритицизм”, цим тільки визнають, що їх у їхній професійній практиці, виявляється, це не турбує, оскільки вони працюють за таким невисоким стандартом наукової переконливості, що їхнє сумління вже давно перебуває у стані постійної анестезії. Подібні випадки в сучасному житті становлять великий інтерес, оскільки в історії науки таке частенько подибується, і тільки дивуєшся, як можна дійти до такої надзвичайної сліпоти. Відповідь тут буде та, що люди, котрі виказують подібну сліпоту, були взялися за неможливе завдання — в нашому випадку завдання компілятивної історії, а оскільки вони не можуть, із практичних причин, виплутатися з неї, їм доводиться осліплювати себе, аби не бачити цієї неможливості. Історик “ножиць і клею” захищає себе від бачення правди про його методи тим, що ретельно добирає собі теми, з якими можна було б “утекти”, — достоту як пейзажист із ХІХ сторіччя захищався від бачення правди про те, що його теорія пейзажу геть хибна, вибираючи собі, як він висловлювався, “варті пензля” сюжети. Теми треба вибирати такі, де є наявний певний обсяг “заповітів”, не замало й не забагато; не таких одноманітних, щоб історикові нічого було робити, але й не таких різнорідних, щоб він не знав, як і підступитися до них. Творена на таких засадах, історія була в гіршому випадку грою в фанти, а в кращому — елегантним здобутком. Я відніс історію “ножиць і клею” в минулий час і лишаю це на совість істориків, спроможних на самокритику, хай вирішать, наскільки слушно я міг би вжити тут час теперішній.

Якщо ж слово “історія” означає наукову історію, “джерело” ми повинні прочитувати як “свідчення”. І коли ми спробуємо визначати “свідчення” в тому самому дусі, в якому визначали “джерела”, ми переконаємось, наскільки це нелегко. Немає ж бо такого короткого й легкого тесту, з допомогою якого ми могли б вирішити, здатна чи нездатна дана книга забезпечити нас свідченням на дану тему, та й, справді, немає ж ніякого резону обмежувати наш пошук самими книгами. Бібліографії та покажчики джерел нічого-сінько не дають науковому історикові. Це не означає, нібито йому зась користуватися покажчиками та бібліографіями; навпаки, можеш і користуйся! Але це покажчики й бібліографії не джерел, а монографій і всякого такого; не свідчень, а попередніх дискусій, що їх історик може брати за вихідну точку для свого власного дослідження. Отже, тоді як, грубо кажучи, цінність книг, згаданих у бібліографії для використання істориком-компілятором, буде зростати в прямій пропорції до їх давності, цінність творів, згаданих у бібліографії для використання науковим істориком, зростатиме, грубо кажучи, в прямій пропорції до їхньої новизни.

У моїй байці є лише одна очевидна риса, спільна для всіх окремішніх свідчень, що їх використав інспектор у своєму доведенні: усе це — речі, які він спостеріг сам. Коли ж ми питаємо, що то за речі, дати відповідь буде нелегко. Сюди-бо входять такі речі, як існування певних відбитків черевиків у певній грязюці, число їх, розташування й напрямок, їх схожість на відбитки, що лишає певна пара черевиків, та відсутність будь-яких інших відбитків; відсутність грязюки на підлозі в певній кімнаті; розташування трупа, розташування кинджала в його спині та форма крісла, в якому той сидить, і так далі — вельми пістрявий набір. Це, гадаю, ми можемо сміливо стверджувати, адже один Бог знає, що могло, а що не могло знайти собі місце в тому наборі, поки Дженкінс не тільки сформулював, а й дав відповіді на всі свої запитання. У науковій історії все, що використовується як свідчення, і є свідченням, і ніхто не може знати, що йому придасться в якості свідчення, аж поки знайде нагоду щось у тій якості використати.

Висловімо це ще так: в історії “ножиць і клею”, якщо ми дозволимо собі описати “заповіт” (надто вільно, згоден) під найменуванням свідчення, є свідчення потенційне і є актуальне. Потенційним свідченням щодо предмета є всі наявні зроблені про нього твердження. Актуальним же свідченням є частина існуючих тверджень про нього, яку ми вирішуємо прийняти. Але в науковій історії ідея потенційного свідчення зникає; або ж, якщо нам до вподоби висловити цей факт ще й іншими словами, все на світі є потенційним свідченням для будь-якого предмета взагалі. Ця ідея засмутить хоч кого, чий уявлення про історичний метод незрушно зафіксувалися на моделі “ножиць і клею”; адже як, запитає такий історик, з’ясувати нам, котрі факти нам справді необхідні, якщо ми не можемо спочатку зібрати докупи ті факти, що можуть знадобитися нам? Для людини, котра знається на природі наукового мислення, хай історичного чи якого іншого, в цьому не буде ніяких труднощів. Вона збагне, що кожного разу, коли історик ставить перед собою питання, він ставить його тому, що вважає себе спроможним дати на нього відповідь; себто в голові у нього є попередня пробна ідея стосовно тих свідчень, які він спроможеться використати. Не визначена ідея про потенційне свідчення, а невизначена ідея про актуальне свідчення. Ставити запитання, відповісти на які не бачиш ніякої перспективи, є в науці фундаментальним гріхом, подібним до віддавання наказів, коли сам знаєш, що вони не будуть виконані, в політиці або вимолювання того, що, як сам усвідомлюєш, Бог не дасть, у релігії. Запитання й відповідь є в історії співвідносними. Все, що дає тобі змогу відповісти на твоє запитання, є свідченням, а запитання ти ставиш зараз. Розумне запитання (науково компетентна людина ставитиме тільки розумні запитання) є таким запитанням, для відповіді на яке, гадається тобі, ти маєш чи матимеш свідчення. Якщо гадаєш, що маєш свідчення тут і тепер, таке запитання є актуальним, от як запитання: “У якому положенні був Джон Доу, коли його вдарили кинджалом?” Якщо ж гадаєш, що матимеш свідчення згодом, то твоє запитання буде відкладеним запитанням на кшталт оцього: “Хто вбив Джона Доу?”

В основі великого правила лорда Актона: “Вивчайте проблеми, а не періоди!” — лежало правильне розуміння саме

цієї істини. Історики-компілятори вивчають періоди; вони призибувають усі існуючі “заповіти”, що стосуються певної обмеженої групи подій, і марно сподіваються, що з того щось та вийде. Наукові історики вивчають проблеми: вони ставлять запитання, і, якщо вони — добрі історики, вони вже тоді, коли формулюють запитання, знають, яким шляхом треба йти до відповіді. Якраз правильне розуміння цієї самої істини й спонукало мсьє Еркюля Пуаро обпікати зневагою “людину-нюхача”, що повзає по підлозі, намагаючись зібрати все, байдуже що, бо з того всього щось могло виявитися ключем до проблеми, — і наголошувати, що секрет з’ясування злочину полягає в користуванні тим, що він, трохи набридливо повторюючи, називає “маленькими сірими клітинками”. Він казав: неможливо збирати свідчення, поки не почнеш думати, — адже думання означає формулювання запитань (майстри логіки, зятяйте, будьте ласкаві!), й ніщо не є свідченням, як тільки у відношенні до кэтрогось певного питання. Глибоко значущою в цьому плані є різниця між Пуаро й Холмсом — вона відбиває ту зміну, що сталася в розумінні історичного методу за останні сорок років. Лорд Актон виголошував свою доктрину, коли в розпалі були жнива Шерлока Холмса: у своїй вступній лекції в Кембриджі 1895 року — але ж то був кав’яр для генерала. А за часів мсьє Пуаро, судячи за його тиражами, генерал не може дозволити собі забагато цього продукту. Революція, що скинула із трону засади компілятивної історії, замінивши їх принципами історії наукової, стала спільним надбанням для всіх.

§4. Історія як повторне програвання колишнього досвіду

Як або за яких умов можливо історикові пізнати минуле? Для розгляду цього питання треба зазначити той перший момент, що минуле не є даним фактом, який можна схоплювати емпірично, з допомогою перцепції. *Ex hypothesi* [гіпотетично] історик не є очевидцем тих фактів, які він хоче пізнати. Історик і не уявляє себе очевидцем; він чудово усвідомлює, що його можливе знання минулого є опосередкованим, чи висновковим, чи непрямим і ніколи не емпіричним. Другим моментом є те, що цього опосередкування не досягти з допомогою “заповіту”. Історик не пізнає минулого, просто вірячи слову свідка, що бачив розглядувані

події і якимось зафіксував своє свідчення для майбутнього. Такий тип опосередкування дасть не знання, а щонайбільше — віру, і то вельми зле обгрунтовану та непевну. А історик, наголосимо ще раз, надто добре усвідомлює, що це — не той шлях, яким він просувається; він тямить гаразд, що те, що він робить із своїми так званими авторитетами, — не віра в них, а критикування їх. Тоді, якщо історик не має прямого або емпіричного знання про свої факти і ніякої переданої чи “заповіданої” інформації про них, яке ж він має знання? Сказати б інакше: що повинен робити історик, аби їх пізнати, знати?

Мій історичний огляд ідеї історії привів до з'яви відповіді на це питання: власне, що історик повинен програти минуле у своїй уяві. Що нам слід зробити зараз, так це пильніше розглянути цю ідею, аби роздивитися, що вона означає сама собою та які впливають із неї подальші наслідки.

У загальному плані легко збагнути, що означає ця концепція. Коли людина мислить історично, вона має перед собою певні документи чи пам'ятки минулого. Її завдання: з'ясувати, що воно за таке минуле було, яке лишило по собі ось ці пам'ятки. Приміром, пам'яткою є певні писані слова; і в цьому випадку історикові треба з'ясувати, що хотіла сказати цими словами та особа, що їх написала. Це означає відкрити думку (в щонайширшому розумінні цього слова, а точніші його значення ми розглянемо в §5), яку вона ними висловила. А щоб відкрити, що ж то була за думка, історик повинен заново передумати її для самого себе.

Припустімо, наприклад, що він заглибився у Феодосіїв “Кодекс” і якраз читає певний едикт імператора. Просто прочитувати слова та бути спроможним їх перекладати аж ніяк не означає добитись розуміння їх історичного значення. Аби досягти цього, він повинен охопити поглядом ту ситуацію, якій імператор намагався дати раду, і йому треба побачити ситуацію саме так, як бачив її імператор. Далі йому треба самому поміркувати, от ніби він опинився на місці імператора, яку можна цій ситуації дати раду; він повинен прорахувати можливі альтернативи та обгрунтувати резони, чому саме слід вибирати саме цю, а не іншу; й таким чином він повинен пройти той процес, що пройшов колись імператор, аби прийняти рішення в цьому конкретному пи-

танні. Отже, він програє у своїй голові досвід імператора, те, що той переживав, і лише оскільки він це робить, остільки й має будь-якого історичного знання — як такого, що відрізняється від простого філологічного знання того, що означає цей едикт.

Або ж, припустімо, історик читає котрийсь пасаж античного філософа. Знов же, йому треба знати мову в філологічному розумінні, бути спроможним робити дослівний переклад; але, навіть зробивши це, він ще не зрозумів цього пасажу так, як має розуміти його історик філософії. Аби зробити це, він повинен розглянути, в чому полягає та філософська проблема, розв'язання якої викладає тут його автор. Він повинен продумати ту проблему для самого себе, обміркувати, які можливі вирішення можна запропонувати й переконатися, чому ось цей конкретний філософ вибрав ось це вирішення, а не котресь інше. Це означає передумувати думку свого автора у власній голові, тож лише остільки зусиль, і ніяк не менше, можуть зробити його істориком філософії того автора.

Ніхто, гадаю, не спроможеться заперечити мені, що ці мої описи, хоч би які вони були неоднозначні та недосконалі, таки справді привертають увагу до центральної риси всякого історичного мислення. Їхня загальна докладність як описів цього досвіду є незаперечною. Але вони все ще потребують чимало доповнень і додаткових пояснень, а щоб їх розпочати, немає, либонь, кращого способу, як піддати ці описи критиці уявного заперечувальника.

Такий заперечувальник може кинути для початку: мовляв, уся ця концепція — двозначна. Це може означати або замало, або забагато. Заново пережити чиєсь переживання чи передумати заново чиюсь думку, доводитиме він, може означати будь-котру з цих двох речей. Або це означає програвати якесь колишнє переживання, якийсь досвід чи виконувати акт мислення, що тільки нагадує первинний акт, або ж це означає програвати переживання-досвід чи виконувати акт мислення, що є тотожним первинному актові. Але ж ніякий досвід не може бути буквально тотожним котромусь іншому, тому припускаємо, що намічене співвідношення є лише тим, яке нагадує, є подібністю. Але в такому випадку ця доктрина, що ми пізнаємо минуле через повторне його

програвання, буде всього лиш версією відомої теорії копіювання знання, яка дискредитувала себе: вона-бо марно силкується пояснити, як котрась річ (у цьому випадку якийсь досвід чи акт мислення) є вже пізнаною, коли сказати, що пізнавач має копію її у своїй голові. А по-друге, навіть коли ми припустимо, що доведено можливість ідентичного повторення чийогось досвіду, наслідком цього було б тільки безпосереднє ототожнення, в рамках того досвіду, історика з особою, котру він намагається зрозуміти. Об'єкт (у цьому випадку минуле) був би просто інкорпорований суб'єктом (у цьому випадку — теперішнім, думкою самого історика), і замість відповіді на запитання, як пізнається минуле, нам доведеться стверджувати, буцімт минуле не пізнається — пізнається тільки теперішнє. Та й, дозвольте запитати, хіба сам Кроче не припускав цього своїм ученням про сучасність історії?

Тут ми маємо два заперечення, на які мусимо відповісти по черзі. Припускаю, що особа, котра висунула перше заперечення, мала на увазі десь такий погляд. У всякому досвіді, принаймні наскільки він є пізнавальним, є акт і є об'єкт, і два різні акти можуть мати один і той самий об'єкт. Коли я читаю Евкліда і натрапляю в нього на твердження, що кути при основі рівнобедреного трикутника рівні, і коли я розумію, що це означає, і визнаю, що це правильно, та істина, яку я визнаю, чи теорема, яку я стверджую, є тією самою істиною, що її визнавав і Евклід, тією самою теоремою, яку й він стверджував. Але мій акт ствердження її — це не той самий акт, що у нього, і це достатньо доводиться будь-котрим із цих двох фактів: що здійснюються вони різними особами і в різні часи. Тому мій акт осягнення тієї рівності кутів не є оживленням його акту, а виконанням іншого акту того самого; й тим, що я знаю, виконуючи цей акт, є не факт, що Евклід знав про рівність кутів при основі рівнобедреного трикутника, а сама та рівність кутів. Аби пізнати історичний факт, що Евклід знав про рівність кутів при основі рівнобедреного трикутника, мені доведеться не копіювати його акт (себто виконати подібний акт), а виконати зовсім інше — акт думання, що Евклід знав про ту рівність кутів. І питання, як мені вдається досягти цього акту, зовсім не

з'ясовується словами про те, що я повторюю Евклідів акт пізнання у своїй голові; адже коли повторення його акту означає осягнення тієї самої істини чи ствердження тієї самої теореми, яку він осягнув чи ствердив, то це твердження є неістинним, оскільки Евклідове твердження: “кути — рівні” й моє: “Евклід знав, що ті кути — рівні”, — є різними твердженнями; і коли повторення його акту означає виконання того самого акту заново, то це безглуздя, бо жоден акт не може бути повторений.

Із цього погляду, співвідношення між моїм актом цього-моментного думання: “ці кути — рівні”, — й моїм актом цього самого думання п'ять хвилин тому є співвідношенням числової різниці й специфічної тотожності. Ці два акти є різними актами, але актами одного й того самого типу. Отже, вони нагадують один одного, і кожен із цих актів у той самий спосіб нагадує Евклідів акт; звідси й висновок, що доктрина, яку ми розглядаємо, є випадком копіювальної теорії знання.

Але ж чи правильний це звіт про співвідношення між цими двома актами? Чи ж це той випадок, що коли ми говоримо про дві особи, які виконують один і той самий акт думання, чи про одну особу як про таку, що виконує один і той самий акт у два різні моменти, ми маємо на увазі, що вони виконують різні акти того самого типу? Як на мене, то зрозуміло, що ми не маємо на увазі нічого подібного та що єдиною причиною, чому хтось має уявити, нібито ми таки маємо на увазі щось таке, є те, що той хтось прийняв на віру догму, що, хай-но ми розрізняємо дві речі й все ж говоримо, що вони — одне й те саме (а це, як кожен визнає, ми частенько робимо), то ми маємо на увазі, що це — різні зразки одного й того самого типу, різні випадки однієї й тієї самої універсалії або ж різні члени одного й того самого класу. Догма не в тому, буцімто немає такої речі, як тотожність у відмінності (ніхто в таке не вірить), а в тому, нібито є тільки один її тип, власне — специфічна тотожність у числовій різниці. Отже, ми критику цієї догми повертаємо не на доведення того, що цей тип тотожності в різниці не існує, а на ствердження того, що існують ще й інші типи та що розглядуваний нами випадок якраз і є одним із них.

Наш гаданий заперечувальник доводить, що Евклідів акт думання і мій є не одним актом, а двома: числово — два, а

специфічно — один. А ще він твердить, нібито мій акт цього моментного мислення — “ці кути — рівні” — відноситься так само до мого акту думання: “ці кути — рівні” — п’ять хвилин тому. Причина того, що це видається цілком певним моему заперечувальникові, полягає, на мою думку, в тому, що йому акт мислення уявляється чимось, що має місце в потоці свідомості; мовляв, буття того акту — просто один із випадків того потоку. Коли вже він відбувся, потік відносить його в минуле, й ніщо не може його пригадати. Інший акт, того самого типу, може трапитися, а ось той самий більш не повториться знову.

Але що ж достеменно означають ці фрази? Припустімо, що котрась особа протягом осяжного відтинку часу, скажімо, п’яти секунд, думає: “Ці кути — рівні”. Чи вона виконує один акт мислення, який триває протягом п’яти секунд, а чи виконує п’ять, чи десять, чи й двадцять актів мислення, що є числово відмінними, але специфічно тотожними? Якщо слухним є друге, то скільки ж тих актів буде до п’яти секунд? Заперечувальник повинен дати відповідь на це запитання, адже суть його погляду в тому, що акти мислення є числово відмінними й тому зліченими. Не може він і відкласти свою відповідь до того часу, коли візьметься за подальше дослідження, наприклад, у психологічній лабораторії: якщо вік досі не знає, що становить можливість актів думки, то й психологічна лабораторія ніколи йому того не скаже. Але, хоч би яку відповідь він дав, вона буде довільною і самозаперечною. Для того щоб співвіднести єдність одиничного акту думання із збіганням часу в обсязі секунди чи там чверті секунди, є не більше підстави, ніж для його співвіднесення з будь-чим іншим. Єдиною можливою відповіддю буде та, що акт думання є одним актом тривалості в п’ять секунд, а заперечувальник, якщо йому до вподоби, може припустити це, сказавши, що така ідентичність у постійному акті думання є “ідентичністю неперервно триваючого”.

Але ж чи впливає тут, із цього неперервно триваючого, неперервність? Припустімо, що, продумавши оте своє “ці кути — рівні” протягом п’яти секунд, мислитель дозволить своїй увазі на три секунди десь відволіктися, а потім, вертаючись до тієї самої теми, знов почне думати: “Ці кути —

рівні". Чи маємо ми тут два акти мислення, а не один, тільки через те, що між ними збіг певний час? Зрозуміло, що ні: тут є один-єдиний акт, цього разу не просто постійний, а поновлений після перерви. Адже в цьому випадку немає нічого такого, що не було б присутнє і в іншому. Коли котрийсь акт підтримується протягом п'яти секунд, то діяльність у п'ятій секунді так само відділяється плином часу від діяльності в першій, як коли б ті проміжні секунди були заповнені діяльністю відмінного типу чи й (якщо таке можливо) ніякою.

Отже, ця спроба довести, нібито котрийсь акт не може відбуватися двічі через те, що його відносить геть потоком свідомості, виявилась хибною. Її хибність впливає із *ignoratio elenchi* [незнання засобу доведення]. Воно слушне настільки, наскільки досвід складається із просто свідомості, із чистих та простих відчуттів і почуттів. Але ж акт думання не є простим відчуттям чи почуттям. Це — пізнання, знання, а пізнання, знання є чимось більшим за безпосередню свідомість. Тому процес пізнання не є простим потоком свідомості. Коли б у когось свідомість була простою послідовністю станів, хоч би якими найменуваннями називати ті стани, той хтось не мав би взагалі ніякого знання. Він не міг би пригадати своїх власних минулих станів, оскільки (навіть припускаючи, що його стани пов'язуються до купи певними психологічними законами, *ex hypothesi* непізнаними для нього) він би не пам'ятав, що колись обпікся, а тільки боявся б вогню. Ані не міг би він сприймати світ довкола себе; він боявся б, але не розпізнавав би, що боїться саме вогню. І найменше з усього знав би він чи й будь-хто інший, що його свідомість є чистою послідовністю станів, як це стверджує наш заперечувальник.

Тоді, якщо чиста свідомість є послідовністю станів, думка є такою діяльністю, що нею та послідовність якось затримується, аби бути осягнутою у своїй загальній структурі; чимось таким, для чого минуле не є мертвим і проминулим, а може бути розглянуте разом із теперішнім і порівняне з ним. Сама ж думка не втягується в потік безпосередньої свідомості, а, в якомусь розумінні, стоїть осторонь тієї течії. Акти думання, звичайно ж, трапляються в певні моменти;

Архімед відкрив ідею специфічного тяжіння в той момент, коли приймав ванну; але вони не співвідносяться із часом у той самий спосіб, що й прості почуття та відчуття. І то не тільки об'єкт думки певним чином стоїть поза часом — так само стоїть поза часом і акт думання, в тому, принаймні, розумінні, що один і той самий акт думання може перетривати й пропуск часу, поновлюючись після такого проміжку часу, коли його були припинили.

Візьмімо тепер третій випадок, коли такий інтервал покриває весь час, що спливає від Евклідової доби й до мого життя. Якщо він тоді думав: “Ці кути — рівні”, — і я нині думаю: “Ці кути — рівні”, припускаючи, що цей часовий проміжок між ним і мною не є причиною, аби заперечувати те, що обидва акти є одним і тим самим, то чи є різниця між Евклідом і мною підставою для заперечення цього? Немає ж надійної теорії ідентичності особи, якою б підкріпити отаку доктрину. Ми з Евклідом не є, так би мовити, двома різними друкарськими машинками, які, саме тому, що не є однією і тією самою машинкою, ніколи не можуть виконувати один і той самий акт, а тільки акти одного й того самого типу. Дух — це не така собі машина із різними функціями, а цілий комплекс різних видів діяльності, і доводити, нібито Евклідів акт не може бути тим самим, що й мій власний акт, на тій підставі, що він становить частину відмінного комплексу різних видів діяльності, — це просто напрошуватись на запитання. Припускаючи, що один і той самий акт може відбутися двічі в різних контекстах у межах комплексу моїх різних видів діяльності, чом не припустити, що він може відбутися двічі і в двох різних комплексах?

Заперечувальник, позірно заперечуючи те, що це може траплятися, потайки припускає, що може й таки трапляється. Він твердить, що, хоча предмет актів думання двох людей може бути один і той самий, самі ті акти — відмінні. Але щоб це сказати, потрібно знати, “що хтось інший думає”, не тільки в розумінні знання того самого предмета, що й він знає, а й в дальшому розумінні знання акту, яким він його знає; адже це твердження засновується на претензії знати не тільки мій власний акт знання, а й іще чийсь, і порівнювати їх. Але що ж уможливорює таке порівняння? Всяк, хто спроможний робити порівняння, повинен бути

здатним міркувати: “Мій акт знання — це ось це!” — і тоді повторити “оце”; “Із того, як він говорить, я можу зрозуміти, що його акт — оте!” — і тоді повторити “оте”. Якщо цього не можна зробити, то порівняння нізачо не може бути зроблене. Але, коли це робиться, сюди входить повторення одним розумом акту мислення іншого розуму: не подібного йому (це була б помста теорії копіювання знання), а самого акту.

Думка ніколи не може бути простим об’єктом. Пізнати діяльність мислення кого-небудь іншого можливо тільки тоді, коли припустити, що ця сама діяльність може бути повторно програна ким-небудь у своїй власній голові. У цьому розумінні знати, “що хтось думає” (чи “думав”), означає також передумувати це самому собі. Відкинути цей висновок — означає заперечити те, що ми маємо якесь право говорити про акти мислення взагалі, окрім таких, що мають місце у нашій власній голові, і прийняти ту доктрину, що мій дух, мій розум — єдиний, який існує на світі. Я не стану затримуватися, аби сперечатися з кожним, хто приймє цю форму соліпсизму. Я міркую, яким чином є можливою історія як знання колишніх думок (актів мислення), і моє завдання — показати, що це неможливо, якщо тільки не виходити з того погляду, що пізнання акту мислення іншої людини включає повторення того акту в своїй власній голові. Якщо той, хто відкидає цей погляд, скотиться внаслідок цього в цей різновид соліпсизму, моя теза є доведеною.

Перейдімо тепер до другого заперечення. Скажуть: “Хіба попередньою аргументацією і так не забагато доведено? Тут продемонстровано, що акт мислення може не тільки виконуватися в котрийсь момент, а й перетривати якийсь пропуск часу, і то не тільки перетривати, а й поновитися; не тільки поновитися в досвіді одного й того самого духу, а й (всупереч соліпсизмові) заново бути програним у голові когось іншого. Але це ще не доводить можливості історії. Для цього ми повинні бути спроможними не тільки повторно програвати думку когось іншого, а й знати, що та думка, яку ми повторно програємо, є справді його. Але поки ми її повторно програємо, вона стає нашою власною думкою; ми здійснюємо це мислення просто як наше власне і усвідомлюємо це в його

здійсненні: та думка стала суб'єктивною, але ж із тієї самої причини перестала бути об'єктивною; стала теперішньою і тому ж перестала бути колишньою. Це й справді є достеменно те, що Оукшот чітко стверджував у своїй доктрині; історик тільки впорядковує *sub specie praeteritorum* те, що в дійсності є його власним теперішнім досвідом, а також тим, що фактично припускає Кроче, коли говорить, що вся історія є історією сучасною”.

Заперечувальник говорить тут дві різні речі. По-перше, він каже, що просте повторне програвання думки когось іншого не робить історичного знання; ми-бо повинні ще знати, що ми його повторно програємо. По-друге, він доводить, нібито цей додаток — знання того, що ми повторно програємо колишню думку, є в природі цього випадку неможливим, оскільки та думка, що повторно програється, є нині нашою власною, а наше знання про неї зведено до нашого теперішнього усвідомлення її як елементу нашого власного досвіду.

За першим пунктом — очевидна слушність. Той факт, що хтось виконує акт думки, який хтось інший виконував до нього, ще не робить його істориком. Не можна в такому випадку сказати, ніби він є істориком, сам того не усвідомлюючи: він не мислитиме історично, якщо не знатиме, що мислить історично. Історичне мислення є такою дійсністю (і не лише воно одне, якщо тільки інші різновиди якимось чином не входять до нього складовими частинами), що є функцією самосвідомості, формою думки, можливою тільки для духу, котрий усвідомлює себе таким, що мислить у той спосіб.

Другий пункт полягає в тому, що *condicio sine qua non* [необхідна умова], якої вимагає перший, ніколи не може бути реалізована. Аргумент, що наводиться для доведення цього пункту, — важливий; але погляньмо спочатку на доведений пункт. Тут ідеться про те, що, хай навіть ми можемо повторно програти в наших головах акт думки іншої людини, ми ніколи не можемо знати того, що ми ту думку повторно програємо. Але ж тут видно незброєним оком, що це твердження саме собі суперечить. Заперечувальник визнає знання того, що щось відбувається, і водночас заперечує можливість такого знання. Він міг би спробувати усунути цей парадокс,

сказавши: “Я не мав на увазі, що воно відбувається; я тільки хотів сказати, що, наскільки я знаю, воно може відбуватися; я тільки стверджую, що, коли б воно відбувалося, ми не могли б знати того, що воно відбувається”. І ще він міг би зацитувати, як паралельний випадок, неможливість знати, чи будь-котрі дві особи, дивлячись на одну й ту саму травинку, мають нерозрізненно ті самі відчуття барви. Але ця паралель — неточна; те, що він насправді говорив, було чимось вельми відмінним. Він говорив не те, що, коли б воно відбувалося, якась інша обставина перешкодила б нам його знати; ні, він говорив, що, коли б воно справді відбувалося, то сам факт того, що воно відбувається, зробив би нас неспроможними знати, що воно відбувається. А це робить його подією вельми особливого типу.

Тільки одна річ могла спіткати дух, про який можна сказати, що сам факт того, що вона відбувається, унеможливив би нам знання того, що вона відбувається, а саме: що він перебуває у полоні омани чи помилки. Отже, наш заперечувальник насправді стверджує, що першою з двох необхідних умов історичного знання є ілюзія або помилка саме в тому пункті, де вимагається знання. Саме собою це, безперечно, не зробило б історичного знання неможливим. Адже умова існування чогось може відноситися до тієї речі у два способи: або як щось таке, що має існувати спочатку, але перестає існувати, коли та річ народжується на світ, або як щось таке, що має існувати, поки існує та річ. Якби заперечувальник стояв на тій позиції, що історичне знання може народитися тільки на заміну історичній помилці, це принаймні ще варте було б розгляду. Але ж повторне програвання колишньої думки є не передумовою історичного знання, а його інтегральним складником; ось чому з цієї точки зору впливає, що таке знання — неможливе.

Нам необхідно повернутися до того доказу, на якому засновується ця точка зору. Доводилося, що, мовляв, акт думки, роблячись суб'єктивним, перестає бути об'єктивним і, отже, стаючи теперішнім, перестає бути колишнім; я ж можу, мовляв, усвідомлювати це тільки як той акт, що я здійснюю це тут і тепер, а не як той акт, що його хтось інший здійснював за іншого часу.

Тут знову треба вирізнити кілька моментів. Либонь, першим є значення виразу *“be aware of it”* (“усвідомлювати це”). Термін “усвідомлення” часто використовується двозначно. Термін “усвідомлювати біль” означає, із натяжкою, просто відчувати його, не визначаючи конкретно, чи то зубний біль, чи головний, а чи навіть біль узагалі; цей вислів просто відноситься до безпосереднього переживання болю. Декотрі філософи воліють називати цей безпосередній досвід “знайомством”, але це вже геть непідходящий термін для цього, оскільки “знайомство” — це відоме усім слово, що означає спосіб, у який ми знаємо індивідуальні особи, чи місця, чи інші речі як постійні об’єкти, що ми з ними здибуємося раз у раз та що є впізнавано тотожними самим собі упродовж нашого досвіду: щось далеко відсторонене від нашого безпосереднього відчуття. Але й термін “усвідомлення” також уживається ще у два інші способи. Він використовується як найменування для самосвідомості, от коли про когось кажуть, що він усвідомлює, як терпець йому уривається, причому тут ідеться не тільки про те, що він безпосередньо переживає почуття гніву, який саме наростає, а й про те, що він знає, що це почуття — його почуття та що воно наростає, — на відміну, наприклад, від випадку, коли він переживає почуття, але приписує його, як це часто роблять люди, своїм сусідам. І третє його вживання — для сприйняття, перцепції, от як коли кажуть про когось, що він усвідомлює присутність стола, особливо коли те сприйняття є туманним і непевним. Добре було б з’ясувати цю двозначність і домовитись, як уживати це слово; і найкращий англійський вжиток підкаже, що треба обмежитися другим значенням, лишивши в резерві почуття для першого й сприйняття, перцепцію, — для третього.

Для цього потрібно заново обміркувати цю тезу. Чи це означає, що я просто відчуваю тривання акту як елементу в плинні безпосереднього досвіду-переживання, а чи те, що я розпізнаю його як мій акт із визначеним місцем у моєму духовному житті? Зрозуміло, що друге, хоча це не виключає і першого. Я ж бо усвідомлюю мій акт не тільки як досвід, а й як мій досвід, та ще й досвід визначеного різновиду: акт і до того ж акт думки, який виник у певний спосіб, має певний пізнавальний характер і таке інше.

Якщо це так, то не можна й далі стверджувати, нібито акт не може бути об'єктивним через свою суб'єктивність. Бо й справді, стверджувати це — означало б суперечити самому собі. Казати, що акт думки не може бути об'єктивним, означає стверджувати, що він не може бути пізнаним; але ж будь-хто, сказавши це, претендуватиме цим самим на виклад свого знання про такі акти. Тож йому доведеться сформулювати інакше свій вислів, і, можливо, він скаже, що один акт думки може бути об'єктом для іншого акту, але не для самого себе. Однак і таке формулювання потребує зміни, оскільки будь-котрий об'єкт є властиво об'єктом не акту, а діяча, духу, що виконує цей акт. Це правда, що дух — це не що інше, як різноманітні вияви його діяльності, але ж він — це всі ті вияви, узяті разом, а не котрийсь один, окремо взятий. Тоді постає питання, чи та особа, що виконує акт пізнання, може також знати, що вона виконує чи виконувала досі цей акт. За загальним визнанням, вона таки може, а то б ніхто й не знав, що є такі акти, й, отже, ніхто б не міг назвати їх суб'єктивними; але ж називати їх чисто суб'єктивними, а не об'єктивними, це означає також заперечувати оте визнання, продовжуючи, однак, визнавати його істинність.

Тоді виходить, що акт мислення є не тільки суб'єктивним, а й об'єктивним. Це — не тільки мислення, а ще й щось таке, що про нього можна мислити. Але через те (як я вже намагався довести), що цей акт ніколи не буває чисто об'єктивним, він потребує, щоб про нього думали в особливий спосіб — у такий спосіб, що є властивим тільки йому. Його не можна поставити перед мислячим духом як готовий об'єкт, що його виявлено як щось незалежне від того духу і досліджувано таким, яким він є сам собою у своїй незалежності. Він нізащо не дасться “об'єктивному” вивченню — в тому розумінні, в якому “об'єктивне” включає “суб'єктивне”. Його слід вивчати таким, яким він насправді існує, себто як акт. А оскільки цей акт є суб'єктивністю (хоча суб'єктивністю й не простою) або переживанням-досвідом, його можна вивчити тільки в його власному суб'єктивному бутті, себто зусиллям того мислителя, чиею діяльністю чи переживанням він є. Це вивчення не є чистим переживанням чи свідомістю, не є навіть чистою самосвідомістю; це — самопізнання. Таким чином акт думки,

стаючи суб'єктивним, не перестає бути об'єктивним; це — об'єкт самопізнання, який відрізняється від чистої свідомості, що є самосвідомістю чи самоусвідомленням, і відрізняється від свого стану чистої самосвідомості, що є самопізнанням; це — критичне вивчення кимось своєї власної думки, а не просте усвідомлення тієї думки як своєї власної.

Тут можна відповісти й на невисловлене запитання, яке лишилося відкритим, коли я сказав, що особа, котра виконує акт пізнання, може також знати, що вона “виконує чи виконувала досі” цей акт. Котре ж всно? Зрозуміло, що перше: адже акт думки має вивчатися таким, яким він у даний час існує, себто як акт. Але це не виключає і другого. Ми вже переконалися, що, коли чисте переживання-досвід уявляється потоком послідовно змінних станів, думку слід уявляти чимось таким, що спроможне осягнути структуру цього потоку й ті форми послідовності, які він виявляє; себто думка є спроможною осмислювати й минуле, а не тільки теперішнє. Ось чому там, де думка вивчає діяльність самого мислення, вона однаковою мірою спроможна й вивчати минулі акти мислення та порівнювати їх із актами теперішніми. Але є різниця між цими двома випадками. Якщо я зараз думаю про почуття, яке я мав у минулому, може бути правдою, що сама ця моя думка спричиняє відлуння (або ж сама можливість цієї думки засновується на незалежному випадку такого відлуння) того почуття в теперішньому часі; так, наприклад, я не зміг би думати про той гнів, який я почував колись, без цьогомоментного переживання бодай щонайслабшої вібрації гніву в моїй душі. Однак незалежно від того, чи це правда, чи ні, той справжній колишній гнів, про який я думаю, минувся, його немає; те почуття не вирине знову, потік безпосереднього досвіду заніс його геть назавжди, і щонайбільше, що може зринути знов, це якась його подоба. Тієї прірви часу між моєю теперішньою думкою та її минулим об'єктом не загатити виживанням чи оживленням об'єкту — її краї можна з'єднати, доскочивши до того краю силою думки, а тією думкою, що це здійснює, є пам'ять.

Коли ж, навпаки, те, про що я думаю, є минулою діяльністю думки, наприклад, котрась моя власна колишня розвідка в царині філософії, тоді міст над прірвою будується

з обох її боків, щоб з'єднатися посередині. Аби подумати взагалі про ту колишню діяльність моєї думки, я мушу оживити її у своїй голові, оскільки акт мислення може вивчатися тільки як акт. Але те, що так оживляється, не є чистим відлунням давньої діяльності, ще одним виявом того самого різновиду; ні, це — та сама діяльність, яку я підхопив знов і повторно програю у своїй голові, можливо, заради того, щоб, переглянувши її знов своїм критичним оком, я міг виявити у ній промахи, на які вказували мені критики. Отак передумуючи повторно свою колишню думку, я не просто пригадую її собі знов. Цим я вибудовую історію певного відтинку мого життя, а різниця між пам'яттю й історією така: тоді як у пам'яті минуле є чистим спектаклем, в історії воно програється повторно у теперішній думці. Наскільки ця думка є просто думкою, це минуле просто повторно програється; наскільки ж це є думкою про думку, я думаю про минуле як про таке, що повторно програється, і моє знання про себе самого є історичним знанням.

Отже, історія мене самого є не пам'яттю як такою, а особливим випадком пам'яті. Звісно ж, той дух, що не міг би пам'ятати, не міг би мати й історичної пам'яті. Але пам'ять як така є тільки теперішньою думкою минулого досвіду як такого, хоч би чим той досвід був; історичне ж знання є тим особливим випадком пам'яті, коли об'єктом думки теперішньої є думка минула, а прірва між теперішнім і минулим перекривається не тільки мостом-силою теперішньої думки, що мислить про минуле, а й мостом-силою колишньої думки, що знов пробуджується у теперішньому.

Повернімося ж до нашого уявного заперечувальника. Чому він думав, що акт думки, стаючи суб'єктивним, перестає бути об'єктивним? Тепер відповідь на це запитання повинна бути простою. Тому, що під суб'єктивністю він розумів не акт мислення, а просто свідомість як потік безпосередніх станів. Суб'єктивність для нього означає не суб'єктивність думки, а тільки суб'єктивність почуття чи безпосереднього переживання. Навіть безпосереднє переживання має свій об'єкт, адже в кожному почутті є щось, що відчувається, і в кожному відчутті є щось, що відчувається; але коли ми бачимо колір, то бачене нами є таки кольором, а не нашим актом бачення кольору, а відчуваючи холод (хоч би чим у

дійсності був холод), ми відчуваємо таки холод, а не нашу діяльність відчування холоду. Отже, суб'єктивність безпосереднього переживання є чистою або простою суб'єктивністю; вона ніколи не буває об'єктивною для самої себе; те, що переживає, ніколи не переживає саме себе як переживаюче. Тож коли б існувало таке переживання, з якого була б виключена всяка думка (про те, чи в дійсності існує такий досвід, чи ні, тут було б недоречно ставити питання), активний або ж суб'єктивний елемент у тому переживанні ніколи не міг би бути об'єктом для самого себе, і коли б весь досвід був того самого типу, він би взагалі ніколи не був би об'єктом. Отже, наш заперечувальник те робив, що припускав, буцім увесь досвід, усяке переживання є безпосереднім, простою свідомістю, яка позбавлена думки. Якщо ж він заперечить це й скаже, що він повністю визнає присутність думки як складника в досвіді, ми повинні відповісти йому, що він, може, й визнавав це номінально, але не визнавав цього фактично. Він-бо знайшов місце для думки тільки як засіб у хитрому маневрі: вибрати окремі моменти в потоці свідомості й наділити їх званням думки, не питаючись, що ж розуміти під думкою; так що насправді те, що він називає думкою, є просто одним з різновидів безпосереднього досвіду, тоді як думка відрізняється від відчуття чи почуття достеменно тим, що вона ніколи не буває безпосереднім досвідом. У безпосередньому досвіді зору ми бачимо колір; тільки через мислення ми можемо знати, що ми бачимо його, а також знати, що те, що ми бачимо, є тим, чим ми його не бачимо; предметом, наприклад, трохи віддалік від нас, який ми бачили й раніше. І навіть якщо він зайшов так далеко, що визнав і це, він не спромігся зробити наступного кроку й збагнути, що саме через мислення ми знаємо, що ми мислимо.

У тому його запереченні лишається ще один, не з'ясований досі момент. Припустивши, що можливо реконструювати історію чийогось власного духу — через розширення загального акту пам'яті до того особливого випадку, де те, що пам'ятається, є актом мислення, — чи не впливає з цього, що те минуле, яке можна отак, знаючи, повторно програвати, є нічим іншим, а тільки моїм власним минулим? Чи не виглядає скорше на те, що, оскільки історію описано як особ-

ливий випадок пам'яті, кожен із нас може бути тільки істориком своєї власної думки?

Аби відповісти на це запитання, ми повинні докладніше дослідити співвідношення між пам'яттю і тим, що, на відміну від пам'яті, я називатиму автобіографією, вживаючи це найменування для строго наукового звіту про моє власне минуле. Коли б хто-небудь із нас брався за компонування такого звіту, завдання, що стояло б перед ним, розділилося б на дві частини, які треба виконувати одну перед іншою. Я маю на увазі не те, що треба спочатку вивершити одну й тільки тоді братися до другої, а тільки те, що в кожній частині цієї роботи спочатку берешся за одну сторону її, перш ніж виконати другу. Перше завдання — пригадування: автобіограф повинен пошукати у своїй пам'яті видінь свого минулого досвіду, вдаючись до різних засобів її стимуляції, наприклад, до читання листів та книг, які він колись написав; до повторних відвідин місць, пов'язаних у його пам'яті з певними подіями, тощо. Зробивши це, він матиме перед очима свого духу спектакль відповідних частин свого проминулого життя: ось він бачить молодика, що спізнає і такий, і такий досвід, і знає, що той молодик — він сам. Але тепер починається друге завдання. Він повинен не просто знати, що тим молодиком був він сам, а ще й спробувати повторно відкрити молодикові думки. І тут спогад обернеться зрадливим проводирем. Ось він пригадує, як ходив уночі садом, борючись із якоюсь думкою; пригадує пахощі квітів і легіт, що куйовдив йому чуба, — та коли він покладеться на ці асоціації, щоб вони підказали, яка ж саме то була думка, то, більш ніж напевне, вони заведуть його на слизьке. Найімовірніше, що він підмінить ту думку іншою, яка спала йому на думку пізніше. Отак політики, пишучи свої автобіографії, дуже добре пам'ятають сутички та емоції якої-небудь кризи, але бувають схильними, описуючи політику, яку вони тоді проводили, контамінувати її ідеями, що фактично належали пізнішому відтинкові їхньої кар'єри. І це природно — адже думка не повністю вся виноситься потоком досвіду, так що ми постійно перетлумачуємо наші колишні думки, уподібнюючи їх до тих, які ми плекаємо нині.

Є тільки один спосіб контролювати цю схильність. Якщо я хочу бути певним, що двадцять років тому справді в голові моїй була якась певна думка, мені треба мати свідчення про неї. Тим свідченням може бути книга, чи лист, чи щось таке, що я тоді писав, чи картина, яку я малював, чи спогад (мій або чийсь) про якийсь мій вислів чи про вчинок, що я вчинив, і що з нього ясно випливало б, що було в мене на думці. Тільки маючи якесь таке свідчення переді мною та тлумачачи його по всій справедливості, я зумію довести самому собі, що я справді колись отак думав. Зробивши так, я заново відкриваю самого себе колишнього й заново програю ті думки як мої думки, судячи тепер краще, слід сподіватися, ніж тоді, про їхні вартості й вади.

Ну, звісно ж, правда й те, що тільки коли людина спроможна проробити це для самої себе, вона утне це й для будь-кого іншого. Але ж серед усього того, що робить автобіограф у цій другій частині свого завдання, немає нічого такого, чого не зробив би історик для когось іншого. Якщо автобіограф, дарма що з погляду простого спомину його колишні думки так переплуталися з нинішніми, що й не визволити їх, спростається виплутувати їх із допомогою свідчень та доходити висновку, що він, певне, думав отоді в цілком певний спосіб, хоча спочатку й не пригадував того, — та й історик, удаючись до свідчень того самого типу, спроможний заново відтворювати думки інших людей, беручись передумати їх нині, хай навіть йому ще ніколи не доводилося продумувати їх досі, й усвідомлюючи цю свою діяльність як повторне програвання того, що думали колись ці люди. Ми ніколи не довідаємось, як пахли квіти в Епікуровому саду чи як Ніцше, гуляючи по горах, відчував вітер у своїй чуприні; нам не пережити заново ні Архімедового тріумфу, ні Марієвої гіркоти, — але свідчення того, що думали ці люди, є в наших руках, тож, відтворюючи, через інтерпретацію тих свідчень, ці думки в наших головах, ми можемо дізнатися, поки існує хоч якесь знання, що відтворювані нами думки — їхні.

Ми вкладаємо в уста заперечувальникові твердження, нібито, коли б досвід міг бути повторений, наслідком цього було б безпосереднє ототожнення історика з його об'єктом. Це вартє докладнішого обговорення. Адже коли дух — це не

що інше, як різноманітні вияви його діяльності, й коли пізнати дух котроїсь особи в минулому — скажімо, Томаса Беккета, — означає повторно програти його думку, то, звісно ж, оскільки я, історик, роблю це, я просто стаю Беккетом, що видається безглуздом.

Чому ж це — безглуздя? Можна б сказати: тому що бути Беккетом — одне діло, а пізнавати Беккета — інше. Історик, бачте, націлюється на останнє. Одначе відповідь на це заперечення вже дано. Воно засновується на хибній інтерпретації розрізнення між суб'єктивністю та об'єктивністю. Щодо Беккета, то, оскільки він мав мислячий дух, бути Беккетом означало також знати, що ти — Беккет; що ж до мене, то, за цією самою аргументацією, бути Беккетом означає знати, що я — Беккет, себто знати, що я — це власний теперішній я, який програє повторно Беккетову думку і в цьому розумінні є Беккетом. Я не “просто” стаю Беккетом, оскільки мислячий дух ніколи не буває “просто” чимось; він — це його різноманітні вияви діяльності думки й до того ж не “просто” вияви (адже це “просто”, якщо й означає щось, означає “безпосередні”), оскільки думка є не просто безпосереднім досвідом, а завжди рефлексією чи самопізнанням, пізнанням самого себе як такого, що живе у цих різноманітних виявах діяльності.

Можливо, варто більше уваги приділити цьому моменту. Акт думки є, звісно, складовою частиною досвіду мислителя. Відбувається він у певний час і в певному контексті інших актів думки, емоцій, відчуттів і такого іншого. Його присутність у цьому контексті я називаю його безпосередністю, адже, хоча думка не є простою безпосередністю, вона й не позбавлена безпосередності. Особливістю думки є те, що вона, окрім того, що відбувається тут і тепер, ось у цьому контексті, може перетривати й зміну контексту, оживаючи і в відмінних умовах. Ця здатність перетривати свій контекст і ожити в іншому є тим, що робить акт думки чимось більшим за просту “подію” чи “ситуацію”, цитуючи, наприклад, слова, що їх ужив стосовно думки Вайтгед. Це тому, що, поки акт думки хибно тлумачиться як проста подія, ідея повторного його здійснення видається парадоксальним і спотвореним способом описування випадку іншої, подібної події. Безпосереднє як таке не може бути повторно

здійснене. Як наслідок цього, ті елементи досвіду, чие буття є просто їхньою безпосередністю (відчуття, почуття тощо як такі), не можуть бути повторно здійснені-програні; і то не тільки ці, а й сама думка ніколи не може бути програна повторно у своїй безпосередності. Перше відкриття котроїсь істини, наприклад, відрізняється від будь-якого пізнішого обмірковування її не тим, що обмірковувана істина нібито є відмінною істиною, ані тим, що акт обмірковування нібито є якимось відмінним актом, а тим, що ніколи не можна пережити заново безпосередності першого випадку: того потрясіння її новизною, того вивільнення від позірно безвихідних проблем, того тріумфу від досягнення бажаного результату, того, можливо, почуття перемоги над опонентами й здобутої слави і такого іншого.

Але ж далі: безпосередність думки полягає не тільки в контексті емоцій (разом, звісно, із відчуттями на кшталт відчуття легкості, що його спізнало Архімедове тіло у ванні), але й в її контексті інших думок. Самоідентичність того акту мислення, що ось ці два кути — рівні, є незалежною не тільки від таких речей, як те, що особа, котра цей акт здійснює, відчувається голодною й холодною, що їй муляє тверде сидіння, що урок їй нудний; незалежна ця самосвідомість і від усяких думок на кшталт того, що у підручнику говориться, що кути рівні, або що вчитель вірить, що вони рівні; незалежна навіть від думок, ближче пов'язаних із розглядуваним предметом, як, наприклад, міркування, що сума їх та ще плюс кут при вершині дорівнює 180 градусам.

Час від часу це заперечувалось. Говорилося, що коли будь-що вирвати із його контексту, тим воно буде спотворене й сфальсифіковане, і, як наслідок, аби пізнати одну котрусь річ, нам треба ще й пізнати її контекст, із чого випливає, що необхідно попередньо пізнати цілий всесвіт. Я не пропоную обговорити тут цю доктрину в усіх її відношеннях, а хочу тільки нагадати читачеві про її зв'язок із тим поглядом, буцімто реальність — це безпосередній досвід, та ще нагадати її вінець — твердження, нібито думка, що неминуче вириває речі з їхнього контексту, ніколи не може бути істинною. Згідно із такою доктриною, Евклідів акт мислення на дану тему, що ці кути є рівними, буде тим, чим він був, тільки у

відношенні до всезагального контексту його тодішнього досвіду, включаючи й такі речі, як його добрий настрій та неодмінний раб за правим його плечем: мовляв, не згаючи цього всього, ми не можемо знати, що він хотів сказати цією теоремою. Коли ж (хоча доктрина в її найстрогішій формі цього не дозволяє) ми відкинемо набік як недоречне оте її все, залишивши сам контекст його геометричного мислення, ми навіть у такому разі не уникнемо абсурдності, оскільки він, вибудовуючи доведення цієї теореми, міг думати: “Ця теорема дозволяє мені довести, що кут у півколі є прямим кутом”, — і тисячу інших речей, дізнатися про які ми так само нізащо не зможемо. Дуже ймовірно, що він і не уявляв своєї п'ятої теореми без якогось такого контексту; але говорити, нібито через те, що ця теорема як акт думки існує тільки в її контексті, й ми не можемо пізнати її поза тим контекстом, у якому мислив її Евклід, означає обмежити буття думки її власною безпосередністю, звести її до якогось випадку просто безпосереднього досвіду й, таким чином, заперечити її як думку. Та й ніхто з тих, що намагаються стверджувати таку доктрину, не буває послідовним у її ствердженні. Наприклад, хтось із її прихильників намагається довести хибність супротивного їй вчення. Але ж те вчення, яке він критикує, є доктриною, яку висуває хтось інший (чи й навіть сам нападник сповідував її колись, у ще не розкаяні дні). Як він сам доводить, це вчення є тим, чим воно є, тільки у всезагальному контексті, який не може бути повторений і не може бути пізнаний. Той контекст думки, в якому має своє буття доктрина його супротивника, ніколи не може бути контекстом, який вона має в досвіді критика; тож коли акт думки є тим, чим він є, тільки в його відношенні до свого контексту, та доктрина, яку критикує критик, ніяк не може бути доктриною, яку висуває його опонент. І це не через якісь там хиби у викладі чи в розумінні теорії, а через самонищівний характер спроби збагнути думку когось іншого, чи, як по правді, то й спроби мислити взагалі.

Інші, хто взяв до уваги небезпеку таких наслідків, прийняли протилежне вчення про те, що всі акти думки є атомарно відмінними один від одного. Завдяки цьому можна і легко, й правомірно виймати акти думки із їхніх контекстів, бо й

контексту ніякого немає, а є тільки зіставлення речей, що перебувають одна стосовно одної в суто зовнішніх відношеннях. Виходячи з цього погляду, єдність будь-якого комплексу знання є лише тією єдністю, що притаманна колекції, збору, і це є слухним як для науки, себто системи знаних речей, так і для духу або системи актів знання. Тут я знов не беруся аналізувати все, що впливає з цієї доктрини, а тільки вкажу на те, що вона, підмінюючи логічним аналізом увагу до досвіду (постійне покликання на яку було силою доктрини-суперниці), забуває безпосередність думки, обертаючи акт мислення із суб'єктивного досвіду в об'єктивний спектакль. Той факт, що Евклід виконав певну мислительну операцію, стає просто фактом, на кшталт того факту, що цей аркуш паперу лежить ось на цьому столі; дух — це просто збірне найменування для таких фактів.

Отже, історія, коли виходити із цього погляду, не є можливою, ніж коли виходити із того, попереднього. Те, що Евклід виконав певну мислительну операцію, можна назвати фактом, але це — не пізнаваний факт. Ми не можемо пізнати його — можемо тільки, щонайбільше, повірити в нього, поклавшись на “заповіт”. А таке видається задовільним звітом про історичну думку тільки тим людям, котрі підпадають під фундаментальну хибу помилкового приймання за історію тієї форми псевдоісторії, яку Кроче назвав “філологічною історією”; людям, котрі гадають, нібито історія є чимось, не більшим за ерудованість чи вченість, і котрі приписують історикові самозаперечне завдання (наприклад) з'ясувати, “що думав Платон”, не досліджуючи, “чи це істинне”.

Аби виплутатися із цих двох взаємодоповнюючих помилок, ми повинні атакувати ту хибну дилему, з якої вони обидві й виникли. Ця дилема стоїть на тій диз'юнкції, що думка є або чистою безпосередністю — і в цьому випадку безнадійно втягнутою в потік свідомості, або ж чистою опосередкованістю — і в цьому випадку абсолютно від того потоку відірваною. Насправді ж вона є і безпосередністю, і опосередкованістю. Кожен акт думки, як він відбувається в дійсності, відбувається в тому чи тому контексті, з якого він виникає і в якому живе, подібно до будь-якого іншого різновиду досвіду, органічною частиною мислительного жит-

тя. Його співвідношення із своїм контекстом не є співвідношенням зразка в колекції, а співвідношенням особливої функції у всезагальній діяльності організму. В цих межах коректною є не тільки доктрина так званих ідеалістів, а й навіть учення прагматиків, які розвинули прагматичний бік теорії до крайності. Але ж акт думки, на додачу до того, що він відбувається в дійсності, спроможний перетривати пропуск у часі й бути оживленим а чи повтореним без втрати своєї ідентичності. В цих рамках слухність мають ті, що виступали опонентами “ідеалістів”, коли вони стверджували, що те, що ми думаємо, не змінюється через зміни в контексті, у якому ми думаємо. Але ж думка не може повторюватися *in vacuo* [в порожнечі], мов безтілесний дух колишнього досвіду. Хоч би як часто вона відбувалася, вона щоразу повинна відбуватися в якомусь контексті, й всякий новий контекст має бути їй так само підходящим, як і попередній. Отже, той простий факт, що хтось там виклав свої думки на письмі та що ми володіємо його творами, ще не робить нас спроможними зрозуміти його думки. Аби нам бути здатними зрозуміти ті думки, ми повинні прийти до читання їх підготовленими досвідом, який був би достатньо схожим на авторів досвід, і тоді ми сприйматимемо ті його думки органічно.

Цей двоякий характер думки підказує нам розв’язок тієї логічної крутиголовки, що логічно пов’язана із теорією історії. Якщо я зараз повторно передумую котрусь Платонову думку, чи тотожний мій акт думки Платоновому, а чи відмінний від його акту? Якщо він не тотожний, тоді моє гадане знання Платонові філософії є чистою помилкою. Якщо ж він не відмінний, тоді моє знання Платонові філософії передбачає забуття моєї власної. Якщо я все-таки маю пізнати Платонову філософію, мені необхідно і заново передумувати її в моїй голові, й також думати ще інше, у світлі чого я міг би судити про його філософію. Дехто із філософів пробував розв’язати цю крутиголовку туманним покликанням на “принцип тотожності в різниці”, доводячи, що існує розвиток думки від Платона і до мене самого та що все, що розвивається, лишається ідентичним самому собі, хоча й стає відмінним. Інші ж справедливо відказували, що питання

полягає в тому, як саме достеменно дві речі є одним і тим самим та як саме достеменно вони різняться. Відповідь буде та, що Платонова думка й моя різняться в їхній безпосередності як дійсні переживання, органічно поєднані кожна із тим комплексом досвіду, з якого виникли. Але в опосередкованості своїй вони — одне й те саме. Це, либонь, вимагає докладнішого пояснення. Коли я читаю в Платоновому “Тететі” аргументи, які він наводить проти того погляду, що знання є простим відчуттям, я не знаю, на які філософські доктрини він нападає; я не зміг би пояснити ті доктрини й розповісти докладно, хто висував їх та з якими аргументами. У своїй безпосередності те Платонове доведення як тогочасний власний його досвід мало, безсумнівно, вирости з котроїсь дискусії, хоча я й не знаю, що то була за дискусія, і мало бути пов’язане тісно із такою дискусією. І все ж, якщо я не тільки прочитаю його доведення, а й зрозумію його, простежу в своїй уяві, повторно наводячи докази проти мене і за мене, той процес доведення, через який я проходжу, буде не процесом, що нагадує Платонів процес, а Платоновим процесом, за умови, що я правильно його розумію. Це доведення просто як саме воно, що починається з ось оцих засновків і веде через ось цей процес до ось цього висновку; це доведення, як воно могло розвиватися чи в Платоновій голові, чи в моїй, а чи в будь-чій, з тим, що я називаю думкою в її опосередкованості. У Платоновій голові це існувало в певному контексті дискусії й теорії; у моїй же голові, через те, що я не знаю того контексту, воно існує у відмінному контексті, власне, у контексті дискусій, що виникають із сучасного сенсуалізму. Оскільки це — думка, а не просте почуття чи відчуття, це доведення може існувати в обох цих контекстах, не втрачаючи своєї ідентичності, хоча воно ніколи не змогло б існувати без якогось відповідного контексту. Частина того контексту, в якому воно існує у моїй голові, могла б, коли б це було хибне доведення, бути іншими різновидами діяльності думки, які б полягали в знанні, як це спростувати; але навіть коли б я спростував його, воно все одно залишилося б тим самим доведенням, а акт слідування його логічній структурі лишився б тим самим актом.

§5. Предмет історії

Якщо ми поставимо запитання: “Про що може бути історичне знання?” — відповідь буде: “Про те, що може бути заново програне в істориковій уяві”. По-перше, це має бути досвід. Адже про те, що не є досвідом, а тільки простим об’єктом досвіду, не може бути ніякої історії. Так немає і не може бути ніякої історії природи, як її сприймає чи осмислює вчений-природознавець. Безперечно, природа містить і проходить процеси, ба навіть складається із процесів; її зміни в часі є істотними для неї, вони можуть навіть бути (як дехто гадає) усім, що вона має, чи всім, чим вона є, і ці зміни можуть бути істинно творчими — не простими повторами фіксованих циклічних фаз, а розвитком нових порядків природного буття. Але все це ніяким чином не доводить, нібито життя природи є історичним життям чи нібито наше знання про неї є історичним знанням. Єдиною умовою, за якої може бути історія природи, є та, щоб події природи були діями якоїсь мислячої істоти чи істот і щоб через вивчення цих дій ми могли відкрити, які ж то думки вони виражали тими діями, і щоб ми могли самі передумати ті думки. Це така умова, що навряд чи хто стане стверджувати, боцїмто вона виконується. Отже, процеси природи не є історичними процесами, а наше знання природи, хоча воно й може нагадувати історію певними поверховими ознаками, наприклад, своєю хронологічністю, не є знанням історичним.

По-друге, навіть досвід не є, як такий, предметом історичного знання. Оскільки він є просто безпосереднім досвідом, простим потоком свідомості, який складається із відчуттів, почуттів та всього такого, його процес не є процесом історичним. Цей процес, безперечно, може не тільки прямо переживатися у своїй безпосередності, а й бути пізнаним; його конкретні деталі й загальні риси можуть вивчатися думкою; але думка, що його вивчає, знаходить у ньому простий об’єкт вивчення, який, щоб бути вивченим, не потребує та й, по правді, не може бути повторно програваним у нашому мисленні про нього. Думаючи про його конкретні деталі, ми пригадуємо наш власний подібний досвід чи входимо з допомогою симпатії та уяви в досвід інших; але в таких випадках ми не програємо повторно досвіду, який пригадуємо чи якому симпатизуємо; ми просто споглядаємо

те чи те як зовнішні для наших теперішніх “я” об’єкти, причому нам, можливо, допомагає наявність у нас самих іншого досвіду, що подібний до цього. Міркуючи ж про його загальні риси, ми заходимо в царину науки психології. В жодному із цих випадків ми не мислимо історично.

По-третє, навіть сама думка, у своїй безпосередності унікального акту думки в житті індивідуального мислителя, не є об’єктом історичного знання. Вона не може повторно програватися, а коли б могла, тоді час був би скасований, а історик став би тією особою, про яку він думає, переживаючи заново одне й те саме у всіх відношеннях. Історик не може осягнути індивідуальний акт думки в його індивідуальності достеменно таким, яким він насправді відбувся. Те, що він осягає від того індивіда, є лише чимось таким, що той поділяв з іншими актами думки й насправді поділяв із своїм власним актом думки. Але це “щось” не є абстракцією в розумінні спільної риси, яку поділяють різні індивіди і яка розглядається відокремлено від індивідів, що її поділяють. Це — акт самої думки у її виживанні й оживанні в різні часи в різних людях: раз — у житті самого історика, раз — у житті тієї особи, чю історію він розповідає.

Отже, туманний вислів: історія — це знання індивідуально, — претендує для себе на сферу водночас зашироку й завузьку: зашироку, бо індивідуальність сприйманих предметів, і природних фактів, і моментів безпосереднього досвіду лишається поза межами цієї сфери, і це здебільшого через те, що навіть індивідуальність історичних подій та діячів, якщо вона означає їхню унікальність, так само зостається поза межами сфери; завузьку, бо вона виключає універсальність, а саме універсальність події чи персонажа робить подію, персонаж властивим і можливим предметом історичного вивчення, якщо під універсальністю ми розуміємо щось таке, що переступає межі чисто місцевого й часового існування і має значущість, чинну для всіх людей усіх часів. Туманні, безперечно, й ці фрази, але вони є спробами описати дещо реальне, а саме: той спосіб, у який думка, переступаючи межі своєї безпосередності, виживає та оживає в інших контекстах; а ще ж це — спроби виразити ту істину, що індивідуальні акти й способи з’являються в історії не в силу своєї індивідуальності як такої, а тому що

індивідуальність є провідником думки, яка, завдяки тому, що справді була їхньою, потенційно належить кожному.

Про що-небудь інше, окрім думки, історії не може бути. Тож, наприклад, яка-небудь біографія, хоч би скільки містилося в ній історії, будується на засадах, які є не тільки не-, а й антиісторичними. Її межами є біологічні події, народження й смерть людського організму; тож її конструкція — це конструкція не думки, а природного процесу. Через цю конструкцію (тілесного життя людини, з її дитинством, зрілістю й старістю, з її хворобами та всіма випадковостями тваринного існування) сюди-туди ходять, нехтуючи її структуру, припливи й відпливи думки цієї людини та інших, мов морські води крізь каркас загиблого й викинутого на міліну корабля. Чимало людських емоцій пов'язано із спектаклем такого тілесного життя в усіх його перипетіях, тож біографія, як форма літератури, виступає годувальницею цих емоцій і може давати їм стравну їжу, — але це не історія. Знов же, запис безпосереднього досвіду із його потоком відчуттів та почуттів, точно збережених у щоденнику чи згаданих у мемуарах, не є історією. В щонайкращому випадку це — поезія, в щонайгіршому — набридлива самозакоханість, але історією це не може бути ніколи.

Та є ще одна умова, без якої будь-котра річ не може стати предметом історичного знання. Через прірву часу, яка залягла поміж істориком та його предметом, треба з обох країв урвища, як я вже сказав, перекинути місток. Предмет має бути такий, що міг би воскреснути в істориковому інтелекті, а інтелект істориків повинен бути такий, що здатен був би стати прихистком для такого воскресіння. Це не означає, що його інтелект повинен бути якогось особливого типу, що він повинен бути одержимий історичним темпераментом, ані що йому потрібен вишкіл в особливих правилах технічної процедури історії. Це означає, що історик повинен бути саме тією людиною, що створена саме для вивчення цього предмета. Вивчає ж він певну думку, а до цього студіювання входить повторне програвання думки в собі; для того ж, щоб це відбулося в безпосередності його власної думки, його думка повинна бути, так би мовити, попередньо підготовлена до того, щоб стати господинею думки студійованої. Це не передбачає, в технічному розумінні вислову, заздалегідь установ-

леної гармонії між інтелектом історика і духом його предмета; це не є, наприклад, підтвердженням афоризму Кольриджа, що люди є природженими послідовниками Платона чи Арістотеля, оскільки це не розв'язує заздалегідь питання, чи послідовник Платона або Арістотеля таким народжується, чи стає. Людина, котра в якийсь один період свого життя дивиться на певні історичні студії як на непідходящі для себе, бо не може увійти в думку тих, про кого думає, в інший час з'ясує, що вона вже спроможна це робити (можливо, стала спроможною внаслідок цілеспрямованого самовишколу). Але історик, перебуваючи на будь-якій даній стадії свого життя, напевне матиме, і то з різних причин, жвавішу схильність до одних способів мислення, ніж до інших. Почасти це буває тому, що декотрі способи мислення є взагалі (чи порівняно) чужими для нього, а почасти тому, що всі вони занадто близькі йому, й історик відчуває потребу відійти від них в інтересах свого розумового й морального благополуччя.

Коли історик, працюючи супроти схильності свого інтелекту, бо ж від нього вимагається, щоб він студіював такі невідповідні йому предмети, або вони “припадають на той період”, що його, як видається його самоошуканому сумлінню, він повинен охопити в усіх його аспектах, — намагається опанувати ту історію думки, куди йому особисто не слід би потикатися, тоді, замість написати історію періоду, він просто повторить викладені іншими зовнішні факти розвитку того періоду: імена й дати, готові звороти описів. Такі повтори можуть бути вельми корисними — але не тому, що вони є історією. Це — висхлі кістки, що, може, котрогось дня й стануть історією, коли хтось зуміє дати їм плоть і кров думки, яка належатиме і йому, і їм. Сказати б інакше: думка історикова повинна виростати з органічної єдності його загального досвіду, будучи функцією цілої його особистості з її як практичними, так і теоретичними інтересами. Навряд чи варто ще додавати, що, оскільки історик є сином свого часу, існує загальна ймовірність того, що його інтереси збігатимуться з інтересами його сучасників. Відомий факт, що кожне покоління зацікавлюється тими відтинками, аспектами минулого (й тому стає спроможним вивчати їх історично), які батькам їхнім видавалися висхлими кістками, позбавленими будь-якого значення.

Отже, історичне знання має за свій властивий предмет думку — не обдумані, осмислювані речі, а сам акт думання-мислення. Цей принцип служив нам для того, щоб, з одного боку, відрізнити історію від природничої науки (як вивчення даного або об'єктивного світу, відмінного від акту його осмислення), а з другого — від психології як вивчення безпосереднього досвіду, відчуття й почуття, що, хоч і є діяльністю духу, не є діяльністю мислення. Але позитивне значення цього принципу потребує докладнішого визначення. Як багато чи як мало охоплюємо ми терміном “думка”?

Термін “думка”, як ми його досі вживали у цьому та в попередньому розділах, уособлював собою певну форму досвіду чи духовної діяльності, особливість якої можна негативно описати, сказавши, що вона не просто безпосередня, а тому не відноситься геть потоком свідомості. А позитивною особливістю, що відрізняє думку від простої свідомості, є її здатність розпізнавати діяльність самої себе як той єдиний вияв своєї діяльності, який уперто лишається діючим покрізь всю різноманітність своїх власних актів. Якщо я відчуваю холод, а потім тепло, то тут немає ніякої неперервності для простого відчуття між цими двома виявами мого досвіду. Бергсон слушно вказував, що відчуття холоду “просочується” в подальше відчуття тепла, надаючи йому такої якості, якої б воно за інших умов не мало; але відчуття тепла, дарма що воно завдячує ту свою якість попередньому відчуттю холоду, не визнає за собою боргу. Цю відмінність між простим відчуттям і думкою можна, отже, проілюструвати відмінністю між простим відчуванням холоду й здатністю сказати: “Я відчуваю холод”. Аби це сказати, я повинен усвідомлювати самого себе як щось більше за просте переживання холоду — усвідомлювати себе як таку собі діяльність відчування, яка попередньо мала й інші вияви досвіду і лишається самою собою, проходячи через усі відмінності різних виявів досвіду. Мені немає потреби пригадувати, які ж то були вияви досвіду, але я повинен знати, що вони існували та що були моїми.

Тож особливістю думки є те, що вона — не просто свідомість, а самосвідомість, самоусвідомлення. Наше “я” як просто свідоме є потоком свідомості, низкою безпосередніх

відчуттів та почуттів; однак у якості просто свідомого воно не усвідомлює самого себе як такий потік; воно ж бо не відає про свою власну неперервність протягом усієї послідовності змінних виявів свого досвіду. Ця діяльність усвідомлювання цієї неперервності і є тим, що ми називаємо мисленням.

Але ця думка про мене самого як просто таку собі діяльність відчування й почування, яка застається однією й тією самою діяльністю протягом усіх її різноманітних актів, є тільки найбільш рудиментарною формою думки. Вона розвивається в інші форми, поширюючись від цієї вихідної точки в багатьох напрямках назовні. Ось одна з тих речей, які вона може робити: дедалі виразніше усвідомлювати достеменну природу цієї неперервності; замість лише уявляти "мене самого" як такого, що попередньо мав певні невизначені за своєю природою вияви досвіду й розмірковує, що ж то за вияви були зокрема, — пригадувати їх і порівнювати із безпосереднім теперішнім. Або ось іще одна: аналізувати сам теперішній досвід, одрізнити в ньому сам акт відчування од того, що відчувається, уявляючи те, що відчувається, як щось, чия реальність (подібно до реальності мене самого як відчувальника) не вичерпується його безпосередньою присутністю для мого відчуття. Працюючи по цих двох напрямках, думка стає пам'яттю, думкою про мій власний потік виявів досвіду, та перцепцією, думкою про те, що я переживаю як щось реальне.

Ось третій шлях, яким вона розвивається: через розпізнання мене самого як не тільки почуваючого, а й мислячого створіння. Пам'ятаючи і сприймаючи, я вже роблю більше, ніж просто тішуся потоком безпосереднього досвіду, — я також думаю, але в цьому простому пам'ятанні чи сприйманні як такому я не усвідомлюю себе як мислячого. Я тільки усвідомлюю себе як почуваючого. Це усвідомлювання вже є самосвідомістю або думкою, але це — недосконала самосвідомість, бо ж, володіючи нею, я здійснюю певний різновид духовної діяльності, власне мислення, хоч і не будши свідомим цього. Отже, те мислення, яке ми здійснюємо в процесі пам'яті чи перцепції як такої, може бути назване несвідомим мисленням — не тому, що ми можемо здійснювати його, не будши при тямі (бо, щоб робити це, ми повинні бути не тільки при тямі, свідомими, а й самосвідомими, тям-

лячими самих себе), а тому, що ми його здійснюємо, не усвідомлюючи того, що здійснюємо. Бути свідомим того, що я думаю, означає думати, мислити по-новому, що можна б назвати розмірковуванням, рефлексією.

Історичне мислення — це завжди розмірковування, рефлексія, адже рефлексія є мисленням про акт мислення, і ми вже переконалися в тому, що таке все історичне мислення. Але ж який різновид мислення може бути предметом історичного мислення? Чи можливо вивчати історію того, що ми допіру назвали несвідомим мисленням? А чи те мислення, яке вивчає історія, повинне бути свідомим або ж рефлексивним мисленням?

Це зводиться до питання, чи може бути історія пам'яті або перцепції. І зрозуміло ж, що не може бути. Коли б ко-мусь довелось засісти за написання історії пам'яті або історії перцепції, сприйняття, то він не знайшов би, про що писати. Можна уявити, що різні раси людства та й різні люди мали й мають різні способи запам'ятовування чи сприймання, і може бути, що іноді ці відмінності виникали не на ґрунті відмінностей фізіологічних (подібно до нерозвиненого чуття кольору, приписуваного, на вельми сумнівних підставах, давнім грекам), а завдяки відмінним навичкам думки. Але якщо існують способи сприймання, які з таких причин переважали тут і там у минулому, однак не практикуються нами самими, то ми не можемо реконструювати історію їх, бо ми неспроможні програти заново відповідні вияви досвіду за нашим бажанням; а це тому, що ті навички думки, завдяки яким вони постали, є "несвідомими" й через це не можуть бути оживленими свідомим зусиллям. Наприклад, може бути правдою, що інші цивілізації, не як наша, користувались як частиною свого нормального спорядження здатністю ясно-видіння або спроможністю бачити духів. Може бути, що серед них ці речі виникали із певних узвичаєних способів мислення й тому були знайомим і зрозумілим способом вираження справжнього знання чи добре обґрунтованої віри. Звісно ж, коли Спалений Ньял із саги користувався своїм даром ясновидіння як засобом давання порад своїм друзям, ті мали пожиток із мудрості доброго правника й проникливого бувальця. Але, припустивши навіть, що все це — правда, для нас усе ще лишається неможливим написання історії

ясновидіння; ми тільки й можемо зробити, що зібрати докупи випадки, коли це засвідчувалось, та повірити, що повідомлення про це є повідомленнями про дійсні факти. Але це було б щонайбільше вірою в “заповіти” — а ми ж знаємо, що така віра зупиняється там, де починається історія.

Отже, для того, щоб будь-котрий конкретний акт думки став темою для історії, треба, щоб це був акт не просто думки, а думки рефлексивної, себто такої думки, що здійснюється в усвідомленні того, що вона здійснюється, й устанавлюється тим, чим вона є, свідомістю. Зусилля, яким вона здійснюється, повинне бути чимось більшим, ніж просто свідоме зусилля. Це не повинне бути сліпе зусилля, щоб зробити не знати що, подібно до силкування пригадати забуте ім'я чи сприйняти невиразний предмет; це має бути рефлексивне зусилля, спроба зробити щось, про що ми маємо уявлення ще до вчинку. Рефлексивна діяльність є такою, де ми знаємо, що ж саме ми намагаємося зробити, аби тоді, коли задумане буде зроблене, ми знали, що воно таки зроблене, пересвідчившись, що воно відповідає тому нашому стандарту чи критерію, який був нашим початковим уявленням про нього. Тому це є таким актом, виконання якого нами уможливлується тим, що ми заздалегідь знаємо, як це виконати.

Не всі акти належать до цього типу. Семюел Батлер хибно тлумачив це питання з одного боку, коли стверджував, буцім немовля повинне знати, як смоктати грудь, а інакше воно б цього не втнуло; інші плутали це питання з протилежного боку, доводячи, нібито ми ніколи не відаємо, що намагаємося робити, аж поки щось зробимо. Батлер намагався ствердити, що акти, які є нереклексивними, насправді рефлексивні, перебільшуючи місце, що його посідає в житті розум, аби протиставити це панівному матеріалізму; ці ж інші сперечаються, мовляв, рефлексивні акти є насправді нереклексивними, оскільки вони уявляють собі всякий досвід як безпосередній. Наш майбутній акт у всій його безпосередності, як унікальне індивідуальне, у всій повноті своїх подробиць і в повному контексті, де він тільки й може безпосередньо існувати, не може бути, звісно, ніколи спланований заздалегідь; хоч би як дбало ми його продумали, він щоразу міститиме в собі чимало непередбаченого й не-

сподіваного, але висновувати на цій підставі, нібито майбутній вчинок не може бути спланований взагалі, означає зрадити те припущення, що безпосереднє буття є єдиним буттям, яке він має. Кожен акт є чимось більшим за просте неповторне індивідуальне; він є чимось таким, що має й універсальний характер, а в випадку рефлексивного чи обдуманого акту (акту, що його ми не тільки здійснюємо, а й наміряємося здійснити перед самим здійсненням) цей універсальний характер як план чи ідея акту, який (чи яку) ми плекаємо подумки, перш ніж здійснити сам акт, і як критерій, посилаючись на який, коли вже справу доконано, ми дізнаємося, що зробили те, що намірялися зробити.

Існують певні різновиди акту, що можуть бути здійснені тільки на цих засадах, себто можуть бути виконані тільки рефлексивно, обмірковано особою, котра знає, що вона намагається зробити, й тому є спроможною, по вчиненню акту, судити про вчинене посиланням на свій намір. Характерним для цих актів є те, що вони повинні робитись, як ми висловлюємося, "навмисне"; що має бути основа для мети, на якій повинна звестися вся структура акту і якій вона повинна бути відповідною. Рефлексивні акти можуть бути грубо описані як ті, що ми їх здійснюємо навмисне, і вони ж є тими єдиними актами, що можуть стати предметом історії.

Виходячи з цієї точки зору, можна пересвідчитися, чому певні форми діяльності є, а інші не є предметом історичного пізнання. Всі сходяться на тому, що політика є такою річчю, яку можна студіювати історично. А причина цього та, що політика править за просту ілюстрацію випадку цілеспрямованого акту. Політик — це людина із такою чи такою політикою; його політика — це такий собі план дії, накреслений заздалегідь, до виконання, а його успіх як політика пропорційний успішності здійснення ним наміченої політики. Безперечно, його політика не є первинною відносно його дії в розумінні мертвої зафіксованості перед початком дії; вона розвивається в міру того, як розвивається дія, але на кожній стадії його дії політика передує своєму здійсненню. Коли б можна було сказати про будь-кого, що він діяв, не маючи уявлення, що з того вийде: просто зробив перше, що спало йому на думку, а тоді лише чекав, щоб побачити, які ж бу-

дуть наслідки, то з цього випливало б, що ця людина — ніякий не політик та що його дія була простим втручанням сліпої, ірраціональної сили в політичне життя. І коли доводиться визнати про котрусь людину, що вона, безперечно, мала якусь політику, але ми неспроможні визначити, якою ж вона була (як іноді буваємо схильні ми говорити, наприклад, про певних імператорів раннього Риму), то це практично означає сказати, що чийсь там спроби реконструювати політичну історію її діяльності зазнали невдачі.

Із тієї самої причини можливою є й історія воєнної справи. Загалом наміри котрогось полководця можна легко збагнути. Якщо він повів військо в котрусь країну і вступив із кимось там у бій, то ми бачимо, що він хотів завоювати ту країну, а із записаного звіту про його дії ми можемо реконструювати в наших головах той план кампанії, який він намагався втілити в життя. Знов же, це засновується на припущенні, що свої акти він здійснював цілеспрямовано. Коли вони були позбавлені цілеспрямованості, то про них не може бути й ніякої історії; коли ж вони чинилися з такою метою, якої нам не оцінити, тоді ми щонайменше не можемо реконструювати їхню історію.

Історію може мати й народногосподарська діяльність. Коли хтось споруджує фабрику чи засновує банк, то він діє з метою, яку ми можемо зрозуміти; так само розуміємо ми й тих людей, що одержують від тієї особи платню, купують її товари чи акції або роблять чи забирають у нього вклади. Коли нам кажуть, що на фабриці був страйк чи що на банк учинено напад, ми можемо реконструювати в наших головах цілі тих людей, чия колективна дія вилася в такі форми.

Знов же, може бути історія моралі, оскільки в моральній дії ми робимо певні речі цілеспрямовано, аби привести наше практичне життя в гармонію з ідеалом того, чим воно має бути. Цей ідеал є водночас і нашою концепцією нашого власного життя, яким воно має бути, чи нашим наміром зробити його ось таким, і нашим критерієм, аби визначити, чи вчинене нами є добрим учинком чи лихим. І тут, як і в інших випадках, наші цілі змінюються в міру того, як розвивається наша діяльність, але мета завжди випереджає дію. І то неможливо діяти морально, як тільки коли — і поки — дієш цілеспрямовано; обов'язок ніколи не можна виконати випад-

ково чи ненавмисне, тож обов'язок може сповнити тільки та особа, що має намір сповнити свій обов'язок.

У цих випадках ми мали приклад практичних різновидів діяльності, які є не просто фактично виконуваними цілеспрямовано, а не могли б бути тим, чим вони є, коли б не було цілеспрямованості у їх виконанні. Що ж, можна й подумати, нібито всяка цілеспрямована дія повинна бути дією практичною, оскільки в ній присутні дві стадії: спочатку — задумати мету, що є теоретичною діяльністю або актом чистої думки, а тоді й виконати, що є практичною діяльністю, яка йде слідом за діяльністю теоретичною. Із цього аналізу мало б впливати, нібито дія, у вузькому чи то практичному значенні слова, є річчю, що може бути чинена цілеспрямовано. Адже, можна б доводити, неможливо мислити цілеспрямовано, навмисне, оскільки, якщо ви намислили собі ваш власний акт думки ще до здійснення його, то ви тим самим уже його і здійснили. Тож теоретичні різновиди діяльності, мало б впливати звідси, не можуть бути цілеспрямованими; вони повинні, так би мовити, виконуватися потемки, без ніякого концепціювання того, що вийде, коли зайнятися ними.

Це помилка, але ця помилка становить певний інтерес для теорії історії, оскільки вона реально вплинула на теорію і практику історіографії до такої міри, що змусила людей повірити, нібито єдино можливим предметом історії є практичне життя людей. Ідея, буцімто історія стосується і може стосуватися тільки таких справ, як політика, війни, народногосподарське життя, і взагалі світу практики, є й досі вельми поширеною, а колись була майже універсальною. Ми-бо переконались, як навіть Гегель, що так блискуче продемонстрував, як слід писати історію філософії, у своїх лекціях із філософії історії схилився до такого погляду, що властивим предметом історії є суспільство й держава, практичне життя або (його власною технічною мовою) об'єктивний дух — дух, що виражає себе зовнішньо в діях та інституціях.

Сьогодні вже немає потреби доводити, що мистецтво, наука, релігія, філософія і таке інше є властивими предметами історичного дослідження; всім добре відомий факт, що ці речі нині вивчаються історично. Але необхідно поцікавитися, чо-

му ж це так — із огляду на доведення протилежного стверджуваному вище.

По-перше, це неправда, нібито людина, що займається чисто теоретичним мисленням, діє без мети. Людина, що виконує якусь певну наукову роботу, скажімо, дошукується причини виникнення малярії, має на увазі цілком певну мету: виявити причину виникнення малярії. Це правда, що вона ще не знає тієї причини, але знає, що, коли відкриє причину, то знатиме, що це відкриття зроблено завдяки застосуванню в роботі певних тестів чи критеріїв, які вона мала у своєму розпорядженні від самого початку. Отже, планом її відкриття є план теорії, що задовольнить ці критерії. Подібним способом діє й історик (чи філософ). Він ніколи не плаває по некартографованих морях, а його карта, хоч би як мало було позначено на ній деталей, розграфлена лініями широт і довгот, і мета його — відкрити все, що треба накреслити на цих лініях та між ними. Сказати б інакше, кожне нинішнє дослідження починається із певної проблеми, а завданням того дослідження є розв'язати ту проблему; тому план відкриття є заздалегідь відомий і сформульований — у словах, що, хоч би яке було те відкриття, воно повинне задовольняти умови проблеми. Як і в випадку практичної діяльності, цей план, звісно, змінюється у процесі діяльності думки; декотрі плани доводиться полишати як практично нездійсненні й замінювати їх іншими; декотрі ж виконуються успішно, внаслідок чого з'ясовується, що знайдене веде до нових проблем.

По-друге, різниця між концепціюванням і виконанням мети була некоректно описана як різниця між актами теоретичним та практичним. Уявити, концепціювати мету чи сформулювати намір — це вже є практичною діяльністю. Це не уявляється так, ніби треба сформувати щось таке, що передує дії, — ні, це сама дія в її початковій стадії. Якщо це не визнається відразу, то може бути визнане через розгляд його прихованих значень. Думка як теоретична діяльність не може бути моральною чи неморальною; вона може тільки бути істинною або хибною. Те, що є моральним чи неморальним, повинне бути дією. Коли ж людина сформує намір учинити вбивство чи подружню зраду, сам цей намір уже вис-

тавляє її на осуд на моральних засадах. Про неї ж не говориться: “Ця людина точно збагнула природу вбивства чи подружньої зради, тож її думка істинна й варта захоплення!”; ні, про неї скажуть: “Ця людина — безперечно, не настільки лиха, щоб виконати свій замір до кінця, але ж плекати такий замір — взагалі лиха справа!”

Учений [-природознавець], історик та філософ, отже, не менше, ніж котрийсь практик, провадять свою діяльність у відповідності з планами, мислячи цілеспрямовано й, таким чином, досягаючи результатів, про які можна судити за критеріями, що взяті із самих планів. Отже, можуть бути й історії цих речей. Потрібно тільки, щоб були свідчення про те, як здійснювалось таке мислення, та щоб історик був спроможний ті свідчення зінтерпретувати, себто щоб він був здатний програти заново у своїй голові думку, яку він вивчає, охоплюючи поглядом проблему, що з неї та думка почалася, та реконструюючи ті кроки, якими вона намагалася досягти розв’язання проблеми. На практиці загальною трудністю для історика є ідентифікація проблеми, адже мислитель, дбаючи загалом про поетапне тлумачення кроків своєї думки, розмовляє, як правило, із тими своїми сучасниками, що вже знають, у чому полягає проблема, тож він може й не викласти її взагалі. Отже, поки історик не знає, що ж то була за проблема, над якою працював мислитель, він не має критерію, за яким би судити про успішність виконаної роботи. Саме завдяки зусиллям історика розкрити суть проблеми надається така вага вивчання “впливів”, що обертається вельми нікчемною справою, коли ті “впливи” уявляються як переливання готових думок із однієї голови в іншу. Розумне дослідження впливу Сократа на Платона чи Декарта на Ньютона дошукується відкриття не точок згоди, а того способу, в який висновки, зроблені одним мислителем, породжують проблеми, що їх береться розв’язати інший.

Особливо складним може видатися випадок мистецтва. Митець, хай навіть його працю можна назвати рефлексивною взагалі, видається куди менш рефлексивним за вченого чи філософа. Він начебто не береться до якоїсь конкретної роботи, маючи в голові чітко сформульовану проблему, й начебто не судить своїх результатів покликанням на умови

проблеми. Видається, нібито він працює у світі чистої уяви, де його думка є абсолютно творчою, а він ніколи в ніякому розумінні не знає, що збирається робити, аж поки виконає роботу. Якщо мислення означає розмірковування-рефлексію та судження, то може видатися, нібито щирий митець не мислить узагалі; його духовний труд — це начебто труд чистої інтуїції, де жодне поняття ані передує самій інтуїції, ані підтримує, ані судить її.

Але ж митець не створює своїх творів із нічого. В кожному випадку він розпочинає роботу із такої чи такої проблеми, що стоїть перед ним. Ця ж проблема, якщо він — митець, не є проблемою прикрашення котроїсь даної кімнати чи дизайну котрогось будинку, покликаною задовольнити певні утилітарні вимоги, адже це — особливі проблеми прикладного мистецтва, і в мистецтві як такому вони не виникають. І не є це проблемою виготовлення чогось із фарби, чи із звуків, чи із мармуру; він-бо тільки тоді й починається як митець, коли ці проблеми перестають бути проблемами взагалі, а потрібні для його творчості матеріали обертаються покірними слугами його уяви. Точка, в якій він починає творити свій витвір мистецтва, є тією точкою, в якій та творча праця прищеплюється до тіла його нерелективного досвіду — до його безпосереднього чуттєвого й емоційного життя з його розвитком, розумним, але неусвідомленим, через пам'ять і перцепцію. Проблема, з якою він стикається, є проблемою втискання того досвіду в певний витвір мистецтва. Він натрапив на якийсь такий досвід, що вирізняється серед решти як значущий чи зворушливий; невиражена значущість того досвіду давить на його дух тягарем, кидаючи йому виклик: знайди, мовляв, якийсь спосіб, щоб це виразити! — і його труд, коли він створює витвір мистецтва, є його відповіддю на той виклик. У цьому розумінні митець дуже добре знає, що він робить і що намагається зробити. Критерієм того, що він зробив це як слід, буде, коли він по вивершенню роботи подивиться на свій твір і визначить, чи виражено в ньому те, що він хотів виразити. Нетипового тут тільки й того факту, що митець неспроможний сформулювати свою проблему; коли б він міг її сформулювати, то виразив би її, а виразив би через вивершення того свого твору мистецтва. Але, хоча

він не може, поки не почав робити, висловити, в чому суть його проблеми, він знає, що проблема існує, й усвідомлює її особливу природу; просто він не усвідомлює цього рефлексивно, поки роботу не доведено до кінця.

Це й справді видається особливим характером мистецтва та його неповторним значенням у житті думки. Це — та фаза життя думки, де реально відбувається перехід від думки нерелективної до релективної. Тому й існує історія мистецтва, але немає історії мистецьких проблем, як, наприклад, існує історія наукових чи там філософських проблем. Існує тільки історія мистецьких досягнень.

Існує також історія релігії, адже релігія не меншою мірою, ніж мистецтво, чи філософія, чи політика, є функцією релективної думки. У релігії людина має концепцію самої себе як мислячої, активної істоти, протиставляючи це уявлення концепції Бога, у якому її поняття думки й дії, знання й влади піднесено до рівня безмежності. Завданням релігійної думки та релігійної практики (адже в релігії теоретичні й практичні моменти діяльності зливаються водно) є знайти співвідношення між цими двома супротивними концепціями мого “я” як кінцевого та Бога як безконечного існування. Відсутність будь-якого визначеного співвідношення, ця чиста різниця між людиною та Богом є проблемою і мукою релігійного духу. Відкриття якогось такого співвідношення було б водночас відкриттям моєї думки як такої, що сягає до Бога, та Богової думки як такої, що сягає до мене; а також, невідрізнюваним від цього, здійсненням мого акту, через який я входжу в стосунки із Богом, та акту Бога, через який він устанавлює стосунки зі мною. Уявляти, нібито релігія живе або нижче, або вище меж релективної думки, означало б мати фатально хибне уявлення або про природу релігії, або про природу релективної думки. Ближчим до істини було б, коли б ми сказали, що саме в релігії життя рефлексії зосереджується у своїй найінтенсивнішій формі та що всі особливі проблеми теоретичного й практичного життя прибирають своїх особливих форм через виокремлення із комплексу релігійної свідомості, зберігаючи свою життєву силу лише настільки, наскільки вони зберігають зв'язок із релігійною свідомістю та кожна із кожною в її межах.

§6. Історія і свобода

Ми вивчаємо історію, як я стверджую, для того, щоб досягти самопізнання. Через ілюстрування цієї тези я спробую довести, як ми своє знання того, що людська діяльність є вільною, здобули тільки через наше відкриття історії.

У своєму історичному начеркові про ідею історії я намагався показати, як історія нарешті позбулася свого стану учнівства й набула статусу природничої науки. Одначе зникнення історичного натуралізму веде до подальшого висновку, що діяльність, якою людина вибудовує свій постійно змінний історичний світ, є вільною діяльністю. Окрім цієї діяльності, немає таких інших сил, які б чи контролювали, чи модифікували її, а чи змушували поводитися в той чи той спосіб, аби вибудувати котрийсь один різновид світу радше, ніж котрийсь інший.

Це не означає, нібито людина завжди вільна робити що їй заманеться. Усі люди в певні моменти свого життя бувають вільними робити те, чого їм хочеться, наприклад, їсти, коли відчуваєш голод, чи спати, коли натомишся. Але це не має нічого спільного із проблемою, на яку я посилаюсь. Їсти й спати — це різновиди тваринної діяльності, які задовольняються під спонукою тваринної потреби. Тваринними потребами та погамуваннями чи непогамуваннями їх історія не цікавиться. Історик як історик не переймається тим, що в домі у вбогого немає чого їсти, хоча він може й повинен перейматися цим як людина, що має співчуття до своїх ближніх, і хоча як історик він може дуже цікавитися тими суспільними зсувами, з допомогою яких інші люди зуміли утвердити такий стан речей, аби вони були багатими, а ті люди, що дістають від них платню, — бідними; й може так само цікавитися тими діями, до яких може бути доведена вбога людина — але не фактом невтоленого голоду своїх дітей, не фізіологічним фактом порожніх шлунків та висхлих рученят, а її думкою про той факт.

Не означає це й того, нібито людина є вільною у здійсненні свого вибору; нібито в царстві власне історії, на відміну від царини тваринної потреби, люди є вільними розпланувувати свої дії, як їм видається найкраще, й виконувати свої задуми, причому всяк робить, що собі задумав, беручи на себе цілковиту відповідальність за наслідки своїх дій,

бувши капітаном своєї душі й таке інше. Більш хибної думки бути не може. Генлі у своєму віршику тільки переповідає фантазії хворої дитини, яка з'ясувала для себе, що може умовити сама себе перестати плакати за місяцем, лише треба уявити, що ти його вже маєш. Кожна тверезомисляча людина знає, що той порожній простір перед нею, який вона збирається заповнити своєю діяльністю, починаючи відповідно складати для цього плани, буде насправді аж ніяк не порожнім на той час, коли вона збереться туди ступити. Той простір буде заповнений іншими людьми, і кожен із них займатиметься там якоюсь своєю діяльністю. Навіть тепер, на момент складання планів, той простір не такий уже й порожній, як здається. Він наповнений насиченим розчином діяльності, й от-от почнеться кристалізація. Для планованої діяльності там не лишиться зовсім місця, якщо тільки людина не продумає її так, щоб вона заповнювала проміжки між діяльностями інших людей.

Та розумна діяльність, яку доводиться вивчати істориківі, ніколи не буває вільною від примусу — примусу стояти перед фактами своєї власної ситуації. І чим більше в ній раціонального, тим повніше улягає вона примусові. Бути розумним, раціональним означає мислити, а для людини, котра збирається діяти, найважливішою річчю, яку треба обдумати, є становище, в якому людина перебуває. З огляду на це її становище, людина аж ніяк не є вільною. Становище є таким, яким є, і ні ця людина, ні будь-хто інший нізащо його не змінять. Адже, хоча загалом становище складається із думок цієї людини та інших людей, його неможливо змінити тим, що вона чи хтось інший змінить свою думку. Якщо ж думки міняються, як це насправді й буває, то це просто означає, що з ходом часу виникла нова ситуація. Для людини, що збирається діяти, ситуація є її володарем, її оракулом, її богом. Успіх чи неуспіх її дії залежить від того, правильно чи хибно вона оцінює ситуацію. Якщо це мудра людина, вона не складе навіть щонайтривіальнішого плану, поки не порадиться із своїм оракулом, не зробить усього, що в її силах, аби якнайкраще збагнути ситуацію. Якщо вона забуде про ситуацію, то ситуація аж ніяк не забуде про неї. Це — не один із тих богів (чи богинь), що лишають блюзнірство невідплаченим.

Та свобода, що існує в історії, полягає у факті, що цей примус накладається на діяльність людського розуму не чимось іншим, а ним же самим. Ця ситуація, його володар, оракул і бог, є ситуацією, яку створив він сам. І коли я це кажу, я маю на увазі не те, що становище, в якому опиняється котрась людина, існує тільки тому, що інші люди створили її своєю розумною діяльністю, яка принципово не відрізняється від тієї, завдяки якій їхній наступник опиняється в цій ситуації, діючи в ній за своїм розумінням; та що, оскільки людський розум є завжди людським розумом, хоч би яке ім'я носила та людина, в якій він діє, історик може нехтувати ці особисті відмінності, говорячи, що людський розум створив те становище, в якому він опинився нині. Я маю на увазі дещо відмінне від цього. Всяка історія є історією думки; і коли історик каже, що котрась там людина перебуває в певній ситуації, це те саме, як коли б він сказав, що та людина гадає, що вона знаходиться в тій ситуації. Вперті факти тієї ситуації, до яких їй конче важливо повернутися лицем, є впертими фактами того способу, в який вона оцінює ситуацію.

Якщо комусь там видавалось нелегкою справою перейти через гори, а причиною цього був його страх перед гірськими чортами, то для історика це дурість, і він проповідує тому комусь через прірву сторіч: "Це ж чистий забобон! Немає ж бо ніяких чортів узагалі. Поглянь у вічі фактам і збагни, що в горах немає ніяких небезпек, окрім хіба скель, потоків, снігу, ну ще вовків, ну ще хіба лихих людей, але аж ніяк не чортів!" Історик стверджує, що факти ось такі, тому що його навчено думати саме в такий спосіб. Але той чоловік, що боїться чортів, заперечує: ні, присутність чортів — це факт, тому що його навчено думати саме в такий спосіб. Історик вважає цей спосіб хибним — але ж хибні способи мислення є такими самими історичними фактами, як і правильні способи, і не меншою мірою визначають ситуацію (щоразу — думку-ситуацію), в яку поставлено людину, що їх поділяє. Упертість акту полягає в нездатності людини подивитися на ситуацію з іншого боку. Той примус, який занечищені чортами гори справляють на чоловіка, якому треба їх перетнути, зосереджується в факті, що він просто не може не вірити

в чортів. Чистий забобон, безперечно, але ж цей забобон є фактом, до того ж вирішним фактом для ситуації, яку ми розглядаємо. Чоловік, що страждає від цього забобону, коли намагається перейти через гори, страждає не просто за гріхи своїх батьків, що навчили його вірити в чортів (якщо то взагалі гріх); він страждає, бо прийняв цю віру, бо поділив цей гріх. Якщо ж сучасний історик вірить у те, що в горах немає чортів, то це також є просто віруванням, яке він прийняв у точнісінько такий самий спосіб.

Відкриття того, що люди, чії дії він вивчає, в цьому розумінні вільні, є відкриттям, яке робить кожен історик, коли досягне наукового опанування свого предмета. Коли це стається, історик відкриває свою власну свободу, себто відкриває самостійний характер історичної думки, її спроможність розв'язувати для самої себе свої власні проблеми своїми власними методами. Він відкриває, як це непотрібно, ба навіть неможливо для нього, історика, передавати ці проблеми для розв'язання природничій науці; відкриває, що він, у своїй компетенції історика, і може, й повинен розв'язувати їх самостійно. Саме одночасно із цим його відкриттям своєї власної свободи як історика він відкриває і свободу людини як історичного діяча. Історична думка, думка про розумну діяльність, є вільною від домінування природничої науки, а розумна діяльність є вільною від панування природи.

Близькість зв'язку між цими двома відкриттями може бути виражена словами, що вони — це одна й та сама річ, тільки висловлена по-різному. Можна ще сказати, що описувати розумну діяльність історичного діяча як вільну є тільки обхідним і переінакшеним способом стверджувати, що історія — це самостійна наука. Чи ще можна сказати, що описувати історію як самостійну науку — це тільки переінакшений спосіб стверджувати, що це — наука, яка вивчає вільну діяльність. Як на мене, то я вітав би кожне з цих двох тверджень за те, що вони свідчать, що особа, котра їх робить, досить глибоко вдивлялася в природу історії й відкрила: (а) що історична наука є вільною від панування науки природничої та що вона є самостійною наукою; (б) що розумна, раціональна дія вільна від домінування природи й що вона вибудовує свій власний світ людських справ. *Res*

Gestae, за своїм призволом і в свій власний спосіб; (в) що існує тісна пов'язаність між цими двома положеннями.

Але водночас я повинен знайти в кожному з цих тверджень свідчення того, що людина, котра виступила з такою заявою, не спромоглася (або з якоїсь невідомої причини вирішила показати себе неспроможною) відрізнити те, що хтось каже, від того, що з висловлювання випливає; себто не спромоглася відрізнити теорію мови або естетику від теорії думки або ж логіки й тому віддалася, тимчасово принаймні, такій собі вербалістській логіці, де логічний зв'язок між двома думками, що правлять за імплікації одна для одної, переплутано з лінгвістичним зв'язком між двома наборами слів, які "означають одне й те саме".

Я повинен переконатися також, чи спроба тієї людини задушкувати проблеми логіки через підміну їх проблемами лінгвістики не засновується на якійсь дуже справедливій оцінці природи мови, бо я повинен переконатися, чи з тих двох синонімічних словесних виразів вона вживає один у справжньому й належному значенні того, "що воно означає", тоді як другий означає це тільки з тієї недостатньо обгрунтованої причини, що особа, котра його вжила, надала йому саме такого значення. І все це виглядає вельми спірним. Аніж схвалювати такі помилки, я волів би полишити справу там, де я її полишив, і сказати, що ці два твердження (твердження, що історія є самостійною наукою, та твердження, що раціональна діяльність є вільною в описаному вище розумінні) не є синонімічними словесними формами, а виражають відкриття, жодне з котрих не може бути зроблене, поки не зроблено іншого. І, відштовхуючись від цього, я зазначу, що та "суперечка про свободу волі", яка мала такий розголос у XVII сторіччі, виявилась тісно пов'язаною із фактом, що саме XVII сторіччя стало тим часом, коли історія "ножиць і клею" в її примітивніших виявах перестала задовольняти людей і коли історики почали бачити, що треба дати лад своєму власному дому або що історичні студії повинні брати приклад із вивчення природи, повинні піднятися до рівня науки. Бажання розглядати людську дію як вільну пов'язувалося із бажанням досягти самостійності для історії як науки про людську дію.

Але я не полишаю справи на цьому місці, бо хочу вказати на те, що з тих двох тверджень, які я тут розглядаю, одне повинне передувати другому. Тільки вдаючись до історичних методів, ми можемо довідатися хоч що-небудь про предмети історичного вивчення. Ніхто не стане стверджувати, ніби він більше за істориків знає про певні дії, вчинені в минулому, стосовно яких історики претендують на компетентність, та нібито він знає це в такий спосіб, що може задовільно довести і собі самому, й іншим людям безпідставність тієї претензії. Звідси випливає, що ми повинні спочатку виробити істинно науковий і тому самостійний метод історичних студій, перш ніж спроможемося досягнути той факт, що людська діяльність є вільною.

Це може видатися таким, що суперечить фактам, адже напевне скажуть: чимало людей ще до того, як відбулась революція, що завдяки їй історія піднеслася до рівня науки, вже усвідомлювали свободу людської діяльності. На це заперечення я запропоную дві відповіді, які не виключатимуть взаємно одна одної, але одна з них буде відносно поверхова, а друга, сподіваюсь, трохи ґрунтовніша.

(I). Вони, можливо, й усвідомлювали людську свободу, але чи ж досягнули вони її? Чи було їхнє усвідомлення таким знанням, що заслуговувало на назву наукового? Звісно, що ні, адже в такому разі вони б не тільки були певні цього, а й знали б це в систематичний спосіб, і для суперечки про це не було б місця, оскільки ті, хто був переконаний у цьому, розуміли б основи свого переконання і були б спроможними переконливо їх викласти.

(II). Навіть якщо та революція, із допомогою якої історія стала наукою, відбулася всього лише півсторіччя тому, ми не повинні ошукуватися словом “революція”. Задовго до того, як Бекон і Декарт революціонізували природничу науку, оприлюднивши засади, на яких засновувався її метод, люди тут і там удавалися до цих самих методів, хто частіше, а хто рідше. Як цілком справедливо вказували Бекон із Декартом, їхня праця покликана була зробити ці самі методи досяжними для найординарніших інтелектів. Коли говориться, що методи історії революціонізувалися протягом останнього півсторіччя, то йдеться ось про що. Маємо на увазі не те, що марна справа — шукати прикладів наукової історії до тієї

дати. Ідеться про те, що, тоді як раніше наукова історія була рідкісним явищем, що його можна було вишукати тільки у творчості видатних істориків, і то ним позначалися скорше моменти натхнення, аніж розмірена течія дослідницької роботи, нині ця річ є приступною для всіх; це річ, якої ми вимагаємо від кожного, хто пише історію взагалі, і яка є зрозумілою для досить широкого кола людей, навіть поза межами вченого товариства, забезпечуючи жвавість детективним історіям, де сюжет засновується на її методах. Щонайменше ми можемо сказати, що той спорадичний та уривчастий спосіб, у який осягалась істина про людську свободу в XVIII сторіччі, міг бути наслідком того спорадичного й уривчастого осягання методу наукової історії.

§7. Прогрес як витвір історичного мислення

Термін “прогрес”, як його вживано в XIX сторіччі, коли це слово було скрізь на вустах, охоплює дві речі, що їх слід розрізняти: прогрес в історії та прогрес у природі. На означення прогресу в природі так широко вживалось і вживається досі слово “еволюція”, що воно може бути прийняте в його узвичаєному розумінні, тож надалі, аби не плутати ці дві речі, я обмежу свій вжиток слова “еволюція” цим значенням, а назвою “історичний прогрес” для точності розрізнення означуватиму перше з двох згаданих вище понять.

“Еволюція” — це термін, що застосовується до природних процесів, коли вони уявляються такими, що породжують нові особливі форми в природі. Цю концепцію природи як еволюції не слід плутати із концепцією природи як процесу. В рамках останньої концепції все одно можуть бути два погляди: що події в природі повторюють одна одну особливим чином, причому особливі форми лишаються постійними через різноманітність їхніх індивідуальних виявів, так що “хід природи є одноманітним” і “майбутнє нагадуватиме минуле”, або що самі особливі форми зазнають зміни, через модифікацію старих форм породжуються нові. Друга із цих концепцій і є тим, що мають на увазі, коли говорять про еволюцію.

Називати природний процес еволюційним — це, у певному розумінні, те саме, що називати його прогресивним. Адже, якщо будь-котра дана особлива форма може з'явитися

на світ тільки як модифікація котроїсь уже утвердженої форми, утвердження будь-котрої даної форми передбачає попереднє утвердження того, модифікацією чого є ця дана форма і так далі. Якщо форма *b* є модифікацією *a*, а *c* — модифікацією *b*, а *d* — модифікацією *c*, то форми *a*, *b*, *c*, *d* можуть з'явитися на світ тільки в такій послідовності. Цей порядок є прогресивним у тому розумінні, що він є низкою умов, які можуть з'явитися на світ лише в такому порядку. Із сказаного, звісно, не виснувати ніяких вказівок стосовно того, чому виникають ці модифікації або чи великі вони, чи дріб'язкові. У цьому розумінні слова “прогрес”, “прогресивний” означають тільки “порядок”, “упорядкований”, себто такий, що вирізняється порядком.

Однаке в поняття прогресу в природі, або еволюції, часто вкладали більше, ніж це, значення; йдеться, власне, про вчення, яке стверджує, нібито кожна нова форма є не тільки модифікацією попередньої, а й удосконаленням її. Говорити про вдосконалення означає вводити норму оцінювання. Це ще більш-менш зрозуміло, коли йдеться про виведення нових форм домашніх тварин чи культурних рослин — тут тією цінністю, що її мають на увазі, є корисність нової форми для людських потреб. Але ж ніхто не припускає, нібито призначенням еволюції природи є творення подібних корисностей; отже, тут мова не може йти про цю норму. То про що ж тут йдеться?

Кант гадав, що існує один-єдиний різновид цінності, який є незалежним від людських цілей, власне, моральна цінність доброї волі. Усі інші різновиди доброти, доводив він, є просто добротою задля якоїсь обумовленої мети — тоді як доброта моральності не залежить від будь-котрої постульованої цілі, тож моральна доброта, як він висловився, є сама собі метою. Коли виходити з цього погляду, то еволюційний процес був по-справжньому прогресивним, оскільки він привів, через визначену низку форм, до існування людини — істоти, здатної на моральну доброту.

Якщо ж відкинути цей погляд, то вельми сумнівно, чи можна знайти будь-котру іншу норму оцінювання, яка б давала нам право називати еволюцію прогресивною, — хіба що в розумінні впорядкованості. Не тому, що ідея цінності не знаходить місця в нашому погляді на природу, адже тяжко

уявити такий організм, який не старався б підтримувати своє існування, а із того старання випливає, що його існування, принаймні для самого себе, є не просто справою факту, а чимось таким, що має свою власну цінність, — а тому, що всі цінності видаються просто відносними. Археоптерикс, може, й був насправді предком птахів, але що дає нам право називати птаха вдосконаленням археоптерикса? Птах не є досконалішим археоптериксом, а чимось відмінним від нього, що з нього виросло. Кожне намагається бути самим собою.

Але в основі концепції XIX сторіччя на історичний прогрес як такий, що гарантується законом природи, безперечно, лежав погляд на людську природу як найшляхетніший виплід еволюційного процесу. Фактично та концепція засновувалась на двох припущеннях чи групах припущень. Перше припущення: що людина є абсолютною цінністю або ж є носієм абсолютної цінності, так що процес природи в його еволюційності був прогресом настільки, наскільки він був упорядкованим процесом, що провадив до існування людини. Із цього випливало, що, оскільки очевидним є те, що людина не контролювала того процесу, який привів до її існування, у природі як такий мала існувати внутрішня тенденція до здійснення цієї абсолютної цінності; сказати б інакше, “прогрес є законом природи”. Друге припущення: що людина як дитя природи улягає її законам та що закони історичного процесу тотожні законам еволюції — що історичний процес належить до того самого типу, що й процес природний. Із цього випливало, що історія людства улягає такому собі необхідному законові прогресу; іншими словами — що кожна з тих особливих форм суспільної організації, мистецтва й науки, й такого іншого, породжених історією, є необхідним удосконаленням того, що їй передує.

Ідею “закону прогресу” можна піддавати критиці, заперечуючи те або те із цих двох припущень. Можна заперечувати те, що людина має в собі хоч щось абсолютно цінне. Її розумність, можна б сказати, служить тільки на те, щоб зробити з неї найлихішу та найруйнівнішу із тварин, і є скорше грубою помилкою чи жорстоким жартом природи, а не найблагороднішим її витвором; її моральність є тільки (як це звучить на сучасному жаргоні) такою собі раціоналізацією

чи ідеологією, яку вона, людина, придумала, аби приховати від самої себе грубий факт своєї тваринності. Виходячи із цього погляду, той природний процес, що спричинився до її існування, більше не може розглядатися як різновид прогресу. Але ходімо далі: якщо заперечується концепція історичного процесу як простого продовження процесу природного (що й має заперечуватись будь-котрою ґрунтовною теорією історії), звідси випливає, що немає ніякого природного і в цьому розумінні необхідного закону прогресу в історії. Тож питання, чи будь-котра історична зміна була поліпшенням попереднього стану, повинна бути таким питанням, на яке відповідь дається за вартісністю зміни в кожному конкретному випадку.

Отже, ця концепція такого собі “закону прогресу”, який так управляє ходом історії, що форми людської діяльності, змінюючи одна одну, являють собою кожна удосконалення попередньої, є простим поплутанням думки — виплоду протиприродного шлюбу віри людини у свою вищість над природою та її віри в те, що вона є частиною природи, й нічим більшим. Якщо одна із цих двох вір істинна, то друга з них — хибна; їхнє поєднання не може дати логічного плоду.

Так само не можна відповісти й на питання, чи в котрому даному випадку історична зміна була чи не була прогресивною, поки ми не переконаємося, що такі питання не позбавлені значення. Перш ніж їх ставити, ми повинні поцікавитися, як слід розуміти термін “історичний прогрес”, коли вже його відокремлено від прогресу природного, і, якщо під ним хоч щось розуміється, чи те розуміння можна прикласти до даного, розглядуваного нами випадку. Адже було б покvapливістю припустити, що, оскільки концепція історичного прогресу, як вона диктується законом природи, є позбавленою глузду, то позбавленою глузду є й сама концепція історичного прогресу.

Тож, припускаючи, що вислів “історичний прогрес” може все-таки мати якесь розуміння-значення, ми повинні поцікавитися, що ж тут розуміється. Той факт, що цей вислів зазнав поплутання через контамінацію з ідеєю еволюції, ще не доводить того, ніби він позбавлений розуміння; навпаки, він на-тякає на те, що у нього є певна основа в історичному досвіді.

Для першої спроби визначити його значення ми можемо припустити, що історичний прогрес є тільки іншою назвою для самої людської діяльності — як послідовності актів, кожен із котрих виникає із попереднього. Кожнісінький акт, історію якого ми можемо вивчати, хоч би до якого різновиду він належав, посідає своє місце в певній низці актів, де кожен попередній створює ситуацію, з якою доводиться мати справу наступному. Доконаний акт породжує нову проблему, й щоразу саме цю нову проблему доводиться розв'язувати новому актові, — а не проблему давню. Якщо певна людина зробила відкриття, як добувати їжу, то наступного разу, коли вона зголодніє, їй доводиться знов придумувати, як роздобути їжу, і це роздобування нової їжі є новим актом, що виникає із попереднього акту. Становище цієї людини всякчас змінюється, а з ним змінюється й акт думки, яким вона розв'язує проблеми, що їх породжує її змінне становище.

Це, безперечно, правда, але це — не до нашої теми. Ця правда стосується як людини, так і собаки, — що кожна їда має бути іншою; це така сама правда й стосовно того, що кожного разу, коли бджола бере взяток, вона сідає на іншу квітку; це така сама правда й стосовно того, що кожного разу, коли певне тіло рухається по прямій лінії чи по розімкнутій кривій і потрапляє до певної частини простору, це має бути інша частина простору. Але ці процеси не є історичними, тож посилення на них, як на такі, що буцім проливають світло на історичний процес, виказує давню оману натуралізму. До того ж новизна нової ситуації та нового акту не є особливою новизною, оскільки новий акт може бути новим актом достеменно того самого типу (наприклад, мисливець ставить ту саму пастку знов у тому самому місці); так що тут ми навіть не обговорюємо еволюційного аспекту природного процесу, який є саме тим моментом, де цей процес видається найбільш спорідненим із процесом історичним. Пошуки нового харчу мають місце навіть в абсолютно щонайстатичнішому чи непрогресивному суспільстві.

Отже, ідея історичного прогресу, якщо вона взагалі до чого-небудь відноситься, відноситься до з'яви не просто нових дій, чи думок, чи ситуацій, що належать до того самого особливого типу, а до нових дій, думок, ситуацій нових особли-

вих типів. Тож її передумовою і є такі особливі новизни, і полягає вона в концепції цих новизн як удосконалень. Припустімо, наприклад, що котрийсь чоловік чи котрась спільнота, живши спочатку на рибі, переходить, коли запаси риби вичерпались, до пошуків їжі у новий спосіб — до видлубування корінців; це буде зміною в особливому типі ситуації та діяльності, але не розглядатиметься як прогрес, оскільки з цієї зміни не випливає, що цей новий тип є удосконаленням попереднього. Та коли громада рибоїдів замінить свій недосконалий спосіб риболовлі на ефективніший метод, із допомогою якого середній рибалка може за середній день виловлювати не п'ять, а десять рибин, це буде названо прикладом прогресу.

Але якщо це — удосконалення, то з чийого погляду? Це питання треба ставити, оскільки те, що є удосконаленням із одного погляду, може бути чимось супротивним із іншого; а ще ж коли існує і третя точка зору, необхідно схарактеризувати й позицію цього безстороннього судді.

Розгляньмо спочатку цю зміну з погляду причетних до неї осіб: як на неї дивиться старше покоління, що все ще тримається за давній спосіб, і як — молодше, що прийняло новий метод. У такому випадку старше покоління не добачатиме потреби в цій зміні, твердо знаючи, що життя можна прожити й за старим способом. А ще ж воно думатиме, що старий спосіб таки кращий за новий метод, і то виходячи не з ірраціонального упередження, а тому що давній звичай, який воно знає й цінує, заснований на цьому старому способі, з яким напевне асоціюються й суспільні та релігійні зв'язки, що виражають інтимність його пов'язаності із звичаєм так жити взагалі. Людина старшого покоління бажає собі тільки своїх п'ять рибин на день і не бажає мати собі півдня дозвілля; вона просто хоче жити собі, як досі жилося, та й годі. Тому для неї ця зміна є не прогресом, а занепадом старого.

Може видатись очевидним, що супротивна партія, молодше покоління, уявляє собі цю зміну як прогрес. Воно відмовилося від заведенції своїх батьків, обравши собі нове життя; воно б цього не зробило (як можна припустити), не порівнявши попередньо обох способів і не вирішивши, що новий — таки кращий. Але це не обов'язково має бути саме

такий випадок. Вибір є тільки для того, хто знає, що являють собою обидві ті речі, між якими він вибирає. Неможливо вибрати між двох способів життя, якщо ти не знаєш, що ж вони собою являють, а це означає не просто дивитись на один як на спектакль, практикуючи інший, чи практикувати один, уявляючи собі інший як нереалізовану можливість, а знати обидва способи тим єдиним чином, яким можна пізнавати способи життя: через живий досвід або через симпатично-інтуїтивне прозирання, яке може для такої потреби заступити досвід. Але досвід переконує нас, що ніщо нікому не дається тяжче, ніж даному молодому поколінню, яке починає жити своїм власним новим способом у суспільстві, що зазнає змін, дається співчутливий підхід до життя того суспільства. Те життя видається йому простим незбагненим видовищем — від співчування старому його мовби відриває якесь інстинктивне зусилля вивільнитися від впливів усього батьківського й таки здійснити ту зміну, на яку воно йде із сліпою рішучістю. Тут немає ніякого справжнього порівняння між двома способами життя, тож немає і ніякого судження, що один кращий за другий, і, отже, ніякої концепції зміни як прогресу.

Саме з цієї причини історичні зміни в способі життя суспільства вельми рідко уявляються як прогресивні навіть тим поколінням, що втілює їх у життя. Здійснює воно їх, скоряючись сліпому пориванню руйнувати як погане те, чого воно не розуміє, і замінюючи чимось іншим, що розуміється як добре. Але ж прогрес є не заміною поганого добрим, а заміною доброго ще кращим. Тож, аби уявляти зміну як прогрес, той, хто вніс у життя зміну, має осмислювати скасоване ним як добре і то як добре у певних визначених розуміннях. А зможе він це лише за тієї умови, що знатиме, яким же був колишній спосіб життя, себто коли матиме історичне знання про минуле свого суспільства нині, живучи в тому теперішньому, яке він саме творить, адже історичне знання є просто повторним програванням минулого досвіду в голові теперішнього мислителя. Лише так можливо одним і тим самим розумом розглядати обидва способи життя, порівнюючи їхні переваги одного над одним, аби той, хто вибирає одне й відкидає інше, міг збагнути, в чому він виграв, а в чому —

програв, і дійти висновку, що він вибрав краще. Одне слово: революціонер може розглядати свою революцію як прогрес лише остільки, оскільки він є також істориком, який щиро програє у своєму власному історичному мисленні те життя, що його він усе-таки відкидає.

Розгляньмо ж тепер ту зміну, про яку мова, уже не з погляду осіб, яких вона заторкує, а з позиції історика, що стоїть поза її межами. Можна було б сподіватися, що історик, із своєї відстороненої та безпристрасної позиції, спроможеться на якусь справедливість в судженні про те, був це прогрес чи ні. Але й це виявляється нелегкою справою. Він тільки ошукається, якщо вхопиться за той факт, що тепер виловлюють по десять рибин там, де раніш виловлювали по п'ять, і використає це як критерій прогресу. Йому б узяти до уваги всі умови та наслідки тієї зміни. Він повинен поставити питання, як люди використовували додаткову рибу й додаткове дозвілля. Повинен поцікавитись, яка цінність надавалася тим суспільним та релігійним інституціям, що їх принесено в жертву надлишковому вилову та дозвіллю. Одне слово, він повинен скласти судження про відносну цінність двох різних способів життя, взятих як дві цілості. А щоб це зробити, він повинен бути здатним ужитися з однаковою симпатією в істотні риси й цінності кожного способу життя: йому необхідно повторно переживати обидва ці способи у своїй уяві як предмети історичного пізнання. Тож кваліфікованим суддею його робить саме той факт, що він не дивиться на свій предмет із відстороненої точки зору, а повторно переживає його в самому собі.

Згодом ми переконаємося, що завдання скласти судження про певний спосіб життя, взятий у всій його цілісності, — є неможливим завданням, оскільки жодна така річ, узята в усій її цілісності, ніколи не може стати предметом історичного пізнання. Спроба пізнати те, для пізнання чого у нас немає засобів, неминуче призводить до плідіння ілюзій; і ця спроба скласти судження про те, чи певний період історії або відтинок людського життя виказує ознаки прогресу в порівнянні з попереднім періодом чи відтинком, породжує омани такого типу, який легко розпізнати. Характерною ознакою таких облудних присудів є наліплювання ярликів на

певні історичні періоди, мовляв, оце — хороші періоди, чи то віки історичної величі, а от інші — погані періоди, або ж віки історичного занепаду чи злиденства. Так званими хорошими періодами є ті, в дух яких історик проник: або завдяки наявності рясних свідчень, або ж завдяки його власній спроможності повторно пережити досвід, який вони мали; так званими поганими періодами є або ті, що залишили по собі скупі свідчення, або ті, чие життя він не може, із причин, що таяться в його власному досвіді й досвіді його доби, реконструювати в самому собі.

На сьогодні нам постійно підносять подібний погляд на історію, яка ось так складається із хороших та поганих періодів, причому погані поділяються на примітивні й занепадницькі, відповідно до того, чи вони передують хорошим, а чи йдуть після них. Це розбивання на періоди примітиву, величі й занепаду не є й ніколи не може бути історично істинним. Це розбивання багато говорить нам про самих істориків, що вивчають ось ці факти, але нічого не каже про факти, які вони вивчають. Воно характерне для таких віків, як наш, де історія вивчається широко й успішно, але еkleктично. Кожен період, про який ми маємо компетентне знання (а компетентним знанням я називаю інтуїтивне прозирання в його думку, а не просто ознайомлення з його останками), виступає в часовій перспективі як доба блискучого розквіту, де блиском є світло нашого власного історичного прозирання. На противагу їм проміжні періоди розглядаються як, відносно кажучи і в різній мірі, “темні віки” — віки, що, як ми знаємо, існували, бо в нашій хронології є для них відповідний часовий проміжок та ще, можливо, до нас дійшли численні залишки їхньої праці й думки, але що в них ми не знаходимо ніякого реального життя, оскільки не можемо повторно відтворити їхню думку в наших головах. Те, що ця модель світла й темноти є оптичною ілюзією, яка постає із розподілу історикових знання й невігластва, з усією очевидністю впливає з тих різних способів, у які її окреслюють різні історики і історична думка різних поколінь.

Та сама оптична ілюзія, тільки в простішій формі, вплинула на історичну думку XVIII сторіччя, заклавши підвалини для догми прогресу, яка була прийнята у XIX. Коли Вольтер

кинув своє: “Всяка історія є сучасною історією”¹, — стверджуючи, нібито ніщо не може бути істинно пізнане, якщо воно відбулося перед кінцем XV сторіччя, цим він висловив дві речі разом: що не може бути пізнаним ніщо, раніше за сучасний період, та що ніщо раніше й не заслуговує на те, щоб його пізнавали. Ці дві речі злилися водно. Вольтерова нездатність реконструювати істинну історію із документів античного світу й Середньовіччя стала джерелом його віри в те, що ці віки були темними й варварськими. Ідея історії як прогресу від первісних часів до теперішнього дня стала для тих, хто повірив у неї, простим наслідком факту, що їхній історичний світогляд обмежувався недавнім минулим.

Стара догма єдиного історичного прогресу, що веде до теперішнього, й сучасна догма історичних циклів, себто такого прогресу, що складається то з “великих віків”, то із занепадів, є, отже, простими проекціями історикового невігластва на екран минулого. Але невже, якщо відкинути набір догми, ідея прогресу не має більш ніякої, окрім цієї, основи? Ми-бо вже переконалися, що існує одна умова, за якої ця ідея може представляти істинну думку, а не якесь сліпе почуття чи простий стан невігластва. Ця умова полягає в тому, що той, хто вживає це слово, повинен при цьому співставити котрісь два історичні періоди чи способи життя, розуміючи те й те історично, себто із достатньою симпатією і прозиранням, щоб могли відтворити їхній досвід для самого себе. Він повинен бути певний сам і могли запевнити своїх читачів у тому, що ніяка сліпа пляма в його інтелекті й ніяка прогалина в його освітньому багажі не завадять йому вжитися в досвід кожного із обох періодів чи способів життя так само повно, як у досвід інших епох. І тільки тоді, задовольнивши цю умову, він має право поставити питання: чи була зміна від першого до другого прогресом?

Але, коли він ставить це питання, про що ж він достеменно питається? Очевидно ж, він не питається, чи другий ближче підходить до того способу життя, який він, історик, приймає за свій власний. Програючи повторно досвід кожного з них у своїй голові, він уже прийняв його як таку річ, що

¹ *Dictionnaire philosophique*, ст. “Histoire”; *Ceuvres* (1784). — Т. XII. — С. 45.

про неї судити слід за її власними нормами; це — така форма життя, що має свої власні проблеми, й судити про неї треба за її успіхами в розв'язанні саме цих, а не якихось інших проблем. Ані не припускає він, ніби ті два різні способи життя були спробами здійснити одну й ту саму річ, і не питається, чи у другого це вийшло краще, ніж у першого. Бах не намагався у своїй творчості бути схожим на Бетховена, визнавши в цьому невдачі; Афіни не були відносно невдалою спробою витворити Рим; Платон був самим собою, а не недорозвиненим напів-Арістотелем.

Для цього питання є тільки одне правдиве значення. Якщо думка у своїй першій фазі, розв'язавши початкові проблеми тієї фази, потім, через розв'язання цих проблем, напштовхується на інші проблеми, що завдають їй поразки, і якщо друга фаза розв'язує ці подальші проблеми, не втрачаючи володіння розв'язком першої, так що є набуток без якоїсь відповідної втрати, тоді тут є прогрес. І ні за яких інших умов прогресу бути не може. Коли є хоч якась втрата, тоді постає нерозв'язна проблема порівняння втрати із набутком.

За цим визначенням, марною справою буде ставити питання, чи будь-котрий один період історії, взятий як ціле, як відчув якийсь прогрес відносно свого попередника. Адже історик ніколи не може охопити будь-котрий період як ціле. Для нього завжди знаходитимуться великі відтинки життя періоду, про які він або не матиме даних, або не матиме таких даних, витлумачення яких було б йому до снаги. Наприклад, ми не можемо знати, яким музичним досвідом опинилися давні греки, хоча знаємо, що вони його високо цінували, — замало матеріалу в нашому розпорядженні; а з другого боку, хоча нам не бракує даних про римську релігію, наш власний релігійний досвід не є таким, що міг би допомогти нам реконструювати в наших душах, що вона означала для них. Нам доводиться вибирати певні аспекти досвіду, обмежуючи ними наші пошуки прогресу.

Чи можемо ми говорити про прогрес у щасті, в затишку, в задоволенні? Очевидно, ні. Різні способи життя нічим так не відрізняються один від одного, як різницями в речах, що ними звичайно насолоджуються люди, умовами, які вони

вважають затишком, та досягненнями, що їх вони мають за задовільні. Проблема затишку в середньовічному котеджі настільки відрізняється від проблеми затишку в сучасних міських нетрях, що їх годі порівняти, а щастя селянина не входить складовою частиною до щастя мільйонера.

Позбавленим глузду буде й питання, чи є прогрес у мистецтві. Проблема митця як такого полягає не в тому, щоб робити те, що й попередник його робив, та продовжувати робити щось, чого не доконав попередник. У мистецтві є розвиток, але не прогрес, адже, хоча в технічних процесах мистецтва один навчається чогось в іншого: Тіціан від Белліні, Бетховен — від Моцарта і так далі, — проблема самого мистецтва полягає не в опануванні цими технічними процесами, а в використанні їх для вираження митцевого досвіду й надання йому рефлексивної форми, і, отже, кожен новий витвір мистецтва є розв'язанням якоїсь нової проблеми, що постає не з попереднього твору мистецтва, а з нерелективного досвіду митця. Праця митців буває кращою чи гіршою, залежно від того, вдало чи невдало розв'язують вони ці проблеми; але співвідношення між хорошим і поганим мистецтвом не є історичним співвідношенням, оскільки ці проблеми постають із потоку нерелективного досвіду, а цей потік не є історичним процесом.

В одному розумінні немає прогресу і в моралі. Життя моралі полягає не в розвитку моральних кодексів, а в їхньому застосуванні до індивідуальних проблем поведінки, і значною мірою ці проблеми, подібно до проблем мистецьких, постають із нерелективного досвіду. Хід нашого морального життя обумовлюється послідовністю наших бажань, і дарма що наші бажання змінюються, вони не змінюються історично. Вони постають із нашої тваринної природи, і, хоч вона й може змінюватися від юності до старості чи варіюватися у різних народів та в різних кліматичних умовах, її відмінності є частиною процесу природи, а не історії.

В іншому ж розумінні, однак, є чи може бути моральний прогрес. Частина нашого морального життя полягає в розв'язуванні проблем, що постають не з нашої тваринної природи, а з наших суспільних інституцій, а ці є історичними речами, які створюють моральні проблеми лише остільки,

оскільки вони вже є вираженням моральних ідеалів. Чоловік, що питає сам себе, чи слід йому добровільно взяти участь у війні, яку веде його країна, бореться не із своїм особистим страхом — він є втягнутим у конфлікт між тими моральними силами, що втілені в інституції Держави, й моральними силами, втіленими не просто в ідеалі, а в однаковою мірою дійсній реальності міжнародного миру й міжнародних зносин. Подібним же чином і проблема розлучення постає не із примх статевого потягу, а із нерозв'язаного конфлікту між моральним ідеалом моногамії і тими моральними лихами, що їх спричиняє надто строге застосування того ідеалу. Розв'язати проблему війни чи розлучення можливо тільки шляхом упровадження нових інституцій, які повинні цілковито визнати моральні вимоги, що визнаються Державою чи моногамією, й задовольнити ці вимоги, задовольнивши також ті похідні вимоги, що їх, як історичний факт, породили старі інституції.

Цей самий подвійний аспект дається взнаки і в економічному житті. Наскільки народногосподарське життя полягає у знаходженні час від часу засобів задовольняти потреби, породжувані не нашим історичним оточенням, а нашою природою тварин, що мають певні бажання, у ньому не може бути ніякого прогресу; це був би прогрес у щасті, ватишку чи задоволенні, що, як ми допіру переконалися, є неможливим. Але не всі наші потреби зводяться до задоволення тваринних бажань. Потреба в інвестиціях, куди ми можемо вкласти свої заощадження, щоб мати матеріальну підтримку на старість, не є тваринним бажанням; вона походить з індивідуалістської економічної системи, де старі мають підтримку не завдяки законам від Держави і не завдяки вчасві — од своїх родин, а від плодів своєї власної праці, і де капітал велить мати певну процентну ставку. Ця система розв'язала чимало проблем, і в цьому її економічна цінність; але ж вона й породжує чимало інших проблем, що досі ще не спромоглася розв'язати. Яка-небудь краща економічна система, заміна якою цієї стала б прогресом, промовжила б розв'язувати ті самі проблеми, що розв'язуються індивідуалістським капіталізмом, і з ними разом розв'язала б і ці, інші проблеми.

Із цими самими міркуваннями можна підійти й до пенсії та права, і мені немає потреби докладно розпису-

вати ці підходи. А в науці, філософії та релігії умови трохи відмінні. Тут, якщо я не помиляюсь, не постає питання, як дати раду нашій тваринній природі й задовольнити її потреби. Проблема тут одно-, а не двоаспектна.

Прогрес у науці мав би полягати в заміні однієї теорії іншою, яка б водночас пояснювала все, що пояснила перша теорія, і також пояснювала типи чи класи подій чи “феноменів”, що їх мала б пояснити перша, але не змогла. Гадаю, що таким прикладом стала Дарвінова теорія походження видів. Теорія незмінних видів пояснювала відносну сталість природних типів у межах фіксованої пам’яті людства; але їй би годилося охопити й довший відтинок геологічного часу, а ще ж вона не витримувала критики і в випадку селекційно вирощених тварин та рослин в умовах одомашнення. Дарвін висунув таку теорію, претензія якої на визнання засновувалась на тому, що вона охопила всі ці три класи однією концепцією. Навряд чи тут є потреба наводити приклад більш відомого нині співвідношення між Ньютоновим законом тяжіння й теорією Ейнштейна або між спеціальною та загальною теоріями відносності. Відносно концепції прогресу наука, здається, вигідно виглядає, адже це — найпростіший і найочевидніший випадок, де є прогрес, існування якого можна перевірити. Саме з цієї причини ті, хто найдужче вірив у прогрес, звичайно посилялися на прогрес науки як на найпростіший доказ того, що така річ існує, а частенько й свої сподівання на прогрес в інших галузях покладали на надію, що наука стане абсолютною володаркою людського життя. Але наука є і може бути володаркою тільки у своєму власному домі, а такі форми діяльності, що не можуть прогресувати (от як мистецтво), неможливо присилувати до прогресу шляхом підпорядкування їх, якщо цей вираз хоч щось означає, правилам науки; тоді як інші форми, що можуть прогресувати, повинні робити це, самі добираючи способів поліпшити виконання своєї роботи.

Філософія прогресує остільки, оскільки одна стадія її розвитку розв’язує ті проблеми, які завдали їй поразки на попередній стадії; причому вона не повинна випускати з рук уже здобуті вирішення проблем. Тут, звичайно ж, немає залежності від того, чи ці дві стадії є стадіями в житті одного

філософа, чи вони представлені різними людьми. Тож припустимо, що Платон справді осягнув необхідність вічного об'єкту, світу Ідей чи Ідеї Добра, а також необхідність у вічному суб'єкті — душі в її двоякій функції пізнавача й рушія, як розв'язання тих проблем, що розв'язати їх заповіла йому праця його попередників, але зупинився збентежено й не сказав, як ці двоє співвідносяться між собою; і припустимо, що Арістотель добачив, що проблему співвідношення між двома положеннями, як її виклав Платон чи, радше, як він сам бачив її протягом свого тривалого учнівства у Платонівшого вчення, можна розв'язати осмисленням їх як одного й того самого — чистого інтелекту, що є тотожним своєму об'єктові, а його знання про той предмет є його знанням про самого себе; тоді на цьому своєму етапі (хоча, зрозуміло, не в інших відношеннях) Арістотелева філософія означала б прогрес відносно філософії Платона — за умови, що Арістотель цим своїм новим кроком не пожертвував би нічим із того, чого досягнув Платон своїми теоріями про Ідеї та про душу.

І в релігії можливий прогрес на цих засадах. Якщо християнство, не поступившись ані титулом, ані комою в тому, що здобув іудаїзм своєю концепцією Бога як єдиного Бога, справедливого й жахливого, незмірно великого супроти незмірної малості людської й незмірно суворого у своїх вимогах до людини, зуміло перекинути містком через прірву, що розділяла Бога й людину, концепцію Бога, що став людиною заради того, щоб ми могли стати Богом, то це був прогрес, і до того ж вельми важливий, в історії релігійної свідомості.

У таких розуміннях і в таких випадках, як ці, прогрес є можливим. Чи він дійсно мав місце і де, й коли, та якими способами — це питання, на які має дати відповідь історична думка. Але в історичній думки є ще одна робота, а саме: самій творити цей прогрес. Адже прогрес не є простим фактом, що відкривається через історичне мислення; він узагалі здійснюється тільки через історичне мислення.

Причиною цього є те, що прогрес у тих випадках (звичайних чи рідкісних), коли він трапляється, відбувається завжди в один спосіб: утримуванням розумом на одній стадії того, що набуто на стадії попередній. Обидві стадії співвідносяться між собою не просто через наступництво, а й через непе-

рервність, і то неперервність особливого виду. Якщо Ейнштейн робить крок уперед порівняно із Ньютоном, то робить він це, знаючи Ньютонову думку й зберігаючи її у своїй думці, — в тому розумінні, що він знає, в чому полягали Ньютонові проблеми та як той їх розв'язав, — і, очищаючи істину в цих розв'язаннях від будь-яких помилок, що завадили Ньютонові піти далі, втілює ці очищені отак розв'язання у свою власну теорію. Безперечно, він міг би зробити це, і не читавши Ньютона в оригіналі, але в цьому разі хтось інший мав би передати йому Ньютонове вчення. Тож Ньютон у такому контексті виступає не як людина, а як теорія, що панувала протягом певного періоду в науковій думці. Лише остільки, оскільки Ейнштейн знає цю теорію як факт в історії науки, він спроможний розвинути її далі. Отже, Ньютон продовжує жити в Ейнштейнові у той самий спосіб, у який всякий колишній досвід продовжує жити у свідомості історика в якості минулого досвіду, відомого як минуле — як той момент, від якого починається розвиток, що до нього причетний історик, — але повторно відтворюваного тут і тепер разом із розвитком самого себе, розвитком, що є почасти конструктивним або позитивним, а почасти — критичним або негативним.

Подібна справа і з будь-яким іншим прогресом. Якщо ми хочемо скасувати капіталізм чи війну й, чинячи це, не тільки знищити їх, а й дати існування чомусь кращому, ми повинні почати із розуміння їх: допевнитись, які ж проблеми наша економічна чи міжнародна система розв'язує успішно та як розв'язання цих питань співвідносяться з іншими проблемами, що їх вона неспроможна розв'язати. Це розуміння системи, яку ми збираємося замінити, — така річ, що її ми повинні зберігати протягом усіх наших зусиль замінити систему як знання про минуле, яке обумовлює наше творення майбутнього. Може виявитися, що зробити це неможливо; наша ненависть до того, що ми руйнуємо, може перешкодити нам розуміти його, або ж ми, може, так його любимо, що рука не підіймається зруйнувати, аж поки нас засліпить ота ненависть. Але якщо так станеться, то вкотре, як це часто бувало в минулому, відбудеться зміна, а не прогрес; ми, прагнучи розв'язати один якийсь вузол проблем, утратимо контроль над іншим вузлом. А ми вже мали б зрозуміти, що ніякий добрий закон природи не порятує нас від плодів нашого невігластва.

ДОДАТКИ

ПОПЕРЕДНЄ ОБГОВОРЕННЯ

Ідея філософії чогось і, зокрема, філософії історії (1927)¹

Коли ми ведемо мову про *філософію чогось* (наприклад, мистецтва, релігії, історії), ми цим самим хочемо означити комплекс думок, що виникають у нас, коли ми думаємо про ту річ. Ці думки мають бути філософічними, себто вони мають бути універсальними й необхідними. Випадкове поєднання ідей, приміром, така асоціація: полотно в рамці й думка про мистецтво — не є філософією; ніякі думки не можуть претендувати на те, щоб бути філософією котрогось предмета, якщо тільки вони не виникають універсальним і необхідним чином у голові кожного, хто про той предмет думає.

Саме через цю причину ми повинні виключити із сфери філософії котрогось предмета не лише випадкові асоціації, але й думки особливого типу, які називаються науковими, — у тому розумінні, в якому наукова думка відрізняється від філософської. Наукова думка є універсальною тільки в тому розумінні, що вона універсально застосовується в котрійсь обмеженій сфері; вона є емпірично, а не абсолютно універсальною; вона стосується всіх фактів, що становлять

¹ Оригінальний документ знаходиться в “Колінгвудовому архіві Бодлеянської бібліотеки”, від. 14.

Під заголовком дописано рукою Колінгвуда: “Додаток. Квітень 1927 р.”. Колінгвуд написав цей нарис під час перебування в Римі, коли гостював у свого італійського друга, філософа де Руджеро. Це мав бути додатковий вступ до його “Лекцій з філософії історії”, написаних 1926 року. У примітці, доданій передом до титульної сторінки, говориться: “Написано в Римі, окремими напавками, у квітні 1927 року. Відтоді я не читав цього, але, пригадуючи той стан мого інтелектуального духу, в яких воно писалось, маю підозру, що нарис вийшов хаотичним і практично позбавленим цінності. Дьє, квітень 1928 р.”.

Колінгвуд додав цю примітку, перебуваючи у відпустці в сільській садибі де Мартуре, Дьє, Франція, у квітні 1928 року. Саме там він написав свій “Натиск філософії історії” (про що є згадка в “Автобіографії”, с. 107). Незважаючи на те, що Колінгвуд негативно поцінував це “Попереднє обговорення”, воно все ж таки має свою цінність як ілюстрація того, що він думав у той час про природу філософії історії.

сферу того чи того дослідження, але не всіх, які тільки є, фактів, — навпаки, коли б вона була застосовною до всіх фактів, то перестала б бути науковим законом, ставши законом філософським, і саме це й сталося з математикою, на думку математичних логіків, які хибно гадають, нібито математику можна застосувати до всіх на світі фактів.

Отже, філософія котрогось предмета не повинна містити в собі нічого довільного чи гіпотетичного. Вона не може складатися із класифікацій свого змісту, не може навіть містити їх у собі, оскільки всяка класифікація є настільки довільною, що, поки вона є простою класифікацією, її можна відкинути набік чи замінити іншою. Отже, класифікаційний поділ мистецтв на мистецтва зору й мистецтва слуху або на мистецтва просторові й мистецтва часові не може мати місця у філософії мистецтва, а класифікаційному поділові документів на писані й неписані не місце у філософії історії. Такі класифікації можуть претендувати на місце у філософії того чи того предмета лише тоді, коли можливо довести, що вони є чимось більшим, ніж просто класифікації; коли можливо довести, що вони — універсальні й необхідні думки, які неминуче виникають у свідомості кожного, хто думає про мистецтво й історію. Але поки вони є простими класифікаціями, себто зручними й корисними способами поділу ниви дослідження, вони не мають нічого спільного з філософією.

Подібним же чином у філософському дослідженні не може бути нічого гіпотетичного. У таких розвідках ми не можемо розглядати гіпотетичного випадку довершеного зразка свого різновиду — довершено прекрасну картину чи довершено правдиву або вичерпну історію. Причина цього полягає в тому, що філософія мистецтва чи історії має своїм завданням дослідження ідеї естетичної або історичної довершеності; вона зводиться до намагання прояснити й визначити цю ідею — і тому неправомірним було б далі вдатися до припущення, нібито ми вже знаємо, чим є чи могла б бути така довершеність. Наприклад, Платон, філософуючи про політику, переходить до побудови гіпотетичної картини довершеної держави. Це — помилка в рамках методу. Ідея довершеного *поліс*, розглядуваного абстраговано від конкретних історичних умов, за яких тільки й існують політичні інституції, призводить до фальсифікації реальностей політич-

ного життя, залишаючи нас із такою політичною теорією, чия цінність (а вона має таки дуже велику цінність) обумовлюється тим фактом, що Платон не в строгій послідовності здійснив свою власну програму, адже він описує не абстрактну ідею держави, а сучасну йому давньогрецьку державу, модифіковану введенням кількох сміливих (коли не занадто сміливих) реформ. Справжнє філософське дослідження є зануренням у дійсні факти, а не в гіпотези; політичний філософ мав би описувати не найкращу із можливих держав, а реальне життя реальної держави, і, якщо він лишається вірним такому напрямкові, йому відкривається, що реально існуюче є найкращим із можливих варіантів за даних обставин. Цим політична філософія відрізняється від соціології, яка є не філософською, а науковою і займається гіпотетичними сутностями, достоту як медицина займається гіпотетичною сутністю строго типового випадку тифу або як геометрія — гіпотетичною сутністю точно прямої лінії.

Отже, філософія історії має складатися із думок, що виникають універсально й необхідно у свідомості кожного, хто міркує про історію; і ці думки мають стосуватися не класифікацій чи гіпотетичних сутностей, а реальних конкретних фактів, збірним ім'ям яких є історія. Без цих фактів не виникнути філософії історії, і в нашому філософському дослідженні ми щокрок повинні тримати їх у полі зору, будучи твердо переконаними, що, хай-но ми дозволимо, щоб наше бачення їх затуманилося, наше філософське дослідження випарується, стане нічим.

Ті факти, збірним ім'ям яких є історія, охоплюються певним типом людської діяльності, що його умовно можна означити як історичні студії. Цими студіями, в їх спеціалізованій формі, займаються спеціальні люди, що називаються істориками, вирізнення яких з-поміж інших людей здійснюється за допомогою класифікаційної логіки на кшталт тієї, що розрізняє ссавців та рептилій. Ми вже переконалися в тому, що цей класифікаційний спосіб розрізнення чужий природі філософського мислення. Логіка філософії розрізняє, але не класифікує; розрізнення, що їх вона визнає, є не класифікаційними; вони належать до іншого типу. До якого ж саме?

Якщо ми поміркуємо про стверджуване формальною логікою розрізнення між ствердними й заперечними судженнями, то переконаємося, що напочатку воно виглядає класифікаційним розрізненням: одні судження є ствердними, інші — заперечними. Та коли придивимося пильніше, то побачимо його в зовсім іншому світлі. Тепер з'ясовується, що кожне судження, коли його розглядати як просто ствердне, є невизначеним або двозначним за своїм значенням; точним воно стає тільки тоді, коли до його стверджувального елемента ми додамо елемент заперечення. Так, наприклад, людина каже: “Я — ліберал!”, — і ця заява передає тільки точне значення (якщо передає його взагалі), оскільки ми розуміємо його як таке, що виражає не лише прийняття нею певних принципів, а й відкидання нею якихось інших засад, і коли б ця людина не знала, що саме вона відкидає, ми б насправді не знали, що ж вона має на увазі, називаючи себе лібералом. Так само й коли нам кажуть, що два по два буде чотири, нам не зрозуміти цього твердження, якщо ми не здатні сказати: “Я розумію: два по два не може бути три, чи п'ять, чи шість, чи будь-котре інше число, а тільки чотири!” Це заперечення править за таке собі тло, яке надає твердженню випуклості; без цього ж тла буде просто начерк можливого судження, а не судження, яке реально сприймають і про яке реально судять. І навіть легше переконатися в тому, що просто заперечення не має ніякого реального значення, якщо тільки, висловлюючи його, ми не робимо водночас і ствердження, не обов'язково, звісно, виражаючи його в словах, котре знаходило б своє тло в тому запереченні.

Отже, твердження й заперечення є не класами суджень, а елементами, розрізняваними в рамках одного й того самого судження. Кожне судження повинне містити в собі обидва ці складники, і тому концепції твердження й заперечення є універсальними й необхідними поняттями, що виникають у нас, як тільки ми подумаємо про судження. Себто вони належать до філософії судження або логіки, що розглядається як філософська наука. Це дає нам приклад способу, в який філософія котрогось предмета робить свої розрізнення. Вона чинить це, розкладаючи факти, які вивчає, на їхні універсальні й необхідні складники, і кожен виявлений та-

ким чином елемент за необхідністю буде з'являтися в кожнісінькому випадку предмета, що вивчається.

Але звідки ж нам знати, що складники, виявлені в ось цьому конкретному факті, знов виринуть і в інших фактах? Звідки нам знати, що наслідки цього аналізу-розкладання мають універсальну чинність?

Відповідь на це питання можна знайти, розглядаючи відоме розв'язання цієї самої проблеми у випадку математики. Візьмімо теорему про те, що квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів катетів, і доведемо це, взявши який-небудь випадок — випадок конкретного трикутника, у якому сторони становлять, скажімо, 3, 4 та 5 дюймів і який ми намаюємо олівцем на білому папері. Але, хай навіть цей наш доказ виявився істинним у цьому випадку, звідки нам знати, чи він виявиться істинним і для кожного іншого випадку? Відповідь буде та, що, доводячи нашу теорему, ми посилалися на ці властивості нашого трикутника й тільки на ці, з яких випливає, що це — прямокутний трикутник; усі ж інші властивості ми нехтуємо, і тому на наше доведення не впливає змінність цих інших властивостей. Тоді й наш аналіз судження буде так само універсально чинним, якщо й оскільки ми обмежимося цими властивостями в судженні, котре й робить його судженням: наш аналіз історії, якщо він обмежується цими властивостями історії, в силу яких вона є історією, тощо.

Але ж звідки нам знати, що то за властивості? Хіба не може суттєва природа судження, історії тощо бути цілковито від нас захищеною? І чи не засновується висунутий мною погляд на сміховинній (чи принаймні надзвичайно сміливій) претензії на те, нібито ми справді знаємо, що ж робить кожен дану річ тим, чим вона є?

Звісно ж, він засновується на такій претензії. Достоту як математик заради того, аби зробити один-єдиний крок у математиці, неминуче мусить удатися до твердження, нібито він знає, що ж саме робить трикутник трикутним (це, власне, — наявність трьох прямих сторін), так і філософ мусить удатися до твердження, буцім він знає сутність судження, історії, моральної дії і такого іншого. То коли вже ми ладні надалом припустити розумність математикової претензії, чи

ж є якась підстава дивитися на претензію філософа як на щось більш дерзновенне?

Ніякої такої підстави не було б, якби філософія була такою самою гіпотетичною, як і математика. Чому ж нам не тяжко дати раду математиковій претензії на знання сутності трикутника? А тому, що ми визнаємо, що математик тільки претендує на те, аби сказати нам, чим по суті був би трикутник, коли б існувала така річ, як трикутник; і той факт, що трикутник є просто гіпотетичною сутністю, дає йому виправдання на установлення закону про нього. Фактично він пропонує: припустімо, що існують трикутники (себто припустімо, що існують фігури, які складаються із трьох сторін, що є прямими лініями), та й подивімось, що буде. Тут сутність трикутника, на відміну від наслідкових його властивостей, установлюється початковим актом припущення, а цей акт не претендує на те, щоб бути чи включати в себе складовою частиною глибоке проникнення в суть речей.

Та коли філософ висуває претензію на знання того, що саме робить судження судженням, він припускає цим самим, що судження існують насправді й що їхня справжня природа є такою, що те, що він називає їхньою суттю, є тією притаманною їм властивістю, яку нам украй важливо знати. Зрозуміло, що це — смілива й парадоксальна претензія, і до того ж настільки смілива й парадоксальна, що цілі школи філософської думки сахалися від неї, намагаючись вибудувати таку теорію філософського методу, яка уникала б необхідності удаватися до цієї претензії. Ці школи думки є, в широкому розумінні слова, школами емпіричними; вони намагаються трактувати філософію так, ніби це — [природничу] наука, а логіку її пояснювати як гіпотетичну й класифікаційну логіку. Провал усіх таких спроб — неминучий, і ця неминучість їхнього провалу завдячує тому фактові, що саме їхнє існування є живим спростуванням їхньої власної доктрини. Адже ж складаються вони із суджень; хай ці судження будуть чи категоричні, чи гіпотетичні, вони справді є судженнями, а коли так, то не може й стояти питання про те, чи існують які-небудь судження. Геометрія вивчає властивості трикутників, трактуючи їх як гіпотетичні сутності; на це вона має досить розумну підставу, оскільки сама геометрія не є трикутником. Коли б геометрія була трикутни-

ком, тоді, поки існувала б геометрія, ні в кого не виникало б сумнівів стосовно того, чи існують трикутники. Але логіка вивчає властивості суджень, і сама логіка є судженням чи скупченням суджень; ось чому існування логіки гарантує дійсну реальність її власного предмета, адже вона — сама собі предмет.

Зробімо підсумок. Наша трудність полягає ось у чому: як можемо ми претендувати на таке проникнення в сутнісну природу дійсних речей, яке ми стверджуємо, коли кажемо, що нам відомо, що саме становить суть судження? Ми не можемо розв'язати цю трудність копіюванням математикової процедури, оскільки його процедура засновується на неральності його предмета, тоді як наш предмет стає реальним, бо, мислячи про нього, ми створюємо його прецедент. Факт того, що ми створюємо прецедент, і є джерелом усієї нашої трудності. Досить дивно, але він же є й ключем до розв'язання цієї трудності. Адже, хоча коли ми просто знайдемо певний різновид предмета, от як слона, що існує у зовнішньому світі, ми ніколи не зможемо пізнати його дійсну суть, — річ, яку ми створюємо, повинна бути такою річчю, чію суть ми розуміємо принаймні остільки, оскільки це необхідно, аби вирішити, чи справді створене нами є тією річчю, за яку ми її приймаємо. Тож коли я кажу, що я створив теорію, я цим твердженням претендую на знання того, чим є теорія; не тільки в тому розумінні, що я можу розпізнати теорію (мов слона), коли побачу таку, але й в набагато глибшому розумінні, що, створюючи ту свою теорію, я знаю, якою вона повинна бути, і намагаюся зробити її якомога більше тим, чим вона повинна бути; себто я претендую на проникнення в дійсну суть теорії як такої, збагнути, що ж робить теорію теорією. Ось чому, тоді як слона я розпізнаю за прикметами, що можуть бути цілком випадковими й поверховими, теорію я розпізнаю моїм проникненням у її суть, а це стосується до всього, що я створюю свідомим і розумним зусиллям — діяльністю, що відбувається у згоді з певними критеріями.

Отже, за умови, що історикову справу можна описати як складання оповіді (і тут слово "оповідь" означає не вигадану, а правдиву оповідь, чи, радше, не оповідь, що її задумано як вигадану, а оповідь, задуману бути правдивою), звідси випливає, що суттю всіх історичних оповідей як таких є

суть, наявна в розумі історика як критерій чи ідеал протягом усього того часу, скільки він займається своєю справою. Він знає, що він намагається зробити; знає, які вимоги повинна задовольнити його оповідь — і задовольняє насправді настільки, наскільки їй щастить бути історією; і то саме йому й судити, наскільки його оповіді пощастило чи не пощастило в цьому. Очевидно ж, щоб судити, йому треба бути компетентним, бо коли вже історик не може сказати, яка різниця між історіями хорошою та поганою, то й ніхто не зможе того сказати; а коли б не міг він, то й ніхто не був би спроможним посудити, добре чи погано виконав свою роботу той чи той історик, себто не було б і такої речі, як історична критика. А позаяк історична критика таки існує насправді, ті люди, що нею займаються, повинні керуватися нормами, які б давали їм змогу відрізнити хорошу історію від поганої; але ж це означає відрізнити те, що є насправді історією, що має в собі необхідні атрибути історії, від того, що має лише випадкові її атрибути й тому, по суті, зовсім не є історією.

Однак може постати питання, чи ті норми, що їх, як допіру ми довели, має у своєму розпорядженні критика, не можуть виявитися хибними. Звичайно, всім відомо, що критики часто судять, спираючись на хибні норми: називають хорошою історією те, що задовольняє котрий-небудь неісторичний тест, оскільки тим часом чи й зазвичай вони підмінюють ним тест істинно історичний. Це — щира правда. Але хоч би хто стверджував, буцім той чи той критик послуговується у своїх присудах фальшивою нормою, фактично сам претендує на володіння правильною чи принаймні кращою нормою. Іноді це заперечують. Подеколи вказують на те, що ми можемо знати про хибність певного звіту про якийсь предмет, не знаючи водночас, котрий же із звітів про цю саму справу є істинним; наприклад, я знаю, що лорд Бекон не писав “Юнієвих листів”, але й не знаю при цьому, хто ж їхній справжній автор. І тому доводять, нібито я можу знати про хибність певної критичної норми, не володіючи при цьому таким стандартом, який я вважав би за істинний.

Ця аргументація, хоч і виглядає правдоподібною, є насправді зразком плутаного мислення. Якраз моє позитивне знання стилю та змісту “Юнієвих листів” і не дозволяє мені приписати їх Бекону; себто саме завдяки тому, що я знаю,

чим вони є, я знаю, чим вони не є. Так само тільки моє знання того, чим є історія, може зробити мене спроможним відкидати хибні звіти про її суть і говорити, що це не є тим чи отим. Далі: тут плутанина між володінням критерієм, яким володіє історичний критик, і викладом його в спекулятивних термінах, що є справою філософа. Історичному критикові як такому немає потреби філософувати, оскільки спекулятивний виклад засад — це не його діло, і коли б його й попросили викласти їх, він може без сорому визнати, що йому це не до снаги. Але він повинен, абсолютно повинен володіти цими засадами, використовуючи їх у своїй практичній роботі; вони повинні контролювати його працю — так, як наші кістки контролюють рухи наших кінцівок; вони мають бути іманентними у його критичному мисленні, хай навіть він ніколи не виокремлює їх із конкретної критики, ніколи не трактує їх як незалежні й самодостатні сутності. Якщо він може щиро визнати, що, навіть у цьому іманентному розумінні, він не володіє жодною позитивною нормою, це тільки послужить доказом його неспроможності виконати цей конкретний різновид критичної роботи.

Ось чому суть історії є відкритою таємницею — у тому розумінні, що кожен історичний критик вірить, слушно чи хибно, у те, що він цим володіє, осягаючи як іманентний критерій у своїй повсякденній роботі. І терміни: історичний критик та історик — є в цьому випадку синонімічними, оскільки термін “історичний критик” просто означає особу, спроможну розрізняти хорошу й погану історію, а це така здатність, якою наділений кожен історик уже хоча б тому, що він утримується від висування однієї версії якоїсь оповіді, натомість ставлячи на обговорення версію іншу, оскільки вважає, що саме цій слід віддати історичну перевагу.

Але й по цьому перед нами стоїть нерозв’язане питання: звідки нам знати, чи ми маємо слушність, а чи помиляємося, вірячи, що наші власні норми — правильні? Припускаючи, що дехто довіряється хибним нормам, фальшивим критеріям, за яким критерієм можна довести хибність тих критеріїв? Це важливе питання, адже, коли на нього неможливо відповісти, моя філософія історії перетвориться на простий звіт про засади, за якими особисто я працюю над тим, що особисто я називаю історією, і тоді щезне всяка універсальність і не-

обхідність. Не відповісти на нього й посиланням на той факт, що люди досить широко пристають на те, що має називатися історією, адже цей факт пояснюється припущенням, що така згода, так само як і широко поширена згода щодо правил “Футбольної асоціації”, є примиренням із чимось, що в основі своїй є довільним.

Ця проблема у такому вигляді, в якому її тут викладено, є нерозв’язною, оскільки вона припускає, нібито двоє людей можуть працювати за цілковито відмінними принципами, відповідно до фундаментально несумісних між собою критеріїв, і все-таки гадати, що вони намагаються робити одне й те саме діло. Себто вона припускає неможливість спілкування їх одного з одним чи вивчення діяльності один одного в такий спосіб, щоб розпізнати фундаментальну розбіжність їхніх критеріїв, а отже, і їхніх завдань. Це — соліпсизм, і, хоча було б цілковито хибним стверджувати, нібито на соліпсизм немає відповіді, досить слушним є те, що на нього не відповісти, поки його не визнано тим, чим він є, і поки не висвітлено його засад.

Тут, у цьому особливому випадку, соліпсизм полягає у ствердженні необхідного й неподоланного непорозуміння між двома особами, кожна з яких гадає, що, оскільки я роблю щось, то й колега робить те саме, чого насправді не буває. Але ж коли А хибно розуміє дії Б, то А є поганим істориком дій Б, і коли до цього хибного розуміння його спонукають його історичні засади, тоді його історичні засади насправді є антиісторичними принципами — принципами не історичної істини, а історичної помилки. Тому ми в установленні нашої трудності мовчки припускали, що обидва, як А, так і Б, перебувають у становищі не тільки помилки, а й непереборної помилки; і, звісно ж, якщо вони *перебувають* у становищі непереборної помилки, то вони такі *перебувають* у цьому становищі; якщо ми почнемо із цього припущення, то ми не повинні дивуватися, коли із цього припущення з необхідністю випливають його наслідки.

Припустімо ж, навпаки, що їхня помилка не є непереборною. Звідси випливатиме, що коли А вдається до хибної (себто антиісторичної) норми у своєму вивченні Б і внаслідок цього засуджує як фальшиву доброякісну, мож-

ливо, історичну думку Б, йому не обов'язково слід наполягати на застосуванні терміну "історичне" щодо свого власного мислення; визнаючи, що його думка й мислення Б — різнорідні, він, можливо, буде досить розважливим, аби погодитися з Б стосовно термінологічної розбіжності та знайти нову назву для засад, що привели до такого наслідку, який, хоча і є поганою історією, але може бути добрим мистецтвом, чи психологією, чи ще чимось таким.

Кажучи це, ми припускаємо, що така засада, котра провадить до поганої історії, є не просто неісторичним принципом, не просто принципом історичної помилки, але має ще й позитивну цінність стосовно якоїсь іншої галузі думки. І це припущення є цілком надійним. Будь-котра засада повинна мати якусь позитивну чи конструктивну сторону; вона не може бути просто негативною — у ній мусить бути ще й щось ствердне. Це можна проілюструвати прикладом із царини моралі: принцип постійного, за будь-якої нагоди, ошукування не є моральним принципом; це — аморальний принцип; але називати його аморальним — означає казати, чим він не є, а не чим він є; і він має ще й свою позитивну чи конструктивну особливість як засада постійного самозбагачення — на додачу до своєї негативної чи деструктивної особливості як принципу, що є фатальним для здорової моралі. Це не є особливою рисою цього принципу чи будь-котрого різновиду принципів, оскільки це — твердження загальної логіки: кожне заперечення повинне мати і свою позитивну сторону; і це є слушним для будь-якого заперечення. Звідси випливає, що норми, які в історії є поганими та хибними, повинні, якщо вони є нормами взагалі, а не чистою плутаниною думки, бути добрими й істинними деінде; і непорозуміння між двома колегами, кожен із котрих пов'язує свою віру з відмінним історичним критерієм, може бути завжди усунене тим відкриттям, що обидва мали різні цілі, коли кожен стверджував те, що інший насправді не мав на меті заперечувати.

І, звісно ж, це має бути саме той випадок, коли, як ми почали говорити, філософія історії складається з універсальних і необхідних думок про історію. Адже в цьому твердженні міститься натяк на те, що ніхто із тих, котрі думають про цей предмет узагалі, не може абсолютно розминутися з істиною, і що тому філософська помилка полягає не у вірі в щось чисто

й абсолютно фальшиве, а в застосуванні принципів, правомірних у своїй власній сфері, до сфер, де вони є неправомірними. І це є слушним витлумаченням помилки у всіх її виявах, бо й справді, ми можемо переконатися в тому, що воно *повинне* бути істинним, коли намислимо, що, достоту як повинне існувати те, що називається “мотивом” для злочину, так мусить існувати й “причина” для помилки. “Мотив” для злочину є позитивним принципом, як-от: задоволення, самозбагачення, підтримання свого власного життя чи життя залежних осіб; у світлі цих принципів злочин виглядає не тільки як лихий вчинок, а й як різновид добродійства, і ця добродійність надає йому мотиву. “Причина” для помилки корениться у тому факті, що особа, яка помиляється, застосовує позитивний принцип, високо нею шанований, до першого-ліпшого випадку; і тут важливо визнати, що помилкою її, помилку, робить не застосування цього позитивного принципу, а незастосування інших, пов’язаних із цим, принципів. Це таки правда, що ось цей злочин збагатить мене; це — абсолютна правда, але мені годилося б судити про нього, виходячи ще й з норм політичної чи етичної поведінки. Так само правдою є й те, що до змісту філософських проблем можна застосовувати [природничо-] наукові методи; це — абсолютна правда, але помилка прихильників такого застосування полягає в забуванні того, що, оскільки розглядувана проблема є проблемою *філософською*, розв’язати її можливо, тільки вдаючись до строго філософських засад і методів.

Саме в цьому моменті очевидною стає необхідність у філософії. Якщо двоє людей, А та Б, використовують відмінні й несумісні засади у своїх критичних чи конструктивних історичних працях, тоді хтось один із двох, м’яко кажучи, продукує погану історію; його завели на манівці хибні засади — вельми подібно до того, як аморальну людину завели на слизьке фальшиві принципи, коли вона, замість чинити по правді, заходилась задовольняти свої бажання. Але ж не можна звинувачувати А в фундаментально-принциповій помилці, покликаючись на той факт, що у нього історія виходить відмінною від історії, яку оприлюднює Б; навпаки, А розглядатиме це як свою заслугу, а Б, зі свого боку, матиме за свою заслугу те, що його історія не така, як у А. Припустімо, наприклад, що А — історичний матеріаліст із

школи Карла Маркса і вірить, що силами, які в кінцевому підсумку визначають усі історичні події, є сили економічні. Наслідком цього буде те, що історична оповідь, яку видасть А, буде оповіддю про економічні події, буде матеріалістичною оповіддю. Але ж вам не відвернути А від його принципів словами: “Хіба ти не бачиш, якою матеріалістичною виходить історія з твого погляду?” На це він відкаже: “Саме такою я й хотів би, щоб вона була!” А коли Б належить до супротивної школи думки, то Б матиме за заслугу своєї власної історії те, що в ній мало говориться про економіку, а це ж достеменно те, що А вважає за ваду Б як історика.

Що ж робити за такого стану речей? Відкритими є тільки два шляхи. Або ми можемо звернутися до сліпої примхи й таким чином розв’язати проблему, від раціонального розв’язання якої ми відмовились, і скажемо: кому до вподоби своя матеріалістична історія, а кому — навпаки; або ж ми можемо вирішити, що придумаємо справжнє розв’язання цієї проблеми, виклавши у філософській формі поставлені на карту засади й піддавши їх філософській критиці. Під викладом їх у філософській формі я розумію простий виклад їх як загальних принципів — замість задовольнятися їхнім проводирством у реальній роботі історичної думки. Отже, історик-матеріаліст перетворює усі неекономічні чи явно неекономічні факти на результати діяльності народногосподарських сил; цей напрямок мислення передбачає засади, які, коли їх викласти на папері, набувають подоби матеріалістичної філософії, а питання, хороша це історія чи погана, коли все обертають на терміни народного господарства, може бути розв’язане лише через виклад і критику цієї матеріалістичної філософії.

Таке розуміння філософії історії означає висвітлення засад, що вживаються в історичному мисленні, й критику їх; функція філософії історії полягає в критиці й регулюванні цих засад задля того, щоб зробити історію правдивішою та історично кращою. Отже, ця філософія виникає з абсолютною необхідністю із практики історичного мислення, і історик може уникати необхідності вдаватися до філософії історії лише доти, доки йому щастить не заплутатися в проблемах методології; себто у проблемах, як йому розпоряджа-

тися історичними матеріалами та на досягнення якого результату йому слід націлюватися. (Цю концепцію філософського дослідження, як такого, що має певну корисність поза самою філософією, як такого, що сприяє розвитку чогось, що саме собою не є філософією, чимало людей сприймають як скандал; намагаючись утримувати розмаїті інтереси людського життя в герметично замкнених сферах, вони наполягають на тому, що філософія буцім не служить ніяким іншим цілям, окрім давання академічних відповідей на академічні питання; однак людське життя насправді не є поділеним на герметично замкнені сфери, і це ж вельми дурний метод боротьби з утилітаризмом, коли говорять, що речі, в яких утилітаризм добачає саму *тільки* користь-утилітарність, у дійсності не мають *ніякої* користі).

Та філософія історії, яку ось так розуміють, і є методологією історії. Постаючи спонтанно, в несистематизованій формі, із практичної історичної роботи, вона ніколи не може знайти своє вираження у вигляді довершеної доктрини; вона неминуче складається із тем, що порушуються й обговорюються у тій формі, яка надається їм тими особливими обставинами, за яких вони виникають, і природний спосіб їх трактування зводиться до ізольованих та самодостатніх обговорень. Як приклади тем, що їх варто обговорювати у цей спосіб, можна згадати ось такі питання. Чи повинна історія приділяти особливу увагу будь-котрій одній стороні людського життя, наприклад (за Марксом), економіці чи (за теперішнім професором королівської кафедри) — політиці? Чи ж можливо (або чи бажано) писати окремі історії мистецтва, релігії, військової справи, конституційного права і тому подібного? А чи ці речі не стануть, через виокремлення їх із їхнього історичного оточення, незбагненими у своєму розвитку? Чи ідеалом історії є єдина універсальна історія, історія усього світу, а чи багато відрубних історій? Якщо ж останнє, то за яким принципом їх ділити? Чи можливо творити добру історію, розподіливши різні частини предмета поміж окремими авторами за кембриджським взірцем, а якщо ні, то чому? Чи історія повинна націлюватися на біографічну форму, на представлення читачеві індивідуальних портретів, а чи їй слід притлумлювати біографічний складник, описуючи натомість рухи, велич яких незмірно перевищує індивідуальне?

Чи слід дозволити їй вносити елемент уяви, припущення стосовно того, що могло статися, коли бракує свідчень про те, що могло статися; а чи їй не слід подавати нічого поза тим, що, за наявними свідченнями, є фактом? Чи слід історикові писати, озираючись на свій власний час, щоб розглядати минуле у світлі теперішнього, як Гроут бачив афінську демократію у світлі радикалізму ХІХ сторіччя, а чи йому слід облишити, яко профанський, будь-який інтерес до теперішнього, хай-но він увійде до храму Кліо? Чи дозволено історикові висловлювати моральні судження на адресу своїх персонажів? Чи дозволено йому ставати на чийсь бік у тих конфліктах, історію яких він оповідає? І чому приписувати розв'язання тих конфліктів: необхідності, чи випадкові, а чи факторові людської волі? Подібні питання зачіпають історикове почуття обов'язку в таких справах, де, як принаймні видається, перед ним — вільний вибір; але ж є й інші, не менш нагальні питання, які починаються не словами “чи слід”, а словами “чи може”. Отже: чи може історія існувати за відсутності писаних документів? Чи може бути історія, у властивому розумінні слова, яка б стосувалася, приміром, доби бронзи? Чи може історик визначити, чому відбулись такі чи такі речі — чи тільки те, що саме відбулося? Чи може він давати свою оцінку мотивам дій історичних персонажів, а чи з необхідності їхні вчинки залишаються для нього непрозорими фактами? У яких межах може історик (якщо взагалі може) сягати далі за свої джерела й критикувати, виправляти їх? А якщо може взагалі, то на яких засадах?

Питань таких не злічити — виявляється, їм немає числа; коли ж отак прокручуєш у голові, то помалу окреслюються два факти, дедалі виразніше виступаючи наперед. Факт перший: усі ці питання обертаються довкола одного центрального питання, проблеми фундаментальної природи, в якій вміщуються і мета, й цінність історії. Ось воно, це питання: що таке історія? Чи це справжня форма знання, а чи ілюзія? Чи й справді здатна вона ствердити свою претензію на те, щоб бути дисципліною духу та своєрідним підходом до дійсності, а чи є вона сплутаною масою гетерогенних і недорозвинених тенденцій думки? Коли ж це справжня форма знання, то яке місце посідає вона у знанні як цілості та як співвідноситься з іншими його виявами? Я кажу, що це —

одне питання, хоча видається, начебто їх багато; але воно одне в тому розумінні, що будь-яка відповідь на будь-яке з оцих багатьох містить у собі й відповіді на всі інші отак пов'язані питання, і всяка зміна в даній на одне відповіді потягне за собою зміну в відповідях на всі інші. Але ж, розвиваючи думку далі, належно продумана відповідь на це центральне питання: "Що таке історія?" — дає нам позицію, з якої можна робити підходи до тих численних методологічних питань, що їх я допіру згадав, і розв'язувати їх; адже ці нескінченні методологічні питання мають ту спільну рису, що всі вони включають застосування концепту історії до котрогось конкретного випадку чи типу випадку, й тому необхідною умовою їх розв'язання є володіння належно продуманим поняттям історії.

Другим із фактів, що зринають у свідомості, є те, що ці розмаїті питання зводять нас віч-на-віч із проблемами з кожнісінького розділу філософії. Ми не можемо, наприклад, вирішити, чи повинен історик приписувати історичні події необхідності, випадкові чи людській волі, не поставивши на обговорення й не розв'язавши якнайзадовільніше проблеми людської свободи та необхідності. Ми не можемо сказати, що краще: чи писати окрему історію мистецтва, а чи включити її до загальної історії цивілізації, не обговоривши попередньо питання, в якому розумінні мистецтво є окремою річчю, самодостатньою частиною людського життя. Отже, методологічні проблеми історії ведуть нас не просто до спеціалізованої філософії історії, а до абсолютно загальної чи універсальної філософії, до філософії як цілості.

Існують, отже, три аспекти філософії історії. Перший аспект — як комплексу конкретних методологічних проблем, що безпосередньо виростають із історичного мислення. Другий — як спроби відповісти на питання: що таке історія? І третій аспект історії — як тотожної філософії взагалі. Але ж зрозуміло, що ці три аспекти ні в якому розумінні не є трьома чітко розокремленими розділами предмета. Вони пов'язані водно у такий спосіб, що жоден із них не може існувати без інших двох. Перший — це *матеріал* філософії історії, а другий і третій, разом узяті, становлять її *форму*. Цей матеріал є простою множинністю конкретних філософських проблем, що самі собою є хаотичними, безформними, здатними про-

довжувати свій перелік до безконечності, а ця форма є єдністю, що вносить єдність до матеріалу, співвідносячи його частини одну з одною у світлі цілого, яке і є самою формою. Коли я знаю, що таке історія, тоді й тільки тоді я можу розглядати раціональну необхідність і раціональну відповідь на розмаїті питання методології, які дошкуляють мені, коли я силкуюся писати історію; а з другого боку — тільки в цьому конкретному досвіді історичної роботи та її труднощів я, можна сказати, пізнаю, що таке історія взагалі. Заберіть геть матеріал, і з цієї форми стане сама порожня та беззмістовна формула. Ця форма робить цей матеріал зрозумілим, а матеріал робить форму дійсною.

Але ж ця форма має два складники чи аспекти, котрі відповідають обом елементам у вислові “філософія історії”. Перший, коли брати їх у їхньому логічному порядку, — це те, що філософія історії повинна бути філософією; а назвати її філософією означає визнати її за універсальну й необхідну, і то не як окрему частину філософії, а як її всю, як цілість, що в ній кожна частина є цілістю, оскільки кожна частина є необхідною для цілості й жодної з них не збагнути інакше, як тільки у світлі, що проливають на неї всі інші частини. Другий же полягає в тому, що вона повинна бути філософією *історії*, а це означає, що ми маємо справу не з чистою філософією (якщо таку можна уявити), а з філософією, до якої підходять під певним кутом, яку розглядають у певному конкретному аспекті — із філософією, чиї проблеми сфокусовано в певному конкретному моменті; власне — із поняттям історії. Таким чином, це поняття історії формує безпосередній об’єкт нашої філософської рефлексії, а інші поняття, що складають ціле тіло філософії, мисляться як опосередковані через це; ми думаємо про них остільки і в такий спосіб, аби прояснити це поняття історії — і ніяк інакше.

Отже, філософія історії означає філософію взагалі, яка розглядається із точки зору історії; себто філософію взагалі із концепцією історії на передньому плані та з рештою на задньому плані. І варто зазначити, що хоч би коли й хоч би яку складну цілість ми розглядали, ми щоразу бачимо її в такий спосіб — із переднім і заднім планами. Якщо я кажу: $x = y$, то може здаватися, що переді мною цілість обох частин,

x та y , із їхньою взаємною пов'язаністю, які стоять (так би мовити) на однаковій відстані від мене, і то в абсолютній рівності; але ж насправді так ніколи не буває; бо коли я кажу: $x = y$, я щоразу фактично підводжу один термін до другого, з яким його порівнюю, так що один із них фігурує порівняно сталим заднім планом, стандартом для порівняння, тоді як другий накладається на цей задній план для порівняння з ним. Ця взаємодія x та y є тільки потенційною взаємодією, яка постає із того факту, що ми визнаємо, коли кажемо: $x = y$, що ми могли б правомірно сказати: $y = x$. Рівності $x = y$ та $y = x$ є не більш, хоча й не менш, синонімічними, ніж судження: “Д-р ім'ярек однієї думки із Фукідідом” і “Фукідід однієї думки із д-ром ім'яреком”. Так само й та маса взаємно пов'язаних концепцій, яку ми називаємо філософією, вимагає, щоб до неї приступили в тому чи тому місці; ми ж не можемо кожен її частину тримати перед очима нашого духу з однаковою мірою безпосередності чи прямої в один і той самий час, і тому ми повинні з необхідності індивідуалізувати котрийсь її аспект, аби потрактувати його як безпосередню актуальну проблему, тримаючи водночас інші аспекти трохи віддалік, на задньому плані чи як структуру для посилань — такий комплекс понять, який ми або вже розробили, або сподіваємося розробити й до якого тому можемо відсилати конкретні моменти нашого теперішнього дослідження, шукаючи дійсного чи можливого розв'язання. Так, обговорюючи етичні проблеми, ми наштовхуємось на метафізичні труднощі й або кажемо: “Нам відомо із наших метафізичних досліджень, що відповідь на це питання така й така, тож ми можемо включити цю відповідь у наше міркування й піти далі”, або ж визнаємо: “Ми ще не розв'язали цієї метафізичної труднощі, тож мусимо тим часом цей момент відкласти на потім”.

Ця концепція філософії як складеної із частин цілості, що її дух опановує як цілість або ж ніяк, але мусить уявляти в котрійсь конкретній позиції, щоб частина її виступала на передній план думки, а решта лишалася на задньому плані, є єдиною концепцією, спроможною пояснити відразу і єдність філософії, і розрізнення між окремими філософськими дисциплінами, чи науками, такими, як логіка, етика тощо. Але при цьому треба пам'ятати, що ідея філософії як довершеної

цілості, яку доводиться повертати сюди й туди, аби роздивитися її під різними кутами зору, так далеко заводить на манівці, що довершеною не буває ніколи; ми ж повертаємо її і сюди, й туди не для того, щоб поспостерігати довершеності викінченого твору, а щоб продовжити роботу надання їй життя. Бік, із якого ми її розглядаємо, є тим боком, який ми саме активно вибудовуємо, а тим часом, поки ми вибудовуємо один бік, інші сторони є присутніми в нашій свідомості лише в якості принципів, підтверджуваних прикладами в об'єкті нашої теперішньої думки, а не як незалежні об'єкти.

Отже, пристаючи на це визначення, ми можемо й далі говорити про філософію як про цілість частин, де кожна частина є певним поняттям, а кожне із цих понять спроможне ставати безпосереднім центром, чи фокусом, філософської думки, тоді як решта править їй за тло, задній план, що її прояснює. Але відразу ж постає питання, чи всяке поняття входить складовою частиною до комплексу філософії, чи декотрі входять, а решта — ні. Якщо слушне перше, то є ж і така собі філософія чаєпиття та лисих начальників станцій; це — поняття, і тому вони мають однакове з іншими поняттями право на свою власну філософію. Якщо ж слушним є останнє, то звідки нам відомо, що історія не є одним із тих понять, що їх слід вигнати із комплексу філософії, та на які засади нам спиратися у вирішенні цього питання?

Відповідь на це питання природно впливає із нашого початкового опису філософського як універсального й необхідного. Всяке філософське поняття є універсальним у тому розумінні, що воно виникає з необхідністю щоразу, хайно хто-небудь поміркує про котрийсь предмет, як ми казали; але слово "предмет" тут означає "поняття", і тому наш вислів, коли розглядати його як визначення, був визначенням круговим. Аби уникнути кругового обертання, ми повинні наголосити на тому, що сам предмет повинен бути філософським або ж універсальним поняттям, а це може означати тільки таке поняття, яке застосовується до всього, що існує. Те, що існують такі поняття, — відома у філософії ідея; у схоластичній термінології вони називаються трансценденталіями, і ви знайдете, наприклад, у Спінози, що *ens, res* [існуюче, річ] та *unum* [єдине] подаються як зразки

трансценденталій. Саме ця концепція трансценденталії і породила цю проблему, створивши термінологію Кантової філософії. Трансцендентальна Естетика є тією теорією цих трансценденталій, *ubi* [де] та *quando* [коли], яка застосовує до всього *qua*-об'єкт почуття; Трансцендентальна Логіка є тією теорією цих трансценденталій: єдиного, реальності й такого іншого, яка прикладає до всього *qua*-об'єкт думки, а Трансцендентальний Ідеалізм означає ідеалізм трансценденталій, себто ту теорію, що трансценденталії не існують окремо від духу. Отже, я висуваю той погляд, що поняття, які становлять комплекс філософії, є трансценденталіями. Філософії нічого сказати про чаєпиття, оскільки існують речі, що не є чаєпиттям; поняття чаєпиття є емпіричним або нетрансцендентальним поняттям, таким поняттям, що застосовується тільки стосовно певного класу речей і ніяких інших. Але ж філософія має що сказати про думку, адже все, про що можна говорити, є, поки ми говоримо про це, об'єктом думки; вона має що сказати і про дію, оскільки все створює простір чи нагоду для дії; вона ж має що сказати й про мистецтво, оскільки все є правомірним об'єктом для естетичного споглядання, і про науку, оскільки все є правомірним об'єктом для наукового дослідження, й про історію, оскільки все, що існує, є історичним актом.

Але ж відкриття Канта полягало в тому, що ці трансценденталії утворюють єдине ціле — таке, що, незважаючи на очевидну антитетичність між однією та іншою, усі вони є необхідними одна для одної. Таким чином одиничність і множинність нібито суперечать одна одній; однак усе, що існує, є і єдиним, і різноманітним, і в цьому немає нічого ірраціонального чи незрозумілого — навпаки: усі ми чудово розуміємо, що ніщо не було б єдиним, коли б воно не було ще й різноманітним; що ніщо не було б різноманітністю, коли б воно не було *тією чи тією* різноманітністю, *однією якоюсь* різноманітністю, себто єдиним. Так само і мистецьке ставлення до речей є не тільки відмінним від наукового підходу, але й протилежним йому, і тому, якщо світ так збудований, щоб бути правомірним предметом для естетичного споглядання, то напрошується припущення, що він не може бути ще й правомірним об'єктом для наукового дослідження. І ми зчаста цілком переконано робимо таке припущення, і

наштовхуємось на “роги” дилеми, доводячи, що *або* мистецький підхід до дійсності є правильним, а науковий — хибним, *або* ж наукова позиція правильна, а мистецька — хибна, де “правильне” та “хибне” означає виправданість чи невиправданість незмінним характером самої дійсності. Однак відповідь на цю дилему буде та, що обидва підходи правильні й що кожен із них є хибним, коли претендує на те, щоб виключити чи замінити інший, оскільки опозиція між ними подібна до опозиції одиничності й множинності — такого протиставлення, де кожен термін є необхідним стосовно іншого. Як одиничне й множинне є категоріями чи трансценденталіями чистої логіки, що означає, що всякий об’єкт логічної думки повинен з необхідністю осмислюватись і як єдине, і як різноманітне, так і мистецтво з наукою є категоріями чи трансценденталіями духу, а це означає, що всяка діяльність чи операція духу повинна мати риси як мистецтва, так і науки.

Це означає, що всі ми є митцями та вченими, не позмінно чи почергово, а протягом цілого нашого життя, оскільки воно, те життя, є духовним, а не суто фізіологічним. Митець-професіонал є не тільки митцем; його професійне життя полягає у спеціалізованому виконанні функцій, спільних для людства, і в цьому причина того, що його праця промовляє до ширшої публіки, ніж одна людина. Тут корениться і пояснення певної тенденції до непорозумінь, яка виявляється чи не у всіх дискусіях про мистецтво, які проводилися між філософами й митцями. Для філософа мистецтво є трансцендентальним поняттям; те, що він досліджує під цією назвою, є чимось, однаковою мірою очевидним, у кожнісінькій операції духу. Для митця мистецтво є емпіричним поняттям; те, що він досліджує під цією назвою, є чимось, наявним, скажімо, у плануванні Бленгеймського палацу й відсутнім, скажімо, в дизайні Рандольф-готелю, адже він, стараючись бути митцем, намагається продукувати хороші твори мистецтва й уникати створення творів поганих; тож він розуміє, що вислови “твір мистецтва” і “хороший твір мистецтва” повинні бути синонімічними та що поганий твір мистецтва *не* є, саме через свою поганість, твором мистецтва узагалі. Філософові доводиться відповідати, що Рандольф-готель щонайменш *намагається* бути твором мистецтва та що таку

спробу неможливо уявити абсолютною невдачею, і тому Рандольф-готель, хоч як парадоксально це може звучати, повинен бути, у певних межах, і твором мистецтва, і ще й хорошим твором. У цей момент обговорення митець, імовірно, залишить приміщення, хряснувши дверми, а мораль цієї дискусії буде та, що мистецтво слід розглядати не просто як таке собі поняття, що може однаковісінько бути проілюстроване в кожній операції чи креації духу, як це може видаватися, коли називати його трансцендентальним, і не просто як емпіричне поняття, проілюстроване певними речами, а іншими — ні; але як поняття, що ілюструється, підтверджується прикладами насправді повсюди, от тільки розкривається в будь-якому даному випадку такому духові, що здатен розпізнати той особливий та унікальний вияв, у якому воно показується при ось цій конкретній нагоді. Універсальне не є індиферентно й ідентично присутнім у деталях, взаємна відмінність яких однієї від одної завдячує просто матеріальній чи числовій різниці; але ж немає чисто матеріальної чи числової різниці, а те, що ми таким називаємо, фактично є такими різницями, якісний характер яких ми волиємо нехтувати. Саме універсальне диференціюється в різних деталях: різні твори мистецтва представляють не різні втілення однієї й тієї самої краси, а різних крас, різних способів бути прекрасним. Можна б сказати, хоча я не кажу цього, оскільки це призвело б до припущення хибної антитези, що існує стільки різних розумінь слова “краса”, скільки є прекрасних речей. Але це не відповідало б істині, бо тоді треба було б припустити, що між цими різними розуміннями слова існує просто вербальний зв’язок, тоді як у дійсності зв’язок цей є реальним і необхідним, і тут немає ніякої химерності. Це розрізнення між кількома речами, що їх я тут називаю розуміннями слова “краса”, є насправді способом зчленування мистецької діяльності духу — необхідним способом зчленування в тому розумінні, що одиничність усього мистецтва повинна співвідноситися із певною різноманітністю так, що, коли все мистецтво є єдиним, то й кожна форма мистецтва також повинна бути унікальною та відмінною від кожної іншої.

Звідси випливає, що, достоту як кожна операція духу повинна виявляти риси як мистецтва, так і науки, так і кожен твір мистецтва (себто всяка операція духу як твір мистецтва)

має виявляти багато різних характерних рис, що є трансценденталіями або категоріями мистецтва. В цей момент я не зупиняюся для того, щоб перелічити їх хоч якусь кількість; я тільки хочу вказати на те, що їхнє розрізнення знаходиться біля кореня цих розгалужень ідеалу, що й спричиняється до сварок між різними школами мистецтва: натуралістичними й формалістичними, класичними та романтичними і так далі, та що індивідуальність певного твору мистецтва, в естетичному розумінні слова “індивідуальність”, полягає не в чисто матеріальній відмінності від будь-котрого іншого твору, а в тому, що він виступає втіленням своєї власної ідеї — такого вияву краси, що досі ніколи ще не осягався як свідомо й осмислено обрана мета. Цей новий вияв краси, нова її форма, був, певне, складовою частиною в попередніх творах мистецтва, ба навіть у всіх попередніх творах мистецтва; але те, що робить новий твір оригінальним, досі існувало тільки як притамований, частковий чи підпорядкований складник, і лише тепер воно виступило на передній план, визначаючи ясно виражений характер цілого, в якості центрального мотиву у свідомості митця. Цей центральний мотив називається *темою* твору мистецтва, тож і індивідуальний твір мистецтва може бути визначений як конкретна тема, піднесена до рівня краси, або ж як краса — вся краса всесвіту, — що знайшла своє вираження у вигляді конкретної теми. Отже, співвідношення між конкретним твором мистецтва і мистецтвом узагалі є паралельним співвідношенню між конкретним різновидом філософії на кшталт філософії історії та філософією взагалі.

Тож питання, яке нам зараз випадає розглянути, таке: чи історія є трансцендентальним, а чи емпіричним поняттям? Себто: чи може взагалі бути філософія історії? Тепер ми вже готові поставити це питання, оскільки вже розглянули загальну природу трансцендентальних понять.

Історія є різновидом дослідження, себто різновидом духовної діяльності, але питання зводиться до того, чи це простий тип діяльності на кшталт письмового ділення “у стовпчик” або читання роману, чи необхідна й універсальна форма діяльності, яка, явно чи приховано, є присутньою, де тільки буває хоч би яка духовна діяльність.

Звісно, історія буде емпіричною концепцією, якщо вона означає ту діяльність, якою особи, звані істориками, відрізняються від інших людей, що називаються вченими, гравцями на тромбоні чи очними хірургами. Історія у цьому розумінні, як емпіричне поняття, означає досліджування певних довільно визначених проблем, відомих як історичні проблеми. Розгляньмо, наприклад, що включає в себе той факт, що така собі книга на 350 сторінок може мати назву "Історія Англії". Із такого заголовка може випливати, що: або все, що будь-коли трапалося в Англії, може бути обговорене на 350 сторінках, що є позбавленим глузду; або все, що відомо авторові про англійські події, може бути викладене на 350 сторінках, що так само позбавлене глузду; або ж існують певні цілком довільні умовленості стосовно того, що слід, а що не слід уміщувати під подібним заголовком. Кожному відомо, що слушним є саме останній випадок, і кожному відомо, що ті умовленості змінюються, адже тоді колись вважалося, що саме імена й дати королів та битв становлять основну масу Історії Англії, сьогодні стільки ж місця відводиться описові суспільних та народногосподарських умов. Тож коли ви звернетесь до професійних істориків із питанням, що ж має входити до книжок із історії, ви пересвідчитесь, що відповіді будуть різні, і їх, з огляду саме на їх просту емпіричність, годі звести до якоїсь спільної позиції, достоту мов у митців, де ніколи немає згоди стосовно тем для мистецького відтворення. Усі вони зійдуться на тому, що для оповіді історик має вибрати те, що так чи так є важливим; але ж ця ідея важливості є з необхідності невизначуваною, оскільки саме в питанні тих якостей, що становлять важливість, вони й розходяться думками. А ідея вибору фактично виказує емпіричний характер усієї доктрини, адже вибір передбачає віддавання переваги чомусь серед комплексу матеріалу, а те, що вибирається, є історією *ex hypothesi*; але матеріал, із якого вона вибирається, і є достеменно історією як цілістю, і тому ідея вибору передбачає, що історик повинен *спочатку* знати всю історію і тільки тоді вибирати щось із неї для оповіді. Як же ж тоді йому вдається пізнати всю історію чи бодай котрусь її частину? *Ex hypothesi* його праця як історика тоді ще тільки починається, коли він

пізнає все — тому не лишається місця для набування знань, для історичного дослідження чи історичної розвідки.

Якщо ж, із другого боку, історія означає набуття історичного знання чи володіння ним, а не просто переказування іншим людям певних її частин, вона повинна бути трансцендентальною концепцією. Адже предмет цього знання є не історія Англії чи історія тієї або тієї конкретної емпіричної речі, а історія як така; хоч би чим вона, історія, була, все історично пізнаване, — а це вже абсолютно універсальна концепція. До того ж це — необхідна концепція, у тому розумінні, що її розуміють як умову всякої духовної діяльності. Вчений [-природознавець] у процесі своїх досліджень користується спостереженнями й експериментами, які на момент їх використання для наукових цілей є історично засвідченими історичними фактами. Митець, створюючи твір мистецтва, додає новий факт до історії мистецтва — такий факт, що має якесь необхідне співвідношення із тим, що в цій історії йому передувало. Тож історія є трансцендентальною концепцією, так само, як і мистецтво з наукою, коли її розглядати як чисту форму діяльності; хоча вона, подібно до них, є емпіричною концепцією, коли її довільно зводять до певних спеціалізованих утілень тієї форми. Якщо хто-небудь каже: “Це — не історія, тому що в історичному відділі ось цієї бібліотеки немає про це книжки, та й професор історії не завдає собі клопоту згадати про це у своїх лекціях, або ж тому, що нікому із компетентних людей ніколи не спадало на думку назвати це історією”, — то цим він вдається до абсолютно правомірного критерію виключення ось цієї теми з історії в емпіричному розумінні, але це не буде навіть спробою заперечити те, що це — історія, у розумінні трансцендентальному; себто, що ця тема містить у собі такі риси, які, в більш помітній мірі чи формі, надають ім'я історії речам, що узвичаєно так означаються. Адже емпіричне поняття є не чим іншим, як застосуванням *prima facie* трансцендентального поняття. Всякому дурневі зрозуміло, що те, що ми називаємо книгами з історії, є прикладами історії, але треба куди більше аналізу, аби переконатися, що використання ученими статистики — це також історія; і ця міра очевидності якраз і є тією однією-єдиною

підставою для того, щоб надавати це ім'я у першому випадку й утримуватися від цього в другому.

Отже, філософія історії є виявом трансцендентального поняття історії, вивчення історії як універсальної й необхідної форми духовної діяльності. Той, хто не досягнув ідеї трансцендентальної концепції, може визнати за розумне попросити, щоб це вивчення починалося із визначення історії; але зробити це — означало б виказати поплутання трансцендентального й емпіричного понять. Емпіричне поняття має бути визначене, оскільки воно не є ані універсальним, ані необхідним; тому нам треба продемонструвати, як його складати, перш ніж перейти до обговорення його. Але будь-яке трансцендентальне поняття *не потребує* визначення, тому що всі ми переймаємося ним, поки мислимо взагалі; воно ж і не може бути визначеним, оскільки, будучи необхідним для всякої думки, воно з необхідності припускається у своєму власному визначенні, й те визначення таким чином стає круговим. Нехай хто-небудь спробує дати визначення тим трансценденталіям, що їх я зацитував із Спінози (*ens, res, unum*), і він переконається в тому, що зробити це — неможливо, але причина, чому цього не можна зробити, полягає не в тому, нібито він не розуміє, що вони означають, а в тому, що він визнає: те, що вони означають, належить до того різновиду, який робить визначення неможливим. Визначення, сказати б коротко, є такою операцією, що становить особливість емпіричних концепцій. Тож якщо хто-небудь заперечує проти моєї процедури, я ані зараз не пропоную, ані не запропоную згодом жодного визначення історії, вибачатись я не буду; а якщо це опущене визначення справді збило його з пантелику, я відповім, що для цього спантеличення можуть бути лише дві причини: або йому бракує досвіду історичних студій, щоб пов'язати мої зауваги із своїм особистим досвідом, і тому він береться за проблему не з того кінця, гадаючи, буцім я веду мову про емпіричне поняття замість трансцендентального; або ж він погано знає англійську й наштовхнувся на суто вербальні труднощі.

ЛЕКЦІЇ ПРО ФІЛОСОФІЮ ІСТОРІЇ (1926)¹

Мета цих лекцій — поставити і, в міру моєї спроможності, відповісти на певні питання, що стосуються вивчення історії та предмета, який називається історією і який ми вивчаємо у цьому дослідженні. Ось фундаментальне питання: що саме ми робимо, коли вивчаємо історію? А разом із цим постають і ще трое споріднених питань: (1). *Для чого* ми це робимо? Сказати б інакше: як це наше вивчення вкладається у наш загальний погляд на цілі й завдання людського життя? (2). У який спосіб найкраще це робити? Сказати б інакше: які засади методу, згідно з якими провадиться чи має провадитися історичне дослідження? (3). *Із чим* ми це проробляємо? Сказати б інакше: яка істинна природа того, що ми називаємо минулим, що його історична думка обирає як свій предмет?

Я пропоную спочатку обговорити останнє питання. Це допоможе нам випрацювати загальне уявлення про те, що намагається робити історія. Потім я перейду до питання, як вона це робить; це означатиме обговорення даних історичної думки й методів, із допомогою яких вона ці дані тлумачить. Далі, вже насамкінець, я розглядатиму історію як викінчений продукт, коли вона закінчила роботу інтерпретації своїх даних, і поставлю питання, яка ж цінність цього викінченого продукту.

Наша, оксфордська, традиція полягає в комбінуванні історичних студій із філософськими. У моєму ж особистому випадку це комбінування привело до постійного та настирливого допитування самого себе стосовно правильних методів та остаточної цінності історичних студій, і моєю єдиною метою при обдумуванні цих понять, які я збираюся викласти перед вами, було скласти порахунки із самим собою відносно того, навіщо я вивчаю історію та як би розумніше підходити мені до цього діла. До певної міри я з цими порахунками впорався, і ці лекції я подаю вам у надії

¹ Оригінал твору знаходиться в “Колінгвудовому архіві Бодлеянської бібліотеки”, від. 14.

Під цим заголовком Колінгвуд дописав: “Написано 9—13 січня 1926 р. для прочитання в зимовому триместрі 1926 р.”.

37. Критика	[485]
38. Її філософський характер	[485]

г. Оповідь

39. Оповідь	[486]
40. Ніяка оповідь не є, в кінцевому підсумку, істинною	[486]
41. А проте, одна істинніша за іншу	[487]
42. Нескінченне завдання історика	[488]
43. Минуле не може бути пізнаним	[489]
44. Чи намагається історик пізнати минуле?	[490]
45. Неспроможність такого погляду	[490]
46. Чи намагається він перевершити своїх попередників?	[491]
47. Ні	[492]
48. Прагматична теорія історії	[492]
49. Тенденційна теорія історії	[493]
50. Її банальність у теорії і в практиці	[494]
51. Її не можна дотримуватися свідомо	[495]
52. Історія як боговиправдання	[496]
53. <i>Die Weltgeschichte als Weltgericht</i> [світова історія як світовий суд]	[497]
54. Гегель і Кроче про цей момент	[498]
55. Відкидання оптимізму й песимізму	[499]
56. Минуле — не предмет для моральних суджень	[499]
57. Це тому, що минуле — ідеальне	[500]
58. Минуле існує для теперішнього	[501]
59. Тільки фактично існуюче улягає пізнанню	[501]
60. Минуле, теперішнє і майбутнє	[502]
61. Історія є ідеальною реконструкцією минулого	[503]
62. Як постають історичні проблеми	[503]
63. Першо- й третьорядні проблеми	[504]
64. Історія та історія історії	[505]
65. Їхня тотожність	[506]
66. Як минуле відрізняється від майбутнього	[507]
67. Ніякої пам'яті чи історії майбутнього	[508]
68. Минуле-необхідність, майбутнє-ймовірність	[510]
69. Давня й сучасна історія	[511]
70. Структура чи модель історії	[513]
71. Застереження проти хибної концепції	[515]
72. Гегелів погляд та його критики	[515]
73. Мета минулого	[516]
74. Універсальна історія та окремі конкретні історії	[517]
75. Розв'язання антиномії	[518]
76. Кожен — історик	[520]
77. Історія та філософія	[521]

а. Замість вступу: загальна ідея історії

1. Історія в буденному чи поширеному розумінні слова є знанням про минуле, і ми, щоб зрозуміти її особливості та її, тільки їй притаманні проблеми, маємо поцікавитися, що ж воно таке — минуле. А це означає зайнятися дослідженням природи часу.

2. Час ми взагалі уявляємо чи малюємо собі за допомогою метафори — мов якийсь потік чи щось таке, що перебуває у стані неперервного й одноманітного руху. Ці метафори, коли ми намагаємося осмислити їх, вельми збивають нас із пантелику. Метафора потоку не означатиме нічого, якщо не означатиме, що той потік має береги, відносно яких він перебуває у русі; однак коли ми прикладаємо таке уявлення до часу, то неможливо сказати, що цей відтинок чи процес часу відноситься до чогось іншого, що не поступає вперед чи не рухається, оскільки ця інша річ *ex hypothesi* могла б бути тільки іншим часом — таким часом, що, замість рухатися, лишився б статичним. Ані не можемо ми в строгому розумінні сказати, що час рухається, чи минає, чи тече, адже умовою всякого руху є час, а коли тіло, що рухається, рухається в часі, то сам час не може рухатися в часі, якщо тільки не існують два часи (як сказано вище), і, звісно ж, він не може рухатися ні в чому іншому, як *тільки* в часі.

3. Настільки нелегко думати про сам час як про такий, що рухається, що ми, природно, піддаємося спокусі відкинути геть цю концепцію та сказати, що це не час рухається чи змінюється, а події чи процеси змінюються чи рухаються в часі. Час, коли виходити з цієї точки зору, розглядається як статичний, тоді як події змінюються чи рухаються повз нього, достоту мов стрілки годинника пересуваються повз цифри на циферблаті. Але цей погляд не просуває нас вперед, адже достеменно так, як ніщо не може рухатися ніде, як тільки в часі, так само й ніщо не може стояти нерухомо ніде, як тільки в часі, і коли ми кажемо, що час є статичним, тоді як події рухаються повз нього, ми цим самим припускаємо ще й інший час, відносно якого те, що ми називаємо часом, стоїть на місці. Але це не єдина трудність. Адже цифри на циферблаті стоять на місці в тому розумінні, що всі вони знаходяться там разом, але ж зрозуміло, що “перша

година”, “друга година” й “третя година” тощо не знаходяться усі там разом.

4. Але ми не опинимося у кращому становищі, коли облишимо годинникову метафору разом із метафорою потоковою та зосередимося на образіві прямої лінії. Якщо ми думаємо про час як про лінію, ми думаємо про теперішнє як про одну на ній точку, що від неї в один бік пролягло минуле, а в другий — майбутнє, причому теперішнє, припускаю, уявляється таким, що мандрує у майбутнє, так що те, що було досі майбутнім, поступово стає спочатку теперішнім, а далі й минулим, а ще далі — більш та більш віддаленим минулим. Але цей образ тільки видається прийнятним, адже ми забуваємо, що насправді ця лінія уявляється такою, що складається із подій, організованих у часових серіях, та що тому ми думаємо про всі події не як про такі, що відбуваються, а як про такі, що існують від вічності до вічності й просто дожидають нагоди проявитися за допомогою ніби такого собі прожектора чи щілинки, що називається теперішнім, коли воно дійде до них. Якщо не уявляти їх отак, тоді образ часової лінії втрачає всяку свою прикладну вартість, оскільки події майбутнього насправді не дожидають своєї черги з’явитися, мовби люди в черзі біля театру чекають, поки випаде їм нагода стати перед віконцем каси; вони ж бо ще взагалі не існують, і тому їх ніяк не погрупувати, хоч би в якому порядку. Така сама справа і з подіями минулого, які через те, що вони відбулися і вже не відбуваються більше, нині не існують і тому не можуть бути розташовані уздовж лінії. Тому часова низка, що розглядається як лінія, є в дійсності лінією, що складається лише з однієї точки — із теперішнього.

5. Реально існуючим є тільки теперішнє, а минуле із майбутнім є ідеалом і тільки ідеалом — нічим іншим. Необхідно наголосити на цьому, оскільки наша звичка “опросторювати” час або уявляти його собі в термінах простору привчає нас уявляти, нібито минуле і майбутнє існують якимось таким чином, що є аналогічним тому способіві, у який, коли ми йдемо по Гай-стріт повз коледжі, “існують” почергово у нашому сприйнятті “Квінс”, “Магдален” та “Ол-Соулс”².

² Гай-стріт — вулиця в Оксфордї; “Квінс”, “Магдален” та “Ол-Соулс” — коледжі, розташовані на цій вулиці.

Це — просто ілюзія, але ілюзія стійка, тож викоринювати її слід вельми розважливо, аж поки почнеш осягати істинну проблему історії. Адже ми пересічно припускаємо, у наші моменти особливої алогічності й недбальства, що минуле досі існує — лежить, мовляв, приховане десь за нашими спинами, та що, використовуючи належні знаряддя й методи, ми можемо відшукати його й дослідити його природу, і ця ідея підтверджується догмами декотрих філософій, які доводять ось таке:

Те, що є знаним, повинне існувати реально;
Минуле є знаним в історичній думці та в пам'яті;
Отже, минуле повинне існувати реально.

Великий засновок цього силогізму, на мою думку, істинний, однак малий засновок — хибний; хибний не абсолютно, а тільки тоді, коли його визначають у такий спосіб, щоб висновок більше вже не був істинним.

Минуле як таке не є знаним ані в історичній думці, ані в пам'яті — у жодному розумінні, в якому знання могло б виступати гарантом реального існування. Отже, висновок розсипається на порох.

6. Ще одна спроба підперти віру в життя минулого у теперішньому йде від фізіологічних чи психологічних теорій пам'яті, які доводять, що ми запам'ятовуємо проминулі події в силу тієї постійної чи принаймні тривалої дії, яку вони справляють на наш психофізичний організм. Але ж дуже ймовірно, що насправді така подія, що не залишила ніякого відбитку в нашому організмі, не зафіксується пам'яттю; одначе дія, ефект і запам'ятовування — це не одна й та сама річ. Та й психоаналіз засвідчує, що в багатьох випадках брак пам'яті пояснюється просто грандіозністю дії-ефекту, коли людину, скажімо, доведено до напівбожевілля жахом, і вона, через цю ж саму причину, не може пригадати того, що так її налякало. Необхідно дуже чітко розрізняти колишню подію, яку ми пам'ятаємо, і теперішній залишок тієї події в нашому організмі. Необхідно також (аби застеретися від іще якоїсь фальшивої теорії пам'яті) розрізняти подію, яку ми пам'ятаємо, та інші події, що можуть супроводжувати наш спогад. Наприклад: людині неприємний гавкіт собаки. Це прикре почуття може спричинити постійний ефект, власне —

хронічну схильність прикро реагувати на собак, відразу до собак. Але ж ця відразу до собак цілковито відрізняється від спогаду про подію, яка породила ту відразу. Далі: коли та людина пригадує ту першу подію, вона може пережити (і дуже ймовірно, що й переживе) ніби заново ту, первісну прикрість, ще, може, й подумає: “От триклятий був собацюра!” Але це оживлення первісної прикрості не є тотожним пам’яті про ту первісну пригоду, бо й справді: треба пригадати ту пригоду, аби в цей особливий спосіб оживити те прикре почуття. Ті хибні теорії, що ототожнюють пам’ять із залишковими слідами чи оживленнями колишніх переживань, є цінними лише остільки, оскільки вони роблять опуклими певні речі, які безперечно трапляються у зв’язку із пам’яттю; але вони помиляються, коли намагаються примусити пам’ять складатися із чогось такого, що в дійсності не є навіть невід’ємною від неї супутньою обставиною, оскільки залишкові сліди та оживлення колишніх переживань можуть насправді мати, і таки справді мають місце без будь-якого пам’ятання первісного переживання. А джерелом цих помилок є упереджена гадка, нібито предметом пам’яті має бути щось таке, що існує нині. Ця упереджена гадка, яка є дедукцією, в основному, безперечно, несвідомою, із тієї епістемологічної догми, що всі стани свідомості повинні мати реальний, незалежний від них самих об’єкт, не дозволяє своїм жертвам збагнути, що те, що ми пам’ятаємо, є минулим, а не теперішнім; та що, поки воно існує, ми не можемо ніяким чином його пам’ятати. Спершу воно має припинити своє існування, і тільки тоді вперше воно набуде здатність зберігатися пам’яттю.

7. Історія і пам’ять є цілковито відмінними речами, але одне у них спільне: об’єктом кожної є минуле. А різниця між ними та, що пам’ять — суб’єктивна й безпосередня, а історія — об’єктивна й опосередкована. Називаючи пам’ять *суб’єктивною*, я маю на увазі, що її об’єктом є завжди щось таке, що трапилося з нами самими чи в межах нашого кола досвіду. Я не пам’ятаю Кримської війни, але добре пам’ятаю Бурську війну; не пам’ятаю Св. Софії, але добре пам’ятаю собор Св. Марка. Як тільки об’єкт випадає за межі мого особистого досвіду, я більше вже не пам’ятаю його. Одначе важливо зазначити ось що: я можу уявити його собі так само

яскраво і так само точно, як коли б я пам'ятав його. Дитина, яка начулася про щось, що сталося в її родині ще до її народження, може навчитись уявляти собі ту подію так само виразно й правдоподібно, як уявляє ті пригоди, що закарбувалися в її пам'яті, й через це може взяти собі в голову, нібито вона пам'ятає те, чого насправді зовсім не пам'ятає. Наприклад, я можу пригадати дещо з того, що сталося зі мною, коли мені було менше двох років, але так туманно й непевно, що ті спогади не такі яскраві, як моє уявлення про ті речі, що їх мені, дитині, описували старші члени моєї родини і що відбулися ще до мого народження. І я не сумніваюсь в тому, що цим пояснюється чимало із тих речей, які на перший погляд видаються випадками пренатальної пам'яті. Називаючи пам'ять *безпосередньою*, я маю на увазі, що ми ані не маємо, ані не можемо мати, ані не можемо навіть бажати хоч би якої гарантії чи підстави для неї, окрім неї самої. Запитання: "Чому ви оце пам'ятаєте?", яке означає: "Який вам резон оце пам'ятати?" — є таким запитанням, що на нього можна дати хіба що недоречну чи незадовільну відповідь на кшталт: "О, у мене дуже добра пам'ять!", або: "Це справило на мене велике враження", чи ще щось таке. Я, звісно, можу збагнути, що те, що я приймав за пам'ять, не може бути пам'яттю, от як коли кажу, що пам'ятаю, як я вкинув листа до скриньки, а потім знаходжу його у своїй кишені, й мені стає зрозуміло, що насправді я тільки уявив чи мені приверзлося, начебто я вкинув його до скриньки. Але, хоча я можу мати підстави гадати, чи є це випадком пам'яті, чи ні, я не можу мати підстав для запам'ятовування. Я просто пам'ятаю — і край.

8. Із другого боку, історія є об'єктивною. Тут я маю на увазі те, що вона цікавиться не моїм особистим минулим, а минулим узагалі, знеособленим минулим, минулим просто як фактом. І, дарма що я можу твердіше й повніше знати мою власну історію, ніж будь-чию іншу, із цього ні в якому разі не слід робити висновок, що це — саме той випадок. Я можу знати більше про Кримську війну, якої не пам'ятаю, ніж про Бурську, яку пам'ятаю; і я можу знати більше про ранню історію моїх дітей, яку я вивчав із висоти інтелекту дорослої людини, ніж про мою власну ранню історію, що мала місце тоді, коли я був надто малий, аби усвідомлювати

те, що відбувалося. І цілком можливо, хоч і не дуже ймовірно, що котрийсь схильний до усамітнення студент може бути здатним дати кращий та вірогідніший історичний звіт про суспільство й політику давніх Афін, ніж про сучасні йому ці самі речі у своїй рідній країні. А коли я називаю історію *опосередкованою*, я маю на увазі, що твердження, які вона робить, завжди засновуються на підставах, які історик може навести, коли йому кинуть виклик. “Чому ви вірите в це?” — у значенні: “Які ви маєте резони, щоб робити таке історичне твердження?” — це запитання, на яке цілком можливо відповісти по суті, тож історик, пропорційно до його обізнаності у своїй справі, якраз може дати доладну і прийнятну відповідь.

9. Ця відповідь завжди прибиратиме одну й ту саму загальну форму, а саме: “Я знайшов у своїх джерелах певну інформацію, яка схиляє мене вірити в це”. І ця відповідь є характерною для історії. Є ще й інші опосередковані різновиди мислення, які, коли їм кинути виклик, можуть навести свої підстави, але ні в якій іншій галузі думки ті підстави не називаються джерелами, свідченнями тощо. Тому ми повинні розглянути цю концепцію та й побачити, що з неї випливає.

б. Джерела історії

10. Джерело, авторитет чи документ — це той сировинний матеріал, із якого робиться історія. Саме собою джерело може бути викладом колишнього факту, себто воно може бути гомогенним із тим кінцевим продуктом, на який намагається перетворити його історик, але бути таким йому немає потреби. Це може бути документ на кшталт хартії, письмового акту чи прокламації, яка набуває форми наказу, тож у цьому випадку немає нічого легшого, як перетворити документ на оповідь, написавши: “У році *x* король *y* надав такі й такі землі такому й такому абатству”, — але ж потрібно пам’ятати ще й про таку важливість, що відповідні люди не підкорилися наказові, а той, хто віддавав наказ, не сподівався, що наказ буде виконано. Для такого випадку, коли чийсь документи прибирають форму оповіді, історик має враховувати й таку можливість, що оповідач чи з

невігластва, чи навмисно поширював фальшивки. Випадок стає ще складнішим, коли те джерело не є навіть наказом, а простим залишком дії, от як загублена монета чи рештки будівель та начиння. Тут навіть для інтелекту, найменш схильного до рефлексії, стає очевидним, що цей документ не розповідає нічого, якщо тільки історик не зуміє, застосувавши принципи, зінтерпретувати його, доводячи, що будівлі такого типу з необхідності мали бути призначені для певної мети, що їх зводили в певний час і таке інше. Але те, що є істинним для цих невербальних джерел, фактично є істинним і для всіх джерел узагалі. Всі вони німі для всіх — окрім одного інтелекту, що спроможний дати їм тлумачення; і навіть таке джерело, що складається із простої оповіді, хай то буде Фуکیدід чи Фруассар, не приносить ніяких, ні добрих, ні поганих, наслідків історичних, поки не вироблено хоч якогось методу інтерпретування їх.

11. Отже, інтерпретація джерел є тим формальним елементом історії, що стає протиположністю для складника матеріального, яким є саме джерело. Без цих двох складників немає ніякої історії. І оскільки ці самі джерела істориків треба відшукати, зібрати, скласти до купи як дані, що обмежують його поле діяльності, то робота витлумачення їх відбувається згідно із засадами, які він витворює із нічого сам для себе, адже він не знаходить їх готовенькими — ні, йому доводиться вирішувати щодо них, ухвалюючи щось подібне до законодавчого акту. Ця “сприйнятливість” історика стосовно його джерел урівноважується його “спонтанністю” відносно принципів, за якими він інтерпретує ті джерела.

12. Отже, джерела треба знайти — дістаються вони історикові у готовому вигляді. Його робота полягає у збиранні їх, а це передбачає їх вишукування. Але йому не розпочати того пошуку, поки він не дійде згоди із самим собою щодо принципів інтерпретації, адже, поки цього не зроблено, він просто не знає, що ж йому шукати. Він повинен знати, який саме тип документів дасть добрі наслідки при застосуванні наявних у нього методів, оскільки різні методи вимагають зовсім різних типів документів. Ось чому повне збирання документів є неможливою річчю — навіть для об-

меженого періоду чи якоїсь конкретної проблеми в рамках того періоду. Адже кожен поступ у вивченні проблеми виносить на світло якийсь новий тип джерел. Так, сто років тому джерела для історії Римської імперії зводилися (не винятково, але майже винятково) до античних істориків. Протягом XIX сторіччя вперше дістала певне визнання важливість написів (хоча вона ніколи й не ігнорувалася повністю), і тоді зведений був Корпус Латинських Написів — досі ще не викінчений та й ніколи він не буде викінченим — із метою зібрати це новоосягнене джерело в таку форму, щоб історикам зручно було ним користуватися. Наприкінці XIX сторіччя розпочалось використання цілковито нового типу джерел, власне, посуду, і ще інші типи джерел виникнуть, безперечно, в ході інтенсивного поступу вивчення того періоду. Але із джерелами ми тільки те й можемо, що розпізнати їх та витлумачити; ми не можемо доточити жодного уламочка туди, де його бракує; коли ми в пошуках документів знаходимо порожнє місце, тут нам ніщо не зарадить. Коли внаслідок прийняття 1923 року запропонованого лордом Біркенгедом Акту про нерухоме майно стали непотрібними документи, що встановлюють право на володіння власністю, серед соліситорів та агентів, у чиєму розпорядженні вони перебували, по всій країні розпочалося систематичне нищення цих документів; і це знищення невивчених та невитлумачених потенційних джерел середньовічної історії стало найтяжчим ударом, завданим знанню від часів Французької революції, адже така втрата матеріалу є абсолютно невідновлюваною — не може бути ніяких мислимих способів поновити ту інформацію, яку зробило недосяжною для нас це всеспалення.

13. Однак там, де забракне одного котрогось типу джерел, історик винаходить нові методи інтерпретації і відкриває новий тип джерел. Так, наприклад, середньовічна історія багата на письмові документи й датовану архітектуру. Будь-хто може навчитися інтерпретувати готичні карнизи та середньовічний рукописний шрифт за дуже короткий час, і цього матеріалу стільки — хоч греблю гати; і тому історик, якому забажається відтворити історію котрогось абатства, навіть і не подумає вийти за рамки цих джерел. Але в добі Римської

історії нам не відшукати ніяких письмових документів, вартих того, щоб про них вести мову, за винятком написів, які розповідають дуже мало, окрім особистих подробиць, і практично ніякої датованої архітектури; тож ми мусимо удаватися до інших джерел, розробивши складну науку археологію, мета якої — тлумачити хронологічно присипану верству населеного колись майданчика і знайдених на ньому предметів. Археологія в цьому розумінні не існує для середньовічного періоду; жодна жива душа не знає про середньовічний посуд, наприклад, і п'ятої частини того, що перший-ліпший початківець знає про давньогрецький чи римський посуд.

14. Отже, запас джерел — невичерпний у тому розумінні, що ніхто, працюючи над будь-якою історичною проблемою, ніколи не зміг би дійти кінця їх, і момент, у який ми гадаємо, що вже вичерпали свої джерела, є просто тим моментом, у який наші власні принципи інтерпретації вичерпали той особливий тип матеріалу, до якого їх можна застосувати. Але ті джерела, що на них справді натрапив у певний даний момент певний даний дослідник, завжди коли-небудь вичерпуються. Ось чому можна дати список джерел, використаних при розв'язанні котроїсь конкретної проблеми, але неможливо дати список джерел, що можуть бути використані при розв'язанні ще не розв'язаної проблеми.

15. Дослідник, що знає джерела, називається ерудитом, а ерудиція є тим складником, — необхідним складником, — історії, що полягає у володінні матеріалами історії. Вчена людина не обов'язково є істориком, але історик повинен бути вченою людиною. Однак існує природна тенденція переплутувати ці дві концепції, ототожнюючи історію з ерудицією. Це — дуже поширений тип помилки. Там, де існує якась відмінність між фактором досвіду, що є даним, і чинником досвіду, що надходить від духу, який переживає досвід, сама сталість діяльності духу веде до втрати пильності при розрізненні, так що весь сукупний досвід приписується даному факторові. Так художники, що малюють пейзажі та інші природні об'єкти, бувають схильні гадати, нібито вони знаходять свої твори мистецтва готовими у зовнішньому світі, випускаючи з уваги той факт, що, малюючи пейзаж, вони завжди виконують акти вибору, адаптації, кон-

венціоналізації та ідеалізації, без яких картина просто не буде картиною. Так само люди часто говорять про вплив оточення на будову тіла й характер людини, от ніби ідіосинкразія конкретної особи, на котру оточення начебто справляє якийсь вплив, не має нічого спільного із своєю дією. Часто найактивніші та найспонтанніші люди найменше помічають існування своєї власної спонтанної діяльності; і саме ті легкість і успішність, із якими історик інтерпретує свої джерела, й спонукають його уявити, що він не дає їм ніякої інтерпретації, мовляв, вони самі себе витлумачують; те, що вони означають, мовляв, написано величезними літерами у них на обличчях, і, щоб їх зрозуміти, не треба нічого, крім простого огляду. Звідси й хибне ототожнення джерел з історією, яку можна з них "списати"; а коли вже історія дістала таке фальшиве осмислення, її й розглядають як просте переписування джерел. Коли виходити із цього погляду, джерела стають авторитетами чи збірниками повідомлень, що їх історик приймає і пересаджує у свою власну оповідь, тоді як остаточний плід історикової праці є не чим іншим, як ковдрою, зшитою із клаптиків-цитат, узятих із його авторитетів, більш чи менш стоплених до купи зовнішньо-літературними засобами. Більшість історій, вибудованих у великому масштабі, таких, що покривають значні обшири історичної площі, виказують ознаки цієї вади; оповідь дивовижним чином начебто міняє свою тональність, коли після одного авторитету слово бере інший. Таким от чином історія Давньої Греції зазнає зміни в тональності, коли Геродот поступається місцем Фукидідові, й вельми нелегко буває вивчати історію ранньої Римської імперії так, щоб не стати жертвою Тацітової мелодрами. Цю ж ваду можна навіть захищати, посилаючись на те, що історик, мовляв, не може заходити далі, ніж дозволяють йому джерела, та не має іншої ради, як тільки прийняти їх і повірити в те, що вони йому розповідають. Але все це — абсолютна омана. Історик, навіть на щонайрудиментарнішому рівні думки, є відповідальним за прийняття своїх авторитетів за авторитети; він вірить у те, що вони кажуть, не тому, що вони це кажуть, а тому, що він поклав собі за принцип вірити їм; він завжди має вибір, хоча альтернативою прийняттю того, що йому го-

ворить авторитет, може бути й часто є рішення, що вірогідна інформація із цього конкретного питання є на сьогодні недосяжною. Це завжди прикмета глупоти, коли виправдовуються: мовляв, ми зв'язані тим, що говорять наші авторитети; і все ж це твердження є істинним стосовно матеріального боку історичної думки, хоч яким неістинним воно є з боку формального.

16. Наслідком цієї помилки, коли історія розглядається як така, що міститься у своїх джерелах у готовому вигляді, є розрізнення історії та передісторії. Із точки зору цього розрізнення історія є тотожною із письмовими джерелами, а передісторія — із браком таких джерел. Вважається, що повна (в розумних межах) і сумлінно виписана оповідь може бути створена тільки тоді, коли у нашому розпорядженні є письмові документи, з яких і треба її вибудовувати, та що, коли таких документів у нас немає, ми можемо лише стулити до купи сяку-таку хистку конструкцію із непевних і зле обгрунтованих здогадів. Це — абсолютно помилковий погляд: письмові джерела аж ніяк не мають подібної монополії на вірогідність чи на інформативність, як впливає із такої тези, і є зовсім небагато типів проблем, які не можуть бути розв'язані на основі неписьмових свідчень. Наприклад, часто кажуть, що хронологічні проблеми абсолютно вимагають письмових джерел для свого розв'язання; але навіть письмова хронологія часто буває вельми нелегкою для інтерпретації, коли вона відноситься до ер, які ми не можемо із певністю співвіднести із нашою власною добою (прикладом може бути єгипетський сотичний цикл, який є періодом у 1460 років і який лишає нас у непевності стосовно усієї ранньоегипетської історії, чи котрась подія припадає на ту чи ту відповідну дату по той чи по той бік 1460 років), а з другого боку, такі неписьмові хронологічні дані, як щорічні відкладення намулу відступаючими льодовиками наприкінці Льодовикового періоду, можуть подеколи давати надзвичайно точні результати. Строго кажучи, вся історія є передісторією, оскільки всі історичні джерела є простим матеріалом, і жодне із них — готовою історією; усі вони потребують того, щоб історик силою своєї думки перетворив їх на історію. А з другого боку, ніяка історія не є передісторією,

оскільки жодне джерело чи група джерел не є настільки непіддатливими для інтерпретації, наскільки вважаються такими джерела передісторії³.

17. Але на певному рівні думки розрізнення історії та передісторії має свою цінність. Якщо ми візьмемо історика в певному зупиненому моменті його розвитку, замість розглядати його в його викінченій ідеї чи таким, яким він мав би бути; якщо візьмемо випадок початківця в історичній роботі, то зрозуміємо, що для нього і тільки для нього існує таке розрізнення грубого історичного матеріалу (документи й хартії, зруйновані будівлі, монети й черепки) та напівперетравленого історичного матеріалу — історичних оповідей. Різниця тут та, що напівперетравлений матеріал уже перероблено на щось однорідне із тим, на що він намагається його обернути, тоді як сирий матеріал ставить перед ним такі вимоги, виконати які йому зовсім не до снаги. Він не знає, як тлумачити документи й череп'я; це для нього — просто цікавинки, речі в музейних вітринах, на які він витріщається із дурнувтим виразом на обличчі; але він таки знає, у певному розумінні, як читати книжку з історії, і це щось та донесе до його розуму, тоді як сирий матеріал не донесе йому нічого. Отже, історик-початківець отримує готові книжки з історії, з яких він бере дещо для себе, хоча пізніші студії преконають його в тому, що більшість із того, що йому дісталось, було хибним. І все ж та хибність була необхідною стадією його просування в напрямку істини. І це треба мати на увазі у зв'язку із навчанням історії наймолодших. Історії про Ноя, про Ромула із Ремом, про короля Альфреда із пиріжками можуть бути цілковито неправдивими, але коли дитини не вигодувати на цих чи інших, не менш казкових оповідках, вона навряд чи ще коли здобуде той здоровий апетит до історії, який єдиний може замінити ці байки правдивішими оповідями. Підручники з історії, якими ми користуємося у школі, лише на один чи два ступені правдивіші за Альфреда із пиріжками; але й вони заражені тим самим присмаком легенди, і не буде надто ризикованим узагаль-

³ На протилежній сторінці натрапляємо на таке доповнення: "N.B. Передісторія може означати ще не сформовану історію. Пор. с 67.". (Місце, на яке посилається автор, слід шукати на с. 517—518 цього тому).

ненням, коли скажемо, що на той час, поки котресь повідомлення проб'ється на сторінки шкільного підручника, воно вже буде або спростоване, або принаймні дуже захитане поступом пізнання.

18. Співвідношення між двома типами джерел: сирим матеріалом та матеріалом, попередньо переробленим, або готовою оповіддю, є паралельним до розрізнення прекрасного в природі й прекрасного у мистецтві. Коли дитина вчиться малювати, вона переконується, що перемальовувати картинку набагато легше, ніж малювати безпосередньо котресь річ, адже картинка є попередньо обробленою версією речі; хтось-бо вже брався розв'язати проблему, як малювати ось цю річ, і дитина користується досвідом свого попередника. Ось чому легко малювати речі в умовно-спрощеній манері й важко зображати їх натуралістично. Так само набагато легше розгледіти красу речі, як її зінтерпретовано та ідеалізовано у творі мистецтва, ніж тоді, коли ту саму річ показано нам у її природній необробленості: митець указує іншим людям на ті краси, яких вони без його допомоги і не роздивилися б. Тож було б безглуздом педантизмом наполягати на тому, щоб ніхто й ніколи не копіював чужих малюнків, картин, а завжди малював тільки з натури, і так само абсурдним було б вимагати, аби люди нехтували твори мистецтва й завжди у своїх естетичних переживаннях спиралися лише на природу та на силу своєї власної уяви. Мовою релігії це — занедбати засоби милосердного провидіння, даровані нам для розвитку нашого духовного життя, і це означає блюзнити супроти духу, що дає нам ці засоби, аби краще допровадити нас до самої Істини.

19. Отже, історик, що вчиться, приймає оповідь такою, якою знаходить її, приймає на віру; й він усе ще настільки некомпетентний, що не може ані піти далі й покритикувати її, ані (що є тим самим) вибудувати свою власну оповідь із необроблених матеріалів. Але на цьому етапі він є тільки істориком *in fieri* [у становленні], а не істориком *in esse* [дійсним]. Він приймає готову оповідь на віру, й він ще не дійшов до концепції історичної істини — істини, що постає із критики й здатна витримати вогонь критики. Він не схильний називати оповідь, яку приймає, істинною оповіддю; він

тільки й може сказати, що ось це він знаходить у своїх авторитетів. І на цьому етапі, поки він ще не навчився вибудувати свою власну оповідь, він цілковито залежить від готової оповіді, тож історія для нього є суміжною із загальною кількістю готових оповідей. Де йому забракне таких, там він знайде не історію, а передісторію — матеріали, що він неспроможний витлумачити їх хоч би з якою точністю й певністю.

20. Але навіть на цьому елементарному етапі історичного мислення історик не буває аж таким пасивним, як він сам гадає. Він таки врешті приймає своїх авторитетів, а цим передбачається певний принцип віддавання переваги, хоч як мало визнають його як такий; і він справді інтерпретує їх — у тому розумінні, що читає їхні оповіді й знаходить у них тільки те, що його знання мови, якою їх написано, дозволяє йому там знайти. І вже на дуже ранньому етапі він починає усвідомлювати, що, читаючи ту чи ту книгу, йому необхідно брати до уваги ту чи іншу ідіосинкразію чи упередженість із боку автора, а ще необхідно пам'ятати, що автор своєю чергою був обмежений *своїми* авторитетами й ні в якому разі не може бути самодостатнім свідком усього того, про що розповідає. Ці концепції починають змінювати його некритичне відтворення чиеїсь готової оповіді; і вони дедалі більше виступають наперед у міру того, як дедалі послідовнішим стає його намагання відтворити готову оповідь. Як тільки історик-початківець починає замінювати вивчення однієї книги студіюванням інших, він неминує з'ясовує, що погляди авторів різняться між собою та що їхні версії однієї й тієї самої оповіді ніколи не збігаються у всьому; тоді йому стає зрозуміло, що його власна історія, та оповідь, яку він намагається вибудувати у своїй уяві, не може йти слідом за одним котримось авторитетом без того, щоб не відхилитися від іншого авторитета. І тоді він мусить узяти на себе відповідальність вибрати того, кому повірити.

21. Ця змога вибирати своїх авторитетів із числа багатьох претендентів-суперників є першою і найрудиментарнішою формою, в якій історик починає усвідомлювати свою власну свободу. Але, оскільки це — первісна стадія у розвитку історичної свободи, звідси аж ніяк не випливає, ніби так лег-

ко розв'язуються ті труднощі, що вона приносить. А вони настільки нелегко розв'язуються, аж є, по суті, на тому рівні думки, якого ми на сьогодні досягли, нерозв'язними. Адже *ex hypothesi* будь-котрий авторитет, хоч який ненадійний, знає незрівнянно більше про розглядувані події, ніж наш студент: як же тому студентові зважитися й відкинути бодай когось із них? Може видатися, що всякий вибір між авторитетами буде заснований на примсі, що ми просто вирішуємо піти слідом за А, знехтувавши Б, і то без будь-якої підстави, окрім того, що так ми вибрали — і край. Або ж, коли треба навести підставу, вона виявиться непереконливою, наприклад, що А — кращий автор, ніж Б, й подає свою версію в привабливішому вигляді; або що А є тим джерелом, із яким ми давно знайомі, а версію Б лише недавно відкрито, й тому вона збиває нас із пантелику; або ще, що версія А гармоніє із нашими власними упередженнями політичного, психологічного чи ще якого іншого характеру. А коли ми поміркуємо про непереконливість підстав, що спонукали нас віддати перевагу А перед Б, ми можемо легко дійти висновку, що наша віра в А — безпідставна, і це може штовхнути нас до загального скептицизму стосовно історичної віри й до переконання, буцім усяка історична оповідь (як висловився Вольтер) — це *fable convenue* [загальноприйнята байка]⁴, та що історичне дослідження є (як назвав його Руссо) *l'art de choisir, entre plusieurs mensonges, celui qui ressemble le plus à la vérité* [мистецтвом вибирати з-поміж багатьох побрехеньок ту, котра найбільше скидається на правду]⁵. Цей скептицизм і справді є необхідним наслідком погляду на історію як на

⁴ У листі до Гореса Волпола, датованому 15 липня 1768 р., Вольтер писав: “Я завжди, як і Ви, мсьє, вважав, що слід відмовитися від усіх стародавніх історій. Фонтенель, єдина людина доби Людовіка XIV, яка була водночас поетом, філософом та вченим, говорив, що вони — це загальноприйняті байки” (*Oeuvres complètes de Voltaire, Nouvelle édition, Correspondance generale*, IX (Париж, 1822). — С. 271).

Подібне Вольтер написав і в “*Jeannot et Colin*”: “Усі ті стародавні історії, як висловився один із наших блискучих умів, є лише загальноприйнятими байками” (*Oeuvres complètes de Voltaire, Nouvelle édition, Romans*, II (Париж, 1821). — С. 123).

⁵ *J.-J. Rousseau, Emile ou de l'education* (Париж, 1957). — С. 283. Останніми словами мало б бути: “найкраще скидається на правду”.

переписування готових оповідей, а хто не скочується в нього раніше чи пізніше, той уникає цього лише завдяки тому, що або має занадто мало логічної послідовності, або припускається завеликої фривольності у ставленні до власних історичних досліджень, і в обох випадках не заходить аж так далеко. Проте історична думка не закінчується отак просто тут, оцією катастрофою. Не слабкість, а сила вивела її на цей перевал; коли б вона, історична думка, була слабкішою, вона б так і лишилася задовольнятися простим відтворенням готовеньких оповідей; але в ній виросло невдоволення цим, оскільки вона визнала, що, навіть відтворюючи готову оповідь, вона здійснює вільний вибір з-поміж авторитетів, і проблема, яка нині стоїть перед нею, полягає в тому, щоб досягнути, що ж означає цей вільний вибір. Разом із розв'язанням цієї проблеми зникне й концепція історії як переписування авторитетів, і історик перейде із етапу учнівства на етап незалежного дослідження, яке покладається тільки саме на себе. Цей перехід можна описати як перехід від догматичної історії до історії критичної, де догматична історія є такою історією, якою вона видається початківцеві, а критична — такою історією, якою вона являється компетентному дослідникові. Подібні переходи відбуваються і в розвитку мистецтва, релігії, філософії, по суті, в кожній дисципліні, адже повсюдним правилом є те, що ми вчимося володіти діяльністю, беззастережно приймаючи спочатку накази інших, які опанували її перед нами. Місце догматизму в людському житті є місцем необхідним і постійним, а ті, хто хотів би вигнати всякий догматизм узагалі, цим своїм бажанням лише виказують той факт, що вони все ще не розуміють людського життя і тому досі не пройшли тієї стадії, коли потребуєш догматизму заради власного ж блага; однак місце догматизмові — у школі. Першим ділом учня є вчити те, чого його навчають, і робити те, що йому велять, адже коли б він уже був спроможним мислити самостійно і самостійно вибирати, що йому робити, то не йшов би він у науку. Отже, всяке викладання науки є з необхідності догматичним, і історія як шкідливий предмет повинна бути догматичною історією — готовою оповіддю, яку просто подають учневі, аби він її вивчив і відтворив.

в. Тлумачення джерел

22. Той момент у розвитку історичної думки, який ми нині розглядаємо, є моментом, коли історик перестав задовольнятися готовими оповідями і допитується причин, чому йому краще прийняти одну котрусь версію, а не іншу. В крузі догматичної історії відповідь буде проста: вчитель каже йому, яку оповідь він повинен прийняти, і тому це прийняття є справою не розумування, а шкільної дисципліни. Та коли дисциплінарний мотив уже більше не застосовується і учень залишає школу, він сам стає відповідальним за свій вибір авторитету, за яким іти, і, як ми переконалися, він неминуче з'ясовує, що всяке міркування проти того, щоб іти за будь-котрим одним авторитетом, обертається принципом *mutatis mutandis* [необхідності змін], який прикладається і до будь-котрого іншого авторитету, і, внаслідок цього, приходять до скептицизму.

23. Історик-початківець знаходить вихід із цього скептицизму, коли збагне, що джерела — це ніякі не авторитети, а просто джерела; що історикове ставлення до них повинне полягати не в прийманні чи відкиданні їх, а в їх інтерпретації. Ми вже пересвідчилися в тому, що в певному розумінні прийняття котрогось авторитету завжди передбачає інтерпретацію; але якщо це означає тільки те, що читач повинен знати мову тексту, який він читає, та перекладати з тієї мови на свою рідну, то інтерпретація торкається лише слів авторитету, а не його думки. Цей момент, до якого ми нині дійшли, вимагає від нас, аби ми спитали не тільки: “Що хотів цей автор донести до нас, коли вживав ось ці слова?” — що є питанням суто лінгвістичного тлумачення, а й: “Яка ж історична істина криється за цим значенням, що він хотів донести?” — що є питанням історичної інтерпретації у властивому розумінні слова, і припустили, що тієї істини, якої ми дошукуємось, не було в готовому вигляді у автора, якого ми вивчаємо, чи принаймні автор не мав наміру донести її до нас тими словами, до яких він удається. Одне слово, нині ми пробуємо сягнути далі за наших авторитетів, що є достеменно тим, чого, як ми сказали, годі було добитися на догматичній стадії історичної думки: це вже ми придумуємо засоби, щоб захиститися супроти авторитетів, котрі або не знають тих

фактів, що їх ми силкуємося у них добути, або ж насправді свідомо приховують ці факти від нас.

24. Насправді це не так уже й тяжко буває, як звучить. Єдиною скільки-небудь важливою трудностю є трудність психологічна: умовити самих себе на критичний підхід до джерел, що їх ми досі трактували догматично. Це збиває з пантелику й навіть шокує: зіткнутися віч-на-віч із фактом, що ті автори, на яких ми досі дивилися шанобливо як на авторитетних і непідкупних провідників істини, цілком хибно уявляють собі описувані ними події або ж зумисне перебріхують їх для нас; коли ж досвідчені історики запевняють нас, буцім усі джерела заплямовані невіглаством та брехливістю, ми буваємо схильні приписати таку їхню думку до цинізму. І все ж таки ця їхня думка насправді є щонайдорогоціннішим набутком історичної думки. Це — робоча гіпотеза, без якої жоден історик не ступить ані кроку вперед. Абсолютно необхідно буває, коли натрапиш на хоч яку оповідь і пробуєш використати її як історичний матеріал, посадити оповідача на лаву для свідків і всю свою винахідливість пустити на те, щоб витрясти із нього правдиве свідчення. І жоден із тих, хто усвідомлює крайню трудність коректного оповідання фактів, не обуриться проти такого трактування авторитетів. Але нині нас цікавить більш розвинена стадія, ніж просте розвінчування свідка; на цей момент ми вже дійшли згоди в тому, що всіх свідків дискредитовано — у тому розумінні, що ми ніколи не можемо бути виправдані, якщо без будь-яких змін просто переписуємо їхню оповідь у нашу власну; але ми розглядаємо питання, як видобути істину із свідка, котрий або не знає, або намагається приховати її. Це — позитивна або конструктивна стадія критики.

25. Ця проблема, як я вже припустив, нагадує проблему перехресного допитування свідка в суді; але тут є й різниця, адже в нашому випадку свідок, не будши присутнім перед нами, не може бути змушеним давати відповіді на запитання, і тому ми не можемо випробувати доладність його оповіді у найпереконливіший із усіх можливих способів. Але ми можемо зробити щось подібне до цього. Ми можемо вивчити і характер нашого свідка, і його становище, й позицію, і це дає нам змогу установити такий собі особистісний ко-

ефіцієнт, який, коли його застосувати до свідкових заяв, дасть нам щонайменше частковий результат. Ми з'ясуємо, наприклад, що такий-от автор був прихильником демократії і завжди говорив усе, що тільки міг, на її захист і на шкоду іншим політичним системам; що інший автор бажає підтримати сучасну політичну програму непрямим способом історичної оповіді — наприклад, підтримати соціалізм описами страждань трудящих людей, експлуатованих капіталістами; що ще інший надзвичайно переймається захватом чи ненавистю до центральної постаті своєї оповіді — такої постаті, можливо, як Юлій Цезар чи Наполеон, чії екстраординарні генії майже неможливо споглядати без такого чи такого почуття. Поки що я не порушую тут питання, чи може, а чи мав би історик триматися віддалік від цих бентежних впливів, — ні, я тільки вказую на те, що це — таки бентежні впливи та що ми не можемо безпечно користуватися оповідями як джерелами, не роблячи скидок на такі явища.

26. Але ж це означає, що ми повинні відкласти завдання визначити істину про котрусь дану подію, поки не установимо істини стосовно того історика, що написав про неї. Нам доводиться мати справу не лише із самою історією, а й з тим, що я назвав би історією другого ступеня або ж історією історії. Хтось міг би спокуситися думкою, мовляв, історія другого ступеня — це така собі необов'язкова історична виправа, цікава хіба що самим історикам, оскільки йдеться про історію їхнього улюбленого ремесла, десь так, як буває цікавою історія рідного коледжу, — але, мовляв, така історія загалом не має відношення до творення історії першого ступеня; вона — наріст на історії, та й взагалі банальний, непотрібний наріст. Але істина — цілковито протилежна цьому твердженню. Історія другого ступеня є абсолютно необхідним складником історії ступеня першого, адже нам не розв'язати жодної історичної проблеми, що стосувалася б будь-якої колишньої події, поки ми не владнаємо проблеми історії її історії. Наприклад, ніхто й не подумає замахнутись на розв'язання проблем, пов'язаних із Марафонською битвою, поки не вивчить літератури із цього предмета й не організує матеріалу таким чином, аби вибудувати у власній уяві оповідь про історію теорії та дослідження марафонської події. Для того, хто вже розв'язав проблему Марафона,

історія досліджень цієї проблеми, безперечно, видаватиметься зайвою та непотрібною; але це тільки тому, що історик, який уже розв'язав цю проблему, *ex hypothesi* пройшов через усі ці попередні стадії дослідження особисто, не удостоївши своєю увагою хіба тих, що були надто дурні, аби хоча б на мить привернути його увагу; а переказувати їх заново у свіжій історичній оповіді було б просто протоптуванням уже второваної стежки. Історик, що розв'язав проблему й тримає те розв'язання, в усій його яскравості й повноті, у своїй уяві, усе ще пам'ятає ті ходи думки, які та проблема і її розв'язання увібрали в себе; себто досі тримає у своїй голові ті різноманітні складники першого пробліску істини, що відклялися у розв'язанні, а також ті розмаїті можливі помилки, поміж яких йому поталанило вдало прокласти свій курс. Але ж і колишні (в тому числі й *ex hypothesi* безталанні) дослідники цієї самої проблеми, безперечно, бачили пробліски декотрих із цих істин і уникали декотрих відповідних помилок; коли ж у них не було ні того, ні того, їх не варто й згадувати в історії цього дослідження. А ще ж вони, оскільки всі, кінець кінцем, виявилися невдахами, зазнали остаточної катастрофи, наразивши свій корабель на котрусь одну помилку. Тому дослідник-переможець займає, порівняно із будь-ким із них, вищу позицію — йому немає потреби вивчати їх, бо він у них нічого не навчиться; тож оповідь про хід їхньої думки не становить для нього ніякого інтересу. Проте вона таки становить значний інтерес у двох випадках: по-перше, для дослідника, який досі ще не добився успіху та хоче розв'язати проблему для самого себе, і, по-друге, для дослідника-переможця, що трохи забув і значення, й ходи думки свого власного відкриття, і найкраще може все це пригадати лише тоді, коли пригадає зусилля попередніх дослідників розв'язати цю саму проблему. А ці ж дві функції і є постійним виправданням для історії другого ступеня. По-перше, жодна проблема першого ступеня не може бути розв'язана без попереднього перегляду історії думки на цю тему, що дає дослідникові змогу свідомо ставити себе на належне місце в черговості інших дослідників; по-друге, такий перегляд запліднює та оживлює вже здобуте розв'язання кожної проблеми, коли кидають погляд назад, на колишні спроби розв'язання, оскільки без такого оживлення те

розв'язання тужавіє, стаючи простою заскорузлою формулою, повторюваною по-папужному, без розуміння.

27. Але це може видатися термінологічним протиріччям — коли ми говоримо, що всяка проблема першого ступеня вимагає для свого розв'язання попереднього розв'язання котроїсь проблеми другого ступеня. Якщо, наприклад, ми не можемо по справедливості оцінити характер Юлія Цезаря без попередньої оцінки характеру Моммзена (а я ж саме про це й говорив), то тут недалеко до вказівки, що Моммзен — такою ж мірою історичний персонаж, як і Юлій Цезар, та що тому проблема вивчення його характеру є проблемою досвідом того самого типу, як і проблема вивчення характеру Юлія Цезаря, власне, історичною проблемою першого ступеня. Отже, все сказане нами зводиться до того, що ми, перш ніж розв'язати одну проблему, повинні розв'язати іншу того самого типу, яка, слід припустити, являє собою той самий тип трудности й розв'язуватись повинна десь таким самим способом — у цьому випадку через вивчення біографій та літературної спадщини Моммзена, а як підготовчий етап до цього — через вивчення ідіосинкразій його біографів і так далі *ad infinitum* [до безконечності]. Тож коли ми хочемо уникнути абсурдності безконечного регресу, який так ніколи й не дозволить нам розв'язати хоч би яку проблему, щораз підсуваючи нам усе інше для попереднього розв'язання, то нам напевне слід відкинути цей погляд, що я висунув оце допіру, та довести, що історія історії є не логічним антецедентом, а логічним консеквентом самої історії.

28. Супроти твердження, що історія другого ступеня є логічним консеквентом історії ступеня першого, я вже доводив, що доказом супротивного є одностайна й необхідна практика усіх істориків. А що унція практики варта тонни теорії, то подібний факт можна спокійно полишити, щоб він сам виправдовувався супроти труднощів указанного вже типу. Але ми тут займаємося теорією, тож ми зобов'язані дати раду цій трудности з допомогою теоретичного доведення. А це можна зробити, тільки зазначивши, що всяка історія працює у зворотному від теперішнього часу напрямку. Те, що передує у часі, є, як сказав би Арістотель, наступним у відношенні до нас. Ми вирушаємо із нас самих, із світу, в

якому живемо, і лише остільки, оскільки ми досягаємо його з якоюсь певністю, нам дано досягнути істину будь-чого в минулому. Історія історії легше студіюється, ніж сама історія, бо ті історики, які є там об'єктами нашого вивчення, стоять ближче до нас самих, вони більш відкриті для нашого зору, ніж ті люди, про яких вони пишуть. Ми знаємо п. А особисто, і це дає нам змогу передбачити, із деякою певністю, той тип упередженості, що викаже себе у його книгах про середньовічну історію; про п. Б ми дещо чули, а про п. В маємо свіжі й стійкі перекази, і те саме слухне й щодо них. Психологію Моммзена легше збагнути, ніж психологію Юлія Цезаря, адже він, дарма що не належав до числа особистих наших знайомих, був сучасним європейцем, німцем, що жив у ХІХ сторіччі, тож нам, судячи про його оточення й вишкіл, відомо незмірно більше про те, якою людиною він, вірогідно, був, ніж ми коли-небудь довідаємось про Юлія Цезаря. Але ж цей самий принцип застосовується навіть до істориків віддаленого минулого. Завдяки тому, що Фулідід і Веллей Патеркул залишили нам свої писання, ми маємо набагато кращі свідчення про характери й позиції Фулідіда та Веллея Патеркула, ніж спроможемося хоч коли-небудь мати про характери й позиції Клеона й Тіберія. Отже, історія історії завжди ставить перед нами легші проблеми, ніж проблеми історії першого ступеня, адже це — ті проблеми, для яких є більша кількість свідчень, ще й надійніших до того ж. Але різниця між ними не вичерпується оцим ступеневим розрізненням. Річ не в тому тільки, що історія другого ступеня краще документована; вона ще й вирізняється певною прямоотою та безпосередністю, на противагу яким історія першого ступеня є завжди непрямою та вивідною. Історик, написавши оповідь, щоб ми її читали, тим самим виставив себе просто перед нами, й існує тільки різниця в ступені між нашим знайомством із ним та нашим знайомством із людьми, яких ми зустрічаємо і з якими розмовляємо у повсякденному житті; тоді як ми ніколи не зможемо мати такого прямого знайомства, бодай у щонайменшій мірі, з Александром Великим чи Вільгельмом Завойовником. Завдяки цьому проблеми історії другого ступеня є не тільки легшими за проблеми історії чистої і простої, але й фактично простішими у

своїй структурі й тому здатними бути розв'язаними за допомогою методів, що були б надто грубими для успішного трактування останньої.

29. Отже, критична позиція визнає, що, тоді як наше знайомство із нашими джерелами є прямим чи опосередкованим самою лише лінгвістичною інтерпретацією, наше знайомство із подіями, що ми їх вивчаємо, є завжди непрямим, опосередкованим через критичне витлумачення наших джерел. Ми більш не гадаємо, нібито, читаючи Лівія чи Гіббона, опиняємося віч-на-віч із ранньою чи пізньою історією Риму; ми-бо свідомі того, що те, що ми читаємо, є не історією, а тільки матеріалом, із якого ми, міркуючи самотужки, можемо сподіватися вибудувати історію. Коли виходити із цього погляду, то ні Лівій, ні Гіббон більше вже не є авторитетами, а просто джерелами: їм не треба вторувати — їх треба тлумачити. Тепер вони бачаться лише як один складник у викінченому продукті, де другим елементом є не інші джерела, а наші власні принципи інтерпретації, які ми маємо змішати з ними — у тому самому розумінні, яке мав на увазі Мікеланджело, коли казав, що змішує свої кольори з мізками.

30. Інтерпретація джерел повинна відбуватися згідно із принципами. Не досить тлумачити їх відповідно до повелінь інтуїції, трактуючи індивідуальні випадки так, ніби кожен із них унікальний і не схожий на будь-котрий інший. Люди іноді виступають на захист цього безтурботного чи інтуїтивного методу трактування проблем, що їх постачають моральна поведінка, мистецтво, наука чи навіть філософія, називаючи це віддаванням кожному випадкові за його заслугами, а підпирають ці свої твердження полемікою супроти казуїстики й тиранії абстрактних правил. І, звісно ж, абстрактні правила є поганими господарями. Але із цього аж ніяк не випливає, нібито вони не є добрими слугами. І подеколи забувають, що віддавати котромусь випадкові за його заслугами можливо тільки тоді, коли ті заслуги в нього є, себто лише тоді, коли він має легко розпізнавані точки контакту з іншими випадками, чиї заслуги належать до того самого загального типу. Що кожен випадок унікальний, це — незаперечна істина; але ж унікальність не виключає точок то-

тожності з іншими унікальними випадками; а заперечення правильності універсалій є принаймні не менш згубним, ніж заперечення унікальності їхніх деталей. Як по правді, то ніхто й не подумає спробувати витлумачити той чи той історичний документ інакше, як тільки у світлі загальних принципів, наприклад, що ось цей різновид шрифту є характерним для англійського письма XIII сторіччя, або ота срібна монета раптом стає дуже рідкісною на початку V сторіччя Р. Х., або оті офіційні документи мають схильність перебільшувати успіхи та показувати невдачі мінімальними, — і єдиним реальним питанням є те, чи ми просто приймемо наші принципи й залишимося, наскільки це можливо, несвідомими їх, а чи винесемо їх на світло повноцінної дискусії. Того, що вони існують, не заперечити.

31. Існують, щоправда, різні погляди стосовно того, звідки їх брати та на якій основі розвивати. Іноді дотримуються такої думки, ще й досить поширеної на сьогодні, що принципи інтерпретації виводяться індуктивно із розгляду й порівняння історичних джерел та що вони, отак виведені, застосовуються потім для витлумачення й трудніших випадків. Гадають, що досвід переконує нас у тому, що офіційні документи, порівняно з іншими джерелами, є, так би мовити, "оптимістичними", і це дає нам змогу стеретися, аби не завела нас на слизьке їхня природжена схильність у випадках, коли у нас немає інших джерел, щоб порівняти із ними ці офіційні документи. Сильні й слабкі моменти цього погляду є сильними й слабкими сторонами індуктивної логіки взагалі. У психологічному розумінні незаперечною істиною є те, що ми визнаємо принципи, розглядаючи конкретні випадки їх застосування, і це вельми ймовірно, що ми вперше яскраво усвідомлюємо оптимістичну схильність офіційних звітів, коли натрапляємо на випадок, що обидва супротивники офіційно заявляють про вирішальну перемогу кожного в одній і тій самій битві абощо. Але коли виходити не з настільки психологічної точки зору, себто із такого погляду, що не так легко задовольняється першою, поверховою видимістю фактів, то стає очевидним, що ми приймаємо цей принцип не тому, що побачили його приклад, а тому, що сам принцип доводить свою прийнятність та що в ньому є наба-

гато повніша певність, ніж та певність, якою характеризується факт, котрий, як нам уявлялося, гарантував її. Функцією випадку, як тепер видається, є не так ознайомлення нас із принципами, про існування яких ми досі й не здогадувались, як розкриття для нас принципів, що їх ми приймаємо неусвідомлено. І так воно, либонь, і є, адже насправді ми що робили: не шукали принципу офіційної брехливості, виписаного великими літерами на обличчі фактів, а апелювали до того принципу, аби зробити факти зрозумілішими, й тільки опісля припускали, що це внутрішня властивість фактів — бути конкретними виявами принципу, оскільки ми припускаємо, що факти мають бути внутрішньо зрозумілими, й нам невтямки, яким іще іншим чином вони могли б бути для нас зрозумілими. Ось чому невеличка подальша рефлексія неминуче переконує нас у тому, що наші принципи інтерпретації походять не із фактів, якими ми спостерігаємо їх, а із думки, яку ми приносимо, щоб накласти на них.

32. Але це відкриття, хоч яке воно істинне, обеззброює нас перед лицем чергової плутанини. Якщо наші канони інтерпретації зароджуються не у фактах, а в нашій думці, то вони є суто суб'єктивними, а із цього начебто випливає не тільки те, що вони є креатурами духу, а й те, що вони — креатури примхи. Коли виходити із цього погляду, то індивідуальний мислитель вільний вибирати будь-які принципи з-поміж тих, що напрошуються йому, й вільний будувати історичну оповідь із їхньою допомогою, без будь-якої спроби довести, що саме ці принципи — й ніякі інші — є правомірними. Якщо через це йому дошкуляють гризоти, він може умилоствити їх після події, доводячи, буцімт принцип, що їх він вибрав довільно, врешті таки "спрацювали", себто принесли більш-менш доладну оповідь; але це аж ніяк не є доказом того, що вони чинні, бо ж лишається питання, чи істинною є сконструйована отак оповідь. Наприклад, припустімо, котрийсь автор пише історію англосаксонського поселення. Свою працю він може засновувати на припущенні, що тогочасні автори були найкраще поінформовані, й, отже, приймати все, сказане Гільдасом, за істину; далі він може припустити, що англосаксонська народна традиція зберігала

протягом кількох сторіч точний звіт про факти, і, як наслідок, прийняти “Англосаксонську хроніку”; він може також поставитися до Неннія як до гідного довіри, оскільки Ненній зберіг народні перекази ще із V сторіччя, а вони, так само, як і перекази із “Хроніки”, можуть бути точними. Зробивши оці припущення, він може потім визнати, що останні археологічні розкопки дали цілковито несумісні з цими припущеннями результати, а це може штовхнути його прийняти наступний принцип: що археологічні дослідження є загалом неспроможними приносити історичні результати. Застосовуючи ці принципи до проблеми, за яку взявся, він може створити цілком певну оповідь про основні події “свого” періоду, але ж питання тут ось яке: чи буде його оповідь правдивою? А тепер це питання перетворюється на таке питання: чи ж задовільні його принципи? Звісно, якщо його принципи є правильними принципами, то й оповідь у нього вийде правдивою чи такою правдивою, наскільки це можливо, коли робити її із наявних у нас свідчень. А нам немає ніякого іншого способу визначити, чи правдива його оповідь, як тільки поцікавитись, чи правомірно виведено її із наявних свідчень, — але це не означає, ніби ми маємо якийсь незалежний метод визначення істини й таким чином доводимо чинність принципів *a posteriori*. Тут немає іншої альтернативи, окрім цієї: або розглядати принципи як справу примхливого особистого вибору (і в цьому випадку одержана оповідь більш не може претендувати на те, щоб її вважали чимось соліднішим за простий витвір уяви), або ж наполягати на тому, що принципи мають знаходити підтвердження *a priori*, себто їх треба обертати на предмети критичного вивчення та дискусії за допомогою наукової методології історії.

33. Ця методологія повинна займатися абстрактними й загальними проблемами, пов'язаними із різними поняттями, використовуваними в історичній думці. Оскільки ж ці поняття трактуються абстрактно, то й наука, що має з ними справу, буде значною мірою такою, що розмножується через поділ, і розпадеться на невизначену кількість історичних наук, кожна з яких займатиметься методами трактування й тлумачення одного якогось типу свідчень. Адже треба зазначити, що перехід від догматичної історії до історії критичної

веде за собою неосяжне розширення сфери свідчень. Тоді як догматична історія визнає не джерела, а тільки авторитети, які повинні складатися із готової оповіді, критична історія трактує ці оповіді не як авторитети чи готову історію, а як джерела чи свідчення, що з них, через інтерпретацію їх, належить зробити історію; а це означає нехтування того факту, що вони — оповіді, й потрактування їх у такий спосіб, у який вони все одно були б трактовані, навіть коли б не були оповідями. Тому методи критичної історії можуть застосовуватися до необмеженої різноманітності предметів, які всі стають історичними джерелами, коли історик знаходить способи застосувати їх у такій якості. Нині немає ніякої різниці *a priori*, між фактами, що можуть, і фактами, що не можуть бути використаними в якості матеріалів для історії; все залежить від здатності історика відкривати матеріали, які він може використати, а вони можуть бути щонайрозмаїтіших типів, так само, як безконечно різноманітними можуть бути принципи їх застосування. Це ж і є *raison d'être* таких наук, як палеографія і дипломатія, епіграфіка, нумізматики, історична архітектура та всі розгалуження археології там, де вона дотикається до різноманітних типів знарядь і решток. Усі ці науки поєднують у собі теоретичний бік, що складається із загальних положень, що стосуються таких речей, як період історії, коли був у вжитку той чи той карниз або орнамент, та бік практичний, що його становлять загальні рекомендації стосовно пошуку особливого різновиду розглядуваних свідчень. Почасти ці науки можна знайти викладеними у підручниках, але там їх — дуже вже мала частина. Той, хто хотів би вивчити їх, повинен піти в науку до майстрів цієї справи, попрацювати у товаристві досвідчених її представників; їх він знайде в музеях, у бібліотеках, у групах на розкопках і навіть в університетах. Ці колективи досвідчених дослідників історії, які передають усним способом, у вигляді особистих порад, величезний обсяг знання, що ніколи не пробивається до книг, становлять одну з найцікавіших рис нашої цивілізації з її інтелектуального боку. Чимось це нагадує середньовічну систему гільдій, і це має ті самі сильні сторони: забезпечує, як ніщо інше, високий і досить стабільний рівень роботи, а також утруднює

можливість доступу цілковито некомпетентної чи невідготовленої людини до якогось делікатного дослідження, аби вона виплеснула на публіку свої нікчемні здобутки. Адже факт є фактом, що добрий технічний вишкіл може бути забезпечений тільки якоюсь такою системою особистого й тривалого спілкування, яке подибується в учнівстві, в явищі підмайстра; і достоту так само, як людина повинна навчитися техніки ремесла, аби стати вправним ремісником, так треба йти підмайстром навчатися техніки історичного дослідження, якщо молода людина хоче стати компетентним істориком. Одначе слід зазначити, що наша звичка друкувати та оприлюднювати технічні деталі здатна заводити на манівці пошукувачів історичного знання. Стільки можна знайти викладеного в друкованій формі, наприклад, про нумізматику, кожному, кому заманеться те читати, що це часто спокушує людей уявляти, начебто вони можуть стати нумізматами, ба навіть скласти собі загальне враження про обсяг, переконливість та історичну цінність нумізматики через просте читання книжок. Це — абсолютно хибний погляд. Книжки, що їх читає така людина, ведуть її таки зовсім не туди; вони корисні хіба тому, хто протягом років чимало перемацав монет у товаристві людей, спроможних привернути його увагу до характерних рис тих знахідок; і ніяка гора прочитаних книжок не дорівнюється цьому особистому передаванню знання й цьому особистому досвіду обходження із конкретними предметами. Той рибалка, що таки знайшов дорогу додому в тумані, нюхаючи свій лот після того, як укотре поміряв ним глибину, навряд чи менше залежав від книжкової науки, ніж археолог, що тре великим пальцем по ребру черепка й каже: “Ні, вони вже не почувалися таким великим цабе після правління Доміціана!”

34. Для наукового потрактування цього типу оповідь не є слухнянішою за будь-який інший різновид історичного матеріалу. Те особливе потрактування, якого вимагає оповідь, носить повсюди такі назви, як вища критика, *Quellenkritik* [критика джерел] і таке інше. Дуже характерний і майже унікальний приклад можна знайти у теперішньому стані критики Нового Заповіту, яку започаткували із свідомим наміром випробувати із щонайможливішою строгістю вірогідність тих

оповідей, на чію істинність християнство покладає свою надію в справі осягнення людського щастя й спасіння. Той факт, що це критичне дослідження Нового Заповіту започаткували виключно такі люди, що прагли увірувати якомога дужче в християнську віру, є надзвичайним і майже неймовірним свідченням моральної гідності й інтелектуальної ширості нашого віку; і вже сам той факт, що в пошуках довершеного взірця сучасного історичного методу доводиться звертатись якраз до цієї конкретної ниви, засвідчив, що теологи аж ніяк не вдалися до виготовленої чужими руками зброї, а самі вирвалися вперед, далі за істориків, у сфері історичної техніки. Можна з певністю сказати, що сьогодні пересічний історик-професіонал куди менш критичний у своєму ставленні до Геродота, ніж пересічний професіонал-богослов — у ставленні до св. Марка.

35. Досі, однак, ми розглядали тільки ту частину історичної методології, яка є емпіричною або стосується особливостей різних типів свідчення. Але ж є ще й інша, і то куди важливіша частина історичної методології, власне, загальна, або частина, методологія. Вона розглядає проблеми методу, без яких не може обійтись жоден випадок історичного мислення. Прикладом такої проблеми є проблема доведення від замовчуваного. Ось у чому вона полягає: чи можемо ми сказати, що певна подія не відбулася, покладаючись на те, що нам про неї нічого не повідомлено? З одного боку, можна доводити, що ми цього сказати не можемо, оскільки наші джерела не вичерпують усіх подій отого періоду, тож могло статися тільки завгодно подій, про які вони — нічирк. Але, з другого боку, можна й доводити, що всі історики завжди покладаються на доведення від замовчуваного, коли приймають яку оповідь, що засновується на певному джерелі, оскільки у них джерел більше немає і нічим перевірити те наявне у цих джерелах; тож наш звіт про будь-яку подію, на яку ми маємо лише один авторитет, доведеться, звісно, змінювати, якщо ми відкриємо ще один якийсь авторитет (наприклад, про Афінське повстання 411 року та його модифікація після відкриття Арістотелевої *Ἀθηναίων πολιτεία*). Отже, в кожному історичному висновку завжди є приховане доведення від замовчуваного. І це приховане стає явним, коли ми

натрапляємо на ось такі доведення: “Жоден предмет на цьому майданчику не може бути датований раніше року x чи пізніше року y , а тому майданчик був заселений тільки протягом періоду xu ”. Тут ми доводимо прямо від факту, що ми не знайшли певних типів предмета. І все ж жоден археолог не заважається, чи вдаватися до аргументів такого ґтибу. Отже, в принципі доведення від замовчуваного видається очевидно необґрунтованим, але на практиці кожен історик удається до нього і то повсякчас удається. Проте час від часу в розпалі дискусії хто-небудь підхоплюється з місця й випалює своєму опонентові: “Це нікуди не годиться! Ви засновуєте свій випадок на доведенні від замовчуваного!” Давати раду цій та іншим подібним проблемам, що зачіпають абсолютно загальне питання принципів, за якими мають тлумачитися свідчення, якраз і є справою чистої історичної методології.

36. Методологія у цій своїй загальній або чистій частині є фактично майже цілковито занехаяною істориками. У цьому відношенні вони перебиваються абичим, а в тих рідкісних випадках, коли починають осмислювати свій предмет, вони бувають схильними висновувати, що всяка історична думка є логічно необґрунтованою, хоча іноді й додають рятівну фразу про те, що вони мають таємниче інтуїтивне *чуття* істини на кшталт *δαμονιον σημειον*, яке остерігає їх, коли їхні авторитети кажуть їм неправду. Нині цю позицію вже достатньо з’ясовано, адже це — та позиція, яку більшість людей завжди займає відносно будь-якої філософської проблеми. Вони бувають безпорадні, коли їх просять продумати це, і сахаються в догматичні та майже інстинктивні переконання, які, коли їх піддати критичному розглядові, хитаються й зрушуються від кожного подиху вітру. Коли взяти, приміром, ставлення нефілософа до загальних проблем етики, то з’ясується, що він нізащо не дасть доладного викладу чи обґрунтування будь-чийї позиції, а його власна дійсна позиція є хаотичною сумішшю всіх, про які ви тільки чули, етичних теорій, і всі вони подаються як інтуїтивно певні й гарантовані усією святістю інстинктивного переконання. А наостанок він заявить, що досить добре знає, що йому робити, от тільки неспромога пояснити, чому він це робить чи звідкіля знає, що йому слід робити саме це. Так само і звичайний історик не може дати ніякого звіту про ті процеси, за допомогою яких він видобуває із джерел оповідь; він тільки й здатен сказати, що

якось-то це в нього та виходить, що щось таке, яке він може назвати інстинктом (аби якось означити той факт, що він не знає точної назви того "чогось"), веде його у вирішенні питання, які свідчення є надійними та в якому вони вказують напрямку.

37. Але цього звіту про справу ми не можемо прийняти. Прийняти його означає знову скотитися до суто обскурантистської (тому що психологічно-суб'єктивної) теорії інтерпретативних принципів, а слабкість цієї теорії вже розглядалася. Ніхто ані миті не терпітиме припущення, нібито інстинктивні переконання можуть підказати нам правильне датування, скажімо, корінфської кераміки, адже, як ми вже переконалися, це припущення зводить історію до рівня байки. Однак точнісінько той самий результат буде й тоді, коли ми застосуємо це припущення до загальних або чисто інтерпретативних засад. Якщо це просто *чуття*, *нюх* веде нас у виборі й тлумаченні ось цього свідчення в ось цей спосіб, то звідки ж нам знати, що та оповідь, яка у нас виходить, є істинною? Безперечно, із будь-якого типу інтерпретації ми неодмінно дістанемо оповідь хоч якогось типу; але ж історик не може задовольнитися будь-яким типом оповіді — йому потрібна оповідь правдива, істинна, тож, якщо тільки він не захоче скотитися до такої ганьби, щоб заявити всерйоз, нібито він має пряму інтуїтивну перцепцію різниці між оповіддю правдивою і фальшивою (щось на кшталт тих, із казок, чарівних чаш, які розпадаються, коли в них налити отрути), він повинен визнати в цьому випадку те, що ми довели у випадку з емпіричними принципами: що принципи мають бути незалежно визначені *a priori*, аби можна було знати, що вибудована з їхньою допомогою оповідь є правдивою.

38. Тому має бути загальна логіка історичної думки, і має вона бути філософською на противагу емпіричній науці, й має визначати *a priori* чисті принципи, за якими повинне відбуватися всяке історичне мислення. Без чіткої і визначеної побудови такої філософської методології ми можемо навіть добути правдиві результати в наших історичних пошуках, але не зможемо знати, чи ті результати правдиві; ми можемо тільки сподіватися, що ось цього разу ми не потрапимо в пастку неправомірного вжитку доведення від замовчуваного чи чогось подібного, — але певними цього ми не

можемо бути. Кроче, із ким жоден із живих нині філософів не зрівняється в умінні кваліфіковано обговорювати проблеми історичної думки, заходить навіть аж так далеко, що каже, що завданням усієї філософії є не що інше, як побудова методології історії. Я не певен, чи зміг би піти слідом за ним аж так далеко, але принаймні я до такої самої міри переконаний у необхідності філософської методології історії, якщо історія має бути чимось більшим за довільне конструювання фантастичних оповідей із витлумачених навмання свідчень.

г. Оповідь

39. Коли вже ми знайшли й витлумачили наше свідчення, наслідком цього стає історія як викінчений продукт або ж оповідь. Кажу: викінчений продукт, але необхідно пам'ятати, що цей продукт ніколи не буває по-справжньому викінченим. Робота збирання джерел така сама нескінченна, як і праця їх витлумачення, і тому кожна оповідь, яку тільки ми можемо в будь-котрій даний момент оприлюднити, буде лише проміжною доповіддю про поступ у наших історичних дослідженнях. Викінченість у такій справі є абсолютно неможливою. Ми ніколи не зможемо сказати: "Ось як це сталося!", а тільки, і завжди: "Ось як, відповідно до сучасних рекомендацій, я припускаю хід цієї події".

40. Хоча остаточно й довершена істина, відносно навіть щонайдрібнішої історичної проблеми, є недосяжною, із цього аж ніяк не впливає, нібито в історичному пізнанні не може бути солідного поступу. Ми, звісно, ніколи не довідаємося всього, що хотіли б знати, скажімо, про Марафонську битву, але невиправданою покvapністю було б робити висновок, що з цієї причини всі можливі звіти про неї є однаково далекими від істини. Це може видатися парадоксальним, якщо ми скажемо, що один котрийсь звіт є ближчим до істини, ніж інший, усе ще визнаючи при цьому, що ми не знаємо, що є істиною; але ми повинні не лякатися цього парадоксу, а спробувати дати йому розбір згодом, тримаючись тим часом того очевидного факту, що ми можемо замінювати (і таки замінюємо) одну оповідь іншою, і то не на підставі особистого віддавання переваги, а на цілком об'єктивних підставах — підставах, переконливість яких муситиме визнати кожен,

хто уважно їх розгляне, хоча ми все ж лишаємося цілком свідомими того, що наша оповідь не є усією істиною і в окремих деталях є, звісно ж, неправдивою. Тож ми доводимо, що один звіт про подію на кшталт Марафонської битви вважаємо кращим за інший, хоча визнаємо, що жоден із звітів не є цілковито істинним.

41. Якщо це називається скептицизмом, то цей скептицизм дуже відрізняється від того, який ми аналізували на більш ранньому етапі нашого дослідження, — скептицизму, який, припускаючи, що історію треба шукати готовою у наших авторитетів, зробив те відкриття, що жоден авторитет не заслуговує на те, щоб його приймали за “чисту монету”. Цей скептицизм — більш розвинений і не такий безпомічний, адже це скептицизм, який зачіпає тільки абсолютну істину нашого історичного мислення, не заторкуючи його відносної істини, себто правди того судження, що ось ця історична оповідь ми вважаємо за кращу, ніж он та. А коли нам почнуть доводити, що без абсолютної істини ця відносна істина не може існувати, ми відповімо: навпаки, поки немає певності в цій відносній істині, безсилями будуть і всі аргументи супроти істини абсолютної. [Адже тільки досвід спростування тієї чи тієї історичної теорії веде нас до віри в доконечну спростовність усіх таких теорій, і якщо ми помиляємося, гадаючи, що ту чи ту теорію по-справжньому спростовано, це ще не дає нам підстави думати, нібито всі вони повинні надаватися до спростування. Але спростувати вогтрусь конкретну історичну теорію означає замінити її, адже єдиним способом]⁶ спростування теорії є повторне переосмислення свідчення, на якому її засновано, та доведення того, що те свідчення насправді вказує в іншому напрямку. Єдиною певністю, яку ми будь-коли зможемо мати в історичному мисленні, є певність того, що зроблено певний

⁶ На протилежній сторінці написано таке: “Неправильно. Я мав би сказати: “Оскільки це доведення засновується на принципі, що історичні теорії припускають спростування”, себто на тому принципі, що критика може бути певною. Але якщо критика є дієвою, наслідком її стає заміна спростованого погляду не такою невідповідною точкою зору, себто лише відносно істинною. Адже єдиним способом спростування історичної теорії...” Дужки в тексті належать Колінгвудові.

поступ у порівнянні з попередніми теоріями. Навіть коли б ми й хотіли більшого, ми б не змогли його добитися. Коли б ми сподівалися, що через наші дослідження ми можемо добитися такого точного знання минулого, яким воно було насправді, то даремні були б наші сподівання. Може, цей погляд і має загальне визнання, але, сподіваюсь, ви мені пробачите, що я нагадав вам ті засади, на яких ми його визнаємо.

42. В історії ми залежимо від джерел. Ми не залежимо від авторитетів — себто ми не покладаємось, мов на милість, на обізнаність і правдивість наших інформантів, оскільки ми до певної міри спроможні виявити їхні недоліки й зважити на них, а також доповнити їхню інформацію свідченнями іншого гатунку. Але хоч би який різновид свідчень ми використовували, на будь-якому етапі нашого дослідження у нашому розпорядженні їх є певний обсяг — і не більше. Однак ми не впадаємо, подібно до індуктивних логіків, у таку дурість, коли припускається, нібито невідоме обов'язково повинне нагадувати відоме. Ми ані на мить не припускаємо, нібито ті джерела, яких іще немає в нашому розпорядженні, розповіли б нам ту саму історію, що й ті, які маємо. Навпаки: ми знаємо, що вони можуть розповісти зовсім іншу історію, і саме тому шкодуємо про їхню відсутність, роблячи усе можливе, аби їх запопасти. Але, як ми вже переконалися, тип свідчень, що його може використовувати історик, залежить не від свідчень, а від нього самого. Ось чому вся наявна кількість свідчень, стосовних будь-якого даного предмета, ніколи не може бути вичерпана — ми-бо завжди знаємо, що коли б ми доклали більше зусиль, то більше відкрили б свідчень, а коли б ми були більш винахідливими, то більше інформації витиснули б із наявних у нас свідчень. Наприклад, давньогрецька історія V сторіччя до Р. Х. буде неоціненним матеріалом для початківця в історично-дослідницькій роботі, адже джерел для неї так мало, що початківець може охопити їх як одне ціле і навіть із тим надзвичайно малим запасом ерудиції перейти до самостійного витлумачення їх. Отже, взявшись за вивчення того періоду, він уже за кілька місяців спроможеться скласти собі достатньо добре судження про вартості будь-якої, що тільки може бути висунута про цей відтинок, теорії. Коли ж, із дру-

того боку, він матиме справу із римською історією ранньої Імперії, його зіб'є з пантелику неосяжна маса наявних джерел, особливо тих, що здобуті епіграфікою; тож тут він опиниться перед протилежною проблемою — проблемою набуття солідної ерудиції чи ознайомлення із джерелами, а робота інтерпретування їх відступить на задній план. Тому перед студентом античної історії, як вона викладається у цьому університеті, постають, одна за одною, дві різні проблеми: у давньогрецькій історії йому доводиться по краплині, шляхом щонайвитонченішої інтерпретації вимучувати інформацію із даного комплексу джерел, тоді як у римській історії йому доводиться викладатись, аби якось опанувати комплекс джерел, що мають практично неосяжний, як на уділений йому короткий час, обсяг. Але ця відмінність між історіями давньогрецькою та римською є лише відмінністю *prima facie* і розвіюється при ближчому ознайомленні. Бо ж студент незабаром починає розуміти, що надія на реальний поступ у давньогрецькій історії пов'язана із сподіванням на збільшення комплексу наявних свідчень — залучаючи до гри ресурси археології, антропології і таке інше, а з другого боку, цілком можливо, коли маєш більше часу, опанувати чи не повністю джерела історії ранньої Імперії, а тоді вже й приспіє час витлумачення їх.

43. Обом цим завданням немає кінця, і тому, коли історик каже: "*Ich will nur sagen wie es eigentlich geschehen ist*"⁷ — "Я тільки хочу сказати, як це, власне, відбулося" (цитуючи славетну програму Ранке), він просто дає обіцянку, що ніколи не зможе виконати обіцяного, — хіба що в слово *will* укладено не обіцянку, а бажання: "я хочу", "я бажаю", і тоді цей вислів буде ствердженням ідеалу, але ідеалу недосяжного. Адже зрозуміло, що хоч би як довго продовжував свою роботу історик, він ніколи не досягне такого моменту, коли зможе сказати: "Оце вже я зібрав докупи усі свідчення, які тільки можуть бути зібрані взагалі, й витлумачив їх так вичерпно, наскільки взагалі вони можуть

⁷ Колінгвуд приблизно, як йому запам'яталося, навів цю цитату. Має бути: "*Er will bloss sagen, wie es egentlich gewesen*" ("Він просто хоче сказати, як, власне, це було"). — *L. Ranke, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (Лейпциг, 1824). -- С. VI.

бути зінтерпретовані". Історія, коли її розглядати як історію пізнання факту минулого, є недосяжною.

44. Це зіштовхує нас віч-на-віч із новою проблемою. Що ж воно таке — те, що ми намагаємося зробити в ході наших історичних досліджень? Досі ми припускали, що намагаємося тільки переповісти факти, як вони відбувалися насправді, та й годі. Зробити це, як ми переконалися нині, неможливо. Але зараз ми можемо пояснити це, сказавши, що існує розбіжність між тим, що ми намагаємося зробити, й тим, що у нас виходить: те, що ми намагаємося зробити, — це пізнати проминулі події, а що у нас виходить, так це удосконалення попередніх спроб пізнати ті події. Отже, це омана — гадати, ніби ми хоч коли-небудь довідаємося, що ж насправді відбулося; так, це — ілюзія, але ілюзія необхідна й корисна, оскільки вона є необхідною умовою реального поступу, який ми здійснюємо насправді. Подібним же чином ми завжди намагаємося добре поводитися в розумінні моральної досконалості; такими ми ніколи не станемо, але, намагаючись досягти неможливого, ми фактично досягаємо чого, а без такого намагання це наше власне самовдосконалення було б неможливим. Можна довести, що всякий справжній прогрес стає можливим тільки завдяки тому, що люди ставлять перед собою мету, досягти яку неможливо.

45. Безперечно, в цьому є певна правдоподібність, ба навіть певна істина. Не випадає сумніватися в тому, що багато людей хибно розуміють ті дії, які вони все ж таки чинять, і напевне в декотрих випадках, коли б ми тямали, що робимо, то зараз же перестали б те робити. Є такі студенти історії, які щиро вірять, нібито їм до снаги відкрити минуле *wie es eigentlich geschehen ist*⁸; як по правді, то плекати таку віру — абсолютно природна річ, аж поки продумаєш усю справу до ладу. І дехто з них, можливо, коли б довідався про хибність цієї своєї віри, негайно облишив би всякі історичні студії. Однак я готовий упевнено заявити, що не всі так зроблять, бо сам переконався у хибності цього наївного реалізму, але ні на мить не мучився спокусою полишити, через це прозріння, історичні дослідження; це достоту як у сучасних

⁸ Ця цитата з Ранке, як уже зазначено в попередній примітці, неточна.

фізиків: навіть переконавшись у тому, що світ фізики — це абстракція, а не метафізична реальність, вони через це аж ніяк не кидають вивчати фізику. А взагалі-то неможливо довести⁹, що нерозуміння того, що ми чинимо, навіть коли це бувас позитивним нерозумінням, є необхідним для здійснення цієї позитивності. Ми всі назагал віримо, що нашими найуспішнішими діями є ті, які ми щонайчастіше продумуємо та щонайповніше розуміємо. Безперечно, є чимало речей, що ми їх називаємо діями, от як перетравлювання з'їденого обіду, які ми можемо здійснювати цілком неусвідомлено, але ці випадки насправді не проливають світла на цю нашу трудність. Адже хоча ми не керуємо нашими органами травлення у свідомому задумі перетравлювання нашого обіду, ми, звісно ж, не управляємо ними для здійснення якої-небудь іншої осмисленої мети; ми управляємо ними, якщо можна так сказати взагалі, без хоч би якої мети. Ця дія є дією несвідомою, вона не містить у собі наміру, мети, і тому не допомагає нам пояснити особливе співвідношення цілеспрямованої дії, на кшталт історичного мислення чи морального діяння, із метою, яку та дія ставить перед собою і не досягає її. У випадках, де ми націлюємось на досягнення певної мети, навряд чи й випадає сперечатися про те, що ми націлюємось найдієвіше тоді, коли найчіткіше уявляємо собі нашу мету; а сказати, нібито ми тільки тим і уможливуємо певну дію, коли плекаємо хибне уявлення нашої мети, видається термінологічним протиріччям.

46. Тоді чи ж можемо ми дати новий і вдосконалений звіт про історичне мислення, коли скажемо, що насправді ми намагаємось не так пізнати минуле, як удосконалити наші попередні спроби пізнати його? Чи можемо ми визначити історію в термінах не недосяжного ідеалу, а реально досягнутого прогресу?

Не можемо. Адже в реальній історичній роботі бажання однієї людини вигідно вирізнитися на тлі інших людей, а чи

⁹ У рукописі уривок від: “Не випадає сумніватися в тому” (друге речення §45) і до: “А взагалі-то неможливо довести” додано пізніше й виписано на протилежній сторінці. У тексті оригіналу із початку другого речення §45 викреслено слова: “Але сюди входить дивна доктрина”.

наших власних колишніх “я” у жодному розумінні не є центральним мотивом. Історик намагається не дискредитувати своїх попередників, а добутися до фактів, себто дати звіт про справу; і він завжди це робитиме. І далі: якщо ви скажете, що ідеал через свою недосяжність не може діяти реально як ідеал, тим самим ви усунете геть той критерій, що за ним єдиним поступ визначається як поступ. Ми можемо сказати: “Оця історична праця ближча за *оту* до моєї концепції того, чим мала б бути історія”, — тільки за умови, що ми маємо концепцію того, чим мала б бути історія. Я не стверджую, нібито розділення між тим, що є, і тим, що мало б бути, є в кінцевому підсумку метафізично задовільним; але я таки стверджую, що це — менше зло, ніж довільне зведення нанівець цього дуалізму через заперечення одного з його членів і намагання уявити такий собі прогрес без будь-якого ідеалу взагалі, окрім ідеалу самого прогресу, що є не ідеалом, а терміном, який співвідноситься з іншим, ніж сам, ідеалом.

47. Отже, ми zostалися в деякому сум'ятті стосовно мети історії. Ми вже переконалися, що історія не може бути простим задоволенням абстрактної цікавості щодо минулого, оскільки задовольнити цю цікавість неможливо. Ані не може вона бути простим вираженням забіяцьких інстинктів істориків; хоча історики мають, звісно, інстинкти забіяк, вони ж усе-таки ще й історики, і тому хочуть давати вихід тим своїм забіяцьким імпульсам в історичній дискусії, особливі риси якої так і залишаються нез'ясованими, коли ми назвемо це простим прикладом забіякуватості.

48. При цьому моменті можна б припустити, що мета історії — прагматична, себто її цінність полягає в моралі, яку ми можемо із неї виснувати, аби керуватися тією мораллю в нашій теперішній діяльності. Ні, я не збираюся заперечувати те, що історія має мораль такого ґтибу. Іноді кажуть, буцімто вона моралі не має, бо ж ніколи не повторюється, і, оскільки одна й та сама ситуація ніколи не виникає повторно, дія, відповідна для однієї ситуації, не буває відповідною для іншого становища. Однак нам немає потреби припускати, що вона таки буває відповідною. Звичайно ж, хтось може сказати, що ми з досвіду навчаємось, як давати раду випадкам грипу, і не обов'язково при цьому знати нам доктрину,

що всі випадки грипу достеменно один на одного схожі. Ніхто не думає про цю їхню достеменну схожість, але всі досить добре знають про схожість випадків грипу, чим і пояснюється те, що ми до всіх їх застосовуємо певні загальні правила на кшталт постільного режиму для осіб із високою температурою, щоб вилежали у теплій кімнаті та особливо стереглися можливих ускладнень. Ці правила ми, безсумнівно, засвоїли з історичних випадків грипу в досвіді нашому власному та інших людей, і чистим безумством було б удавати, нібито не ті самі принципи, що й у медицині, є чинними у стратегії та законодавстві. Бо й справді, солдат чи державний діяч, які б не знали нічого про історію війни чи політики, виявилися б цілковито нездатними до своєї роботи. Але ми цим не кажемо, нібито суттю історії є її прагматична цінність; ідеться ж про ту її цінність, у силу якої вона і є історією. Навпаки: згідно із прагматичною концепцією, вона уявляється такою, що спочатку dokonує своє власне завдання стосовно визначення колишніх фактів, а вже потім, виходячи із цієї набутої мудрості, дає поради, що стосуються теперішнього. Тож, коли ми вказуємо, що фактів минулого ніколи не вдається визначити повністю, тим самим ми знищуємо прагматичну історію в зародку. Ми ставимо питання: "Яке ж тоді пуття з історії, коли вона неспроможна визначити фактів минулого?" — і відповідь, яку дає прагматична концепція, не є відповіддю на нього: "З історії те пуття, що вона, визначивши факти минулого, може сказати нам, що робити сьогодні".

49. Однак прагматична теорія історії застаріла. Ніхто не проповідує її нині, бо люди загалом визнають, що вона припускає кінцевість стосовно результатів історичного дослідження, якою вони, ті результати, не володіють. Місце прагматичної теорії посіла нова форма тієї самої загальної тенденції. Коли усвідомиш, що неможливо спочатку добитись визначення фактів, а тоді вже вивести з них мораль, тоді, можливо, захочеться подолати цю трудність тим, що дозволяєш моралі визначати факти. Наприклад: хочеш застерегти людей від отруєння алкоголем. Кажеш: "От Ной упився, і через це тепер негри чорні! Вчуйте попередження про таку жахливу біду!" Це — прагматична історія. Але як-

що ти розумієш, що Ноеве сп'яніння є предметом поважних дебатів серед учених людей, і якщо ти все ще одержимий моральною цінністю історії, ти кажеш: "Подейкують, нібито Ной упився, а дехто каже, що не впився, а тільки перехилив чарчину-дві. А от я вам скажу, що він таки упився, бо я не вживаю спиртного ні краплі й хочу прищепити всім страх перед алкоголем!" Це буде тенденційна, на противагу прагматичній, історія, а різниця між ними та, що в тенденційній історії мораль проникла в сам процес історичної думки, відігравши вирішальну роль у визначенні її висновку.

50. Тенденційна історія, коли її так розуміти, є банальнішою, ніж може видатися на перший погляд. Вона є нормальною, коли сам історик особисто й безпосередньо причетний до однієї з партій — учасниць описуваних ним подій; у цьому випадку він може дозволити своїй причетності, десь в обхід свідомості, змінювати його погляд на факти, відкидаючи свідчення, що викривають його друзів, оскільки він не може повірити, щоб його друзі та могли вчинити щось таке ганебне; або ж він може цілком свідомо, в адвокатському дусі, викладати випадок своїх друзів (чи, звісно, й свій власний), однобоко його висвітлюючи, бо ж знає, що інші захищали супротивну справу. І засудити цього не можна, не засудивши разом чи не всіх біографій, не кажучи вже про всі автобіографії як такі, що не мають історичної цінності; і те саме стосується й історій Англії, де автори неприховано тішаться її перемогами й оплакують її поразки, пишаються її славними ділами й соромляться її ганьби, а також політичних історій, писаних членом котроїсь партії, який бажає розтлумачити й виправдати програму своєї партії; або ж історії Реформації, писаної, як ми кажемо, чи із протестантського, чи із католицького погляду, і всякого такого іншого. Але ж далі: де історик не має особистої причетності до котрогось із акторів на своїй власній сцені, він усе ж може плекати причетність ідеальну. Так сучасний демократ може, подібно до Гроута, написати історію Давньої Греції із більш чи менш усвідомленою метою обстоювання античної демократії, непрямо звеличуючи таким чином демократію сучасну, а такий собі Моммзен може зробити своїм героєм Юлія Цезаря, тому що він особисто схиляється в політиці до авторитарного урядування. І ми не повинні забувати, що Гроут

без Гроутових політичних ідеалів ніколи взагалі не написав би ніякої історії Давньої Греції, не кажучи вже про таку історію, яку б ми всі вдячно від нього одержали. В якомусь розумінні це є істинним стосовно усіх істориків. Усяка історія є тенденційною, а коли б вона не була тенденційною, то ніхто її й не писав би. Ніхто — окрім хіба безкровних педантів, які плутають матеріали до історії із самою історією, маючи себе за істориків, тоді як вони — тільки ерудити, та й годі.

51. А з другого боку, ця невикорінна тенденційність історії, хоч би де вона виявлялася, є пороком. Піддатися їй — означало б перестати бути істориком, зробившись натомість адвокатом — надійним і корисним членом суспільства, який посідає своє, належне йому місце, але винен у не-світленню ошуканстві, якщо він називає себе істориком. Ось чому, незважаючи на те, що всі ми підходимо до історії, буди заражені тенденційністю, наш справжній історичний труд повинен великою мірою полягати в переборенні тенденційності, в очищенні нас від неї, в намаганні дорости до такого стану духу, коли не схиляєшся ні до якої сторони і радієш тільки істині. Нам ніколи не пощастить довести наш дух аж до такого стану, й можемо цілковито бути певними цього, бачачи, що й такі люди, як Тацит і Лівій, Гіббон і Моммзен, так повною мірою і не доросли до цього; але ми й далі повинні намагатися дорости і ні в якому разі не вдаватися до ось таких аргументів: "Коли вже Моммзен і то писав тенденційно, писатиму тенденційно і я! Ось сяду й напишу таку історію, якою я хотів би її бачити!" Наголошувати на цьому необхідно, тому що і в наш час знаходяться люди, що виступають за таке. Говорять (і досить поширена така гадка), що досі історію писали капіталісти, і то з капіталістичного погляду. Тож пора вирвати її з їхніх рук та й написати її свідомо із пролетарської точки зору, вибудувати таку історію світу, де б пролетаріат був показаний як постійно пригнічуваний герой, а капіталіст — як постійний негідник і тиран загальнолюдської драми. Ця пропозиція, хоч як дивно вона звучить в оксфордській лекційній залі, є на сьогодні справою практичної політики, багато людей діє відповідно до неї, продукуючи ту літературу, якої вона вимагає. Наслідком цього є такий тип

історії, що трохи нагадує антирелігійні історії XVIII сторіччя, — історія, яка надихається ненавистю і намагається виправдати себе тим, що в якнайанахронічніший спосіб робить проекцію предмета своєї ненависті, через одержимість, змішану з божевіллям, на весь хід розвитку людства. Подібно є ще й антисемітські історії, що подають всю історію як мелодраму, де єврей грає роль негідника, а остання війна породила ще й щось таке, ніби урожай антитевтонських історій, а щодо поєднання антитевтонства й антисемітизму можемо звернутися до п. Гілера Беллока. Про такі речі я скажу тут ще тільки таке: будь-хто бодай із найслабшою іскринкою історичної свідомості подивиться на них так, як природознавці подивляться на людину, котра, бажаючи добитися зародження життя у своїй лабораторії, свідомо утримуватиметься від стерилізації апаратури. Такі люди є вульгарними злочинцями історії, і сперечатися з ними — марна справа. Але підбадьоримося згадкою про те, що антирелігійна історія XVIII сторіччя врешті породила Гіббона, зіпсованого переважаючими пороками його покоління, але історика — першорядного. І я схильний підозрювати, що наступною посправжньому великою історією буде антикапіталістична історія, надихнута міфологією соціалізму.

52. Однак велика історія ніколи не буває просто тенденційною. Гіббон аж ніяк не був простим антирелігійним памфлетистом, і хоча його антирелігійна пристрасність була, звісно, однією з тих сил, що спонукали його писати, справжньою силою, що підтримувала його в роботі, була чиста відданість історії. Тепер, коли любов до істини та безсторонності перемогла ту тенденційність, що, як я вже казав, є спільною рисою ширих істориків, у свідомості історика утворилася нова моральна атмосфера: нині він бере сторону не котроїсь однієї партії, а самої історії, того процесу подій, що породив усі-всі партії із себе і знов увібрав їх у себе. Історія під цим кутом зору перестає бути мелодрамою і стає теодіцеєю, єдиною можливою теодіцеєю-боговиправданням. Історичний процес тепер розглядається як абсолютна, всеосяжна цілість, у межах якої виникають, не порушуючи її єдності, всі конфлікти, адже тільки її єдність тримає конфліктуючі сторони лицем до лица в їхній смертельній боротьбі, а самі ці конфліктуючі сторони є не чим іншим, як

утіленнями духу часу, створеними ним на те, щоб могли черпати з них здобувати своє власне конкретне, об'єктивне існування. Світовий дух прагне до абсолютної об'єктивізації самого себе в історії, і заради цього проходить через послідовність фаз, у кожній з яких частково розкривається його істинна природа; але в кожній фазі конфлікт між тим частковим розкриттям і нереалізованим ідеалом розриває на шматки реалізований об'єктивний світ, руйнує його у творенні чогось нового, що має змінити світ, який існує, і ближче наблизити його до ідеалу. Отже, конфлікт між Афінами й Спартою не є сутичкою між праведним з одного боку й несправедним — із другого; правильним буде уявляти його не як конфлікт між двома силами, а як конфлікт усередині єдиного організму, власне — еллінського світу. Це — симптом якоїсь ненормальності з тим організмом як цілістю, якийсь ендемічна хвороба, що, оскільки на неї не знайдено ніяких ліків, виривається на волю в шалінні самознищення, ведучи до самогубства цивілізацію, яку пожирає. А нова елліністична цивілізація, що постає на руїнах еллінського світу, переживає його завдяки тому, що вона заслужила життя, що поставила діагноз основній недусі своєї попередниці і знайшла на ту недугу ліки. По суті, еллінізм добився успіху тому, що переборював політичний атомізм, який розбив давньогрецький світ на безліч взаємно ворожих одиниць, відсеяв політичної злагоди — байдуже, якою ціною. Рим переміг еллінізм, тому що Рим, учень Александра Македонського, засвоїв урок еллінізму і ще й додав до нього дещо: міць моральної основи, силу характеру, чого якраз бракувало розпливчастій космополітичній культурі елліністичного періоду. Отже, Рим поєднує в собі місто-державу давньогрецького світу, її яскраву й натхненну самосвідомість, із політичним розмахом та неперебірливістю еллінізму, і тому Август докопався до успіху там, де зазнали поразки Александр і Перікл. Тому дістався успіх, бо він заслужив на успіх, бо розв'язав ту проблему, яку вони не зуміли розв'язати.

53. Це — приклад історії, уявлюваної як теодіцея, *Weltgeschichte als Weltgericht* [світова історія як світовий суд]. Її фундаментальна теза полягає в тому, що в кожній боротьбі (а вона уявляє всю історію як історію суцільної боротьби) переможцем є той, хто заслужив на перемогу, адже

він порвав ті тенета, що сковують його сучасників, і закликав до гри потужніші сили нової вищої фази розвитку світової історії. Виживає найпридатніший, адже виживають тільки ті, що розв'язують проблеми, які перед ними ставить життя, і їхнє розв'язання цих проблем є точною мірою їхніх сил. Бог, сказав Наполеон, стоїть на боці великих батальйонів, і це є істинним вираженням цього погляду на історію, якщо ми не забуватимемо, що ці слова означають саме це і нічого більше: у світі, де правилом є боротьба, краща людина чи краща нація засвідчує свою вищість, а отже, й здатність до виживання, або б'ючись краще за будь-кого іншого, або знаходячи спосіб покінчити з війною і вивільнити свої сили для іншого заняття.

54. Ця концепція історії знайшла свого класичного поборника в Гегелеві; і це, звісно, правда, що ніхто не зробив більше за Гегеля для накреслення загальних ліній, по яких протягом останніх ста років розвивалась сучасна думка. Це настільки відповідає цьому конкретному випадкові, що я не можу згадати жодного значного історика чи філософа сучасної доби, хто б хоч до певної міри не ототожнювався із поглядом, що я його оце виклав. Навіть Кроче, ніякий не друг Гегелевій філософії історії, безкомпромісно приймає цю її істотну частину в доктрині, яку він називає позитивністю історії. В історії, стверджує він, немає ніякої такої речі, як поганий факт, поганий період; історичний процес є переходом не від поганого до хорошого (ще менше — від хорошого до поганого), а від хорошого до кращого; те, що ми називаємо поганим, є не чим іншим, як самим хорошим, баченим у світлі кращого. Отже, функція історика — не видавати судження, а пояснювати; пояснювати ж — це завжди виправдовувати, доводити розумність пояснюваного, адже (провадить він) тоді як практична свідомість завжди зазирає в майбутнє, намагаючись дати життя чомусь кращому за те, що існує нині, й тому завжди розглядає теперішнє як погане; тоді як вона розглядає минуле як хороше просто тому, що воно нереальне й через те його не треба ані поборювати, ані поліпшувати, — теоретична або історична свідомість, яка цікавиться просто тим, що є, повинна дивитись на теперішнє безстороннім оком і тому повинна бачити в ньому наслідок усіх зусиль минулого, а отже — щось краще за минуле. І

Кроме, так само, як і Гегель, засуджує як сентиментальність концепцію історії (Гегелевими словами) як різниці, де і щастя народів, і мудрість держав, і добродішність індивідів безжально приноситься в жертву — в жертву ні для чого. Терміни, в яких Гегель описує цей песимістичний погляд на історію, унеможливають звинувачення його власного погляду в плоскому оптимізмі, бо й справді, якщо історію слід розглядати як теодицею, той світовий дух, чий шлях вона виправдовує, є богом не менш жахливим, ніж справедливим.

55. Такий бог навряд чи потребує наших спроб виправдати його. А з допомогою цього міркування ми можемо розпрощатися як із історичним оптимізмом, так і з історичним песимізмом. Говорити, що весь хід історії був неперервним переходом від хорошого до кращого, — правдиво й цінно, якщо це означає, що ми повинні дивитися на історію не з наміром покритикувати її, а прийняти її, змиритися з нею, — не щоб вона змирилася з нами. Але це буде хибно, якщо означитиме, ніби ми покликані видавати моральні судження про її хід і водночас обмежені в судженнях тільки прихильними варіантами. Наша справа — просто дивитися фактам у вічі. А казати, ніби перемога греків при Марафоні була корошою подією чи правління пап за доби Відродження — чимось поганим, означає просто давати волю химерам, що, замість просувати уперед, стримують поступ історичної науки. Справжнім цілоспаленням історії є цілоспалення самим істориком своїх емоційних та практичних реакцій на факти, що їх історія викладає перед його поглядом. Істинна історія повинна бути абсолютно безсторонньою, абсолютно вільною від усіх, хоч би якого різновиду, суджень про цінність.

56. Це може видатися тяжким присудом, але я прошу підтвердити це усіх, хто має бодай якийсь досвід історичних досліджень. А якщо нам видасться, що прийняти це тяжко, то, як на мене, це тому, що ми забуваємо, що ж саме ми вивчаємо в історичній думці. Вивчаємо ми минуле. Згадаймо, як Гекльберрі Фінн, коли вдова й міс Ватсон узялись за його припізнілу релігійну освіту, надто розпереживався через Мойсея, аж поки міс Ватсон одного дня призналася, що Мойсей помер і то дуже давно, — і хлопець втратив весь інтерес до нього, бо ж, як він висловився, йому начхати на небіжчиків. Однак і справжній історик, подібно до Гекль-

беррі Фінна, чхає на небіжчиків. Він не обливається холодним потом через них саме тому, що вони — мертві; він не робить того, що, здається, робив спочатку Гекльберрі Фінн, а саме: не припускається моральних суджень і не займає практичних чи вольових позицій стосовно предметів свого дослідження. Але ж так легко забути, що те, що ми вивчаємо, є минулим, і ошукати самих себе думкою, нібито Афіни й Спарта є такими самими реальностями, як Франція та Німеччина. Коли ми це робимо, ми сприймаємо їх так реально, як сприймаємо Францію та Німеччину, от ніби ми спроможні тут чимось чомусь зарадити, прийняти якесь рішення про план дій чи принаймні обдумати, як би ми діяли, коли б нам трапилась нагода тут діяти. Такої нагоди нам не трапиться ніколи. Десь так само ми можемо тішитися самооманою, складаючи подумки плани, як нам *слід би* діяти, які гострі випадки зробити супроти супротивника, з яким ми (і ми це добре знаємо) ніколи не здибаємось. Ми забавляємося тим, що подумки пересаджуємо себе в котрусь ситуацію, сама суть якої, як предмета історичної думки, в тому й полягає, що там нас немає і ніколи не може бути, а це не тільки вносить сум'яття в наше історичне мислення, а й марнує на химери моральну енергію, яку наш обов'язок велить нам присвятити дійсним проблемам життя.

57. На початку цих лекцій я наполягав на тому, що минуле, будучи предметом історичної думки, є не якоюсь масою матеріалу, що існує десь, хоч і прихований від нашого безпосереднього бачення потоком часу, а складається із подій, які, через те, що вони вже відбулися, більше не відбуваються нині і в будь-якому розумінні не існують взагалі. Минуле ні в якому розумінні не є хоч би скількись актуальним. Воно — цілковито ідеальне. І ось чому наше ставлення до нього цілковито відрізняється від нашого ставлення до теперішнього, яке завдяки своїй актуальності є сценою нашої практичної діяльності й властивою темою наших моральних суджень. А робити моральні судження на адресу минулого означає впадати в оману уявлення, нібито десь там, за якоюсь запоною, досі ще відбувається минуле; коли ж ми таке собі уявимо, то легко можемо напустити на себе якусь неконтрольовану лють, от ніби керкірська різанина відбувається просто нині в сусідній кімнаті, й нам слід тільки розчахнути

двері й припинити це неподобство. Аби порятуватися від такого стану нашого духу, нам треба лише чітко збагнути: ці речі вже були, вони завершилися, нічого із ними не вдієш, а мертвих треба залишити в спокої, щоб вони поховали своїх мертвих, віддавши хвалу своїм чеснотам та оплакавши свої втрати.

58. Уявлювану отак історію можуть назвати надто холоднокровною справою, а мене звинуватити в позбавленні її всього того, що надає їй привабливості. Я не боюся цього звинувачення — не думаю, аби хто-небудь, здатний звинуватити мене в такому, був справді більш зацікавлений в історії чи більш відданий їй вивченню, ніж я сам. Але мене, звісно, можуть попросити пояснити, в чому ж секрет її привабливості, якщо минулого ніколи не пізнати таким, яким воно було насправді, та якщо нам не дозволено навіть використати його як такий собі катарсис для наших почуттів і наших моральних суджень. Відповідь буде така: історія — це ідеал, а ідеал є абстрагуванням від актуального й існує заради актуального.

59. Є, власне кажучи, лише один пізнаваний предмет, а саме — актуальне, те, що існує нині, і всяка інтелектуальна проблема, яка тільки може бути поставлена на обговорення, стосується, власне, нашого знання цього єдиного предмета чи комплексу предметів. І наше знання актуального є невіддільним від нашої вольової діяльності й емоційної реакції, які спрямовуються на це реально існуюче. Актуальне, теперішнє є єдиним можливим об'єктом нашого пізнання, полем для нашої діяльності й стимулом для наших почуттів. Ми не можемо знати майбутнього — його нам не пізнати, бо його там немає; не можемо знати й минулого — і його нам не пізнати, бо й його там немає. І це враз пояснює, чому неможливо пізнати минуле таким, яким воно насправді було, та чому неможливо займатися відносно нього практичні чи емоційні позиції. Тоді чи ж не є це доказом на користь того, що історія є ілюзією та що займатися нею — безумство? Ні — тому що, хоча минуле не має ніякого реального існування, воно присутнє ідеальним складником у теперішньому, й тому може вивчатися у той самий загальний спосіб і до тієї самої міри, до якої може вивчатися будь-яка абстракція. Теперішнє є перетвореним минулим. Пізнаючи теперішнє, ми пізнаємо те, в що змінилося минуле. Минуле стало те-

перішнім, і тому, коли ми питаємо, де шукати минуле в живій і конкретній актуальності, то відповідь буде: у теперішньому. Але ж минуле, існуючи актуально у вигляді теперішнього, існує ще й ідеально як минуле — як те, чим воно було до того, як перетворилося на теперішнє. Взагалі всяке пізнання відбувається через аналіз і синтез: розбираємо дану цілість на частини, вивчаємо кожну частину окремо, а тоді складаємо знов до купи. Проте цей процес є цілковито ідеальним процесом: насправді ж ми не розбираємо цілого на частини, бо воно не піддається, не розпадається; що ми робимо, так це творимо в межах цілого ідеальні розрізнення й вивчаємо те, що отак розрізнили. І ті складники, що ми їх вирізнили, не є дійсними — вони тільки ідеальні. Дійсним є сам об'єкт як цілість, і та дійсна цілість складається з ідеальних частин. Якщо це видається нелегким, якщо хтось гадає, що реальне ціле має складатися із реальних частин, нехай він зміркує, що ті якості, на які ми розкладаємо при аналізі всякий сприйманий нами предмет — його блакитність, квадратність тощо, — не є реальними речами, які можна взяти й скласти до купи; вони — абстракції, але такі абстракції, що, разом узяті, й справді складаються в той предмет¹⁰.

60. Таким чином теперішнє складається із двох ідеальних елементів: минулого і майбутнього. Теперішнє є майбутнім минулого і минулим майбутнього; отже, воно є і майбутнім, і минулим у синтезі, який є актуальним, фактично існуючим. (Звісно ж, будь-який майбутній час, коли настане, матиме те, що є нині теперішнім; своїм минулим, а віддаленіше майбутнє — своїм майбутнім; тож будь-котрий момент часу є синтезом минулого і майбутнього, але до його настання цей синтез є не актуальним, а тільки ідеальним). Теперішнє уявляють загалом як таку собі математичну точку між минулим і майбутнім, але це — хибна метафора, бо ж насправді це не точка, а цілий світ, комплекс подій, що дійсно відбуваються нині; тож насправді не *воно* є простою абстракцією, математичною точкою поміж двох реальних вимірів, а *вони* є простими абстракціями, оскільки *воно*,

¹⁰На протилежній сторінці міститься такий запис: “Або хай подумає про Ньютонів аналіз перетворення еліптичної орбіти Місяця на (а) прямолінійний рух падіння на землю; (б) інший прямолінійний рух по дотичній — обидва цілковито ідеальні випадки”.

дійсно існуюче, містить у собі і минуле, і майбутнє як ідеальні складники себе.

61. Наше так зване знання минулого є, отже, не знанням минулого як дійсно існуючого предмета і тому не є істинним знанням; це — лише реконструкція ідеального предмета, здійснена заради інтересів пізнання теперішнього. Мета історії — дати нам змогу пізнати теперішнє, щоб діяти відповідно до пізнаного; це та істина, яку містить у собі прагматичний погляд на історію. Але пізнання минулого не слід хибно розуміти як пізнання одного-єдиного об'єкта, минулого, яке, пізнання себто, по його досягненню служить засобом для пізнання іншого одного-єдиного об'єкта, теперішнього. Це — помилка прагматичного погляду. Минуле й теперішнє не є двома предметами: минуле є складовим елементом у теперішньому, тож, вивчаючи минуле, ми фактично спробуємо пізнати теперішнє, а не щось там інше, що поведе нас далі, аби ми краще знали теперішнє чи ним маніпулювали.

62. Цей принцип ідеальності минулого пояснює дві речі: чому ми не можемо й чому не потребуємо знати минуле, як воно відбувалося насправді. Ми не можемо, тому що немає чого пізнавати; ніщо таке не існує, щоб його вивчати; немає ніяких фактів минулого, окрім тих, що ми реконструюємо в історичній думці. І не потребуємо: бо мета історії — осягнути теперішнє, і тому всякий факт минулого, який не лишив жодного видимого сліду в теперішньому, не потребує — і не може — бути справжньою проблемою для історичної думки. Із чисто абстрактної точки зору могло б видатися можливим поставити питання, яке було улюблене вино дідуса по матері того прапороносця, що стрибнув із Цезаревого корабля на кентський берег, і можна було б закинути історикові те, що він цього не знає та й знати не хоче. Але фактом лишається те, що історик не ставить проблем у такий спосіб, навмання, — проблеми постають самі, а йому треба тільки розв'язувати їх, у міру того, як вони виникають. А сучасний історик, коли йому нав'язуватимуть подібну проблему, скаже, якщо захоче пояснити своє ставлення до неї: "В ході моїх досліджень ця проблема не виникала. Коли вона виникне, тоді я їй приділю їй увагу". Але ця позиція була б злочинно суб'єктивною, коли б цілий світ фактів минулого та був дійсно існуючим світом, а обов'язком історика було б відкривати й досліджувати його у всій його цілісності; адже

в цьому випадку кожен факт тієї цілості, будши настільки ж актуальним, як і всякий інший, мав би однакове право на історикову увагу, і займатися котримось одним фактом, за-недбавши інші, було б необґрунтовано. Однак усі історичні проблеми постають у рамках теперішнього досвіду, а така проблема, котра ніяк не вкладається в теперішній досвід, ще й змінює наше ставлення до нього, не є проблемою справжньою, а безглуздим нонсенсом — настільки безглуздим, як та дитяча крутиголовка, що має невідпорну притягальну силу, але з місця ані руш, належачи до сфери фізики нонсенсу.

63. Способи, в які виникають історичні проблеми, належать до різних типів, і відмінності між ними не позбавлені певного інтересу. Усі вони мають ту спільну рису, що це — проблеми, які постають, коли ось я намагаюся збагнути, хто я такий і чим є мій світ. Коли я питаю сам себе, хто я такий, я починаю пригадувати та обмірковувати, чим же, у своїх вчинках і в своєму досвіді, я показав, що я є я; і так, силкуючись критикою звірити мої спогади, я вибудовую більш чи менш доладний звіт про те, чим, як мені видається, я є на даний момент. Цей звіт про самого себе є необхідною основою будь-якої дії, що висуває свої умови й вимагає самоусвідомлення як однієї з тих умов. Коли я ставлю питання: що таке об'єктивний світ? — спогад не дуже мені допомагає знайти відповідь; я повинен вивчити світ, яким застав його на цей момент, і реконструювати його минуле не безпосередньо, як можу зробити в пам'яті у випадку самого себе, а шляхом висновування. І в міру того, як ця діяльність реконструювання минулого робиться звичкою, народжується й новий тип теперішнього, яке співвідноситься з минулим не просто як його наслідок чи теперішня метаморфоза самого себе, а як свідомий і систематичний його запис. Я маю на увазі такі реалії теперішнього, як розмови про минуле, книги з історії і таке інше. Усе це — частини теперішнього, але вони мають дивну подвійну функцію: і наслідків минулого (як усе в теперішньому), і виражень думки, що стосується минулого. Вони є плодами *історичної* свідомості, а не просто свідомості взагалі, і ще менше — світового процесу взагалі. А цим розкривається той дивовижний факт, що спроба реконструювати минуле ідеально, оскільки воно є такою діяльністю, що продовжується в теперішньому, вносить до теперішнього низку об'єктивних реальностей, які породжують не тільки

свожу проблему знання, а й ще одну проблему особливого типу. Історія у первісному розумінні, історія першого ступеня є ідеальною реконструкцією минулого як такого; історія ж другого ступеня є реконструкцією цієї реконструкції. Отже, первісна історична проблема виникає тоді, коли намагаються дати відповідь на ось такі запитання: “Від чого розсипався оцей будинок? Що то за химерні дії виконуються при коронації? Чому ми носимо мантії?” Вторинна ж історична проблема виникає при спробі відповісти на отакі запитання: “Чому різні люди висловлювали такі відмінні погляди на Маратонську битву? Чому Маколей каже те, що каже, про стан грошового обігу наприкінці XVII сторіччя?” І таке інше. У першому випадку історична проблема виникає із спроби досягнути світ, яким він є, незалежно від того, існують чи не існують на світі якісь там історики; і навіть коли б настала така революція, яка б гільйотинувала всіх істориків та пошарила всі їхні книжки, саме ці проблеми й забезпечили б швидке поновлення історичних студій. В останньому ж випадку самі історики та особливі плоди їхньої праці знаходяться серед елементів тієї проблеми, що нас цікавить, і в цьому випадку проблеми історії можуть бути названі академічними чи штучними проблемами, обговорювати які немає потреби, коли б не той факт, що вони все-таки обговорюються. Отже, якщо я питаю сам себе, що ж саме в моєму теперішньому досвіді я сподіваюся з’ясувати своїми історичними дослідженнями, то на це є два типи відповіді: по-перше, це — щось таке, що я знаходжу в світі природи чи людських інституцій; по-друге, це щось таке, що я вчитав чи почув у ході моїх історичних студій. Це розрізнення має свою вагу, бо коли ми кажемо, що мета історії — це зробити дійсний світ більш зрозумілим, а тоді мусимо припустити, що декотрі історичні дослідження допомагають тільки зробити зрозумілим твердження певних істориків (що ми, безперечно, мусимо припускати), то ми ніби замкнені в зачарованому колі. І тоді здається, що шлях із зачарованого кола полягає в розрізненні історії та історії історії.

64. Досі ми припускали, що єдиною функцією історії історії — є служити методологічному завданню розчищення ґрунту для історії першого ступеня. Та коли вже історичне мислення визнано за необхідну діяльність людського духу

(а це визнання досягається тоді, коли ми визнаємо, що аналітичне розкладення теперішнього на минуле і майбутнє є необхідною стадією його осягнення), звідси випливає, що організація та усталення історичної думки є необхідною частиною інституцій, які функціонують для забезпечення цивілізованого життя, і тому історія історії є такою самою необхідністю для цивілізованої людини, як і історія війни чи історія [природознавчої] науки. Коли сама історія об'єктивізується в бібліотеки та школи історичної науки, навчання в цих бібліотеках та школах автоматично стає вправлянням в історії історії, а відтак неможливим стає стверджувати, нібито проблеми історії становлять життєво важливий інтерес, тоді як питання історії історії відносяться до суто академічного інтересу. Навпаки: коли стає зрозуміліше, що факт минулого як такий і в усій своїй цілості не може бути пізнаним, коли люди дедалі більше визнають, що єдиним минулим, яке ми знаємо чи потребуємо знати, є те минуле, яке зберегло впізнавані сліди в теперішньому, то люди повинні все краще й краще розуміти, що всяка історія є насправді історією історії, що, викладаючи те, що ми приймаємо за факти минулого, ми в дійсності тільки й робимо, що переказуємо та підсумовуємо наші власні й інших людей дослідження, які стосуються минулого. Це не означає, що повідомлення: "Це було так", — підмінюється заявою: "А гадає, що це було так; Б гадає, що це було отак; В гадає, що це було аж отак, а я лишаю читачеві зробити свій вибір"; бо це було б не перетворенням історії на історію історії, а простим ухилянням від усієї проблеми. Справжня формула буде такою: "А гадає, що це було так; Б гадає, що це було отак; В гадає, що це було аж отак, а я, старанно вивчивши їхні погляди та всі інші свідчення, гадаю, що це було ось так". Тут історія історії знаходить свою кульмінацію там, де й повинна її знаходити: у теперішньому. Адже історія, що зупиняється перед самісіньким теперішнім, є історією із зрізаною верхівкою, таким собі фрагментом кола без центру.

65. Отже, історія першого ступеня та історія другого ступеня є двома сторонами самої історії, в якій безпосередня або об'єктивна сторона — це та, де дух обернений до минулої події, а рефлексивна або суб'єктивна сторона — це та, де

дух обернений до своїх власних спроб осягнути ту подію; і ці дві сходяться, об'єднуються в теперішньому акті думки, який є водночас і історією ("це було так"), і історією історії ("я гадаю, що це було так"). Коли ми кажемо: "Це було так", — ми перебуваємо в реальності, яка веде мову не про минуле, а про теперішнє, оскільки ми ніколи не зможемо сказати, чим було минуле саме собою, а лише те, що дозволяють нам говорити про нього наявні на даний момент у нас свідчення; і, як ми вже переконалися, існує цілковита певність щодо того, що ці свідчення є завжди фрагментарними й неадекватними. Те минуле, яке ми реконструюємо в історичній думці, не є реальним минулим (коли б існувало якесь реальне минуле, якого насправді немає); це — те минуле, яке ми можемо виплутати із теперішнього об'єктивного світу теперішнім актом мислення. Отже, цей суб'єктивний теперішній час у вислові "Я гадаю, це було так" слід було б урівноважити об'єктивним теперішнім часом, який перетворив би "це було так" на "наявні нині свідчення вказують на те, що це було так". А ці двоє суджень є синонімічними. Історія та історія історії виявляються тотожними. Теперішнє, або фактично існуюча дійсність, якою ми застаємо її в історичній свідомості й для історичної свідомості, є не простим світом чи простим духом, а таким духом, що пізнає свій світ, або таким світом, що його пізнає дух; і то неможливо, щоб дух пізнавав свій світ, не пізнаючи в той же самий час і самого себе. Призначення цього вислову не в тому, щоб бути родовим визначенням для всіх різновидів пізнання, а в тому, щоб бути специфічним визначенням для історичної думки. Ніхто, наприклад, не захоче стверджувати, ніби перцепція включає в себе як необхідну частину себе перцепцію перцепції, але ми довели, що історія таки справді включає в себе історію історії.

66. Теперішнє, сказав я, є конкретною реальністю, яка надається до аналітичного розкладення на два елементи: минуле і майбутнє. Я повертаюся до цього твердження, аби застерегтися від можливого непорозуміння. Адже можна було б доводити, нібито, якщо один із цих ідеальних складників, минуле, можна зробити предметом історичної думки, майбутнє так само мало б стати предметом своєї прогно-

стичної історичної думки. Але ж зрозуміло, що це — зовсім не той випадок. І все ж чи й *слід* йому не бути цим випадком, як на нашу думку? Адже ми не можемо дозволити собі спростувати таку можливість, як залюбки спростовує її дехто: наполягаючи на тому, що минуле — реальне, а майбутнє — нереальне. Виходячи із цього погляду, теперішнє буде по суті моментом творення, де речі з'являються на світ із нічого: будучи створеними, вони й лишаються створеними, і таким чином універсум “постійно” все більше й більше наповнюється фактами. Універсум “ніколи” абсолютно не переповнюється фактами, тому що він якимось чином постійно роздувається, аби було для них місце. Але ж ми відкинули цю ідею минулого, мов який намул чи осад фактів, на тій підставі, що минуле насправді складається із подій, які не відбуваються, себто із нереальностей. Однак ми можемо ще й зазначити мимохідь, що вся ідея вічно творчого процесу, який створює, не руйнуючи, є чистим сум'яттям думки. Якщо теперішнє уявляється як творче начало, тоді створюване ним має або зберігатися, що означає продовжувати бути теперішньою дійсністю, або не зберігатися, що означає минання, ставання минулим і тому ставання неіснуючим. Але ця концепція має принаймні той “плюс”, що кладе принципове розрізнення між минулим і майбутнім, не уявляючи їх як один і той самий тип речей. А наше твердження про те, що і минуле, і майбутнє є ідеальними або ж абстракціями, не зобов'язує нас вважати, ніби вони є абстракціями одного й того самого типу. Вернімось до випадку, який ми розбирали раніше: обриси й колір трикутника є абстракціями, але із цього не випливає, нібито, оскільки наука геометрії дає нам апріорний звіт про його обриси, через це геометрія (чи й будь-яка інша наука) може дати нам апріорний звіт про його забарвлення.

67. Отже, минуле і майбутнє є гетерогенними; вони не є одним і тим самим типом речей, дарма що обидва є ідеальними. П.Бертран Рассел, не спромігшись збагнути це й ошуканий ідеєю часу як неперервної лінії, чиї відтинки з необхідності є гомогенними відносно один одного, стверджує, що “це чиста випадковість, що ми не маємо пам'яті про майбутнє, оскільки майбутні події є достоту так само де-

термінованими, як і минуле, в тому розумінні, що вони будуть тим, чим вони будуть”, і далі доводять, нібито немає ніякої філософської підстави для скептицизму стосовно претензії, яку висувають деякі люди, на здатність передрікати майбутнього (“Наше знання про зовнішній світ”; цитовано з пам’яті)¹¹. Відповісти на це легко. Назвати відсутність “спрямованої вперед пам’яті” чистою випадковістю — означає припустити, що це — факт, та ще додати, що твоя власна філософія безсила дати йому хоч якийсь пояснення. Припустити, що деякі люди, ймовірно, можуть передрікати майбутнє, означає зректися першого припущення й утвердитися в тому, що пам’ять про майбутнє таки існує, хоча й рідко виявляється; а залишити відкритим питанням те, чи виправдані їхні претензії, означає признатися в тому, що вони не є виправданими, адже ж ніхто не може сказати за відкрите питання те, чи пам’ятаємо ми минуле, чи не пам’ятаємо його. Далі: оскільки ми пам’ятаємо минуле й, отже, маємо безпосереднє усвідомлення його, ми на цій підвалині можемо вибудувати цілу структуру критичної історії, яка починається із пам’яті, але йде далеко за її межі. Коли б навіть кілька людей і справді володіли спрямованою вперед пам’яттю чи то безпосереднім баченням майбутнього, можна було б побудувати на тій основі критичну історію майбутнього, яка б мала і методи, й результати, подібні в принципі до методів та результатів минулого. Але це не може бути зроблене, і ніхто насправді й не думає, що таке можливе. Ніхто на світі не може провістити хід європейської історії бодай на наступні десять років із певністю й точністю, які хоча б у чомусь наближалися до відповідних якостей, що в них навіть найменш компетентний історик може реконструювати європейську історію за останні десять років чи навіть за останні десять тисяч літ. Ми, звісно, можемо передбачати майбутнє, але всі наші передбачення є здогадами чи

¹¹ Точний текст уривка, на який посилається Колінгвуд, такий: “Це чиста випадковість, що ми не маємо пам’яті про майбутнє. Ми могли б — мов заповідці у стверджуваних ними видіннях — бачити майбутні події безпосередньо, в той самий спосіб, у який бачимо проминулі події. Звісно ж, вони будуть такими, якими будуть, і в цьому розумінні вони є достоту так само детермінованими, як і минуле” (*Бертран Рассел. Наше знання про зовнішній світ* (Лондон, 1914). — С. 238).

простими твердженнями про те, що, наскільки ми розуміємо, може статися, тоді як наші реконструкції минулого ніколи не є здогадами, а завжди твердженням про те, що, наскільки ми могли переконатися, напевне відбулося. І це стосується навіть найсистематичніших і найзадовільніших із наших передбачень, власне, сподіваних астрономічних подій, скрупульозно викладених у “Нотікел Олменек”. Це не випадки історії, що бачить наперед. Вони всі до одного гіпотетичні; це — повідомлення про події, що відбудуться, якщо не виникне ніякий складник непередбаченої перешкоди, із тих, що завжди можуть трапитися, та не зіпсує всіх наших розрахунків. Але можуть сказати, що й наші твердження про минуле гіпотетичні: вони стверджують те, що відбулося, припускаючи гіпотезу про надійність наявних у нас свідчень. Однак це — хибна паралель. Це правда, що ми реконструюємо минуле лише настільки, наскільки дозволяє нам зробити це теперішній стан речей; і ми також передбачаємо майбутнє, наскільки дозволяє нам це зробити теперішнє. Проте брак свідчень і наша схильність до хибного їх тлумачення, які негативно впливають на ці обидва різновиди мислення, є недоліком, що типом своїм відрізняється від впливу непередбачених перешкод, а це вже цілковито нова трудність, що заважає нашому передбаченню майбутнього, але не нашому реконструюванню минулого. Можуть сказати, що ідеально досконала астрономія могла б усунути цю трудність. Однак ми обговорюємо не те, що ми могли б зробити за ідеальних (себто неможливих) умов, а що ми робимо насправді, і, хоч би як далеко зайшов розвиток астрономії, вона завжди працюватиме за фактично існуючих і ніколи за ідеальних умов.

68. Отже, різниця між минулим і майбутнім є та, що минуле може бути, в нав'язаних теперішніми обставинами межах, критично реконструйованим у такому вигляді, яким воно напевне було; майбутнє ж, усе в тих самих межах, може бути лише вгадане чи описане в гіпотетичних виразах. Викладаючи цю різницю в логічних термінах, ми дістаємо ось цей результат: теперішнє є фактично існуючим, минуле — необхідним, майбутнє — можливим. Необхідність і можливість є тими двома абстрактними складниками, що разом становлять фактично існуюче. Теперішнє і може, і мусить бути тим,

чим воно є; минуле мусить, але не може бути тим, чим воно є, а майбутнє могло б, але не потребує бути тим, чим воно є. Ось чому минуле, незважаючи на свою нереальність, може бути об'єктом критичного й строгого висновкового мислення, адже все, що воно містить у собі, воно містить із необхідності, і в вивченні його немає місця для уяви, чи примхи, чи будь-якого твердження, що не може бути підтвердженим наведенням поважних підстав. Майбутнє ж, із другого боку, є випадковим, невизначеним, тим, що може бути описаним тільки отаким висловом: "Якщо відбудеться А, то за ним настане х; якщо ж відбудеться Б, то за ним настане у; але, хоча розумним могло б бути припущення, що відбудеться А, а не Б, ми не можемо навести поважних підстав для цього припущення". Звичайно ж, майбутнє буде таким, яким воно буде, але це означає тільки те, що, коли воно станеться, воно буде теперішнім і матиме всю актуальність теперішнього. Воно не лежить де-небудь, уже готовеньке, сформоване, чекаючи тільки на те, щоб відбутися, що і є, на думку п. Рассела, тим розумінням, яке він, очевидно, вкладає у вислів "буде таким, яким буде".

69. Ця концепція ідеальності минулого має ще й інші наслідки. Коли ми думаємо про минуле як про безмежне вмістище фактів, що всі існують один поруч одного такою собі щільною масою, чекаючи тільки, що ми прийдемо їх оглянути, ми повинні відрізнити ті актуальні риси, що їх мають у собі ці факти, від побічних та суб'єктивних рис, якими ми наділяємо їх, маючи на оці наші власні цілі, у процесі наших історичних трудів. Так, наприклад, ми відрізняємо стародавню історію від історії сучасної, і це розрізнення, очевидно, є притаманним не самим фактам, а нашому власному поглядові на них; ми розглядаємо як сучасні ті факти, що їх визнаємо за співтриваючі із фактами світу, в якому живемо, а як стародавні — ті, що належать такому устроєві речей, який на сьогодні є зниклим. Тоді, якщо минуле є дійсно існуючим об'єктом чи комплексом об'єктів і якщо наше вивчення його є спробою осягнути його в його актуальності, це розрізнення стародавньої та сучасної історії повинне бути випаданим із наших умів як випадкова для нашого погляду ілюзія. Але якщо минуле, як ми вже переконалися в тому, є ідеальним і має буття лише як предмет історичної думки,

то його відношення до нашої точки зору є самою її сутністю і, хоч би що впливало як необхідне із тієї нашої точки зору, є реальним і правомірним складником нашої власної природи. Але ж розрізнення стародавньої та сучасної історій є необхідно закладене в нашому погляді на історію. Адже минуле є тим, що перетворилося на теперішнє; але кожний минулий час був теперішнім, поки існував, а нині осмислюється істориком як ідеальне теперішнє, що має своє власне минуле; і тому всяка історична думка необхідно породжує розрізнення минулого і минулого минулого. Але минуле або ж недавнє минуле повинне характером своїм відрізнятись від минулого минулого або віддаленого минулого; адже недавнє минуле є тим, що перетворилося на теперішнє, а віддалене минуле, якби воно нагадувало минуле недавнє, також перетворилося б на теперішнє, а не на недавнє минуле, в яке воно обернулося насправді. Отже, із чисто логічної структури часової серії як ідеальної конструкції впливає, що має бути велика загальна різниця в характері між двома частинами історії: сучасною історією, розглядуваною як така, що безпосередньо породила теперішнє, і стародавньою історією, розглядуваною як така, що породила недавнє або сучасне минуле й тим самим опосередковано породила теперішнє. Але поділ минулого на підрозділи не може закінчитися на цьому. В межах недавнього минулого і минулого віддаленого знову з'являться подібні розрізнення, так що ці два головні періоди виявлять таку внутрішню структуру, що в принципі повторить їхнє взаємне співвідношення. Якщо цей пошук розрізень продовжувати *ad infinitum*, наслідком цього був би гомогенний потік часоодиниць, із яких кожна йшла б за попередньою і передувала б наступній, а події, що відбуваються в ці часи, втратили б увесь свій особливий характер стародавнього, сучасного і так далі, звівшись до одноманітної минулості. Однак фактично ми не можемо продовжувати це *ad infinitum*, — ми-бо не маємо на це часу, та й сенсу робити це немає. Нас цікавить історія, як її реально вивчають реально існуючі історики, — а не ідеальна історія, як її вивчала б обчислювальна машина. Для обчислювальної машини не існувало б ніякої необхідності співвідносити минуле із теперішнім, і тому обчислювальній машині не треба було б ділити минуле за його відношенням, безпосереднім чи

оносередкованим, до теперішнього. Але в такому разі минуле є лише ідеальним; воно породжується історичною думкою лише для того, щоб бути співвіднесеним із теперішнім; і тому там, де зникла ця потреба, разом із нею зникло й минуле¹².

70. Отож, поки ми думаємо про минуле взагалі, нам доводиться думати про нього як про таке, що має той тип визначеної структури, яка полягає в узгодженості більш чи менш виразно окреслених періодів, що мають свої власні характерні риси, причому кожен із них має достеменно ті риси, які унеобходжують його перетворення на наступний, і так далі. Себто ми повинні знайти в історії таку модель чи схему, яка б робила її самодостатньою і логічно вираженою цілістю. І ми можемо визначити цю структуру *a priori*. Актуальність історії — це теперішнє; її ідеальність — минуле, а минуле є або недавнім, або віддаленим, відповідно до того, як ми його уявляємо: таким, що прямо чи непрямо обертається в теперішнє. Але ж те, що обертається в щось інше, *не є*, за визначенням, тим чимось; тож і недавнє минуле завжди уявляється як відмінне від теперішнього, як протилежність йому, але протилежність такого типу, що зумовлює необхідність зміни на те, чому воно, недавнє минуле, є протилежністю. Тож недавнє минуле з необхідності уявляється як такий стан речей, що перебуває в несталій рівновазі, яка містить у самій собі сім'я зміни на свою протилежність. І кожен період, як недавнє минуле того, що має прийти йому на зміну, потрібно уявляти в цей загальний спосіб. Проте коли говориться, що кожен період змінюється на свою протилежність, це не означає, нібито історія є постійним чергуванням А — не-А, А — не-А і так далі *ad infinitum*. Коли б

¹² На протилежній сторінці Колінгвуд згодом записав такі примітки: "Проблема історичних фаз і циклів. Теологічні, метафізичні, позитивні (Конт), органічні й критичні (повторювані), Сен-Сімон. Платонічний цикл — 36 000 солярних років. Арістотель погоджується. "Ця доктрина повторюваності не є популярною сьогодні, але, чи подобається вона нам, чи ні, жоден інший погляд на макрокосм не вартий навіть того, щоб його обстоювати". Індже, "Виголошені нариси", II, 160 (він має на увазі, *фізично* кажучи). Гете цитується як такий, що вірить у цикли, але він — невизначний.

"Цикл проти прогресу" — тема поверхової лекції Індже. Він виступає за цикли й заперечує прогрес.

Циклічну теорію не можна приймати буквально. Теперішнє є тільки тепер; воно повинне якимось відрізнитися від усіх своїх супротивних чисел у минулому, хай навіть і нерозрізненних десь у чомусь... Інакше ми не зможемо вживати слово "цикл" у множині".

це було так, то теперішнє вже відбулося б незліченне число разів, а це — безглуздя, тому що теперішнє — це те, що відбувається тепер, і воно не могло відбутися ще й в минулому. Стародавнє й сучасне є протилежностями, які разом становлять минуле; і минуле з теперішнім є протилежностями; тож, коли недавнє чи сучасне минуле змінюється на теперішнє, то відбувається не так, ніби сучасне змінилося на свою протилежність, а так, що сучасне й стародавнє разом, минуле як цілість, змінилося на свою протилежність. Отже, формула для структури історії буде така: А змінюється на свою протилежність не-А, а той комплексний період, що складається із А й не-А, взятих разом, змінюється на новий період Б, який буде його протилежністю. Отже, кожен період є протилежністю всьому, що проминуло перед ним, а не просто його останній фазі, що є самоочевидним, адже теперішнє є протилежністю не безпосередньому минулому, а всьому минулому¹³.

¹³ На цьому закінчується с. 65 рукопису. А між с. 65 та с. 66 пізніше вставлено окрему сторінку із вказівкою вгорі: "Вставити після с. 65 [підсумок тому, що я говорив про це в 1927 р.]", й таким текстом: "Уся історія ділиться в такий спосіб на стародавню й сучасну. Це — не таке розрізнення, яке можна виразити в роках; ідея визначити дату, коли закінчується стародавня історія й починається історія сучасна, є абсурдною. Це — таке розрізнення, яке притаманне самому поглядові історика. Хоч би який широкий чи вузький був його хронологічний діапазон, хай він охоплює період у 10, чи в 100, чи в 100 000 років своїм ретроспективним поглядом, він із необхідності розрізняє в рамках цього погляду *минуле* (сучасну історію) та *минуле минулого* (стародавню історію). І минуле завжди буде його власною протилежністю, минуле минулого — протилежністю його власної протилежності й тому в глибині спорідненим із ним самим чи якимось відчутим як тотожне йому самому, історикові. Культура, яка відчуває Вікторіанську добу як своє безпосереднє минуле і тому як таке, що її відштовхує, відчувається спорідненою із довікторіанською добою (чи не XVIII сторіччям): її культурна історія у своєму зворотньому відліку доходить лише туди, а коли б зайшла далі, то й розрізнення стародавнього й сучасного опинилося б в іншому місці. *Ностальгія за стародавнім* має тут свою логічну основу і є неминучою: Золотий вік, почуття героїчного характеру першопочатків (відчуються як героїчні, *тому що* відчуваються як першопочатки, себто стародавнє), повергання до поганства тощо — усе це засновується на тому факті, що історія є циклом; не серією циклів, а *єдиним* циклом, і тому минуле, хоч як багато чи мало ми знаємо про нього, з необхідності видається нам одним-єдиним незорим циклом із єдиним ритмом стародавнього — сучасного — теперішнього. Однак в межах цього циклу, первісного циклу, ми можемо знайти безліч епіциклів у будь-якій точці його кола, оскільки, хоч би яку точку ми взяли, вона стає ідеальним теперішнім і тому набуває ідеальну історію — свою власну сучасну історію та історію стародавню. Але ці епіцикли змінюються й змінюються в міру того, як ми пересуваємо наш мікроскоп по ниві історії; вони всі є *συνιστάται ἐς τὸ παραχρημα* — великий цикл усієї відомої історії є *κτῆμα ἐς αἰὲν*".

Ця формула надає необхідну структуру всій історичній оповіді. Доки в оповіді проглядає ця формула, доти вона є добре написаною, добре продуманою, зрозумілою як історія. А де цього взірця не розгледіти, ми не маємо ніякої історії, а в кращому випадку якусь масу хронологічних подробиць чи іншого матеріалу, з якого має вибудовуватися історія.

71. Але, вивівши формулу, ми повинні зробити стосовно цієї декілька зауваг. Достоту як неможливо мислити науково, знаючи все, що роїться в голові під виглядом думки, й зашкілюючи його в опoку силогізму, так само неможливо й мислити історично, влаштовуючи ігри із формулами, хоч би нікими вони були добрими. Формулу, яку ми оце виклали, треба шукати у всякій історичній оповіді, де вона проростає сама собою, а там, де вона не проростає сама собою, її можливо прищепити; і, видаючи її, ми не пропонуємо історикам (боже борони!) силоміць втискати її до своєї праці чи вибивати її одним пальцем, як поганий піаніст вибиває тему футу. Далі: ця формула нікому не допоможе у визначенні хоч би якого історичного факту. Історичні факти не можуть виводитися із формул подібно до знаходження четвертого члена в задачі на правило трьох, і в цьому якраз і полягає різниця між історією та математикою. Коли у вас немає свідчень під рукою та вміння їх інтерпретувати, вам і кроку не ступити в історичній думці, і, якщо ви тямите бодай щось в історії, ви й братись не будете. Безпідставним буде заперечення, мовляв, подібні формули несуть із собою спробу вибудувати історію *a priori* замість витворити її правомірними історичними методами. Ви так само могли б доводити, нібито будь-яке ствердження принципів логіки несе із собою спробу вибудувати науку *a priori* замість творити її за допомогою своїх переживень та експериментів. Будь-хто, кому здається, що ця всяка формула такого типу кривдить його чутливе історичне сумління, цим самим просто розписується у своїй невідатності зрозуміти її значення.

72. Загальновідомо, що Гегель відкрив присутність цієї структури у всій історії та що загал відкидає його виклад цієї структури як незадовільний. На мою думку, причини цього відкидання цілковито пов'язані із позитивістським поглядом на історію як на грубу брилу чи магму існуючого факту, як на реальне й тому безструктурне минуле, чий складники мо-

же вивчати історик, але не без небезпечних поступок суб'єктивності при намаганні застосувати до тих складників модель хоч би якого типу. Ось ця теорія реального минулого і лежить в основі, наскільки я розумію, всіх заперечень головної Гегелевої ідеї. Так, указують на те, що Гегелєві пощастило впорядкувати цілком доладно минуле згідно з його формулою, хоча його історична обізнаність була, коли порівнювати з нашою, вельми куцою, і через те, що його фактаж був настільки некомплектним, його модель повинна була світити дірками, хоча цього з нею і не сталось. Але доводити таке — означає забувати, що Гегель говорив не про минуле, яким його знаємо ми, а про те минуле, яке знав він, а що минуле є цілковито ідеальним, то Гегель мав повне право трактувати своє знання минулого як таке, що вичерпує все, що минуле має для пізнання. Вказують іще на те, що Гегель свідомо залишив поза межами своєї моделі історію Далекого Сходу та й, насправді, всяку історію, за винятком історії Європи і Близького Сходу, і вважають, що цим доводиться те, що Гегель, аби його модель спрацювала, мусив обмежити її зовсім невеличкою частинкою всезагальної історії. Але при цьому забувають, що ця модель є телескопічною і спрацює в будь-якому напрямку, куди тільки наведеш її. Гегель присвячував один курс лекцій предметові, а від історії відщипував стільки, скільки, як йому гадалося, він встигне як слід пережувати. Я не заперечую того факту, що Гегель не так виводить, як вибиває тему своєї фуґи, й хотілося б мені, аби він більше часу витратив на пояснення того, що він робить, а менше — на саму ту роботу; але бажати цього — означає просто хотіти, щоб він був написав для нашого покоління, а не для свого власного.

73. Коли говорити про минуле як про таке, що засвідчує свою певну модель, то з цього випливає не тільки те, що воно має свою необхідну структуру, а й що ця структура знаходить свою кульмінацію в теперішньому чи зосереджується довкола нього; а це означає, що минуле уявляється як таке, що існує заради єдиної мети — вести до теперішнього; як таке, що є засобом, мета якого — теперішнє. Звісно ж, це саме той випадок, що, коли ми думаємо про минуле, всі ми схильні думати про нього саме так, а думаємо ми, навіть коли засуджуємо самі себе за свій сміховинний егоцентризм,

вий виявляється в цьому думанні, що все минуле було так улаштоване якимось провидінням, аби створити для нас світ, де б ми могли жити. Якщо минуле — реальність, то це є очевидною ілюзією, адже існує воно не заради нас, а самé для себе. Та коли минуле — ідеальне, ми цілком слушно припускаємо, що воно було наснажене провиденційною метою, адже ця мета — достеменно наша мета; саме ми творимо минуле, аби могли розуміти теперішнє, і тому є слухним, хоч і не в тому наївному розумінні, в якому ми у це віримо, що теперішнє є метою усієї проминулої історії. Подібним чином і майбутнє, коли б ми могли сказати, яким воно буде, неодмінно розглядалося б як мета теперішнього; але так розглядатися воно не може, оскільки ми не можемо сказати, яким же воно буде.

74. Ще одним питанням, на яке дає відповідь концепція ідеальності минулого, є питання можливості універсальної історії, в розумінні історії світу. Що стосується цього питання, то теорія минулого як реальності заводить нас у прикру дилему. Справа історика — визначити факт минулого, й він не доконає своєї справи, поки не визначить факту минулого в усій його цілості. Але ж факт минулого є неосяжним і в своєму обсязі, і в складності, й хоч би як багато відкривав його історик, аніскільки не зменшиться цієї неосяжної кількості, яку ще треба буде відкривати. Її становище тільки ускладнюється, коли він визнає, як випадє кожному історикові, що жоден історичний факт не може бути визначений правдиво, поки ми не визначили, як він співвідноситься із своїм контекстом. Так звана теорія зовнішніх відношень, яка стверджує, що відношення, які існують між А та Б, безвідносні до суттєвої природи як А, так і Б, є істинним звітом про відношення, що подибуються в математиці, але цілковито хибним звітом про відношення, що панують в історії. Адже абсолютно неможливо сказати будь-що взагалі про будь-котру історичну подію, навіть навіть її дату (що є найабстрактнішою річчю, яку ви можете про неї сказати), якщо не пов'язати її з іншими подіями; і вся історія складається лише з самої оповіді, а більш із нічого, й оповідь є не переліком визначних подій, а викладом їх взаємовідношень чи поєднань. Ось чому присутність необстеженого контексту заражає непевністю й хибним ро-

зумінням ту частину історії, яку вже досліджено, — істина, відома кожному дослідникові історії, котрий уже лишив позаду шкільну стадію свого розвитку. Але ж коли всі факти минулого є реальними, і нам треба вивчати їх, застиглих у твердій брилі, те число їх, що може бути визначене, є нікчемно малим у порівнянні з кількістю фактів, про які нам не добути аніяких свідчень, і тому наше історичне знання, хоч би як далеко ми його просунули, лишається не тільки безмежно далеким від вивершення, але й, навіть у вузьких його рамках, безмежно далеким від певності. Звідси й дилема, що або історик повинен знати все минуле, чого йому нізащо не втнути, адже пізнати все минуле означає злічити незліченність фактів, або він повинен пізнати лише частину його, чого йому також нізащо не втнути, оскільки його знання тієї частини зводиться нанівець його незнанням усєї цілості. Якщо він запрагне написати історію світу, результатом буде просто сміховинний набір вихоплених навмання фактів, яких буде все менше й менше в міру того, як даленітиме історія, аж поки нарешті їх не стане зовсім, і лишаться підпірати всю будівлю самі туманні розумування про походження людини, життя й землі, й не буде це історією світу, як не є “Золота скарбниця” англійською літературою. Та коли йому заманеться написати монографію про Селянський бунт, йому не поведеться краще, адже не тільки існує незліченне число фактів, що стосуються Селянського бунту і що їх нині просто неможливо відкрити, але й, хай би він і повідкривав ті факти, все одно Селянський бунт зостанеться незбагненим, якщо розглядати його у відриві від його контексту в світовій історії.

На що ж тоді націлятися нам у нашій діяльності? Розширювати наше історичне знання чи поглиблювати його? Марним буде і те, й те, поки минуле є реальним. Та коли минуле є ідеальним, можливим буде і те, й те разом.

75. Вся історія є спробою зрозуміти теперішнє через відтворення його визначальних умов. Зрозуміло, що це — нескінченне завдання, і не тому, що його умови є регресом дієвих причин, які, хоч би як далеко простежували їх у зворотному напрямку, все одно зависатимуть у повітрі десь там, на дальшому кінці, а тому, що теперішнє є конкретною дійсністю, і, отже, його не вичерпати шляхом аналізу. Коли

як ми проаналізували його, як тільки могли, непроаналізована решта не є недосяжною для нас; вона є тут і тепер; вона — безпосередньо присутня для нас як дійсно існуючий факт; непроаналізована й недосягнена, але не несприйнята. Отож, коли ми простежили шлях історії до такого віддаленого минулого, яке тільки може промацати наш лот, і бачимо, що мусимо назвати це початком історії, і коли перед нами постають питання: “А як же стався цей початок і яке ви маєте право припускати на самому початку вашої історії, хоч і мусите це зробити, що світ уже тоді працював на повну потужність?” — то відповідь буде: “Те, що я припускаю як засновок для моєї історії, є достеменно тією частиною світу, яку я бачу нині, а про історичне походження світу я не можу дати ніякого звіту”. Тож вислів: “Природа не має історії” — означає, що природа — це наша назва для того, чие походження ми досі не змогли простежити, і тому вона є засновком для історії в тому розумінні, у якому нерозв’язана досі проблема є засновком для будь-якої спроби її розв’язати. Теперішній світ, яким ми осягаємо його в перцепції, є вихідною точкою історії: історія намагається пояснити цей теперішній світ, простежуючи його першопочатки; та ж його частина, походження якої ми неспроможні простежити, лишається неясною, зостається у нас на руках наприкінці дослідження, і тому ми ставимо її на початку, аби відкрити нею оповідь. Ось чому вся історія є універсальною історією в тому розумінні, що це — спроба дати звіт, і то якомога повніший, про теперішній світ; але оскільки теперішній світ є невичерпаним щодо свого змісту, цей звіт ніколи не буде повним, а історія дець та повинна ж початися; тож треба взяти щось за само собою зрозуміле, спеціалізуватися на котрійсь конкретній проблемі, виключивши при цьому всі інші. Кожна історія є фактично історичною монографією, обговоренням обмеженої історичної проблеми, і це слушно навіть у відношенні до так званих історій світу, які пишуться щоразу під котримось конкретним кутом зору й заторкують котрийсь конкретний предмет чи групу предметів за рахунок виключення інших; але, оскільки автор тієї чи тієї історії світу буває схильним ошукатися думкою, нібито є така річ, як історія всієї цілості, та нібито він просто переповідає всю ту цілість, його предмет і мета бувають схильними дістати недостатне чи помилкове

визначення в його власній думці, а результат буває схильним являти собою розрізнену серію любительських монографій, кожна з яких стає об'єктом для глузування з боку того, хто роками терпляче досліджував заторкнуту проблему. Але справжня й компетентна історична монографія є насправді універсальною історією чи історією світу — в тому розумінні, що автор мусив написати її в той спосіб, у який нині розкривається перед ним світ. Серед маси речей, що нині кидаються йому в око, змагаючись за його увагу, є одна, яка виступає наперед, особливо вимагаючи, щоб він, і, дуже ймовірно, ніхто інший, спробував її осягнути: її ж бо слід осягнути почасти тому, що це — справа загальносвітової ваги, а почасти тому, що лише він, із його особливим темпераментом і вишколом, є тією людиною, якій до снаги її дослідити. Якщо дієвим буде тільки перший мотив, його праця вийде цінною з огляду на її популярність, але їй бракуватиме майстерності; коли ж другий — це буде сама собою гарна праця, але становитиме вона переважно академічний інтерес. Але і в тому, і в тому випадку він береться за проблему осягнення теперішнього світу в тій його точці, де, як на нього, саме лежить осередок його зрозумілості. І тому його праця буде дійсною історією світу, адже вона — це та частина світу, історія якої саме тут і тепер розкривається йому, щоб він її написав. Тому немає ніякого реального конфлікту між ідеєю історії світу й ідеєю дискусії про котрусь спеціальну історичну проблему. Оскільки минуле є ідеальним, то й історія, яку ми, в міру наших здібностей, досліджуємо, є всією історією, яка тільки існує на світі. І це не означає, нібито ми, створивши нашу монографію, вичерпали цим усю, яка тільки є на світі, історію, адже, якщо тільки ми — не щонайгірші історики, саме ця монографія принесе нам цілий урожай нових історичних проблем.

76. Я допіру говорив про книги та монографії з історії так, ніби подібні речі є головним наслідком історичної думки, а це може створити враження, начебто історія є переважно сферою зацікавленості професіоналів, званих істориками. Чого-чого, а саме цього припущення я хотів би уникнути будь-якою ціною. Історія — це не що інше, як спроба зрозуміти теперішнє, розкладаючи його шляхом аналізу на логічні компоненти: необхідності, або минулого, й можли-

вості, або майбутнього; і це ж така спроба, яку роблять усі й за всіх часів. Ніхто й ніколи не візьметься чи то виконати роботу водопровідника, чи то поїхати десь на мотоциклі, не зробивши попередньо історичної реконструкції передумов становища, якому треба дати раду, і тут немає принципової різниці, а тільки різниця в ступені — між історичним мисленням муляра в процесі його професійної діяльності й історичним мисленням Гіббона чи Гроута. Проблема — одна й та сама, задіяні категорії думки — одні й ті самі, і розв'язання — одне й те саме. Історія є однією з необхідних і трансцендентальних способів діяльності духу, а також спільною власністю всіх умів.

77. Можливо, мої слухачі сподіваються від мене, що на закінчення я скажу дещо про співвідношення між історією та філософією. У певному дуже реальному розумінні вони є і повинні бути одним і тим самим. Адже у них одна й та сама проблема. Є і може бути лише одна проблема для будь-якого можливого типу думки — проблема розуміння дійсності, відкриття того, чим є світ. А існує тільки один світ — той, яким є, і саме, що фактично існує. Цей світ є присутнім у безпосередності відчуттів кожної людини, і в тій безпосередності він проявляє себе як такий, що не є ще досягнутим, — ця проблема, цей вічний Сфінкс, який своєю видимою тілесною присутністю постає перед вічним Едіпом духу, пропонуючи йому розгадати загадку або загинути. І ця загадка постає не тільки перед цивілізованою та освіченою людиною; вона постає, із не меншою настійністю, і перед дитиною, і перед дикунном, і перед сновидою. Ані не є її розв'язання справою безкорисливої інтелектуальної втіхи; це — цілком практична справа, і невдача тут означає страждання, недугу, лихо і смерть. Звісно, коли б ми могли повністю розуміти світ, то були б ми мов боги, що тішаться не смертним блаженством. А будучи людьми, ми розуміємо його через різні способи й засоби до тієї міри, що спромагаємося приборкати Сфінкса на певний час, аби він робив для нас і те, й те, називаємо його на ім'я і змушуємо коритися нам. Однак раніше чи пізніше наше розуміння його розсипається на порох, і він вивільняється з-під нашої влади, й знов нависає над нами

загрозою своєї безпосередньо-відчутної зовнішності, а то — смерть. Це — закон, під яким живе кожна людина.

Але ж ми свою боротьбу за зрозуміння світу провадимо із допомогою різних засобів, що їх самі придумали, виробили в ході нашої боротьби за існування. Із-поміж цих засобів ми можемо вирізнити декілька — таких універсальних, таких неминучих, що як тут не віднести їх до причин, що діють постійно. Серед тих, що їх я особисто вважаю такими універсальними, знаходиться все, що ми називаємо мистецтвом, релігією та думкою. Мистецтвом я називаю творення уявного світу в нас самих — зрозумілого саме завдяки тому, що це ж ми його створюємо й переконуємося в самому акті творення його, що він — прозорий для нашого ока. Цей світ є світом прекрасного, і його функція — щоб наші духовні сили вправлялися, так би мовити, у нав'язаних нам нами ж самими гімнастичних вправах, щоб бути готовим зчепитися із тим реальним світом, що лежить поза його межами. І цю функцію мистецтво вірно виконує — але воно тільки приводить нас до порога справжньої проблеми. Під релігією я розумію осягнення того, що уявлене нами в мистецтві є таким собі символом чи тінню реального, і що тому реальний світ є у своїй основі спорідненим із світом мистецтва — світом, що у своїй серцевині має творчий дух і заселений створіннями, які існують тільки у свідомості того духу та для його ж свідомості. І тут ми також добилися поступу й просунилися вперед до розв'язання нашої проблеми, але розв'язання того не досягли — адже наша концепція цього творчого духу — це лише туманне, перекошене видіння, спотворене випарами уявних символів, що його виражають. Думкою я називаю прямий підхід до реальності, якою вона дійсно є, відкидання вбік уявного та символічного і боротьбу із самою суттю, а не з її тінню. Однак тут я знов знаходжу постійні й необхідні розрізнення. Першою, найпростішою і найменш адекватною формою думки є та, якою ми правдиво схоплюємо дійсні властивості дійсного, але намагаємося зрозуміти їх, беручи кожну поодинці й сподіваючись, що кожна, саме тому, що вона є щирим зразком дійсного світу, видасть нам таємницю всього реального світу. І так, у певному розумінні, вона й робить; але враз та таємниця розсипалася на

дрібненькі зміни, і вже нам запропоновано натомість нескінченну множинність таємниць, і всі щирі, всі цінні, але всі лишають незаторкнутою центральну таємницю, яка є тим зв'язком, що в'яже всіх їх до купи. Цей спосіб мислення я називаю [природничою] наукою. Другий спосіб — це шляхом аналізу розкласти дійсне на складники, але визнаючи при цьому, що ці складники є ідеальними, і не вважаючи, нібито вони несуть у собі таємницю світу, а вважаючи, що вони показують чому речей в абстрагованості від їх фактичного існування. Це — історія. Історія розуміє, як не розуміє [природнича] наука, що абстрактне є просто ідеальним, а не реальним, адже тоді як наука [природнича] гадає, нібито її субстанції та атрибути є реальними й пізнаваними, історія розуміє, що її проминулі події є проминулими подіями, є ідеальними та що теперішнє, актуальне розкладається шляхом аналізу не на реальні частини, а тільки на частини ідеальні. Але історія намагається зрозуміти реальне, розкладаючи його аналізом на ідеали, а конкретне не може бути висчерпане аналітичним його розкладанням на абстракції; отже, хоч би як далеко зайшла історія, за нею завжди залишається залишок безпосередності, непроаналізованої та неосягнутої актуальності. Філософія ж є тією формою думки, яка береться перебороти всі абстракції, хай то будуть реальні абстракції [природничої] науки, а чи ідеальні абстракції історій, і вбачати абстрактне тільки на його місці в конкретному. Тож це — єдина форма думки, яка навіть намагається збагнути реальність такою, якою вона є реально, в її цілісності, замість обмежувати себе осяганням іще чогось іншого — чогось такого, що вона ж сама й створила, помінивши ним дійсність як об'єкт вивчення. Отже, філософія робить крок далі, ніж історія, підступаючи ближче до відповіді на загадку знання. Одначе з усіх інших форм думки історія є тією, що найближче стоїть біля філософії та найбільше поділяє її дух. Більшість труднощів, на які нашо вхуюються люди, коли вивчають філософію, пояснюється тим фактом, що ці люди звикли мислити в межах [природничої] науки, а не якоїсь іншої форми думки, і ці труднощі були б майже повністю подолані, коли б ці люди підійшли до філософії після належного вишколу в галузі історії. Але

філософія була б абсолютним нічим, коли б її не запліднювали постійно всі ті форми свідомості, що я перелічив вище. Вона має свої власні проблеми й свої власні методи і вимагає дуже суворої та сумлінної підготовки — більшої, по суті, ніж вимагає хоч яка інша форма духовної праці; проте без надходження матеріалу із безпосереднього світу досвіду філософія занепадає, стаючи простим мішком, напханим штукарством. Цей матеріал, що первісно йде від необробленого відчуття, досягає філософії у прогресивно перетвореному вигляді завдяки праці мистецтва, релігії, [природничої] науки та історії. І тому історія є безпосереднім і прямим джерелом усіх філософських проблем. Знищьте історію, і ви знищите той харч, яким живиться філософія; виплекайте і розвиньте здорову історичну свідомість, і ви матимете під рукою все, чого потребує філософія, окрім її власних методів. Уся філософія — це філософія історії.

ОСНОВНІ РИСИ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ (1928)¹

Вступ

Цей нарис заторкує те, що авторові видається найважливішими питаннями в теорії історії. Ці питання погруповано під чотирма заголовками, що їх, віддаючи шану Кантовим критичним статтям, я назвав відповідно: “Якість”, “Кількість”, “Співвідношення” і “Модальність”. У “Якості” я розглядаю питання, чи є історія реальною, а коли так, то в якому розумінні; а відповіддю на це питання є концепція, що надалі звагатиметься ідеальністю історії. Це йде першою чергою, бо це фундаментальне; всі інші порушені питання розв’язуються посилаанням на нього або виведенням із нього. Під заголовком “Кількість” розглядається питання: універсальність проти окремішності — питання, чи слід уявляти історію як єдину універсальну світову історію, а чи як множинність окремих історій. Відповідь тут та, що, коли дивитися під кутом зору ідеальності історії, це розрізнення знімається, і ми залишаємося із концепцією історичної думки як спроби розв’язання історичної проблеми, що є окремим-конкретним, бо це буває шоразу свіжа й відмінна проблема; але й універсальним, оскільки, будши в даний момент єдиною проблемою в істориковій свідомості, вона для нього в цю мить є єдиною історичною проблемою, яка тільки існує на світі. Під заголовком “Співвідношення” на обговорення ставиться питання про внутрішню структуру історичного факту. Припустивши, що в розділі “Кількість” ми вже підійшли до концепції монографії в її універсальності й окремішності, ми тепер з’ясовуємо, що першою умовою такої монографії є єдність предмета; другою — упорядкована узгодженість подій, а третьою — та повнота, якою події витлумачують предмет так, щоб утворилася повна цілість частин, що взаємно пояснюють одна одну. Із цього погляду можна пояснити точне значення прогресу. В розділі “Модальність” трактується питання певності або логічного статусу історії. Припустивши ідеальність історії, можна дати остаточну відповідь скептицизмові, який заперечує наукову цінність історії; і ми можемо продемонструвати, як історик, через емпіричну методологію археологічної науки та через чисту методологію філософії, стає спроможним — не по-справ-

¹ Оригінальний документ знаходиться в “Архіві Колінгвуда Бодлеянської бібліотеки”, від. 12.

На титульній сторінці написано: “Квітень 1928 р.”.

жньому “знати” минуле, як воно дійсно відбулося, чого він і не може, і не домагається, а розв’язувати, із сумлінністю й певністю, конкретні історичні проблеми, що постають перед його інтелектом у вигляді наявних у нього свідчень.

Весь цей нарис, який він є, виглядає каркасом чи начерком того, що легше було б виписати на більшому просторі, вставляючи ілюстрації, критику та альтернативні твердження. У своєму теперішньому вигляді він напевне заведе читача на манівці, тому що доведення в ньому нібито спирається на одну-єдину точку — на ідеальність історії, і з неї ж нібито й виводиться дедуктивно. Той читач, що захоче розбити цю аргументацію, через це, природно, зосередить свою увагу на ідеальності історії, намагаючись підірвати це положення й гадаючи, начебто коли воно впаде, то розсиплеться і вся аргументація. Але він помилиться. Ті декілька моментів, сформульованих у ході доведення, є фактично тими спостереженнями, що я їх зробив у процесі моїх історичних студій, провадячи їх з особливою увагою до проблем методу. Жоден із них не виводився дедуктивно із концепції ідеальності історії. Навпаки: ідея розглянути їх усі в світлі цієї концепції сяйнула авторові десь аж надвечір, коли вже більшість їх були йому добре знані як плоди його досвіду археологічних досліджень. Ось чому тепер, коли вони викладені тут в ось такому порядку, у вигляді єдиного ланцюга аргументації, автор просить читача пам’ятати, що позиція кожної ланки в ланцюзі є гарантованою не просто її відношенням до першої ланки, а ще й крүйс-пеленгами із досвіду історичних досліджень. Принцип ідеальності історії не є підставою для заперечень, наведених у другому розділі супроти концепцій чисто універсальної або суто партикулярної історії; спрямованість цих заперечень стане очевидною кожному, хто уважно їх продумає, і вона вже відома усім мислячим історикам; а все, чим може в цьому випадку зарадити принцип ідеальності історії, це надати нам такий погляд, виходячи з якого можна дати відповідь на ці заперечення й виправдати звичайну процедуру істориків.

Узявши на озброєння ці чотири кантівські заголовки, автор, хоча нібито цим і потурає архітектонічній педантичності проминулого дня, насправді, безперечно, плекає вороже до них ставлення. Нині вважається, що будь-яка система — це гірше, ніж ніякої системи, та що всяке намагання розташувати низку проблем у їхньому природному порядку, замість просто викласти у тому порядку, в якому вони виникли в авторовій голові, є ознакою не тільки педантичності, а й безплідності духу. Але чи не заходить нинішня мода тро-

хи задалеко у своїй реакції проти систем? Звісно ж, принцип "ніякої системи" — це щось більше, ніж місце для тимчасового перепочинку думки, ніж одномоментна кристалізація чогось, що дуже скоро розвіється без сліду; і звісно ж, це "ніякої системи" може цілковито задовольнити будь-які два умми: ще й набагато більше, ніж може цілковито задовольнити той самий ум в різні часи. Та якщо хтось сприйме це як доказ проти систематичного мислення, йому добре було б нагадати про того слугу, що відмовився чистити своєму панові чоботи, адже назавтра вони ж будуть знов брудні. Мислити системно — означає викладати думку прозоро і впорядковано, так підбивати підсумки в мислительній справі, щоб ясно показати, на чому стоїш і як посувається твоє діло. Підбити підсумки — аж ніяк не означає описати стан твоєї справи раз і назавжди, а ще менш — підмінити цим цілоденну роботу твоєї крамнички; але той, хто через ці факти утримується від підбивання підсумків, просто показує всім, що не тямить у цій справі, й випадково підкидає своїм сусідам чудову підставу не вірити йому більше. Так само й філософ, коли надто зважатиме на швидкий біг своєї думки й через це утримається від спроби висловити те, що нині думас, в систематизованій формі, дасть своїм сусідам підставу гадати, що те, що нині відбувається в його свідомості, не є поступом (що мало б бути поступом від чогось певного до чогось іншого), а плутаниною. Отже, якась система потрібна буває завжди, коли робиш виклад чогось, тож і для нинішнього мого заміру оце четвірне розрізнення Якості, Кількості, Співвідношення та Модальності виявилось зручною формою, щоб у неї вкласти матеріали, які потребують вираження.

Одна проблема, що, як, можливо, сподівався читач, мала бути по всій формі розглянута ще на початку, виявилась полишеною зовсім збоку; це — проблема співвідношення між історією *a parte subjecti*, історичною думкою, та історією *a parte objecti*, історичним фактом. Непрямо ця проблема обговорюється і розв'язується доктриною про ідеальність історії, адже ця доктрина стверджує, що історичний факт, яким його знає історик, по суті відноситься до думки, яка його знає. Але, можливо, буде доречним розглянути в цьому вступі певний аспект цієї проблеми, власне, питання, чи філософія історії є теорією історичного мислення, а чи теорією історичного факту; сказати б інакше, чи вона є методологічною, а чи метафізичною за своїм завданням.

Філософія історії, в тому розумінні цього виразу, якого йому надавали у XVIII сторіччі, була метафізичною філософією. Вона намагалася вибудувати теорію природи та структуру історичного факту й довести, що цей, коли його розглядати як особливий різновид дійсності, має свої особливі риси й містить у собі особливі типи послідовності, повтору, прогресу й такого іншого. Навіть в руках у Гегеля, останнього великого (і незрівнянно глибшого за інших) представника цієї давньої концепції, метафізичний аспект філософії історії лишився на першому плані, і в його послідовників, таких, як Конт, Маркс і Спенсер, ідея метафізичної філософії панувала неподільно.

Розбито цю ідею вже аж на зламі сторіччя. А ще до того звично розвинулась концепція філософської теорії історичної думки як особлива галузь логіки чи теорії знання; але тільки у зв'язку із появою присвяченої цій темі праці Кроче метафізичну філософію історії замінено методологічною. Це був перший по-справжньому вирішальний крок уперед, що його від часів Гегеля зробила філософія історії.

Та коли поєднати методологічний погляд на філософію із доктриною про ідеальність історії, знімаються всі заперечення проти метафізичної філософії історії. Бо ж тепер ми переконуємося, що необхідні форми й умови історичної думки визначають необхідні форми й умови її предмета. Тому все, що говориться про історію *a parte subjecti*, може бути повторене, *mutatis mutandis*, і стосовно історії *a parte objecti*.

Ось цей погляд і прийнято в цьому нарисі. Зникла та прірва, що, за емпіричною чи позитивістською філософією, відділяла історичну думку від історичного факту. Ми переконуємося, що історична думка та її предмет є нероздільними, причому останній має тільки ідеальне існування в першій і для неї ж; і тому методологічна теорія необхідних форм історичної думки є також метафізичною теорією необхідних форм історичного факту².

² Наприкінці дописано: "Квітень 1928 р. Ле-Мартуре, Дьє, Дром". *Ле-Мартуре* — це назва сільської садиби, розташованої недалеко від містечка Дьє департаменту Дром, що на південному сході Франції. На цю садибу Колінгвуд посилається у своїй "Автобіографії", с. 107.

Вступна лекція³

1. Вираз *філософія історії*, який винесено в заголовок цих лекцій, вжито у розумінні, аналогічному смислові виразів: *філософія мистецтва*, *філософія релігії*. У цих випадках такий вираз означає, що мистецтво чи релігія є специфічними формами людської діяльності, специфічною формою знання, чи поведінки, чи того й того, що з певної причини заслуговує чи вимагає особливого вивчення з боку філософів.

З якої ж причини? Відповідь буде та, що мистецтво чи релігія є універсальними й необхідними формами людської діяльності; не випадковими чи необов'язковими формами, без яких за певних обставин можна обійтися, а такими формами, які є і повинні бути наявними упродовж усього діапазону людського досвіду. Якщо хтось гадає, що мистецтво (напр.) є в цьому розумінні універсальним і необхідним; якщо хтось гадає, що кожна людина в кожен момент свого свідомого життя є митцем та що мистецька діяльність знаходиться серед основних складових нашого досвіду, тоді той хтось гадає, що є або повинна бути філософія мистецтва, себто така філософська наука, що охоплює людський досвід як цілість, розглядаючи його в цьому естетичному аспекті.

Із другого ж боку, якщо хтось думає, що мистецтво не є в цьому розумінні універсальним і необхідним; якщо думас, що декотрі люди є митцями, а решта — ні, та що ті, котрі є митцями, бувають митцями в певні часи, а решту часу ними не бувають, тоді той хтось думає, що немає і не може бути ніякої філософії мистецтва, а є тільки емпірична чи психологічна наука про мистецтво як окремий можливий тип досвіду.

Але ж є таке одне розуміння, в якому мистецтво й справді є універсальним і необхідним складником усього досвіду, і в цьому розумінні ми всі й завжди — митці. Це — найглибше і найістинніше значення слова "мистецтво". І в цьому розумінні наука про мистецтво є філософською наукою. Втім, є ще й інше розуміння — відносно пласке й незначне розуміння, — згідно з яким декотрі люди є митцями, а решта —

³ У рукописі дописано: "1 травня 1928 р."

ні, й це розуміння дає місце й емпіричній чи психологічній науці поруч із філософією мистецтва. Подібно до цього є й таке розуміння слова “релігія”, в якому релігія має з людським досвідом однакову протяжність, становлячи в тому досвіді універсальний і необхідний складник, і в такому розумінні кожен має релігію. У тому розумінні наука про релігію є філософською наукою. Але є ще такий смисл, у якому ми говоримо, що хтось там відцурався всякої релігії, є нерелігійним, не має ніяких релігійних почуттів і таке інше; це — емпіричне розуміння слова “релігія”, і в цьому розумінні наука про релігію є емпіричною наукою, психологічним вивченням різноманітностей та ідіосинкразій релігійного досвіду.

Отже, філософія релігії чи мистецтва означає теорію релігії чи мистецтва, що розглядаються як універсальні й необхідні форми, аспекти чи складові людського досвіду. Так само ж і в цих лекціях філософія історії означає теорію історії як однієї з необхідних форм досвіду людства — речі, що не є особливістю певних людей, які називаються істориками, а спільною рисою всіх мислячих істот за всіх часів.

2. Необхідно з'ясувати це на початку, тому що цей вираз довго вживали в іншому розумінні. Увійшов він у вжиток у XVIII сторіччі, й перший ужив його Вольтер; після Вольтера цей вираз підхопили численні автори кінця XVIII й початку XIX сторіч, і в устах усіх цих письменників він мав значення, цілковито відмінне від даного мною визначення.

Вольтер дуже хотів надати історичним студіям нового напрямку. До його часу ті студії зосереджувались почасти на некритичному й довірливому повторянні неймовірних оповідок про далеку античність, а почасти на переповіданні всіляких військових справ та біографій королів із королевами. Вольтер хотів повикидати за борт більшу частину стародавньої історії — на тій підставі, що вона складалася із бабусиних байок, у які не може повірити жоден просвічений та критичний розум, а натомість зосередити увагу істориків на історії мистецтва і ремесел, манер і звичаїв, а також на тому, що ми назвали б суспільними та економічними питаннями. Оцій реформованій історії він і дав ім'я філософії історії, де слово “філософія” означало тільки системне й кри-

тичне мислення. Уживаючи це слово в такому розумінні, він мав на увазі, що так трактована історія стане наукою в широкому розумінні слова — предметом, гідним уваги і довіри умів, вишколених в атмосфері точного й методичного мислення.

Історики відгукнулися на Вольтерів заклик. Стародавньої історії таки не скасували, але її рішуче переглянуло покоління істориків, яке принесло в неї нову норму критики та нове наполягання на науковому вивченні свідчень; водночас і сучасну історію рішуче повернуто обличчям до суспільних та економічних питань. Тож історія таки зазнала тієї зміни, якої вимагав для неї Вольтер, і нині всі сучасні історичні студії є тим, що він називав філософією історії. Але називати нині історію філософією означало б чіплятися за давно застаріле значення терміну “філософія” та ще й ставити надмірно великий наголос на схожості між методами критичної історії та методами природничої науки або ж філософії в Пьютоновому розумінні слова.

Пізніші автори, взявши на озброєння Вольтерів вираз, надали йому трохи відмінного нового значення. Кант цим виразом не користувався, але він написав чудовий нарис під заголовком: “Ідея універсальної історії з погляду космополіта”, де стверджував, що історію людства як таку собі цілість можна розглядати як поступовий розвиток і реалізацію концепції громадянства, себто як прогресивний розвиток політичних інституцій та політичної організації. Тут ми маємо Вольтерову ідею історії як історії суспільного життя, застосованої до всього обширу історії людства. Кантові наступники, надто ж Шлегель, приклали до цієї ідеї назву філософії історії. Отак у післякантівській Німеччині вираз “філософія історії” став звичайною назвою для універсальної історії, що розглядалась як історія поступу людства. Найславетнішою спробою такого прочитання універсальної історії є Гегелеві лекції на тему філософії історії.

Кант указав на те, що всяка така спроба (яку сам він скромно відмовився зробити) вимагає двох умов: філософської голови та великого запасу історичної ерудиції. Очевидним є те, що завдання написання історії світу вимагає останньої умови, а завдання розглянути цю історію як історію прогресу вимагає філософської голови, адже виконати його може тільки той, хто хоче дуже чітко осмислити, що означає про-

грес та як співвідносяться між собою різні цінності, реалізовані на різних стадіях історичного розвитку. Обом цим умовам блискуче відповідали великі німецькі філософи історії, особливо ж сам Гегель, і хоча сьогодні мало хто прихильно дивиться на їхні праці, вони зробили неоціненну послугу розвитку історичних студій. Причина того, що сьогодні вони не в фаворі, полягає почасти в гігантському поступові історичного знання за останні сто років і в застарілості їхніх фактів, а почасти в нашому усвідомленні того, що історія — занадто складна річ, щоб могла бути вираженою у формі єдиного ланцюга неперервного прогресу. Проте сама спроба виразити її отак походила від здорового й ґрунтовно історичного мотиву, а саме — від визнання історії неперервним цілим, де все є значущим і все заслуговує на вивчення, і ось чому вплив цих філософів історії на історичну думку був загалом надзвичайно благодотворним.

3. Через це вираз “філософія історії” зробився порожнім, позбавленим будь-якої ідейної наповненості, але водночас виникла й нова ідея, власне, ідея філософської науки про історичну думку. Тож цей вираз і вживається тут саме в цьому розумінні.

Тлумачена в цьому розумінні філософія історії матиме два аспекти, які так тісно пов’язані один з одним, що нам немає потреби розглядати їх окремо. Історія означає дві речі: особливий тип знання й особливий тип об’єкту — властивий об’єкт того знання. Історія *a parte subjecti* означає те мислення, що відбувається в істориковій голові й виливається в його твори; історія *a parte objecti* означає ті факти чи події, про які він думає і природу яких, у міру їх розкриття, він витлумачує. Однак ж філософія історії в давньому вольтерівському чи гегелівському розумінні стосується тільки історії *a parte objecti*. Вона не вивчає процесів чи різних видів діяльності історикового духу; її предмет — це історичний факт чи послідовність історичних подій. Але філософія історії в нашому розумінні виразу якраз стосується історії *a parte subjecti*. Її найперший клопіт — вивчати те мислення, що відбувається в істориковій голові; першою чергою вона — логіка історичного методу.

Із другого ж боку, якщо історичний метод є відповідним вивченню свого властивого об’єкта, як і має бути, коли це — справді історичний метод, то із цього випливає, що, вивча-

ючи необхідні й універсальні риси історичного методу, ми вивчаємо необхідні й універсальні риси історичного факту, властивого його об'єкту. Логіка й метафізика — це одне й те саме в тому розумінні, що закон, який справді є логічним законом, — законом себто думки *qua* чинної, а не просто психологічним законом, — повинен бути також метафізичним законом, адже закон думки *qua* чинної повинен бути таким законом, що прив'язаний до реальності, яку пізнає та думка. Отже, ми можемо визначити нашу справу як розкривання того, як історики завжди й обов'язково мислять; але це слід розуміти як тотожне справі розкривання того, як завжди й обов'язково визначається історичний факт.

Із огляду на це було б хибним назвати філософію історії просто наукою історичного методу, методологією історії. Вона є водночас і методологією історичної думки, і метафізикою історичної дійсності, й вона лишатиметься задовільною наукою тільки доти, доки невідривно один від одного розглядатимуться ці два аспекти, суб'єктивний та об'єктивний.

4. Історія *a parte subjecti* є знанням минулого, а історія *a parte objecti* є самим минулим. Це подвійне ствердження не є, на мою думку, суперечливим, і загал припускає його істинність, але щодо нього необхідно зразу ж зробити певні зауваги.

(а). Історія і пам'ять не є одним і тим самим, хоча вони й споріднені. Історик може пам'ятати події, що їх оповідає, але він не має в цьому потреби. Та й поки він оповідає їх просто тому, що пам'ятає їх, він навряд чи є справжнім істориком. Аби заслужити на це звання, йому слід перевірити свої спогади, зіставивши їх з іншими джерелами інформації, причому йому доведеться опустити в оповіді дещо з того, що він пам'ятає, як недоречно для його предмета, і вставити дещо з того, чого в його пам'яті немає. Історія і пам'ять споріднені в тому, що їхнім об'єктом є минуле; але, годі як предметом історії є минуле, яким воно "реконструється" на основі свідчень, предметом пам'яті є минуле, яким його безпосередньо "осягнуто" через акт, у якому висновування не відіграє ніякої ролі.

(б). Оскільки пам'ять є безпосередньою і позбавленою ясних підстав, сумнівно, чи заслуговує вона на те, щоб називатися знанням. Схильність пам'яті до помилок впливає із

того факту, що, пам'ятаючи, ми не маємо перед собою ніяких свідчень того, що намагаємось утримати в пам'яті; ось чому немає способу перевірити нашу пам'ять. Історик, що припустився помилки, може виправити її, спитавши самого себе, чи наявні перед ним свідчення підтверджують його погляд чи спростовують, і визнавши, що таки спростовують; але в пам'ятанні ми не можемо вдатися до цього. Ось чому історія більше скидається на справжнє знання, ніж пам'ять: у неї є елемент самокритики, якого бракує пам'яті.

(в). З цієї причини можна навіть засумніватися, чи не розрізнення між істинним і хибним є застосовним до пам'яті в більшій мірі, ніж воно застосовне до відчуття. Пам'яті властиво помилятися, але (можна обгрунтовано стверджувати) вона — не хибна; вона може завести нас у помилку, хоча сама собою вона не може бути помилковою. Історія ж, із другого боку, складаючись з обгрунтованих суджень, є істинною або хибною⁴.

⁴ В кінці сторінки Колінгвуд пише: "Тут почати мартуретський нарис".

З М І С Т⁵

I. Якість	[537]
В якому розумінні історія реальна?	[537]
Ідеальність історії	[538]
Минуле, що заново програється в теперішньому	[539]
Як це може бути?	[542]
Вся історія є історією думки	[543]
Як можна заново програвати думку	[545]
Не роблячи її теперішньою	[545]
Реалістична теорія відкидається	[547]
Теорія копіювання відкидається	[549]
II. Кількість	[550]
Мемуари	[550]
Універсальна історія	[551]
Монографія, теорія труднощів	[551]
Як їх уникнути? Універсальна історія	[552]
Дискредитація цього	[553]
Незаслужена	[554]
Немезида історичного партикуляризму	[556]

Після "Змісту" під заголовком: "Теми, опрацьовані в мартуретському рукописі" додано список "Тем, які треба внести". Ось він:

1. Історія як розуміння *процесу* (але історія не як проста низка подій) веде нас до:
2. Історії як розуміння *теперішнього* (але не всього теперішнього), яка веде нас до:
3. *Випадковості* історії.
4. Історична уява (себто точніше вивчення природи історичного *висновку*).
5. Теорія Бредлі.
6. Елемент *a priori* в історії (себто погляд історика як вихідна точка) (пор. історію історії).
7. Упередженість, суб'єктивність, судження про цінність (пов'язане із 6).
8. Історичний процес і процес природний.

Оскільки в цьому списку згадано теорію Бредлі, його, певне, додано в пізніший час. Адже Колінгвуд прочитав "Засновки критичної історії" Бредлі, опубліковані у 1874 р., лише в 1932 р., коли філософ Джозеф надіслав йому примірник цього твору. У своєму листі до Джозефа, датованому 15 липня 1932 р., Колінгвуд пише: "Це дуже мило з Вашого боку, що ви позичили мені цей раритет, який я давно хотів побачити, не бачивши його досі в вічі" (Бодлеянська бібліотека, рукописи англ. літ., р. 453, № 202). В "Історичній уяві" (1935) та в "Людській природі й історії людства" (1936) Колінгвуд і справді заторкнув декотрі із згаданих тем. Те, що Колінгвуд у 1935 р. знов перечитав мартуретський рукопис, підтверджується додатком, що його він уніс того року (див. с. 573). Ймовірно, що й список "тем, які треба внести", отже, датується тим самим часом.

Виправдання універсальної історії під поняттям монографії	[559]
Історична істина = тому, в що зобов'язують нас вірити свідчення	[560]
Виправдання спеціалізму	[560]
Історія історії	[561]
Монографія як період	[570]
Історичні цикли	[572]
III. Співвідношення	[573]
Монографія як цілість частин	[574]
Цілість первинніша за частину	[574]
Історична послідовність і причинність	[575]
Проти історичного матеріалізму	[577]
Монографія як єдиний історичний досвід	[579]
Прогрес = структурі цього досвіду	[580]
Прогрес, як універсальний	[581]
IV. Модальність	[584]
Певність історії	[584]
Ніякої історії минулого в самій собі	[585]
Історія засновується на теперішньому свідченні	[587]
Певність = певному прочитанню свідчень	[589]
Хибна концепція авторитету	[590]
Письмові й неписьмові джерела	[592]
Технічне оснащення: археологія	[593]
Висновок: історія — сама собі виправдання	[597]

І. Якість

Історія *a parte objecti*, предмет історичної думки, є, звичайно, в певному розумінні реальною, бо, коли б вона не була такою, не було б ніякого розуміння, в якому історичні судження були б істинними — чи й хибними. Але ж у якому розумінні є історичні факти (вживаючи цей термін на означення предметів історичної думки) реальними?

Реалістичні філософії, здається, загалом прирівнюють реальність до існування (екзистенції) та підіснування (субсистенції). Існування є реальністю такої речі, яка є фактично існуючою, має визначене розташування в просторі й часі, а ще актуалізовані в ній характерні риси. Підіснування є дійсністю актуалізованих характерних рис — чи, можливо (згідно з деякими теоріями), будь-якої характерної риси, актуалізованої чи ні [це принаймні буде слушним щодо квазіплатонічних сутностей Сантаяни].

Однак реальність історичних фактів не підпадає під жодну з цих категорій. Історичний факт є скорше річчю, аніж сутністю. Він має характерні риси, але сам не є рисою. Тому він не підіснує — він повинен існувати. Але ж історичний факт не існує. Історичний факт є подією. Та актуальність події, те в ній, що є паралельним чи аналогічним існуванню, називається явищем. Фактично існуюча річ є тією, що існує: фактично існуюча подія є тією, що являється. Але жодна історична подія не являється, не відбувається в будь-котрий з тих моментів, коли історична думка бере її за свій предмет. Звісно, котрий-небудь автор міг би komponувати історію котроїсь війни в самому процесі її, як вона відбувається. Проте в такому разі окремі битви й кампанії, історію яких він оновідає рік за роком, є завжди, коли він уже описує їх, подіями минулого, і поки війна як цілість не стане вся подією минулого, про нього не можна буде сказати, що він написав історію тієї війни як цілості. Він-бо написав тільки історію її попередніх етапів — тих, власне, що нині є вже подіями минулого.

Отже, предметом історичної думки є минуле — себто події минулого. Скільки тієї неосяжної цілості проминулих подій є правомірним чи необхідним предметом історичної думки чи яке значення може бути вкладене в слова “неосяжна цілість проминулих подій” — це питання, що належить до наступної частини цієї розвідки й розглядатимуться під заголовком “Кількість”.

Але ж подія, що відбувається нині, є актуальною, фактично існуючою, оскільки подія, яка щойно відбулася, вже не відбувається і не є актуальною. Всі події, що є предметами історичної думки, є подіями, що не відбуваються, бо перестали відбуватися; тому вони не є актуальними.

Це судження я назву *ідеальністю історії*. Словом “ідеальність” я маю намір означувати якість буття чогось предметом думки без володіння актуальністю; отже, ідеальною річчю буде такий предмет думки, який не має актуального існування; ідеальною якістю буде такий предмет думки, який ніде не є актуально підтвердженим у будь-якій існуючій речі; ідеальною подією буде така подія, яка була предметом думки, але не відбулася актуально. У всіх цих випадках слова “актуальний”, “актуально” передбачають одночасність чогось із думкою, про яку мова. Можна уявити, що предмет може бути водночас як ідеальним, так і актуальним — у тому розумінні, що предмет, явлений думці тільки як ідеальний, може бути й актуальним, хоч і не пізнаним як такий: наприклад, археолог може скласти звіт про котрусь первісну культуру, не підозрюючи, що цей тип культури існує і може вивчатись як актуальний, фактично існуючий стан речей у такій частині світу, де він іще не бував. Однак у подібному випадку предметом історичної думки є не Доба Бронзи як така, незалежно від часу й місця, а (наприклад) Доба Бронзи Північно-Західної Європи, яка почалась і закінчилась у часи, що піддаються визначенню в певних рамках, і тільки позаісторичний та абстрагуючий чи узагальнюючий тип думки забуде відмінності (відмінності не тільки часу й місця, але й характерних рис також), що розділяють давню Добу Бронзи Північно-Західної Європи та культуру бронзи, яка нині існує деінде на землі. Отже, об’єкт історії, оскільки він є не річчю характеру, а подією, не може бути й ідеальним, і актуальним водночас — він повинен бути цілковито й тільки ідеальним. Яка-небудь річ (наприклад, гора Маттергорн) може бути водночас ідеальною й актуальною: та Маттергорн, якою я пам’ятаю її, бачивши останній раз десять років тому, є ідеальною, а та Маттергорн, якою я бачу її зараз, є актуальною, хоча та гора, якою вона була тоді, й ця гора, якою вона є зараз, — це одна й та сама гора. Але предмет історичної думки не може мати цієї подвійної реальності. Я можу написати історію музики, і мені можуть сказати, що відношення між музикою в теперішньому часі й музикою в минулому є значною мірою

таким самим, як відношення між горою Маттергорн тепер і горою Маттергорн у минулому, — і так воно й є — але музика, якою вона є тепер, ніколи не входить у коло моїх інтересів як історика музики. Якщо я завершу книжку розділом “Сьогочасних тенденцій”, тим самим я або описую історію зовсім недавнього минулого, яке все одно є абсолютним минулим і ні в якому розумінні не теперішнім, або ж неправомірно (як на історика) беруся передрікати майбутнє чи встряю в полеміку, що стосується теперішнього. Адже для історика як історика теперішнє як теперішнє не становить ніякого інтересу. Теперішнє музики належить не історикам музики, а композиторам та музичним критикам.

Тому якщо хтось заявляє, що музика є водночас і ідеальною (як музика колишня), й актуальною (як музика теперішня), то такому треба відповідати, що термін “музика” тут виступає двояко: в одному випадку він означає проминулі події музичної історії, які завжди є чисто колишніми, чисто ідеальними, а в другому випадку означає теперішні події, які завжди є чисто актуальними або теперішніми. І жодна подія музичної історії не може підпадати водночас під обидві ці категорії.

Але цей приклад із музичної історії ілюструє іще один важливий момент. Жоден історик музики не заслуговує на це наймення, поки не визначить сам для себе давньої музики, зростання і розвиток якої він намагається описати. Він мав би прослухати твори Баха й Моцарта, Палестріни й Ласко, мав би особисто ознайомитися з їхніми творами. Це означає, що він мав бути присутнім при актуальних виконаннях цих творів або фізично, або ж уявно, а в останньому випадку сила уяви набувається тільки через актуальне слухання виконань подібних речей — наприклад, хто ніколи не чув оркестру бетховенського періоду, той не зможе прочитати котрої-небудь симфонії Бетховена так, щоб йому пощастило отримати добре уявне її прослуховування. Тож ми можемо сміливо стверджувати, що *sine qua non* написання історії колишньої музики полягає в тому, щоб *повторно програвати* цю музику минулого в теперішньому. Достеменно те саме слушне й щодо інших мистецтв, наприклад, ми повинні самі читати давню поезію, самі дивитися давні картини, актуально чи уявно усунувши вікові нашарування та відтворивши барви у їхній первозданній цінності. Так само ж, аби написати історію котроїсь битви, ми повинні повторно

продумати ті думки, що визначили її різні тактичні фази: ми повинні побачити поле битви таким, яким його бачили супротивні полководці, й зробити із топографії місцевості ті висновки, що їх зробили вони, і так далі⁶. Подія минулого, незважаючи на свою ідеальність, повинна бути актуальною в повторному програванні її істориком у власній свідомості.

У цьому, і тільки в цьому розумінні ідеальність об'єкта історії є сумісною з актуальною і справді невіддільною від актуальності. Історик музики нізащо не зуміє написати історію будь-якого твору музики, якого він не чув, — який не був актуально програний у рамках його власного музичного досвіду. Чим же тоді Дев'ята симфонія різниться від гори Маттергорн? Чи ж є перша хоча б скількись ідеальнішою за останню?⁷

Тут ми не переймаємося питанням, чи існує така галузь думки, де б реалістична філософія була правдоподібним чи навіть адекватним звітом про факти. Нам важить тільки довести, що у випадку історії принаймні вона такою не була б. Можливо, гора Маттергорн є настільки ж ідеальною, як і Марафонська битва, але, перш ніж заглибитися в дослідження, яке може привести чи не привести нас до цього висновку, ми⁸ повинні відповісти, що тим часом обговорюємо куди

⁶ Це речення вставлено в рукопис пізніше.

⁷ Після цього речення Колінгвуд дописав: "Розрізнення минулого й теперішнього", обвівши їх лінією.

⁸ Тут поверх оригіналу приколото аркуш паперу з новим текстом. Оригінальний текст звучить так: "...треба тут відповісти, що ідеальність Дев'ятої симфонії полягає в тому факті, що, тоді як для простого музичного критика Дев'ята симфонія є сучасним музичним досвідом, у зв'язку з яким правомірними питаннями будуть: "Чи добре її написано? Чи добре було виконано її?" — для історика музики сучасний музичний досвід є ніби посередником, через якого він вдивляється в первісний досвід композитора та його перших виконавців із першими аудиторіями. Замість сказати: "Який піднесений чи який наївно сентиментальний цей гімн до радості!" — історик висловиться: "Який цікавий зразок романтизму!" Але ж романтизм — це не історикова настроєність, а та настроєність, історію якої він пише. Тому він повинен і переживати, й не переживати його як свій власний досвід: він повинен увійти в нього й відтворити його своєю власною свідомістю, об'єктивізуючи заразом саме це відтворення, аби застерегтися від того, щоб воно не заволоділо його духом та не втекло з ним разом десь далеко.

Історична подія є водночас і цим актуальним, і ідеальним — але аж ніяк не в той самий спосіб, у який гора Маттергорн є водночас актуальною та ідеальною. Маттергорн, будучи фізичною річчю, а не подією, лишається сама собою в часі, й тому її можна водночас і сприймати, й пригадувати. Але

простіше питання. Ми тут указуємо на розрізнення, що стає очевидним, як тільки нашу увагу привернути до нього, між тим способом, у який людина, дивлячись на гору Маттергорн, переконується, що перед її зором знаходиться фактично існуючий предмет, і способом, у який людина, думаючи історично про битву при Гастінгсі, мусить реконструювати ту битву у своїй уяві. І ми наголошуємо на тому, що цього розрізнення не скасувати фразою про те, що минуле повторно програється у теперішньому. Як таке, що повторно програється, воно залишається просто ідеальним. Історик, продумуючи битву при Гастінгсі, не спричиняє цим справжньої битви, аби у ній ще раз зійшлися по-справжньому супротивні сторони, ані не впадає він при цьому в таку оману, щоб уявити, нібито та битва, яку він реконструював у своїй голові, відбувається насправді просто тому, що він її реконструював. Однаковою мірою це стосується й історика музики. Стародавнє мистецтво не стає мистецтвом сучасним через його просте повторне здійснення. І цікаво, й захопливо виспівувати мадригали та меси XVI сторіччя, але історик, чи виспівуючи їх, чи слухаючи, як інші це співають, добре усвідомлює, що їхнє місце — в XVI, а не в XX сторіччі. Він слухає їх не просто як музику, не просто як почуття, виражені музичною мовою, а як музику XVI сторіччя, музику,

об'єкт історикової думки є подією і не лишається самим собою в часі. Сама його постійність, наскільки вона є постійною, полягає в його цілковитому неіснуванні: коли вже сталася чиясь смерть, тому більше вже не помирати; подія, коли вже вона відбулася раз і назавжди, безповоротно, може бути повторно програна в істориковій свідомості будь-де і в будь-який час, оскільки ніде і ні в який час вона не може актуально повторитися. Її актуальність — це тільки інше найменування для її ідеальності: коли її розглядати саму по собі, вона є чисто ідеальною і тільки такою; коли ж її розглядати як об'єкт *оцього* акту історичної думки, вона є актуальною оскільки, оскільки актуальним є акт думки.

Це повторне програвання історії в істориковій свідомості є протилежним чи доповнювальним аспектом ідеальності історії. Оскільки історичний факт є ідеальним, він має свою власну актуальність — актуальність особливого типу: він *актуалізується* діяльністю думки, для якої він має своє ідеальне почуття. Тож об'єкт історії, не маючи взагалі ніякого існування поза думкою і, в міру цього, будучи ідеальним, актуалізується думкою, що його осмислює.

І все ж ця концепція є тяжкуватою. Як може історик по-справжньому повторно програвати історію у своїй уяві? Як може він знов покликати мертвих до життя і повторити події, що відбулися раз і назавжди й невідворотно відійшли в минуле? І чи не тхне ідея буквального сживлення в істориковій уяві грубо-магічним чорнокнижництвом замість бути серйозною теорією пізнання?" На цьому закінчується текст сторінки оригіналу. Далі йдуть слова: "На це легко відповісти", які викреслено.

що належить до проминулого світу, дух і культуру якого він намагається зрозуміти. Все, що нас цікавить у цей момент, — це привернути увагу до того факту, що можливі ці два ставлення до музики: ставлення сучасного критика, який слухає музику як вираження актуального життя своєї власної доби, й ставлення історика, що слухає її як вираження життя того минулого, яке він намагається відтворити. Різниця між цими двома позиціями усім нам відома, а зараз я тільки хочу наголосити на її існуванні; згодом ми поцікавимось, яким чином вона стає можливою та що із неї випливає.

Отже, історик повторно програє минуле у своїй уяві, — але в цьому повторному програнні воно не стає ані теперішнім, ані актуальністю. Актуальністю минулого є актуальна думка історика, яка повторно програє його. Єдиним розумінням, у якому предмет історичної думки є актуальним, є те, що він актуально осмислюється. Однак це не наділяє його ніяким різновидом актуальності, його як самого собою. Сам він застається цілковито ідеальним.

Але як же може історик заново програвати минуле? Що відбулося, те відбулося, і думанням про нього його не примусиш відбутися знову. Як може історик із допомогою наукового дослідження покликати мертво до життя? Чи не тхне така теорія грубою магією, чорнокнижництвом замість справляти враження серйозного філософського дослідження? Відповідь буде та⁹, що історик здатен без будь-якого чорнокнижництва повторно програти подію минулого, якщо сама та подія є думкою. Коли Архімед відкрив ідею питомої ваги, він здійснив такий акт думки, який ми можемо повторити без труднощів: він робив певні висновки із певних даних, і ми спроможні зробити ті самі висновки із тих самих даних. Ми не тільки спроможні зробити це, а й, якщо нам випадає написати історію елліністичної науки, повинні це зробити і то повинні зробити це, усвідомлюючи, що ми повторюємо Архімедову думку в нашій голові. Так само ж, коли нам випадає оповісти історію котроїсь битви, ми повинні самі побачити тактичну проблему такою, якою побачив її звияжний полководець; і побачити розв'язання, як побачив його він. Якщо нам випадає оповісти історію котроїсь кон-

⁹ Тут закінчується новий текст, що був приколотий до сторінки оригіналу.

ституційної реформи, ми повинні розглянути, які ж були ті факти, що їх мав перед собою реформатор, та як його спосіб боротьби із тими фактами, здавалося б, задовольняв потреби, якими він їх бачив. У всіх цих випадках, себто у всіх випадках, де історія, про яку йдеться, є історією думки¹⁰, є можливим буквально повторне програвання минулого, і воно ж є істотним складником усякої історії.

Історія думки є не тільки можливою, але й, якщо думку розуміти в її найширшому розумінні, це є єдиною річчю, про яку може бути історія. Ніщо, крім думки, не може бути трактованим зусиллями історика із такою інтимністю, без якої історія не є історією, адже ніщо, окрім думки, не може повторно програватися у цей спосіб в істориковій свідомості. Народження солярних систем, походження життя на нашій планеті, ранній процес геологічної історії — усе це не є строго історичними студіями, оскільки історик ніколи не зуміє реально потрапити до них всередину, актуалізувати їх у своїй свідомості; вони — [природнича] наука, не історія, адже, хоч би скільки вони прибирали форму оповіді, вони є уявальними оповідями, звітами про те, як мали відбутися певні речі в будь-якому світі, а не звітами про те, як дійсно відбулися певні речі в цьому світі. Це — гіпотези, що, хоч би які вони були ймовірні, навіть не наближаються до статусу документованої історії.

Отже, всяка історія є історією думки, де поняття думки взято у щонайширшому розумінні, і воно включає всілякі різновиди свідомої діяльності людського духу¹¹. Ці різновиди діяльності, як події в часі, минають і перестають бути. Історик відтворює їх у своїй власній свідомості: він не просто повторює їх, подібно до того, як котрийсь учений може заново відкрити відкриття свого попередника: він свідомо повторно їх програє, усвідомлюючи, що робить саме це і таким чином надає цьому повторному програванню якості особливої діяльності духу. Ця діяльність є вільною діяльністю. Вона *toto caelo* [діаметрально] відрізняється від тієї наслідувальності, що може спонукати людину чи тварину, коли вона бачить,

¹⁰ Слова "історією думки" в рукописі обведено лінією.

¹¹ Слова "отже, всяка історія є історією думки" в рукописі підкреслено.

що роблять інші, робити й собі те, що роблять інші. Адже історик не бачить, щоб інші робили те, що він робить повторно. І поки він не здійснить цього повторного програвання, він і не знає, що то за речі він повторно програє. Тільки після того, як я збагнув ідею питомої ваги, я можу зрозуміти, що ж саме зробив Архімед, коли вигукнув своє *εureka*, — ось чому я ні в якому розумінні не наслідую Архімеда.

Тут ми маємо дати гідну відповідь філософському чи псевдофілософському запереченню концепції повторного програвання істориком минулого. Можуть сказати, нібито ніяке таке повторне програвання не є можливим, оскільки ніщо не може статися двічі. Архімед відкрив закон питомої ваги; я можу знати, що він зробив це відкриття, але я не можу повторно відкрити відкриту ним ідею, адже відкриття передбачає першість. Друга особа, що думає про ту саму ідею, не відкриває її. Ані не є це, можуть сказати, простим логічним розрізненням, адже в досвіді відкриття чи винаходу є певна особлива якість, особливе почуття того, що ти — перша людина, котра осягнула наявність ось цієї конкретної істини, а істориків, мовляв, нізащо не пережити заново того самого почуття саме тому, що воно пов'язане із відкриттям як таким. Зрозуміло, отже: якщо історик і пізнає минуле через повторне його програвання, то йому не програти повторно цього елемента відкриття чи оригінальності й тому не пізнати його історично; отож, коли виходити із стверджувального тут погляду, із цього *reductio ad absurdum* випливає, що жодне відкриття, жодна по-справжньому оригінальна чи унікальна думка (а яка істинна думка не є такою?) не може бути пізнаною історично.

Ми відповімо на це заперечення через припущення його істинності. Звичайно ж, всякому зрозуміло, що той особливий трепет, який відчуває звитяжний полководець, спостерігаючи розлад оборони супротивника, є таким трепетом, що його історикові нізащо не перехопити. Ніхто не гадає, що історикові елліністичної науки слід вискочити із ванни й гасати голяка по місту, коли він у написанні своєї історії дійде до Архімеда. Очевидним є те, що обов'язок історика повторно програти оте відкриття чи оту битву не поширюється

настільки, аби включити неможливий подвиг справжнього перевідкриття того закону чи справжнього повторного розгрому того ворога, а обмежується таким повторним програванням минулого, яке є можливим.

Адже ж певний різновид повторного програвання є можливим, як ми це вже довели; і коли наш заперечувальник стверджуватиме, нібито жоден різновид повторного програвання не є можливим — просто тому, що ніщо не може трапитися двічі, то ми поставимося до цього заперечення із меншою чемністю, вказавши, що він і сам без вагання скаже про самого себе, що пообідав двічі в одному й тому самому заїзді, що викупувався двічі в одній і тій самій річці, що двічі читав одну й ту саму книжку чи що двічі слухав одну й ту саму симфонію. І чи відома йому, питаємо ми, теорема про біном, про той самий біном, який відкрив Ньютон, чи невідома? Якщо він скаже “так”, тим самим він припустить усе, що нам потрібно. Якщо скаже “ні”, ми легко звинуватимо його у внутрішній суперечності, адже він припускає, що в нашій науковій дискусії ми маємо спільні ідеї, а це ж є несумісним із його тезою.

Проте нам необхідно дати раду ще одній, куди поважнішій трудності. Це все дуже добре — посилатися на мейнсь “особливий трепет”, що нібито відрізняє сам акт від історичного повторного його програвання; але ж насправді одне розрізнення не стоїть вище за Г'юмове розрізнення вражень та ідей на тій підставі, що враження живіші та яскравіші. Ми можемо й повинні визнати, що історик нездатен поділяти той емоційний запал, із яким персонажі його оповіді робили те, що про них оповідається, та що його емоційний запал пов'язаний тільки із подвигами історично-дослідницької роботи, із здійсненням історичних відкриттів та усуненням історичних крутиголовок; однак ми повинні йти далі й поставити запитання: чому, якщо історик посправжньому повторно програє минуле, це повторне програвання не супроводжується тим емоційним запалом, яскравістю й живістю враження, якими супроводжувалась та первісна подія? І навпаки: якщо це повторне програвання побавлене такого важливого складника тієї первісної події, то

як можна його називати тією самою, тільки повтореною річчю, а не просто блідою копією її або чимось докорінно відмінним?

Відповідь буде та, що повторно програвати минуле в теперішньому означає програвати його повторно у такому контексті, який надає йому нової якості. Так, історик поезії, читаючи Данте, повторно програє той середньовічний досвід, який виражає Дантова поема; але, роблячи це, він залишається самим собою — лишається сучасною людиною, а не стає середньовічною; і це означає, що та середньовічність Данте, хоч і правдиво оживлена та повторно пережита в історичній свідомості, супроводжується цілим світом фундаментально несередньовічних звичок та ідей, які врівноважують, стримують її, не дозволяючи їй повністю затулити все поле зору. Для Данте його *Commedia* була цілим його світом. Для мене ж його *Commedia* — ну щонайбільше половина мого світу, в якому другою половиною є всі ті речі, що живуть у мені й не дозволяють мені буквально стати Данте. До цих речей, наприклад, належать Шекспір, і Ньютон, і Кант, які також пішли із цього світу, аби разом сформувати мою особистість. Тож, читаючи Данте, я не втрачаю цієї особистості — навпаки, тільки напружуючи до краю свої сили, я спромагаюсь читати Данте взагалі, й ці мої сили, чи то на краще, чи на гірше, є тим, чим вони є, тому що я ходив до школи із Шекспіром, і Ньютоном, і Кантом. Якщо я перестану бути тим, чим вони мене зробили, я перестану бути здатним робити будь-що таке малозрозуміле, як читач Данте; але якщо я продовжуватиму бути тим, чим вони мене зробили, я наблизатимусь до Данте із його середньовічністю через опосередкування моєї власної сучасності, та ще й мусять дбати, аби ця моя сучасність ніяк не пошкодилася від мого контакту із Дантовою середньовічністю.

Таким чином я по-справжньому повторно програю Дантову середньовічність — в супротивному ж випадку я просто не зумів би збагнути чи поцінувати його поезію, — але я повторно програю її в такому контексті (власне, в решті мого інтелектуального багажу та оснащення), який надає їй нової якості — якості буття *одним складником* у рамках цілості думки, яка ширша за нього, а не є такою цілістю думки, що поза її межами немає нічого. Ця якість входження склад-

ником до мого досвіду таким елементом, що стримується і зрівноважується іншими складниками і так вносить свій внесок до рівноваги моєї цілості, і є ідеальністю історії. Та цілість є актуальною і тільки актуальною. Коли Вільгельм Завойовник провадив битву при Гастінгсі, його тактичний план був актуальним для нього, оскільки в цьому плані він підсумував усе, що знав про воєнну справу, й тому для нього план був повною цілістю. Для історика воєнної справи тактика битви при Гастінгсі становить таку думку, такий план, що він може заново продумати це у своїй свідомості, але цей план нізащо не буде для нього цілістю; це — тільки частина, яка співіснує з іншими складовими, аби разом із ними скласти ту цілість, яку він називає історією воєнного мистецтва, — себто його сукупне актуальне історичне знання, яке є цілістю його теперішньої думки достеменно так, як “гастінзький” тактичний план був цілістю Вільгельмової думки.

Ця концепція, яку я тут витлумачую, можливо, стала б менішою чи принаймні виразніше окреслилися б певні її приховані значення, коли б ми порівняли її із двома відомими теоріями пізнання: реалістичною теорією та теорією копіювання.

Згідно з реалістичною теорією, об’єкт пізнання є завжди щось актуальним, фактично існуючим, і актуальність його незалежна від усієї пізнавальної діяльності із боку духу, що цей об’єкт пізнає. Дух-пізнавач та його об’єкт уявляються паралельно у таких теоріях як дві незалежні, актуально існуючі реальності, які контактують одна з одною в такий спосіб, що дух “пізнає” об’єкт. Причому дієслово “пізнавати” виступає як осмислено перехідне, а граматичним додатком до дієслова є річ, щодо якої дух займає пізнавальну позицію або з якою він вступає у стосунок, що називається пізнанням. Реаліст узвичаєно наполягає на тому, що ця подія не має ніякого значення для об’єкта: він, мовляв, як був реальним до події, так реальним і після неї зостався; і ці твердження підпирають іноді доведенням: мовляв, коли б акт пізнання об’єкта призводив до змін у ньому, такий акт достеменно не був би пізнанням, оскільки пізнання *передбачає*, що те, що ми пізнаємо, ми нашим пізнанням не змінюємо.

Відразу стає зрозумілим, що із погляду звичайної реалістичної теорії пізнання історія є неможливою. Така теорія, що розглядає пізнання як “сприйняття” незалежного об’єкта, є прийнятною тоді, коли перцепція береться як єдиний правомірний приклад пізнання: вона є правдоподібною, коли пізнання уявляється платонічно як пізнання абстрактних ідей, — але вона не має й тіні правдоподібності у випадку історії. Історик, що пише монографію про Марафонську битву, не “сприймає” такої речі (власне, Марафонської битви) як тієї, що існує незалежно від його сприймання і, так би мовити, стоїть собі десь там, щоб її сприймали. Марафонська битва була подією, що перестала відбуватись якись 2400 років тому; сприймати там — нічого; у реалістичному розумінні терміну “об’єкт” немає аніякого об’єкта, аби його міг пізнавати історик. І тому, оскільки без об’єкта не може бути ніякого пізнання, історія як форма пізнання є, реалістично кажучи, безглуздом.

Либонь, який-небудь відвертий реаліст і уник би цієї трудності, коли б послався на чотиривимірний часопростір сучасної фізичної теорії. Якщо час є лише одним із тих чотирьох вимірів і якщо будь-котрий із вимірів можна за бажанням узяти як часовий, то ті 2400 років, що відділяють нас від Марафонської битви, можна, коли нам заманеться, звести нанівець, узявши їх не як час, а як простір; тож хто-небудь, перебуваючи нині в Марафоні, міг би за бажанням витлумачити своє просторове перебування на полі битви як часову симультанність із битвою. Тоді, як можна б припустити, він бачив би перипетії битви, і його завдання як історика було б великою мірою спрощеним. Але поки який-небудь реалістичний філософ не засвідчив насправді Марафонської битви отаким методом, ми можемо утриматися від можливості серйозного висування подібного аргументу.

Отже, на противагу всякому реалізмові будь-яка філософія історії повинна стверджувати ідеальність історичного факту, протиставляючи його реальності. Вона, філософія історії, стверджує, що минуле як минуле не має аніякого існування, складаючись, по суті, із випадків, що більше не трапляються, із подій, що перестали відбуватися; і вона вважає, що ці події можна історично пізнати не через щось, бодай найменшою мірою аналогічне перцепції, спостереженню, чи будь-якому

процесові, або актові, що зрозумілою мовою може бути описане як “сприйняття”, а через повторне програвання їх у свідомості історика.

Цим, як може видатися, наша теорія уподібнюється “копіювальній теорії” пізнання, що претендує на пояснення того, як ми пізнаємо речі, гіпотезою про образи “всередині” нашої свідомості, про ментальні образи, що копіюють вигляд предметів, які перебувають “поза” нашою свідомістю. Минуле, як таке, що вже не є теперішнім, неодмінно перебуває поза нашою свідомістю, непізнане й непізнаване; але ми робимо копію його всередині нашої свідомості, й пізнаємо *оте*, і так, опосередковано, доходимо пізнання минулого.

Це — абсолютно хибне порівняння, із якого випливає непізнання пародія на теорію, яку ми тут обстоюємо. Минуле, як на нас, знаходиться не поза духом (хоч би що це означало) — воно є цілковито й абсолютно неіснуючим. Тому повторне програвання його в нашій свідомості не є копією його в будь-якому розумінні взагалі. Як може хоч би хто зробити копію чогось такого, що не існує? Повторне програвання минулого в теперішньому є самим минулим — у тій мірі, в якій воно є пізнаваним для історика. Ми розуміємо те, що думав Ньютон, через передумування (не *копій* його думки — дурний та беззмістовний вислів!), через повторне передумування самих його думок. Коли ми так зробили, ми знаємо те, що думав Ньютон, і то не опосередковано, а безпосередньо.

Тож історикова думка ані не є хоч би якою копією свого об'єкта, ані не містить, не включає будь-якої копії об'єкта. Історикова думка є — чи, скорше, містить як один із своїх свідників — сам той об'єкт, власне, той акт думки, що історик намагається його зрозуміти, заново передумавши його у теперішньому. Хто не спромігся збагнути, що думки не є приватною власністю, той міг би сказати, що це не Ньютоніву думку я розумію, а тільки свою власну. Це було б курьозом, оскільки, хоч би на що претендував суб'єктивний ідеалізм, думка завжди й повсюди є *de jure* спільною власністю і спільною власністю *de facto*, де тільки широка мова має кебету мислити спільно¹².

¹² Тут Колінгвуд додав окрему, обведену лінією примітку: “*Nachbild* [копія] тільки”.

II. Кількість

Питання, що його нам належить тут розглянути, таке: який діапазон історичної думки? Практично це є рівноцінним питанню: яка правильна чи найкраща форма для історичного твору? Теоретично воно зводиться до осьього: які межі історичного пізнання?

Найпростішою — і в цьому розумінні найкращою — формою історичного твору є мемуари або сучасна історія; видатним взірцем цієї форми є “Історія” Фукідіда. Надзвичайна заслуга Фукідідової праці тісно пов’язана саме з обмеженням діапазону. Коли не брати ввідного матеріалу першої книги, ця праця оповідає про події, що припадають на час життя автора та що їх він бачив сам, а чи спостерігали ті, що могли передати йому інформацію з уст в уста. Проблеми збирання джерел та їх тлумачення — ці дві кардинальні проблеми історичного дослідження — були хай і не усунені насправді, але зведені до стану крайньої простоти, і та простота звільнила Фукідіда від усієї більш технічної та забарної частини історичної роботи, автоматично поставивши його у становище людини, що завершила збирання й інтерпретацію своїх джерел, — становище, в якому він міг вільно, без вагання чи збентеження, використати свій незвичайний літературний талант.

Багато історій цього самого типу написано відтоді, але в жодній, після тієї праці, яку вивершили елліністичні й римські історики, це не описується як ідеальний тип історії. Це така форма, що, в технічному розумінні, може бути названа рудиментарною. Вона може бути застосована тільки до найпростішого із можливих типу історичної проблеми, і це — такий тип проблеми, що перестає цікавити людей, коли їхній кругозір розширюється поза межі їхніх безпосередніх зацікавлень, охоплюючи життя інших народів та минуле народу власного. Із цим розширенням інтересу розбивається зачароване коло простого егоцентризму, й відтоді нагальною стає проблема визначення належного діапазону й меж історичного дослідження. Фукідід представляє прямий егоцентризм давніх греків, для кого все нееллінське було варварським і тому не достойним серйозного вивчення. Але римлянин уже може сказати: “*Humani nihil a me alienum puto*”

[“Що людське мені не чуже”], і це в теорії зобов’язує його вивчити, в міру його спроможності, історію всього світу.

Це розширення інтересу веде до ускладнень — не тому, що воно вносить в історію якісь по-справжньому нові фактори, ні: всі технічні проблеми найрозвиненішої та найскладнішої історичної думки уже наявні в тому, що ми назвали найрудиментарнішим типом історії, — а тому, що воно вводить в історію нові інтереси, інтерес до речей чужинецьких, далеких і незнаних, маючи справу з якими, історик мусить шукати нової відповіді на питання: “Чому я охочіше займаюся саме цією конкретною темою, аніж будь-якою іншою?” Поки його темою є події, які відбулися за його життя, він може посилатися на те, що цю тему накинув йому той простий факт, що ці цікаві речі відбувалися на його очах; коли ж відсутнє це пояснення, на нього самого лягає відповідальність за вибір теми. На яких же засадах має він вибирати свою тему?

Тут перед нами постає концепція вибору, яка, здається, передбачає те, що історик має доступ до неозорого обширу фактів, із яких йому треба вибрати щось для вивчення. Історія у всій своїй повноті, всезагальна сума історичного фактажу простирається перед ним — надто великий, звісно, об’єкт, аби увібрати його простим поглядом; треба ж вибрати щогось якось таку частину, щоб він міг дати їй раду, а решту игнорувати, поки що принаймні, поки він набуде компетентного знання стосовно оцієї частини фактажу.

Так постає ідея історичної монографії чи нарису на котрись одну обмежену, історичну тему. Така праця може бути всього на одну сторінку або завбільшки із “Занепад і крах Римської імперії”; але це буде все одно монографія, якщо вона виступає як конкретна, не універсальна історія — виклад частини, а не всієї історичної істини.

Але ж монографія є завжди відкритою для теоретичних суперечень, її обсідають практичні труднощі. Кожен історик, який тільки пробував написати монографію, знає, що виключення певних тем як невластивих ось цій монографії веде до появи в ній прогалин, недомовок, похибок у перспективі й децентах, виразів, що збивають з пуття, і грубих помилок. Ціскільки весь трактат може бути занечищений цими промахами — це питання, на яке ніколи не може бути точної

відповіді. Звичайно ж, історичних фактів нізащо не зрозуміти й не відкрити по-справжньому інакше, як тільки у відношенні до їхнього контексту; якщо ви не знаєте, що являла собою латенська культура у Галлії, ви не знаєте й того, яка проблема стояла перед Цезарем, коли він узявся здійснити завоювання цієї країни, й тому ви не розумієте головного завдання Цезаревого життя, і тому ви не розумієте цієї ключової постаті завершальних стадій Римської республіки. Можуть сказати, що це — надмірна критичність, оскільки весь той обсяг нерозуміння історії Риму як цілості, що його може спричинити незнання латенської культури, є мізерно малим. Але наскільки саме малим — це може бути з'ясоване тільки тоді, як унесено відповідні виправлення. Вся репутація якого-небудь генерала може залежати від питання, чи слушно він міркував, що проведення певної операції супроти певного супротивника принесе успіх; і такі моменти, що могли б видатися дріб'язковими для когось невтаємниченого, могли стати для того генерала вирішальними чинниками у формуванні його рішення.

Тож практично монографія завжди заплутується в труднощах, оскільки вона то тут, то там наштовхується на такі питання, відповіді на які доводиться брати за само собою зрозумілі, бо ж не випадає заглиблюватися в розбір сильних і слабких сторін тих відповідей. А з боку теоретичного вона завжди є відкритою для того заперечення, що, оскільки історичні факти є тим, чим вони є, тільки у взаємозв'язку з іншими фактами, саме відтинання певних фактів від їхнього контексту, аби якось увібгати їх у монографію, є дією хибного абстрагування й свідомого припускання помилки.

Подібні до цього міркування спонукали авторів XVIII сторіччя до спроб укладання численних світових історій. Такі спроби чи щось подібне неодноразово робилися й доти, але для нашої мети ці давніші спроби становлять невеликий інтерес, тож ми можемо обмежити нашу увагу тією ідеєю універсальної історії, як її сформулювала філософія XVIII сторіччя. Ідея була та, що історію слід розглядати як єдину цілість та що, коли виходити із цього погляду, в ній має бути знайдена певна органічна єдність, яка виступатиме або ілюстрацією постійних загальних законів, або розвитком того чи того єдиного плану. Ця ідея здобула дуже широку

підтримку в усіх цивілізованих країнах і послужила могутнім стимулом для історичних досліджень. Особливо вона піддала тенденцію до проникнення в темні й маловідомі періоди, історія яких була необхідна для заповнення прогалини у загальній схемі, й цим вона зробила більше, ніж будь-що інше могло зробити, аби дати історикам той урок, що на серйозне вивчення заслуговують ще й інші, окрім їхнього безпосереднього теперішнього, речі. Вона розбила обмеженість в історії, достоту мов Ньютонова теорія всезагального тяжіння розбила обмеженість в астрономії.

Нині ж, коли цих результатів досягнуто, ідея універсальної історії поринула в пільму, немов будинок у такому кварталі, що колись був фешенебельним, а останнім часом зробився просто респектабельним. Усі серйозні історики повністю визнають те, що, коли монографія є відкритою для заперечень, то універсальна історія є такою в куди більшій мірі, пропорційно до її куди більших претензій. Універсальної історії ніколи й нікому не написати, бо матеріал усієї історії надто неосяжний, аби хоч би хто зумів зібрати його весь під обкладинкою одного-єдиного літературного твору; і тому всяка така універсальна історія є простим доббором фактів, які авторові видалися чи важливими, чи цікавими, чи такою водою, що якраз би на його млин. За часів Беди Високоповажного було можливо поєднати всю відому історію в одному трактаті, й це просто свідчило про вбогість тієї доби; сьогодні ж універсальна історія не буває навіть чесною спробою досягти справжнього всезагального охоплення, виступаючи тільки завуальованою спробою нав'язати читачеві упередження й забобони автора. Сьогодні жодна людина, що має хоч якісь претензії на історичну вченість, не зважиться замикнутися на таку грандіозну працю, якщо тільки це не простий підручник для екзаменаційних потреб, де без будь-якого камуфляжу вміщено ніяку не історію всього світу, а лише певні вибрані факти, що їх кандидати на певні іспити повинні б знати напам'ятати. І таким чином писання універсальної історії потрапило винятково в руки двох типів осіб: ошуканців та цесвігласів; ошуканці розказують якусь перекручену байку, аби через правдоподібну фальсифікацію розповсюдити свої

власні погляди, а невігласи наївно записують усе, що знають про історію, не підозрюючи, що все те їхнє знання — хибне.

Універсальна історія зазнала такої цілковитої дискредитації, що, виявляється, нам нелегко подивитися із терпимістю чи симпатією на авторів XVIII чи початку XIX сторіч, які були так її піднесли. Ми схильні розглядати їхні твори як спроби зачинити двері історичного дослідження й установити канон історичного факту, поза яким порушникові немає рятунку, й тому ми висміюємо їх за незнання багато чого з того, що сьогодні знає кожен історик. Та якщо ми хочемо зрозуміти їх, нам слід радикально змінити це ставлення. Ми повинні побачити їх не тими, що зачиняють, а тими, що відчиняють двері історичного дослідження. Ми повинні подивитися на їхні системи не як на підсумки виконаної роботи, а як на програми роботи, за яку слід братися. Насправді ці системи є передбаченнями, і то в основному досить точними передбаченнями напрямків, у яких історичному дослідженню належало розвиватися протягом кількох наступних поколінь.

Тим часом поза колом професійних істориків ніколи не чути було цієї крайньої реакції супроти універсальної історії. Широка публіка завжди жадібно її ковтала і не менш жадібно, ніж будь-коли, ковтає сьогодні, коли короткі уривки всякого знання є головною поживою для інтелігентної публіки та основним джерелом прибутку для багатьох видавничих фірм. Універсальні історії обох згаданих вище класів продаються, розкуповуються і читаються по всьому світу в таких кількостях, що Вольтер заплакав би, коли б про таке почув, а про недобрі почуття сучасних істориків-монографістів до такого явища годі вже й казати. Бо ж ті недобрі почуття таки існують, і вони досить сильні, адже спонукають декого з істориків робити вигідні, хоч і трохи сором'язливі внески до журналістських начерків історії та популярних зібрань дешевих книжечок, а інших — придумувати і втілювати в життя відверті компроміси у вигляді багатотомних творів, означених на обкладинках як універсальні історії, а під обкладинками скомпонованих як чудові монографії, тільки пронумеровані як окремі розділи.

Одначе, поки професійний історик марно намагається досягти універсальності через додавання деталі до деталі —

таки марне намагання, оскільки універсальність універсальної історії полягає не в числі окремих монографій, із яких її вибудовують, а в цілісності тієї позиції, з якої її розглядають, — широка публіка, представляючи здоровий глузд, супротивний технічним ідеалам, нарікає, що за деревами лісу не видно, і сподівається, що прийде такий час, коли пристрась до деталі буде приборкана ширшим і людянішим поглядом на проблеми історії як цілості. Вона підозрює, і небезпідставно, що це заглиблення істориків у дрібничкові моменти не просто відволікає їхню увагу від більших проблем, а й позбавляє їх сили давати раду проблемам узагалі; що воно виробляє своєрідну інтелектуальну короткозорість, яка, стаючи ендемічною серед професійно підготовлених істориків, змушує тих читачів, хто цікавиться цими проблемами, сахатися у відчаї від їхніх праць та шукати того, чого їм треба, у писаннях журналістів, романістів і священників, адже ці останні, саме завдяки тому, що вони — новачки в історії, ніколи не присягалися утримуватись від потрактування цікавих питань.

Професійний історик може доводити, як це хворобливо й порочно з боку публіки — мати такий хворобливий і порочний смак чи принаймні смак до чогось такого, що не є історією: смак до проповідей, до белетристики та до журналізму, — й він може сперечатися, захищаючи право істориків відмовлятися потурати цьому смакові, та доводити важке розуміння властивого їхнього завдання, коли вони суворо відсторонюються від цих так званих більших проблем, аби обмежитися проблемами строго історичними, що, може він сказати, вони якраз і роблять. Адже, може доводити він, історія полягає у вишукуванні фактів, і поки історик не перебере кожну крупинку свідчень, що стосуються фактів, він просто ухилятиметься від свого обов'язку історика, якщо, відходячи від суті проблеми, захоплюватиметься моралізаторськими узагальненнями. “Нехай журналіст і священник, — може він сказати, — беруть політичні й моральні уроки із занепаду Римської імперії, а моя справа — виявити, чим достеменно був цей занепад: які зміни він викликав у фінансовій системі та в урядуванні й таке інше; ось тут на мене чекає моя робота, і, поки я не виконав її, люди й далі користуватимуться давньою традиційною фразеологією про

занепад Римської імперії, перебуваючи й далі в давньому традиційному стані цілковитого невігластва стосовно природи того, про що вони говорять". І знов заглибиться у своє вивчення монетарної історії правління Гонорія.

Але цей крайній партикуляризм (так назвемо це явище), подібно до крайнього універсалізму, реакцією проти якого він є, засновується на хибному погляді на історичний факт. Універсалізм сторічної давності ґрунтувався на тій ідеї, що існує така річ, як загальна сума історичного фактажу, та що цю цілість можна оповісти бодай із якоюсь повнотою. Неглибокi мислителі уявляли собі, що ця цілість уже більш чи менш відкрита і вже більш чи менш повно викладена, хоч і по частинах, в історичних працях, гадаючи, що завдання філософічного історика — просто скласти ту цілість докупи й таким чином показати світові її значущість. Глибші уми розглядали цю цілість як щось ще не пізнане, але таке, що може бути пізнане і що тільки чекає на своє відкриття; хай навіть котрісь факти минулого неможливо відкрити, але ті, що важать для заповнення прогалін у загальній схемі, гадали вони, відкрити можливо. Їхня помилка полягала в тому, що вони уявляли історію як своєрідну модель, такий собі довершений комплекс фактажу, із своєю власною структурою та зчленуваннями, а історикові просто треба все те відкрити. Це означало й заперечення ідеальності історії, адже, якщо історія є ідеальною, вона не може бути єдиним самодостатнім комплексом фактів, що чекають на відкриття, — ні, вона в такому разі повинна бути таким комплексом думок, який росте й змінюється, розкладається й заново складається кожним новим поколінням працівників історії, а вичерпність історичного факту, передбачувана ідеєю універсальної історії, є ілюзією.

Ця ж сама ілюзія лежить і в основі історичного партикуляризму. Прихильник історичної монографії націлюється на те, щоб зібрати всі, які тільки є, свідчення й дати їм вичерпне витлумачення, так щоб вийшов остаточний звіт про якесь часткове питання. І тут ми знов наштовхуємося на поняття вичерпності. "Усі, які тільки є, свідчення" передбачають, що на будь-котре питання є обмежена кількість свідчень, яку можна вичерпно опрацювати в рамках монографії. Але ж це просто неправда. Даний автор чи дане покоління має у

своєму розпорядженні лише обмежену кількість свідчень стосовно даного предмета; але інший автор чи пізніше покоління натрапляє на нові джерела інформації, і де кінець цьому процесові? Йому немає кінця-краю, поки немає кінця-краю історичним дослідженням. Тому підстави, якими наш історик виправдовував своє самообмеження дрібними деталями, є слабкими підставами. Зводилися вони ось до чого: мовляв, такі подробиці дозволяють строго наукове їх опрацювання, а от "більші" питання такого не припускають. Але ми вже ж переконалися, що, достоту як невіглас гадає, нібито більші питання можуть бути остаточно розв'язані, чим тільки виказує своє невігластво, так і професійний історик, гадаючи, начебто дрібніші питання можуть дістати остаточно розв'язання, також виказує невігластво — тільки невігластво не стосовно зробленого, а невігластво стосовно можливостей майбутнього відкриття. Ідея свідчення, що стосується того чи того моменту як даної обмеженої цілості є так само хибною, як хибною є ідея великої історії як даної обмеженої цілості. В обох випадках заперечується ідеальність історії. Адже, коли стверджувати ідеальність історії, цим передбачається ствердження того, що свідчення, які стосуються котроїсь конкретної проблеми, становлять собою все, що історичним дослідженням знайдено чи буде знайдено стосовно до цієї проблеми.

Хоч би як широко закидав універсальний історик свій невід і хоч би скільки добував звідти риби, а в морі її зостається не менше, не згадуючи про той мільйон дрібноти, що певно прослизнув крізь вічка. Хоч би яке велике збільшення давав мікроскоп складача монографій, все одно лишається не менше ультрамікроскопічних свідчень, ніж він уже відкрив, не кажучи вже про ті, що їх самим збільшенням усунуто з його поля зору. Чи ж указує це на даремність будь-якого історичного дослідження?

Аж ніяк ні — якщо ми стверджуємо ідеальність історії. Адже коли виходити з цієї позиції, та необмеженість речей, що лишаються невідкритими, зовсім не робить недійсним те, що ми вже відкрили; вона — це тільки назва для необмежених можливостей майбутніх відкриттів. А коли б історичний факт був актуально існуючою реальністю, історик-універсаліст зазнав би цілковитої невдачі, якби щось випало з його схеми, і

автора монографії спіткала б така сама цілковита невдача, якби в поле його зору не потрапило хоч якесь стосовне його предмета свідчення. Аби пояснити це, розгляньмо один приклад. А та Б — це два історики, що працювали сорок років тому; обидва вони — фахівці з Афінської конституції, але дотримуються відмінних поглядів щодо одного певного моменту. Після того як їхня взаємна дискусія достатньо розвинулась, загостривши їхні погляди, весь учений світ потрясло відкриття Арістотелевої “Конституції афінян”. Добуте таким чином нове свідчення доводить, на втіху всім зацікавленим особам, що обидва, і А, і Б, помилялися. Що ж із цього випливає? Якщо історичний факт є актуально існуючою реальністю, та якщо істина історичної думки полягає у її відповідності історичному фактові, та якщо ще цінність історичної думки полягає в її істинності, то цінність поглядів обох, і А, і Б, дорівнює нулю, і тому обидва вони — дурні, дурні однаковою мірою, бо дотримувались своїх відповідних поглядів.

Але ж ніхто не прийме цього результату. Всяк погодиться, що погляди, висловлювані ще до відкриття “Конституції”, необхідно судити у світлі тих свідчень, що були наявні на той час, коли погляди були висловлювані, і в світлі тих доказів, із допомогою яких ті свідчення були використані на підтримку тих поглядів. Коли судити так, то більшість погодиться, що погляд А таки кращий за думку Б, але й думка Б не позбавлена цілковито певної цінності. Чи ж випадає нам тоді доводити, що цінність будь-чийого погляду на історію полягає не в його істинності, а в чомусь іншому? Це неможливо. Ні А, ні Б, ні будь-хто інший із цим не змиряться. Ми вимушені сказати, що те, на що обидва історики, А та Б, націлилися, було “присудом у відповідності із свідченнями” — теорією Афінської конституції, строго узгодженою із наявними на той час у обох свідченнями. А що відкриття Арістотелевого трактату не зробило нас всезнаями стосовно цього предмета, то й щодо нас самих мусимо сказати те саме. Погляд, що нам видається слушним, виявиться хибним, коли будуть знайдені нові важливі свідчення, стосовні нашого предмета.

Звідси випливає один із двох висновків. Або осягнення істини, хай навіть у дрібничкових деталях, відкладається до

того часу, коли будуть зроблені *всі* нові знахідки свідчень, — себто відкладається навіки, адже це в природі речей, що завжди можуть випірнути нові свідчення, і в цьому випадку всякий погляд на історію буде хибним, як і всякий інший, себто абсолютно хибним; або ж істина стосовно будь-котрого питання означає істину відносно свідчень тієї особи, що порушує питання. Принцип ідеальності історії абсолютно виразно свідчить про слухність другої відповіді. Перша відповідь передбачає заперечення цього принципу, адже з неї випливає, що історичний факт є непізнаною і непізнаваною річчю в собі; друга ж відповідь передбачає ствердження його, бо з неї випливає, що предмет історичної думки є завжди присутнім і завжди пізнаваним, де тільки існує історична думка.

Це веде нас до досить важливих результатів. Цим доводиться, що складач монографій, хоч би як він помилявся, припускаючи, нібито він вирішує щось раз і назавжди й зачиняє двері історичного дослідження, має абсолютну слухність, коли з усією дбайливістю і вмілістю, які тільки має, переглядає всі наявні свідчення, що стосуються питання, хоч би якого дрібненького, що його він вивчає. Але його слухність полягає саме в тому, що немає насправді такого, як велике чи дрібне питання; будь-котре питання, що його будь-котрий історик вивчає актуально й ефективно, є досить важливим, щоб заповнити собою його свідомість, і ніскільки не більшим. Тож складача монографій виправдовує той факт, що, оскільки історичний факт є ідеальним, а не актуальним, немає історичних проблем поза тими, які порушує історична думка; і якщо я присвятив моє життя монетарній політиці Гонорія, то монетарна політика Гонорія є для мене всією історією.

Але ж за цим самим принципом однаково виправданим буде й автор універсальної історії. А виправданий він самими цими хибами. Його слухність доводиться тим, що, як нам видавалося, доводило його помилку, а саме — тим фактом, що, врешті, його універсальна історія не є універсальною, не є завершеною, а простим добром фактів, упорядкованих ось так, аби проілюструвати чи довести якусь конкретну тему. Адже це робить його автором монографій, водночас позбавляючи це найменування його критичної дошкульності. Що є хибного в його книзі, так це заголовок: автор назвав її

“історією світу”, а годилося б назвати “Експлуатацією пролетаріату за останні двадцять п’ять сторіч” або “Розвитком сучасної концепції свободи”. Та й навіть заголовок “Історія світу” не є цілковито неправильним, адже, як ми переконалися, і предмет монографії, яку я оце пишу, є для мене всією історією, та й всяка монографія є, в певному розумінні, історією світу, — найкраще рішення, яке я наразі можу запропонувати для єдиної історичної проблеми, що її наразі я відчуваю як реальну. Але оскільки всяка історія є однаковою мірою також історією світу в тому ж розумінні й не може бути історією світу в будь-якому іншому розумінні, то, хоч би коли вдавалися до цього заголовка, він нічого не дає.

Виправданим є також, коли виходити з цієї точки зору, й всенародний попит на історії, що зачіпають “більші” питання. Але це не тому, що ці питання й справді більші за ті, з якими звичайно мають справу історики. Це тому, що ці питання більше цікавлять простий неакадемічний народ. Таке питання не перестає бути підходящим для наукового розв’язання тільки тому, що воно, виявляється, цікавить не наукову публіку, і це стосується історії такою самою мірою, як і будь-якої іншої галузі знання. Те, що сучасна історична думка відійшла від проблем, які цікавлять простих людей, почасти пояснюється тим, що на неї вплинули хибна теорія та хибний ідеал історичного методу. Поняття історичного факту як актуальної і вичерпної цілості спонукало її шукати ту цілість у дедалі дрібніших частинках матеріалу, а це призвело до визнання будь-якого питання, що його може забажати поставити будь-яка звичайна людина, як занадто складного для теперішнього стану знання. Але ж ніяке питання не є надто складним для дослідника, що поставить його рішуче й візьметься, наскільки це йому до снаги, шукати на нього відповіді. Пошук питань, що були б внутрішньо простими й тому придатними для вичерпного потрактування, є хибним атомізмом пізнання, і він здатен привести тільки до розчарування. Продовжувати той пошук аж до виключення питань, що по-справжньому цікавлять людину, означає вкотре зазнати цілком виправданого глузування, яке завжди спрямовувалось на вченого-педанта.

А з другого боку, хибним було б повністю засудити сучасну спеціалізацію історичних студій. Хибним було б уяви-

“історією світу”, а годилося б назвати “Експлуатацією пролетаріату за останні двадцять п’ять сторіч” або “Розвитком сучасної концепції свободи”. Та й навіть заголовок “Історія світу” не є цілковито неправильним, адже, як ми переконалися, і предмет монографії, яку я оце пишу, є для мене всією історією, та й всяка монографія є, в певному розумінні, історією світу, — найкраще рішення, яке я наразі можу запропонувати для єдиної історичної проблеми, що її наразі я відчуваю як реальну. Але оскільки всяка історія є однаковою мірою також історією світу в тому ж розумінні й не може бути історією світу в будь-якому іншому розумінні, то, хоч би коли вдавалися до цього заголовка, він нічого не дає.

Виправданим є також, коли виходити з цієї точки зору, й всенародний попит на історії, що зачіпають “більші” питання. Але це не тому, що ці питання й справді більші за ті, з якими звичайно мають справу історики. Це тому, що ці питання більше цікавлять простий неакадемічний народ. Таке питання не перестає бути підходящим для наукового розв’язання тільки тому, що воно, виявляється, цікавить не наукову публіку, і це стосується історії такою самою мірою, як і будь-якої іншої галузі знання. Те, що сучасна історична думка відійшла від проблем, які цікавлять простих людей, почасти пояснюється тим, що на неї вплинули хибна теорія та хибний ідеал історичного методу. Поняття історичного факту як актуальної і вичерпної цілості спонукало її шукати ту цілість у дедалі дрібніших частинках матеріалу, а це призвело до визнання будь-якого питання, що його може забажати поставити будь-яка звичайна людина, як занадто складного для теперішнього стану знання. Але ж ніяке питання не є надто складним для дослідника, що поставить його рішуче й візьметься, наскільки це йому до снаги, шукати на нього відповіді. Пошук питань, що були б внутрішньо простими й тому придатними для вичерпного потрактування, є хибним атомізмом пізнання, і він здатен привести тільки до розчарування. Продовжувати той пошук аж до виключення питань, що по-справжньому цікавлять людину, означає вкотре зазнати цілком виправданого глузування, яке завжди спрямовувалось на вченого-педанта.

А з другого боку, хибним було б повністю засудити сучасну спеціалізацію історичних студій. Хибним було б уяви-

Отже, всяка історія, що стосується котроїсь даної теми, містить у собі, як необхідну частину самої себе, й історію історії, що стосується тієї самої теми. І ще треба зазначити, що історія історії йде попереду історії першого ступеня. Мені не написати монографії на тему Селянського бунту, поки я не перегляну всієї присвяченої цій темі бібліографії та не простудіюю всіх перелічених у бібліографії праць. Причину цього легко збагнути. Ця проблема, яку я намагаюся розв'язати, перейшла до моїх рук від якогось попереднього дослідження цієї самої теми. Я не просто питаюся, зовсім туманно і взагалі: "Що ж воно таке, той Селянський бунт?" Ні, я дошукуюсь відповідей на цілком певні й специфічні питання щодо повстання Уота Тайлера, а це ж ті питання, що їх ставили й попередні дослідження проблеми. Якщо ж я не буду досить обачливим та не простежу подумки всіх попередніх спроб дослідити це питання — не "прокручу" їх повторно у своїй свідомості, не переповім собі їхньої історії, — я не зумію роздивитися чітко, що ж за проблема стоїть переді мною та як вона виникла. І в такому випадку навряд чи мені поталанить довести цю мою спробу до знайдення успішної відповіді. Аби дати правильну відповідь на те чи те питання, дослідник повинен знати достеменно, що ж воно за питання, за яке він береться; а це означає, що він повинен з'ясувати всю історію його виникнення.

Прикладів не треба далеко шукати. Якщо наставник загадав студентові написати нарис про Саламінську битву, то студент, звісно, повинен подужати всіх первісних авторитетів, що писали про ту битву, але й кому не відомо, що він має також перечитати все, що написано про неї сучасними ерудитами. І досить очевидним є те, що цінність його нарису великою мірою залежатиме від ясноти, з якою він збагнув проблеми, що з ними мали справу сучасні вчені, та причини розбіжностей у їхніх висновках. Знов же, якщо вченому замовлено написати популярну книжку про життя Наполеона, то цінність її, розглядуваної просто як популярний життєпис, залежатиме від того, наскільки чітко автор розуміє, як багато знає напівосвічений читач та про що ще він хотів би довідатися. Цей популярний життєпис Наполеона повинен стати наступною ланкою в процесі історичної думки, який відбувається в умах його читачів, а це означає, що автор має

знати історію історичної освіти своїх читачів. І наостанок: якщо котрийсь студент жив настільки усамітнено й провадив настільки високоспеціалізовані студії, що й літератури немає про нього теми, бо ж ніхто, крім нього, її й не розробляє, а сам він не оприлюднює наслідків своїх досліджень; навіть у такому випадку його поступ на цій ниві все ж залежатиме від його вивчення історії другого ступеня. Адже його поступ у будь-котрий даний момент залежатиме від того, як він розв'яже ось цю нову проблему, що її ось зараз поставив у його свідомості поступ його власної думки; а щоб осягти цю проблему, він має знати, як розвивалася його власна думка та як виникла ця нова проблема. У цьому випадку історія історії буде й інтелектуальною автобіографією самого історика.

Отже, історія історії не є зовнішнім додатком, примочо-ваним до історії, чи наростом на ній, і ще меншою мірою є вона якимось простим особливим різновидом історії, подібно до історії мистецтва чи історії воєнної справи. Вона — постійний і необхідний складник самої історії. Це — історикове усвідомлення того, як він прийшов до тієї конкретної проблеми, що стоїть перед ним. Кожен, хто займється розумовою працею, знає, що нитка думки часом, буває, губиться; ти працюєш над певним питанням, аж поки щось забуваєш, як же воно виникло й куди веде, і в такі моменти те питання раптом робиться незначущим, перестаючи бути реальною проблемою. Із такого становища виходять, обертаючись до самого себе й питаючись: “Що ж я хотів сказати? Про що ж це я міркував? Як це я потрапив у це становище?” — і таке інше. Ці запитання стосуються історії власної думки історика, і їхнє завдання — зберегти самосвідому неперервність тієї думки. Там, де думка є історичною думкою, її самосвідому неперервність зберігає історія другого ступеня.

Ця концепція історії історії як складника самої історії є вразливою для очевидного заперечення, яке підсилюється доктриною про те, що історія історії є передумовою самої історії. Якщо історія містить у собі чи має своєю передумовою історію історії, тоді (таке буде заперечення) історія історії міститиме в собі чи матиме своєю передумовою історію історії, а ця — історію історії історії історії, і так *ad infinitum*.

Так ми втягуємося в регрес, якому не видно кінця, із тим абсурдним результатом, що нам доведеться почати вивчення історії з єдиного числа незліченних передумов, вертаючись звідтіля ступінь за ступенем, перш ніж спроможемося дати відповідь на просте запитання: “Коли відбулася битва при Гастінгсі?”

Звичайно, в цьому запереченні є елемент істини, але істина тут так густо покрита фальшем, що її непросто й розглядіти з першого погляду. А істина тут ось яка: якщо погляд А привів до погляду Б, а Б — до В, а В — до Г, а мій погляд засновується на точці зору Г, тоді, оповідаючи історію дослідження, що веде через А, Б, В, Г до мене, я оповідаю таку історію, де кожен окремих член уже підсумовує цілу серію. Цей підсумок не чекає на мене. Погляд Б уже включав усвідомлення свого зв'язку з А; погляд В включав усвідомлення зв'язку В із Б, і тому історія проблеми, як її викладав В, уже була не тільки історією історії, але й історією історії історії, адже в ній містилося не тільки пояснення того, як Б уявляв собі Селянський бунт, а й як Б уявляв собі співвідношення між його власним звітом про цю подію та звітом А. Тож якщо я оповідаю історію думки від А до Г, то сюди входять як мінімум такі члени: теорія А, зміни, які вніс Б; погляд Б на співвідношення між тими змінами й первісною теорією; зміни, які вніс В; погляд В на співвідношення між його виправленнями й теорією Б; погляд В на погляд Б на співвідношення між поглядами Б та А і так далі. І цей перелік членів, хоч який стомливий, неправомірно скорочується хибним припущенням, нібито теорія Б є єдиною унітарною теорією, а не, як вона й має насправді бути, постійним процесом самокритики, де спроби побудови теорій розвивалися, виправлялися й відкидалися. Одне слово, оскільки кожна стадія в процесі поступу дослідження підсумовує той процес як цілість, становлячи собою тимчасовий звіт про зроблений поступ, кожна стадія виступає не тільки як огляд фактів, а й як огляд попередніх оглядів фактів, і, отже, як огляд оглядів оглядів фактів, і так, коли хочете, *ad infinitum*.

Оце стільки про той елемент істини. А де ж тоді помилка? Це — просто та сама давня помилка з Ахілом та черепахою. Починаєте з того, що ділите відстань між Ахілом та чере-

нашою на нескінченне число чітких відстаней, кожен з яких треба перетнути окремим рухом, а потім висновете, що Ахіл, аби зробити нескінченне число окремих рухів, потребуватиме нескінченного обсягу часу, й тому ніколи не пережене черепахи. Причина того, що на практиці Ахіллові щастить перегнати черепаху, полягає в неподільності його руху на нескінченне число окремих рухів; це — єдиний неперервний рух. Так само ж, коли поділити єдиний неперервний процес історичної думки на окремі події, кожна з яких називатиметься теорією, поглядом чи позицією, наслідок буде той, що можна буде налічити скільки завгодно тих позицій, а оскільки число їх — нескінченне, то вам ніколи й не перетнути їх сукупності. Помилка тут полягає в спробі звести процес, а саме — процес історичного мислення, до серії статичних положень. Жодна ж позиція, в цьому розумінні, ніколи не існувала. Будь-котра історична точка зору чи теорія є комплексом думок, які містять рух уже в самих собі. Це — не поперечний розтин потоку думки, а короткий відтинок того потоку. Думки історика ніколи не бувають абсолютно зафіксованими, поки він викладає свою тему; коли він доходить до цікавішого місця, температура його думки підіймається, тут він глибше проникає в суть проблеми; а коли повертається до не такої цікавої чи не так старанно вивченої частини, то знову впадає в некритичне прийняття ідей, в інших місцях відкинутих. Це не є простою людською слабкістю; це — необхідна умова всякого пізнання, адже у всякому пізнанні ми боремося проти помилок та упереджень, і ця боротьба ніколи не сягає стадії цілковитої сталості. Навіть коли ми перестанемо мислити, аби уникнути зміни думки, як те робить дехто, ми не досягнемо бажаного, бо ж тоді наші помилки й упередження поступово починають кам'яніти навколо нашої думки, і наш дух зазнає такого собі прогресивного паралічу й занепаду.

Отже, наша думка весь час розвивається, і розвивається вона уривками від точки до точки, — ні, її поступ є неперервним, і тому, коли ми кажемо, що на кожній стадії вона повинна підсумовувати свій пройдений шлях, цей підсумок не треба приймати за арифметичну суму одиничних статичних позицій. Достоту як історія не є послідовністю окремих, ізольованих, атомарних подій, так і історія історії не є

послідовністю окремих, ізольованих, атомарних історичних думок. Як тільки ми це збагнули, враз зникає сила того заперечення, що ми тут розглядаємо. Немає нескінченного регресу, бо ж немає й ніякої серії окремих членів, а є тільки неперервний процес мислення.

Із цього погляду на історію історії ми можемо розглянути й новий момент універсальності історії. Ми вже переконалися, що всяка конкретна історична розвідка, хоч би яка конкретна вона була в тому розумінні, що її тема є одиничною історичною проблемою, є універсальною в тому розумінні, що ця проблема є єдиною актуально порушеною в даний момент проблемою, єдиною річчю, що заповняє істориків розум і тому є для нього всією, яка тільки є, історією. Але якщо розглядати її як розвідку в історії історії, то його розвідка в цій проблемі є універсальною ще й в іншому розумінні. Вона — універсальна в тому розумінні, що вона є оглядом і підсумком усієї історичної праці, що взагалі була присвячена цій проблемі. *Qua* історія, моя розвідка зачіпає тільки монетарну політику Гонорія; *qua* історія історії вона зачіпає все, що тільки було написано або сказано про монетарну політику Гонорія, аж до сьогоднішнього дня. Отак кожнісінька історична праця іде до сьогоднішнього дня, перетинаючи процес, у якому сама вона — остання стадія. Як історії першого ступеня їй немає потреби це робити; історія Риму має повне право зупинитися на битві при Акцію чи на правлінні Ромула Августула, не потребуючи доходити аж до Муссоліні; але як історії історії їй не треба зупинитися перед сьогоднішнім днем, бо ж вона повинна взяти до уваги і найостанніші відкриття, й найостанніші теорії і піти вперед як така, що розвиває ці відкриття й теорії.

Ця доктрина про те, що всяка історія доходить до сьогоднішнього дня, є вченням великої ваги у зв'язку із питанням, навіщо люди вивчають історію та що вони сподіваються через її вивчення здобути. Зрозуміло, що в окремих випадках історія є спробою зрозуміти теперішнє: наприклад, якщо ми поставимо питання, чому ми живемо за особливими законами й звичаями, що, як ми бачимо, існують довкола нас, то ми ставимо таке питання, на яке історія може, у певному розумінні, дати відповідь. Ми розуміємо наші закони й зви-

ної краще, ніж розуміли раніше, якщо спромагаємося побачити їх як наслідок історичного процесу, що сформував їх, надав їм такого вигляду, який вони мають нині. І тому може видатися доречним визначити цінність і завдання історії такими словами: історія є поясненням того, як цей фактично існуючий світ, де ми живемо, став таким, яким він є нині.

Очевидним є заперечення на це. Ось воно: історики часто займаються питаннями, що не мають ніякого відношення до фактично існуючого світу. Якщо історик витрачає свій час на вигадування нової теорії шумерської хронології, він робить те, що ніяким чином не проливає світла на суспільні, чи політичні, чи економічні умови світу, де він живе. І тому нам доведеться виснувати, що або хибним є цей звіт про цінність історії, або що вся історія, крім історії недавнього минулого, не має ніякої цінності.

Однак на це заперечення можна відповісти з погляду історії історії. Той історик шумерських династій не просто цікавиться шумерськими династіями — він ще й, і то навіть ширше, цікавиться сучасними історичними про них теоріями. Так, він і справді намагається реконструювати дуже давню історію — при цьому він також намагається відтворити і найсучаснішу історію цієї історії. Отже, він хоча й не доводить історії шумерів до сьогоденного дня, зате доводить до сьогоденного дня історію шумерології. А шумерологія є настільки ж реальним складником сучасного світу, як і добування вугілля¹⁴. Тож шумеролог має подвійне завдання: і описувати шумерські династії, і підсумовувати, критикувати, коментувати таку рису сучасного життя, як шумерознавча наука. Отже, хибним є популярне уявлення про історика як про такого собі візюнера, чий духовний погляд цілковито відвернутий від теперішнього і задивлений у далеке й давно пощезле минуле. Далеке минуле — це та запада, з-поза якої історик спостерігає теперішнє, дає йому критичну оцінку. Якщо цей погляд видасться комусь перебільшено-хімерним, вистачить і побіжного позирку на факти, аби переконати будь-кого спостерігача із незатуманеним зором у його істинності. Великі історики: Маколей, Г'юм, Гроут, Гіббон,

¹⁴ У рукописі додано: "...і ті форми думки, що їх появляють шумерологи, є характерними формами сучасного світу".

Моммзен, Мейтленд — були такими людьми, що активно цікавилися своїм власним сьогоденням; і кожна сторінка їхніх творів виказує той факт, що, пишучи історію, вони хотіли не просто відкрити істину про віддалене минуле, а й розбити історичні помилки, що постають із вад сучасної цивілізації і своєю чергою лестять цим вадам, плекають їх. Раціоналістична історія Г'юма й Гіббона є атакою на те, що XVIII сторіччя називало ентузіазмом, себто на забобон; матеріалістична історія економістів XIX сторіччя є атакою на романтизм XIX ж сторіччя; сьогоденні студії передісторії є наступом на нашу сучасну схильність надмірно наголошувати на цінності матеріальної культури й розглядати дикуна як раба, аби визискувати його, та як тварину, аби його зневажати. Великі історики гостро усвідомлюють ці мотиви; їхні ж послідовники академічного й імітаторського типів якщо й переймаються цими мотивами взагалі, то у вельми невиразній формі.

Тож ми можемо сказати, що всяка історія, будучи конкретною — тим, що має певну конкретну проблему чи позірну тему, — є водночас і універсальною — тим, що повинна давати огляд усій історії досліджень, які тієї теми стосуються. І тому, тоді як в одному розумінні вона завжди має справу з минулим, що може бути й дуже віддаленим минулим, в іншому розумінні вона завжди має справу з теперішнім, утверджуючи себе як взірець того, як теперішнє має думати про минуле та про своє відношення до минулого. Тож кількісний аспект історії — питання її універсальності чи партикулярності — визначається через концепцію історії як конкретної, партикулярної за своїм змістом, такої, що має справу із спеціальною проблемою історичного дослідження, та універсальної за формою, такої, що прилучає цю проблему до всього обширу актуального сьогоденного життя.

Тут можна б привернути увагу читача до особливої форми, яка сьогодні виступає наперед, — спроби поєднати конкретну історію з історією універсальною. Всяка конкретна історія або монографія має певні риси, породжені тим фактом, що вона є монографією, і тому ці особливості у неї спільні з усіма іншими монографіями. Достоту як трагедія, за Арістотелем, повинна мати певний обсяг, а ще — початок, середину й кінець, так і історична монографія десь повинна

початися, пройти певний шлях і десь закінчитися. Перед її початком і після її кінця панує пільма, себто такий контекст, що його не охоплено цією монографією і не освітлено, при цій нагоді, світлом історичної думки. Точка найбільшої освітленості, ймовірно, влучить у якесь приблизно центральне місце, а по обидва боки від цієї точки освітленість буде слабша — завдяки підступам довколишньої темряви. На ранніх стадіях цього періоду ми матимемо лише вельми неповне розуміння подій — через наше невідання того, із чого вони розвинулися; на пізніх же стадіях ми знов частково не розумітимемо їх — через наше невідання того, на що вони перетворюються. І ця відносна незрозумілість обох кінців розглядуваного періоду в емоційному плані видаватиметься як відносна нецікавість або низький ступінь цінності¹⁵, початок видаватиметься такою собі нудною, дурною, варварською стадією, цікавою хіба що своєю видимою обіцянкою, що з неї щось вийде, а кінець видаватиметься так само нудним, дурним і варварським, ото тільки що цього разу це варварство буде вже не примітивним варварством юності, а мудрим варварством декадансу¹⁶.

Оскільки певні монографічні точки зору стають фіксованими умовностями, ця потрійна стадійність примітивної, зрілої і вищезаної цивілізації стає в певних випадках загальноприйнятою догмою. На сьогодні ми маємо кілька історичних

¹⁵ Це речення в рукописі підкреслено.

¹⁶ На протилежній сторінці, датованій 1935 роком, додано таке твердження: "В емоційному плані — хибно. Річ, на мою думку, в тім, що історія (всупереч протилежній думці "школи чистої вченості") ніколи не складається просто із суджень про факт (відбулося таке й таке) — вона завжди включає в себе й судження про цінність. Гадаю, що судження про цінність має тенденцію ставати позитивним пропорційно до того, як події, що вивчаються, стають дедалі прозрумілішими, а з цього судження матимемо відповідні наслідки в тексті.

Якщо спитають: навіщо *взагалі* потрібне судження про цінність? Відповідь буде не просто психологічною (себто що фактично ми просто не повинні б, і не змогли б, серйозно вивчати будь-що, коли б воно не викликало нашої симпатії та не заслуговувало на наше схвалення; це — питання про те, що, на нашу думку, *варто* вивчати або що є *історично важливим*). А ще, коли ми повторно програємо минуле в нашій власній думці, ту колишню думку, яку ми повторно програємо, ми бачимо в тому повторному передумуванні як чинну. Це — доктрина Кроче про позитивність історії, яка потребує дбалою викладу). Що адекватніше ми програємо повторно минуле, то більш чинним, як ми бачимо, воно є; звідси й *диференційований* результат. Те, про що ми судимо негативно, як про помилку чи зло в історії, є тим, що ми не зуміли зрозуміти".

періодів, які з допомогою цієї монографічної точки зору обернено на фіксовано-організовані одиниці; так, ми маємо звичку розглядати давньогрецький світ як такий, що виникає із примітивності VIII — VI сторіч до Р. Х., сягає кульмінації в класичній стадії V і скочується в занепад у IV із колапсом міста-держави й зростанням еллінізму. Знов же ми маємо звичку визнавати класичну стадію в середньовічній культурі — стадію, що є особливо представленою пластичним мистецтвом готичного собору; що виникає із примітивного варварства темних віків і переходить у мудраване варварство занепадницької середньовічності.

Коли ж буде визнано певну кількість таких періодів, їх можна увібгати в єдину схему за допомогою концепції історичних циклів. Придумується теорія, нібито історія рухається через повторювану послідовність хвиль, де культура періодично сягає кульмінації у класичних стадіях довершеності, до яких п'ялися примітивні стадії, що в них із варварства народжується культура, а завершуються такі хвилі стадіями занепаду, де класична енергія й чистота поступаються місцем механічній апатії та сум'яттю. І чиняться справжні подвиги винахідливості у цих спробах виробити таку собі систему циклів, простежити паралелі між одним циклом та іншим, а також особливості, якими кожен із циклів відрізняється від решти.

Такі спроби є марними. По суті, вони засновуються на хибній практиці, коли зовнішньо приточують одну монографію до іншої і так сподіваються витворити універсальну історію. Коли б дві монографії — наприклад, одну про давньогрецьку культуру й другу про “магічну” (вдаючись до спопуляризованої Шпенглером концепції) — не просто приточити одну до одної, а продумати в єдину цілість, уважно простеживши перехід від одного періоду до іншого та вивчивши як слід співвідношення між ними, то замість тих двох хвиль ми б отримали одну-єдину хвилю. І навпаки: коли б замість задовольнятися вихвалянням того V сторіччя за рахунок усього, що було до й після нього, ми присвятили невелику спеціальну розвідку періодові еллінізму, ми б і в тому періоді знайшли його власний характер та якусь перевагу над іншими періодами, й довелося б нам визнати його, в пев-

них відношеннях, як кульмінацію тих тенденцій, що в V сторіччі ще не переросли стадії примітивності.

Це правда, звісно, що все, що реалізується в ході історичного процесу, народжується й виходить геть через певні стадії зростання й занепаду. І в цьому розумінні коректною є ідея всієї історії як такої, що складається із циклів, кожен із яких має структуру із трьох фаз. І слушним є також те, що різні аспекти чи складники тієї чи тієї однієї культури змінюються разом, так що характерні риси поезії того чи того періоду проглядають і в його архітектурі, і в політиці, і в науці. Але кожна історична зміна є зміною одразу в двох напрямках. Це — зростання того, що має настати, і занепад того, що було прийшло раніше, а ще ж це є самовдосконаленням. Тільки тоді, коли ми нездатні вивільнитися від випадковостей історичної спеціалізації, як заведено практикувати це в наш час, ми добачаємо лише один із цих аспектів, лишаючись сліпими до решти.

III. Співвідношення

Всяка історична праця, як ми вже у цьому переконалися, заторкує певну конкретну обмежену проблему, а отже, є, як ми назвали її, монографією. Але такий трактат має не лише конкретно-партикулярний, а й універсальний аспект, оскільки ота конкретна та обмежена проблема є для людини, чия духовна діяльність цілковито зосереджується на ній, єдиною справжньою проблемою, яка тільки існує на світі. В цю проблему вона вкладає всю свою технічну оснащеність, освітлює її світлом усієї, яку тільки знає, історії. Отак уся цілість історії зосереджується в цій одній монографії, яка стає історією світу, писаною з особливої точки зору.

Монографія має у своїй композиції і одиничність, і множинність. Як одиничність вона є одиничною оповіддю, художньо й логічно скомпонованою в єдину цілість; суб'єктивно вона — один трактат; об'єктивно — оповідь про одну річ. Як множинність монографія складається із багатьох тверджень, які пов'язують предикати з тією однією річчю. А тією однією річчю є подія: наприклад, Французька революція, чи Війни

Троянд, чи еволюція гостроверхої арки. Це називається темою монографії, оскільки це — логічна тема усіх вміщених у монографії тверджень, себто всі вони — твердження про Французьку революцію чи про що там мова. Але ж ця подія — складне явище, яке вміщує в собі багато аспектів, і кожен аспект — сам собою подія, а написати історію тієї однієї події — означає перелічити всі ті події, з яких вона складається. Тож історія Воєн Троянд складатиметься із переліку різних кампаній, битв і такого іншого, що діялося, аби з нього склалися ці війни, причому кожна битва дістає достатній опис, щоб індивідуалізований був її внесок до цілої оповіді.

Коли дивитися під цим кутом зору, то монографія як цілість є сумою частин, де кожна частина так задумана, аби зробити належний свій внесок до цілості, а цілість виступає просто організованою системою частин. Наприклад, нам треба описати Трафальгарську битву, виходячи з різних поглядів: то коли б ми склали трактат про тактику морського бою, то коли б писали про Наполеонові війни, то коли б трудилися над біографією Нельсона чи коли б розглядали вплив військово-морських сил на історію. Чи ми б просто компонували нову монографію про Трафальгарську битву, для чого нам потрібен був би відмінний підхід до теми. Отже, цілість повинна передувати частині в тому розумінні, що частина повинна осмислюватись у співвідношенні з цілістю. Зворотний хід міркувань — хибний. Вся цілість не продумується у її співвідношенні з частиною. Цілість просто є взаємною організованістю частин. Наприклад, та чи та історія наполеонівських воєн містить у собі самі звіти про різні воєнні операції, які збірно підпадають під такий заголовок. Отже, цілість є регулятивною схемою, що диктує, які мають бути деталі всієї праці¹⁷, а поза деталями це — чиста абстракція, чи, щонайбільше, назва для чийогось наміру написати історичну працю, а чи голий факт того, що хтось таке зробив.

Практичним наслідком цього є те, що, коли хтось хоче створити історичну працю, найперше йому треба вирішити справу із темою. Це може видатися банальною істиною, але

¹⁷ Це речення в рукописі підкреслено.

* Люди часом припускаються тієї помилки, що дозволяють історії компонуватися самій: додають нарис до нарису, сподіваючись, що, коли ті нариси більш-менш “охоплюють добу”, то книга, яка вийде внаслідок такого складання, якраз і буде історією того періоду. Це — та сама, вже згадана вище хиба, коли точать монографію до монографії зовнішньо; щоб уникнути цього, історик повинен почати з ідеї своєї праці як цілості й розвивати кожну частину в її співвідношенні з цілістю. Коли включити до загальної структури який-небудь фрагмент, не пов’язавши його із цілістю, то він зруйнує єдність тканини, якщо тільки його не змінити так, щоб він підпорядковувався єдиному фокусові усієї праці. Що саме так буває із твором мистецтва, це загальновідома істина; тож очевидним є те, що цей принцип повинен застосовуватися і до історичної праці, оскільки це — література. Але він не меншою мірою застосовується і до історії як історії. Абсурдом було б припустити, нібито всякий звіт про Трафальгарську битву, якщо тільки його сумлінно зроблено, так само доладно, як і будь-котрий інший, посяде своє місце в історії наполеонівських воєн, адже всякий історик визнає, що значення цієї битви в історії наполеонівських воєн — не та сама річ, що значення її в біографії Нельсона, та що найсумлінніший звіт про неї, зроблений із точки зору біографії, не матиме ніякої цінності, ба навіть заводитиме на манівці й, отже, буде несумлінним, коли виходити із точки зору історії тих воєн.

Коли припустити ідеальність історії, це досить легко зрозуміти, адже, за цією теорією, правда про ту чи про ту подію співвідносна із тією точкою зору, з якою підходять до неї, і тому звіт про подію, написаний під хибним кутом зору, є не тільки недоречним, а й хибним, адже оприлюднення його порівнює претензії на його доречність, істинність, а це заводить читача на манівці, змушуючи його бачити якісь зв’язки там, де їх немає.

Однак різні частини трактату співвідносяться не тільки з цілістю — вони ще й співвідносяться одна з одною. По-перше, вони співвідносяться хронологічно: вони становлять часову послідовність і таким чином вибудовуються в оповідь. Але цей зв’язок між ними аж ніяк не є суто хронологічним.

Вони-бо становлять не просто послідовність, а процес. Кожна частина веде до наступної і спирається на попередню.

Можна сказати, що цей процес, у певному розумінні, є ланцюгом причин і наслідків, адже кожна з подій є причиною наступної та наслідком попередньої. І слушне, звісно, й те, що кожна, у певному розумінні, обумовлює наступну, сама будучи обумовлена попередньою. Коли б правомірним було говорити про гіпотезу первісної туманності чи про теорію геологічних епох як про історію, ми б мали тоді приклади таких історичних процесів, що були б строго причинно обумовленими. Але ми переконалися в тому, що вся історія є історією думки. А думка ніколи не може бути ні наслідком, ні причиною. Проте думки можуть утворювати послідовність обумовлених та обумовлюючих складників. Наприклад, у грі в шахи: саме тому, що Білі зробили якийсь конкретний хід, Чорні відповідають своїм конкретним ходом і цим, знов же, обумовлюють наступний хід Білих. Але ця взаємна детермінованість не є причиною. Що ж відбувається? А те, що Білі своїм ходом ставлять Чорних у певне становище, і в цьому становищі у Чорних є тільки один хід, який дає їм змогу уникнути поразки; ось чому Чорні, аби уникнути поразки, вибирають цей хід, а це знов же створює нову ситуацію для Білих. Кожен діє так, як він діє, тільки завдяки тому, що він є вільним і розумним діячем, а те, що, як кажуть, визначає його дію, тільки створює таке становище, у якому він виявляє свою свободу й розумність.

Така природа історичної послідовності. Кожна подія, будучи вираженням людської думки, є свідомою реакцією на ту чи ту ситуацію, а не наслідком котроїсь причини. Ця реакція, своєю чергою, породжує нову ситуацію, і тоді — знов нова реакція. Але єдиною причиною, чому дана ситуація веде до даної дії, є те, що діяч керується певними принципами: у випадку шахів — правилами гри. Поза тими правилами його реакція на хід супротивника не матиме ніякого значення і буде незрозумілою; та коли ви знаєте правила гри і знаєте, що він хоче виграти, ви можете зрозуміти, чому він пішов саме так, якщо тільки його хід не викликаний проракунком (у цьому випадку найкраще, що ви можете зробити, це зрозуміти, чого він тим ходом хотів добитись, але схибив).

Принципи, на які ми тут посилаємося, є відмінними від причинних законів природничої науки — тим, що ними оперуються лише свідомо. Тільки завдяки тому, що гравець знає правила гри, цими правилами пояснюють його ходи. Отже, ці принципи перестають діяти, коли люди перестають про них думати, і тому самі вони є історичними явищами. Оце ж і є завданням історика: відкрити, якими принципами керувалися ті люди, дії яких він вивчає, а не припускати, нібито принципи завжди були одні й ті самі.

Забувати це — означає впадати в помилковість натуралістичної чи матеріалістичної історії — історії, яка підмінює засади причинними законами, припускаючи, що ці закони, подібно до законів природи, є постійними. Наслідком цього є те, що історичні послідовності внаслідок хибного їх тлумачення обертаються послідовностями причинними й історик утрачає володіння як вільним та розумним характером дій, що про них він оповідає, цих частин його теми, так і індивідуальністю своєї теми як цілості, як конкретного історичного факту із його власними характером та образом. Коли б визначальні сили історії та були незмінними природними законами, тоді кожен період історії був би достоту як кожен інший, за винятком чисто зовнішніх, безвідносних до суті деталей; тож це була б природа, а природа не має історії. Саме розмаїття принципів, за якими діють люди, індивідуалізує історичні періоди, але історик-матеріаліст зобов'язаний заперечувати це розмаїття, накидаючи всім людям без розбору єдиний набір одноманітних мотивів, пружин дії.

Виправдання того, що люди припускаються цієї помилки, виховано у факті, що всі розумні істоти, у певному розумінні, діють і повинні діяти за одними й тими самими принципами — засадами, які визначають, що таке розумність, раціональність. Тому необхідно розрізняти два різновиди принципів: ті універсальні й необхідні принципи, без яких, себто коли ними не керують, немає взагалі такої речі, як дія, — і інші, які можна назвати емпіричними засадами і які можуть бути змінені без таких наслідків. Візьмімо один приклад: різні політичні організації можуть досить помітно відрізнятися одна від одної своїми позитивними законами; одна спільнота ухвалює обов'язкову правобічність

дорожнього руху, а інша — лівобічність; історики ж треба не пропустити повз увагу жодної такої відмінності. Але всі політичні організації неминуче сходяться в тому, що треба створювати й упроваджувати закони, хоч би як недієво у них це виходило. Які саме конкретно закони ми маємо, це може бути необов'язковим; але не є необов'язковим те, що ми повинні мати якісь закони, а, маючи їх, наполягати на їх додержанні.

Тому є можливими дві додаткові помилки: помилка, коли за необхідне вважають те, що насправді є необов'язковим, і помилка, коли за необов'язкове вважають те, що насправді є необхідним. Першу ми вже розглянули. А друга — це помилка, яку захищають ті, хто, прагнучи провести різку межу між роботою розуму цивілізованої людини й дикуна, стверджує, нібито дикуна не мислить логічно, як це робимо ми, бо ж він має, мовляв, інші закони, які в його голові посідають те місце, яке в нашій займають фундаментальні закони логіки. Ці ж так звані закони насправді ніякими законами не є; це — емпіричні описи певних типів помилки, до яких схильні всі люди, цивілізовані чи нецивілізовані, й вистачить зовсім невеличкої дози ясного мислення, аби довести, що людина, яка припускається помилки цього типу, так само кориться законам тотожності, протиріччя і виключає середнє, як і вчений із щонайвищим вишколом.

Хронологічна послідовність подій, що, як ми вже переконалися, є також логічною послідовністю реакцій на ситуації, може видатися спроможною простиратися нескінченно в обох напрямках і творити таким чином універсальну теорію (так би мовити) в одному вимірі. Очевидною є хибність цієї ідеї. Якщо ми припустимо, що є така єдина нитка, вона перетинатиметься знов і знов іншими нитками, а ще ж будуть і такі нитки, що, наскільки це можна бачити, ніколи не вступають у контакт із нею. Зрозуміло, що історія як цілість не може складатися з однієї-єдиної оповіді, яка б викладала одну-єдину одновимірну серію подій. Але ж так само зрозуміло, що вона не може складатися і з будь-якого числа, хоч би якого великого, таких одновимірних оповідей. Це тому, що послідовність такого типу можна виявити тільки в межах певного періоду, коли ті межі вже визначено. Коли ми вже визначили тему нашої історичної розвідки, ми

можемо впорядкувати її частини хронологічно; але припустити, ніби встановлена отак хронологічна послідовність є вибором із нескінченної хронологічної послідовності, яка існує в готовому вигляді, означає повторити помилку уявлення історичного факту як чогось такого, що має актуальне існування. Оскільки історичний факт є ідеальним, ті його частини чи аспекти, яких ми не вивчаємо, просто не існують; існує тільки абстрактна можливість того, що ми можемо зайнятися їх вивченням. Ця абстрактна можливість є тим єдиним різновидом реальності, що взагалі пов'язана із хронологічними схемами та абстракціями історії. Ці речі є переліками — вельми неповними переліками — тих різноманітних способів, у які ми можемо реалізувати себе в історичній думці. Вони нагадують путівники, коли розглядати їх як списки можливих екскурсій; але вони не нагадують путівників, коли розглядати їх як описи фактично існуючих місць.

Отже, актуально продумана хронологічна схема існує тільки як спосіб організувати деталі в рамках історичної монографії. Тож існує певна подібність між хронологічною структурою історичної монографії та ритмічною структурою симфонії. Часові ритми симфонії не йдуть *ad infinitum* до того, як почнеться музика, й після того, як вона скінчиться; вони створюють таку організацію, яка існує тільки в самій симфонії. Вони служать для того, щоб пов'язати симфонію в одне ціле; і тільки тоді, коли ми маємо симфонію як цілість перед нами (як повинен мати її перед собою композитор і всякий по-справжньому інтелігентний слухач), коли її послідовно пов'язані частини так взаємопроникають одна в одну, що кожна забарвлює всі інші, надаючи їм їхньої особливої значущості, — тільки тоді стає зрозумілою і видимою необхідною її ритмічна структура. Отже, окремі частини симфонії, хоча, звісно, виконуються вони в різний час, бачаться як частини тієї самої симфонії тільки тоді, коли слухач подолає цю часову різницю через усвідомлення всіх її частин зразу. Це може видатись малозрозумілим, але це — дуже простий і добре відомий факт. Саме завдяки тому, що ритм і тональність першої теми продовжують лунати у вухах слухача, цей може відчувати значущість контрастних ритму й тональності другої теми; а той, хто добре знає цю сим-

фонію, оцінює значення першої теми почасти саме завдяки тому, що знає, як контрастуватиме з нею друга тема, — факт, що під назвою Софоклової іронії є банальною істиною теорії драми. Падіння Едіпа, хоча воно ще й не сталося, відчуває кожен освічений глядач — як те, що затьмарює його велич. У цьому розумінні різні частини п'єси, хоча виконуються послідовно одна за одною, переживаються як одночасність.

У такий самий спосіб, як одночасність, має переживатися і зміст історичної монографії. Те, що хронологічно виглядає послідовністю подій, має видаватися одночасною цілістю в істориковій думці. Ось він переповідає історію готичної архітектури: в кожній стадії тієї історії він повинен добачити плід того, що вже проминуло, й сім'я того, що має настати. Він повинен відчувати попередні стадії як такі, що готують шлях для наступних, а наступні — як ті, що пояснюють істинне значення попередніх. Одне слово, він повинен бачити внутрішню структуру своєї теми як розвиток.

Ця концепція розвитку, чи прогресу, визначає необхідний характер кожного історичного періоду, де період означає конкретну тему історичної розвідки — зміст монографії. Розвиток можливий тільки там, де є єдність: має бути одна річ, що розвивається, а коли вона зміниться на щось таке, у чому не можна буде впізнати ту саму річ, то про неї вже не можна буде сказати, що вона розвивається. А ще розвиток передбачає можливість стадій у межах процесу, а також те, що процес поступово видобуває на поверхню котрусь таку рису тієї однієї речі, яка спочатку тільки невиразно проглядала. Розвиток — це ідеальний процес, а не процес актуальний; він полягає в тому, що щось робиться дедалі зрозумілішим. Так само й прогрес є ідеальним процесом. Коли його уявляють грубо й хибно, тоді він полягає в тому, що щось стає абсолютно кращим і кращим; очевидна хибність цієї ідеї, оскільки ставати кращим з одного погляду означає робитися гіршим із другого. Але досить зрозумілим є прогрес стосовно котроїсь певної концепції того, що прогресує. Якщо я маю певну концепцію того, чим є [природнича] наука, тоді я зможу сказати, що [природнича] наука в ХІХ сторіччі прогресувала; себто моя історія [природничої] науки ХІХ сторіччя може показати її як таку, що ставала дедалі більш

науковою. Коли б я мав відмінну концепцію того, чим є [природнича] наука, я, можливо, був би зобов'язаним сказати, що вона ставала дедалі менш науковою. Ну, а коли я візьму мою концепцію [природничої] науки із самого ХІХ сторіччя, то я неодмінно скажу, що [природнича] наука в ХІХ сторіччі прогресувала, адже це просто зводиться до того, що я сказав би, що [природнича] наука ХІХ сторіччя мала свій власний ідеал і прогресивно реалізувала той ідеал у своєму розвитку.

Прогрес є універсальним, оскільки ідеали завжди реалізуються прогресивно. Народ, який перестає реалізовувати котрийсь певний ідеал, це такий народ, що вже не вважає це за ідеал. Ідеали — це принципи, що їх окремі особи й спільноти ставлять перед собою, щоб керуватися ними у своїх діях; якщо вони реально ставлять принципи перед собою, то й реально керуються ними у своїх діях. Коли ж у своїх діях вони керуються не ними, тоді вони керуються якимись іншими принципами, і це ж будуть їхні справжні ідеали. Цю істину затуманюють лицемірством, що спонукає людей приховувати свої справжні ідеали, нещиро висловлюючи свою відданість іншим ідеалам; та коли це роздивляться, правда виходить на поверхню.

Коли ж ми виокремлюємо собі котрийсь період для вивчення, ми робимо це тому, що бачимо: він відзначається єдністю, чи то гомогенністю. Оскільки вся історія є історією думки, ця єдність є єдністю думки — єдністю в мисленні тих людей, чиї дії становлять той період, який ми собі вибрали. Себто це — єдність принципів чи ідеалів. Наша історія того періоду є в основі своїй історією цих ідеалів. Із погляду цих ідеалів оповідь історії періоду розкриває її як розвиток, себто дії, з яких складається період, поступально показують, які ж вони, ті ідеали, що про них мова, — достоту як дії в трагедії поступально показують, який є сюжет (чи ідеальна єдність) ось цієї трагедії. І цей розвиток є прогресом, оскільки, в міру розгортання періоду, історик дедалі виразніше бачить, які ж були ці ідеали, і вражено переконується, як дедалі відповіднішими до них стають дії його персонажів.

Особливим випадком, таким, що викликав найбільше дискусій, є питання недавнього минулого — того минулого, що безпосередньо переростає в теперішнє. У цьому випадку, як

і в будь-якому іншому, історія відповідного періоду засвідчує поступальну реалізацію ідеалів періоду. Але в цьому випадку ці ідеали є нашими власними, адже ми стоїмо чи всередині, чи на краю самого періоду. Тому винятково легко переконатися, чи є тут прогрес. Коли хто окине поглядом історію римської політики від братів Гракхів до Антонінів, будучи при цьому нездатним осягнути римські політичні ідеали того періоду, проїнятися до них симпатією, той не побачить там ніяких ознак прогресу; а для такого осягнення потрібні певні дослідницькі зусилля й деяка широта розуму. Але кожен, будучи народженим і вихованим у котромусь певному періоді, навчається приймати величезну більшість ідеалів свого періоду, хоч би як багато він міг бунтувати проти нього в деталях. Тому кожен, хто окине поглядом історію безпосереднього минулого, має побачити в ньому розвиток своїх власних ідеалів, і тому для нього це неминуче буде період прогресу. Ті ж, хто стверджує, нібито не може знайти прогресу в недавньому минулому, — це люди, що перебільшують масштаби свого бунту проти ідеалів теперішнього; а оскільки кожна людина мислячого й незалежного розуму носить у собі якийсь елемент оцього бунту, то жодна мисляча й незалежна людина не зуміє описати безпосереднє минуле як період прогресу без певних застережень, адже вона бачить його почасти як зростання речей, проти яких їй доводиться боротись. Фактом є те, що ідеали безпосереднього минулого ніколи не бувають цілковито нашими власними, а тільки дуже подібними до наших власних ідеалів, і тому, аби побачити ось цей наш період як час прогресу, ми повинні докласти певних зусиль, щоб розрізнити його й наші ідеали та щоб судити його за його власними нормами.

Отже, прогрес є універсальним у тому розумінні, що оповідь про будь-який конкретний історичний період, як вона розгортається, дедалі виразніше розкриває природу ідеалів того періоду, а це ж ті самі ідеали, за якими й слід його судити. Із цього аж ніяк не випливає, нібито наступний період буде ще кращий, відповідно до тих самих норм. Навпаки — наступний, звісно ж, буде гіршим, але водночас і кращим, відповідно до своїх власних мірил. Однак

створювати два періоди в такий спосіб для порівняння — це несправедливо. Якщо два періоди осмислюються разом, їх необхідно злити в один відтинок та й висвітлити їхні спільні характерні риси. Якщо вони не мають ніяких спільних рис, то марна справа навіть порівнювати їх. Хто захотів би порівняти якісь дві речі, коли б не подумав, що виявив щось спільне між ними? Але, висвітлюючи ці спільні характерні риси, дослідник по суті трактує обидва періоди як дві ланки одного великого періоду, а їхні ідеали — як модифікації якогось спільного ідеалу. І коли б хто-небудь і справді зумів потрактувати всю історію, скажімо, від 3000 до Р. Х. до 1900 до Р. Х. як єдиний період, охоплений єдиним актом думки й витлумачений у монографії (замість охоплювати різні його частини як періоди й витлумачувати їх у серії непокінчених монографічних нарисів), він, звісно ж, побачив би, і в цей самий спосіб, весь період як прогресивний розвиток якогось єдиного ідеалу. Зрозуміло, що жодному із нині живих істориків цього не втнути; може, й ніхто ніколи цього не втне, але аж ніяк немає певності, чи не вибере котрийсь історик із цього величезного періоду якийсь один обмежений аспект та не потрактує всього періоду як істинну єдність, виходячи із того обмеженого погляду. Тут варто пригадати той факт, що Кантова ідея універсальної історії була задумана винятково “із космополітичного (*weltbürgerlich*) погляду”; себто він висловив припущення, що ідея космополітичного громадянства могла б бути потрактована (дуже вченим і дуже філософським істориком — не ним самим) як предмет нарису, що обійняв би всю охоплену письмовими пам’ятками історію. І, коли б історія була отак потрактована, він добачив, і добачив слушно, що ця оповідь була б оповіддю про прогрес, про поступове зміцнення ідеалу, присутність якого, в тому чи тому вияві, могла бути простежена через весь той період.

У будь-якому іншому, окрім цього, розумінні прогрес є ілюзією. Припускати, нібито світ і далі ставатиме все кращим відповідно до наших власних особливих ідей добра, означає бути далеким від розуму. Одного ми можемо бути певні: наші нащадки житимуть у світі, що відповідатиме їхнім власним ідеалам, достоту як цей, де ми живемо, відповідає нашим.

IV. Модальність

Четверте питання, яке нам належить висвітлити, стосується певності історії, природи тих підвалин, на які вона спирається, та її статусу як істинного знання. На це питання вже дано відповідь із погляду реалізму й емпіризму, які й напродукували модних нині теорій пізнання; адже, згідно із цими теоріями, пізнання як таке є пізнанням об'єкта, який є фактично існуючим, актуальним незалежно від спрямованого на нього пізнання; і, оскільки вся дотеперішня наша дискусія оберталася довкола концепції ідеальності історії, ми несхитно стоїмо на тій позиції, що, за реалістичністю чи емпіричною теорією, істориків немає чого знати і тому вся його думка не є знанням.

Ідеальність історії є такою очевидною та незаперечною істиною, що реалістичні й емпіричні філософи зазвичай трактують історію із прохолодою чи навіть із явною ворожістю. Найпевніше вони почуваються у справах, що стосуються теорії перцепції, де, як їм видається, панує ясність щодо того, що об'єкт є актуальним і в певному розумінні незалежним від перципієнта; і їм зовсім не тяжко придумати привід для застосування своїх поглядів до природничої науки, де завжди знайдеться об'єкт для перцепції, аби його спостерігати та експериментувати з ним, чи навіть до чистої математики, де вони можуть гіпостазувати числа й таке інше та претендувати на інтелектуальне чуття до цих сутностей. У випадку ж історії цей метод не спрацьовує, і реаліст наштрикується на "роги" дилеми. Йому треба або виступити супроти всієї історичної думки як вияву ілюзії, що можна легко зробити *obiter dicta* [мимохідь], але неможливо зробити через наведення послідовних міркувань — завдяки неможливості пояснити, як це ілюзія сягає такого надзвичайного рівня послідовності й очевидної наукової довершеності; або ж треба стверджувати, нібито об'єкт історичної думки є ніяким не минулим, а слідом чи залишком минулого в теперішньому. Останнє є нині ортодоксальним поглядом емпіриків на пам'ять, і вони, безперечно, застосовували б це й до історії, коли б емпірики та реалісти мали історію за гідну теоретизування річ. Але очевидним є те, що будь-котрий із цих поглядів — банкрут від самого початку. Все теперішнє складається із слідів чи залишків минулого, адже теперішнє

є тим, на що перетворилося минуле, а минуле було тим, що перетворилося на теперішнє. Тож говорити про сліди минулого в теперішньому означає говорити тільки про теперішнє й ні про що інше, крім теперішнього. Психологи, що хотіли б “пояснити” пам’ять посиленням на такі сліди минулого, тим самим висувають теорію, яка, в найкращому випадку, могла б пролити світло на певні галюцинації на кшталт позірною хитання землі після мандрівки по морю в шторм; але ця теорія нізачо не пояснить, чому існує різниця між думкою про те, що земля хитається, й пам’яттю про морську хитавицю.

Погляд, який ми будемо тут обстоювати, має децицю спільного з обома “рогами” цієї дилеми. Ми переконуємося в тому, що, коли мета історії — пізнати минуле, ознайомитися із подіями, як вони відбувалися насправді (а це ж і є те, що реаліст твердо вважає за її мету), тоді історія, звичайно ж, є ілюзією. Далі ми переконуємося в тому, що актуальна історична думка тісно пов’язана із слідами минулого в теперішньому.

Якщо хто-небудь гадає, нібито він міг би через історичне дослідження відкрити, яким було минуле в його актуальності й повноті, то, зовсім трохи поміркувавши про умови історичного дослідження, він позбувся б цієї омани. Все, що він може зробити, це дати витлумачення наявним у нього свідченням. Якщо він дуже некритична людина, він припустить, що ті свідчення, які випадково дійшли до нього, є ширшим взірцем того, що не дійшло, та що минуле, яке він реконструює із цих округин, і є тим минулим, яким воно було насправді. Втім, бути настільки некритичним — це навряд чи хто зуміє. Більшість істориків усвідомлює дуже чітко, що, чим фрагментарніші їхні свідчення, тим фрагментарнішим має бути і їхнє знання про минуле; що прогалин поміж цими уламками вони не можуть заповнити правомірним висновком, ані не повинні заповнювати уявою, та що приголомшлива кількість подій минулого має навіки лишитися непізнаною і непізнаваною. Але більшість істориків усвідомлює також, що минуле є не такою собі множинністю атомарно розпорощених випадків, із яких будь-котрий може бути “пізнаний” в адекватний спосіб, без заторкування решти, а цілістю, в якій частини співвідносяться між собою

так, щоб пояснювати одна одну, робити одна одну зрозумілими. Звідси випливає, що, чим неосяжніше наше незнання минулого, тим більше занечиститься непорозумінням і помилкою наше знання тих фрагментів, на розуміння яких ми претендуємо. Та коли подумаєш, який неозорий обшир нашого невідання навіть стосовно останніх загальних виборів, чи стосовно життя Гладстона, чи відносно того правління, про яке ти щойно написав блискучого нариса, то як тут заплющиш очі на той факт, що навіть у найсприятливіших випадках твоє невігластво лишається безмежним та що твоє історичне знання складається всього із декількох атомів, розпорошених у порожнечі неміряного простору. Про цей момент слід міркувати обачливо, тому що ми схильні гадати, нібито знаємо “все про” щось, себто володіємо повним знанням про те щось, тоді як насправді знаємо тільки все, що є відомого про те щось; ми помилково приймаємо збіг між нашою інформацією та інформацією, що дійшла до нас, за співпадання між нашою інформацією та об’єктом. Як тільки з’ясовано цю плутанину, жоден історик не завагається сказати, що навіть у тому періоді, який він знає найкраще, на кожну відому йому річ припадає просто безліч речей, йому не відомих.

Отже, історія є ілюзією, якщо вона означає знання про минуле у всій його актуальності й повноті. Та чи означає вона це насправді? Легко дати відповідь на це питання в експериментальний спосіб. Візьмімо приклад історика, що зробив спеціальну розвідку про битву при Ватерлоо: запитаймо його, як звали сотого солдата, що став небоєздатним через мушкетний вогонь. І він не зможе відповісти. Але тут нам важливо знати, чи збила його з пантелику ця його нездатність дати відповідь на наше запитання, чи ні. Ні, не збила. Він подумає, що це дурне запитання, і йому буде прикро, що ви таке питаєте замість скористатися нагодою подискутувати про всі цікаві проблеми, що пов’язані з тією битвою і що про них він має що сказати. Це свідчить про те, що він не ставить собі за мету отримати повну інформацію про битву при Ватерлоо у всіх її подробицях; він свідомий того факту (і мириться з ним), що його обізнаність у цьому питанні є і завжди муситиме лишатися обізнаністю частковою; він визнає чи, радше, сперечається, що це не та мета історії — пізнати минуле у

всій його актуальності й повноті. Тим самим він натякає на те, що її метою є щось інше.

Припустімо, що ви змусили його дати пояснення, чому його не цікавить ім'я того сотоого солдата. Він відповість, що про це немає ніякої згадки в записах про битву та що його справа як історика — вивчати й тлумачити ці записи. Але ж ці записи — а вони ж можуть бути найрізноманітніших типів: депеші, кореспонденція, описи свідків чи тих, хто щось про це чув, навіть надгробки та речі, знайдені на полі бою, — все це сліди, полишені минулим у теперішньому. Будь-який аспект чи епізод битви, що не залишив ніякого сліду по собі, має назавжди лишитися непізнаним, адже історик у своїй роботі не повинен заходити далі за відтворення тих елементів минулого, чії сліди в теперішньому він може сприйняти й розшифрувати.

У цьому розумінні історія є вивченням теперішнього — ніякого не минулого взагалі. Документи, книги, листи, будівлі, череп'я та крем'яні знаряддя, з яких історик видобуває все, що він знає, все, що він будь-коли зможе дізнатися про минуле, є речами, що існують у теперішньому. І якщо вони, своєю чергою, гинуть — як, наприклад, можуть загинути твори історика, — вони теж стають речами минулого, які повинні залишити по собі сліди в теперішньому, якщо йому, історикові, судилося добути про них бодай якесь знання. Їхні сліди повинні бути чимось більшим за прості наслідки. Вони повинні бути розпізнаваними наслідками, себто такими, щоб історик міг їх розпізнати. Можна погодитися з тим, що всякому явищу минулого щастить лишити по собі наслідок десь у теперішньому; що й остання думка, що промайнула в мозку вмирущого, залишила якийсь слід у клітинах мозку, від чого зостався якийсь слід у його крем'яних останках, — але поки ми не навчимося, як прочитувати ці сліди, вони не є історичними свідченнями, оскільки їх неможливо розпізнати й витлумачити, — і тому, стосовно нашого теперішнього знання, ми мусимо сказати, що ота думка не лишила по собі ніякого сліду.

Історик зв'язаний своїми свідченнями. Його справа — інтерпретувати їх, а не відтворювати хоч би яке минуле, бо на це вони, свідчення, його не вповноважують. В абстрактному розумінні весь теперішній світ складається із слідів ми-

нулого, ба навіть із цілого минулого; тому теоретично (у загальному й хибному розумінні слова) будь-яка частина теперішнього може бути використана в якості свідчення, повного й достатнього свідчення для універсальної історії. Практично ж, що означає насправді, свідчення тільки тоді є свідченням, коли воно дістає своє витлумачення, а це означає, що хтось має його витлумачити. Але той хтось насамперед повинен його розшукати, а це означає, що він повинен мати в голові питання, на яке він намагається дати відповідь. Питання має бути тим, що ми назвали темою історичної монографії. Тільки тоді, коли хтось розглядає ось таку тему в якості історичної проблеми, може бути й така річ, як свідчення, адже поняття свідчення означає факти, що стосуються певного питання, факти, що вказують на відповідь. Ось чому це перевернута істина — описувати світ як суцільну брилу свідчень стосовно будь-котрого, яке тільки можна уявити, історичного питання; поки не поставлено питання — немає й свідчень для нього, а оскільки всяке питання є питанням конкретним, питанням, що його вибрано з-поміж інших можливих питань, то й стосовні його свідчення складаються із конкретних фактів, а решта все — безвідносно до нього. Звідси випливає, що необхідно вибирати чи відкривати свідчення, а також інтерпретувати їх¹⁸.

Це всім відомо. Кожен історик знає, що свідчення, хоч би які повні і вражаючі, є переконливими й по-справжньому значущими тільки для того, хто до них підходить із правильним питанням на думці. Коли хтось зробив відкриття в історії й викладає своє нелегке доведення комусь іншому, знов і знов трапляється так, що спроможність слухача стежити за викладом аргументації, розуміти це залежить від його здатності ставити слушні питання стосовно найважливіших моментів; і навпаки: легко допевнитися в тому, що ті, кого не щастить переконати таким викладом, не зуміли

¹⁸ Пізніший додаток на протилежній сторінці звучить так: "Питання, яке ставить історик, є таким питанням, яке може поставити тільки він: це — функція його індивідуальності, й тому — його покоління. Воно виражає, у свій особливий спосіб, позицію духу, теоретично й практично, що характеризує добу історика. Ось чому жодне покоління ніколи не може перейняти готових історичних висновків попереднього покоління. Воно відкидає їх не тому, що вони хибні, а тому, що вони не говорять йому того, що воно хоче знати".

переконатися тому, що не розуміють суті обговорюваних питань. Вони сподіваються на те, що переконаються, адже вони просто прийшли послухати із відкритим розумом, забуваючи при цьому, що відкритий розум означає такий розум, який не схильний дістати певну відповідь на певне питання, та що для такого розуму і найпрозоріше свідчення є позбавленим сенсу.

Із цього видно, яка різниця між принципами теорії пам'яті, які ми критикували вище, й засадами цієї нашої теорії історії. Емпірична теорія пам'яті задовольняється тим, що вона спостерегла: певні елементи в теперішньому є наслідками минулого, а від цього вона поспішає до висновку, що дух, усвідомлюючи ці елементи, *ipso facto* [через сам факт] пригадує чи осягає минуле. Але ж сліди минулого в теперішньому є одкровеннями того минулого тільки для такого духу, що підходить до них із рішенням трактувати їх як свідчення минулого. Просте спостереження теперішнього, хоч би якою мірою теперішнє могло бути наслідком минулого, ніколи не навіє духовні уявлення про минуле. Уявлення про минуле дух повинен мати *a priori*; тільки так, підходячи до теперішнього, може він поставити питання: "Що говорить мені ось це про минуле?" — а поки такого питання не поставлено, немає й ніякої відповіді.

Коли дивитися під таким кутом зору, питання певності історії постає у новому світлі. Історик не може мати певного знання про те, чим було минуле в його актуальності й повноті; але ж у нього немає навіть непевного знання про минуле, ба навіть припущення чи уявлення про нього. Минуле в його актуальності й повноті для нього — ніщо; а оскільки воно перестало відбуватися, то й саме собою воно ніщо; тож історикове незнання його — ніяка не втрата. Єдине знання, на яке претендує історик, це знання відповіді, яку наявні у нього свідчення дають на те питання, що він ставить. І саме питання відноситься до свідчень, як і свідчення — до питання, адже так само, як ніщо не є свідченням, поки воно не дає відповіді на кимось поставлене питання, так і ніщо не є істинним питанням, коли його не ставлять у переконаності, що знайдеться свідчення для відповіді на нього. Питання, для відповіді на яке ми не маємо матеріалів, не є істинним питанням; історик ніколи й не ставить таких пи-

тань, хіба злетить з язика; а його нездатність відповісти на таке питання, коли хто-небудь його запитає, свідчитиме не про його некомпетентність, а якраз навпаки, про його компетентність; це — знак того, що він знає свою справу.

Отже, певність історії є певністю того, що наявні у нас свідчення вказують на одну конкретну відповідь на питання, яке ми ставимо. Цю істину почасти виражено в думці — хибній думці, але з елементом істини, — що справа історика полягає в передаванні далі традиції, яка дійшла до нього із минулого; що він чує певну оповідь від своїх інформантів і повторює ту оповідь, пов'язавши, звісно, її на власний розсуд з іншими оповідями, у своїх історичних творах.

Стверджувати це — означало б нехтувати складник спонтанної, критичної, незалежної думки, більш чи менш наявної у всякій історії, а найбільше — в тому, що найбільше заслуговує на ймення історії. Нехтуючи це, історію розглядають як переповідання оповідей, що передаються від покоління до покоління й містяться чи в пам'яті людини, чи в скомпільованих нею томах, звідки їх можна брати, переписуючи, перекладаючи й перекомбінуючи зусиллями інших людей до безконечності. Коли виходити з цього погляду, то історикові джерела є “авторитетами” — себто такими місцями, де він знаходить свої повідомлення в готовому вигляді; його оснащення зводиться до тримання чогось у пам'яті, а методи його роботи — до ножиць і клею.

Багато хто, навіть і самі історики, вірить, що саме це і є справедливим описом історії. Вони гадають, що писати історію — означає переписувати вибрані уривки із надійних авторитетів, а бути добрим істориком — означає запам'ятовувати силу-силенну речей, що їх ти вичитав у таких книгах. І в цьому є чимало правди; принаймні тут описано одну рису, без якої не може виникнути ні історія, ні будь-який інший вияв думки, а саме — сліпе покладання на авторитет і пасивне прийняття ідей, для критики яких тобі бракує чи здатності, чи схильності. Але ж це саме є слухним не тільки для історії, а й для [природничої] науки. Вчені [-природознавці] часто перехоплюють один в одного ідеї, запозичають один в одного формули й описують експерименти один одного, і не заслуговують вони за це надто суворого осуду, бо, коли б вони так не чинили, їм би довелося марно витратити гори

часу, який можна використати куди краще. Однак це пасивне прийняття результатів із чужих рук не є наукою; що-найбільше це — спосіб закласти надійні підвалини духу, на яких можуть бути зведені будівлі щирої, себто оригінальної та критичної, наукової думки. Так само й історики пасивно приймають на віру силу-силенну тверджень, що їх знаходять в інших істориків; але це пасивне прийняття не є історією; це — тільки елементарна, дитяча стадія історичної освіти.

Справжня справа історії починається тоді, коли позаду лишається ця догматична стадія і критичною стає історична думка. На цій стадії зникають авторитети, й натомість ми зостаємося наодинці із джерелами¹⁹. Різниця тут та, що, тоді як авторитет виголошує твердження, які ми приймаємо на віру й повторюємо, джерело є чимось таким, що дає змогу зробити нам наше власне твердження. Користуючись авторитетами, ми лишаємось пасивними, а користуючись джерелами, стаємо активними. В авторитетів ми знаходимо готову історію, а в джерелах натрапляємо на матеріали, з яких нам належить самим зробити історію. Авторитет повинен, оскільки він дає нам готову історію, складатися із тверджень, себто він повинен бути викладений у словах; це має бути чи книга, чи промова, чи напис, чи ще щось таке. А суть його як чогось авторитетного полягає в тому, що ми приймаємо його твердження за істинні, вводячи їх у живе тіло наших власних історичних переконань. Коли ж ми перестаємо приймати його твердження за істинні й починаємо їх критикувати; коли розмірковуємо, чи й справді вони правдиві; коли пробуємо читати поміж рядків, питатися, що ж приховує автор та які мотиви спонукали його казати те, що він каже, — тоді слово, писане чи мовлене, перестає бути авторитетом і стає джерелом. Та коли вже ми навчилися це робити, ми можемо використовувати в якості джерел, поруч із писаним чи усним словом, ще й інші речі. Інтонація, мимовільні жести свідка, що дає свідчення; граматики й словниковий запас, рукописний шрифт, папір документа; навіть жести когось такого, хто й не дає свідчень, а також матеріали й форма чогось, що й не

¹⁹ На протилежній сторінці рукопису пізніше дописано: "...ми повинні влаштувати *перехресні допити* свідченням (пор. Бекона) — не просто *слухати* їх. Це руйнує концепцію *авторитетів* і веде до концепції *джерел*".

мислилось як документ, — усе це тепер ми можемо використовувати в якості історичних джерел, отримуючи однаково цінні результати.

Немає принципового розрізнення письмових і неписьмових джерел. Коли ж таке розрізнення проводять, то мають на увазі різницю між авторитетами й джерелами. Вважається, нібито письмовими джерелами користуватися легше, ніж неписьмовими, і там, де взагалі відсутні письмові джерела, можливість існування історії ставлять під великий сумнів; на їх наявності чи відсутності засновується розрізнення історії, з її певністю і яснотою, та сутіноків передісторії. Але у всіх цих випадках на порядку денному стоїть питання: чи можлива критична історія, а чи історики навіки залишаться на дитячій стадії. Письмові джерела легше використовувати, ніж неписьмові, через ту просту і єдину причину, що до письмових джерел можна вдаватися як до авторитетів, копіювати їх, а не критикувати, ковати нежованими, а не обмірковувати. Якщо письмові джерела використовувати саме як джерела, критикуючи їх, а не приймаючи як догму, то вони для вжитку аж ніяк не легші за неписьмові. Говорити, нібито письмові джерела легші для користування, ніж неписьмові, це все одно, що заявляти, начебто легше плавати там, де дістаєш дна, а не на глибині, бо ж там можна пливти, підпираючись однією ногою, якщо це можна назвати плаванням. Знов же, сумнів у тому, чи може історія взагалі обійтись без письмових джерел, просто означає, що історія, певне, таки не може обійтись без авторитетів, чії твердження можна некритично копіювати, аби ті твердження стали некритикованою основою для критичної надбудови. І тут ми знов виявляємо ту теорію, що ніхто не може плавати на глибині, — тільки тепер підправлену десь так: плавцеві дозволяється торкатися ногою дна через кожні декілька гребків. Прихильникам такої теорії слід би узгодити між собою максимальне число гребків, після яких дозволяється торкнутись ногою дна, сказати б інакше: як далеко можна заходити історикові, не підпираючись авторитетом? Зрештою, гадана непевність передісторії зводиться до того простого факту, що передісторія не знає ніяких авторитетів, а тільки джерела. Тут історика кинуто на справжню глибину, де не сягнути дна, тож загальна ортодоксальна думка на-

ших фахових істориків нібито схильна вважати його за по-топельника. *E pur si muove!* [і все-таки вона крутиться!] — передісторія за останні п'ятдесят років здобула величезні тріумфи; її становище настільки міцне, що вона спроможна без особливих потрясінь пережити навіть ситуацію великомасштабної підробки багатьох предметів, коли в непідробленості їх клянуться кілька видатних учених мужів, чия ерудиція витає поза сферою передісторії. Глозельська афера є найщасливішим з усіх можливих провіщень на майбутнє передісторичних студій; це спокійна, майже мовчазна певність, із якою кожен передісторик бачив крізь фальсифіковані докази, що ми тут стоїмо на такому ґрунті, який не захитається під нашими ногами, та що виправдано претензію історичної думки на дорослість.

Ця претензія спирається на наявність засобів критичного підходу до джерел та добування із них історії; а це передбачає, з боку історика, технічну озброєність такого типу, який взагалі називають науковим. Ніякої такої озброєності не потрібно для тих, що воліють ковтати цілими шматками чи копіювати сказане іншими людьми; і тому саме наявність чи відсутність цієї технічної оснащеності найвиразніше значить різницю між активною, критичною історією, що користується джерелами, та пасивною чи догматичною історією, яка приймається готовою від авторитетів. Критична історія розбиває свої джерела на групи, а тоді — на підгрупи, виробляючи правила для маніпулювання різними підрозділами. Коли брати загалом, то ця техніка є абстрактною або класифікаційною наукою, яка не має свого загального найменування (окрім того випадку, коли її називають археологією), підрозділяючись на численні відділкові науки типу палеографії, нумізматики, епіграфіки тощо. Ці археологічні науки є *sine qua non* критичної історії. Самі собою вони не є історією; вони — тільки методи потрактування джерел історії, але без них історії не вирватися за межі догматичної чи дитячої стадії. Вони становлять, так би мовити, кістяк історичного мислення. Сама історія повинна бути гнучкою, але кістяк її має бути твердим, без чого вона може втратити здатність до самостійного пересування й зробитися паразиткою. Класифікаційна та абстрактна думка є запереченням історії, яка є індивідуальною і наскрізь конкретною, але цієї

конкретики історії можна досягти лише через абстрактність археологічних наук.

Всяке просування вперед критичної історії спирається на поступ у витлумаченні свідчень, себто на поступ в археологічній науці. А всякий поступ в археологічній науці полягає у відкритті, що якийсь клас фактів стало можливим змусити давати історичне знання — такий клас, котрий доти історичного знання не давав. Археолог, намацуючи свій шлях до нових проривів, постійно питає сам себе, чи не можна довести, що та чи та деталь рукописного шрифту, чи ліпна прикраса, чи горщик характеризує певну дату чи походження чогось; він збирає зразки, можливо, тисячі зразків, щоб випробувати своє припущення, і може врешті-решт зважитися на узагальнення, що ця риса має певне значення. Його ж колеги-археологи дізнаються про ту його нову ідею дуже подібно до того, як медики довідуються про новий метод діагностики: почасти через читання його документів, а почасти (й набагато більше) через особистий контакт із матеріалом та перевідкриття його способу за його вказівками. Ось чому неархеологам археологія видається таким марудним заняттям. Видається, на перший погляд, нібито вся вона — у книжках та звітах, а вони ж, коли почитати їх, виявляються або незрозумілими, або кричуще алогічними. Але ж ці книжки та звіти є лише вказівками, адресованими спеціально підготовленим людям, як обходитися із ось цим матеріалом, аби добути з нього певні результати; вони-бо такою ж мірою щира археологія, як польовий журнал топографа — карта.

Археологія — це методологія історії. Непричетний до будь-якої археології історик — це історик, неспроможний на справжню історичну думку, здатний тільки приймати те, що йому кажуть авторитети. Хай-но він почне критично підходити до своїх авторитетів — одночасно він почне й розвивати методи археологічної роботи: бібліографію, критику текстів і таке інше. Але археологія, навіть у її щонайширшому, яке тільки можливе, прийнятті, забезпечує тільки один бік методології, потрібної для історичної праці, яка повинна бути цілковито критичною. Археологія — це емпірична методологія; методи всякої археологічної науки є застосовними тільки до котроїсь обмеженої сфери, де знайдено матеріали котрогось певного типу. Є ще й інша методологія, яка є чи-

стою методологією: наука, що закладає універсальні канони методу для потрактування всіх різновидів джерел і для побудови будь-якого типу оповіді про будь-який предмет. Цією чистою методологією є філософія історії — наука, що має справу з універсальними й необхідними рисами будь-якого взагалі історичного мислення й диференціює історію від інших форм думки.

Ця наука є практичною або методологічною в тому розумінні, що забезпечує керівництвом у пошуку історичного знання, що вивчає, чим завжди й повсюди є історія, а отже, чим завжди й повсюди повинна бути історія. Тут легко заперечити, що на підставі даної характеристики історія завжди є тим, чим повинна бути, й тому філософія історії не може мати ніякої практичної цінності. Це було б правдою, коли б не те, що люди, які утримуються від проведення філософських досліджень, назагал бувають більш чи менш полишеними на поталу філософським оманам. Часто такі люди бувають підвладними багатьом помилкам, що взаємно заперечують одна одну й що в кінцевому підсумку, бува, взаємно одна одну й знешкоджують, не завдаючи історикові особливого клопоту в практичному житті; але часто, і то особливо у випадку тих людей, що пишаються логічністю та яснотою свого мислення, одна-єдина помилка, бува, причепиться, стане настирливою ідеєю і, не стримувана хоч би якою супротивною силою, призведе до непоправної шкоди.

Через отакі свої одержимості логічні мислителі понаспотворювали історію в яких тільки хочеш напрямках. Вони виступали за історичний матеріалізм; вони зруйнували неперервність історії, стверджуючи фантастичні різниці між дикунським та цивілізованим розумом; намагалися звести історію до [природничої] науки, придушуючи в ній все, що робить її історією; вони вигадали вчення про історичні цикли; утвердили механічний закон прогресу; заперечили прогрес узагалі; наробили сто оман цього самого типу, кожна з яких тягла за собою в філософію історії помилку і кожна внаслідок цього фальсифікувала всю структуру їхньої історичної думки²⁰. І найприкрішою оманою з усіх була та,

²⁰ На протилежній сторінці, доданій пізніше, Колінгвуд пише: "Щоб уникнути цих наслідків кепської філософії, немає іншої ради, як тільки винайти кращу філософію; у цьому розумінні філософія історії, як ми намагалися витлумачити її тут, діє як практичне керівництво до логічних проблем історичної думки".

що вони не дали людям роздивитися цінність, логічну солідність та інтелектуальну респектабельність історичних студій, заповзявшись розвінчати як порочну й філософськи гріховну таку діяльність, яка є однією з універсально необхідних та універсально приємних справ людського духу. Філософи не вільні від тієї загальної небезпеки, що дошкуляє фахівцям, — небезпеки обмеженої самовдоволеності й педантизму; й ці ж вади прибирають серед філософів подоби тенденції виставляти самих себе за суддів різноманітних практичних і теоретичних занять людства, коли вони в замашних висловах проголошують, нібито чи мистецтво, чи там релігія, чи, в нашому випадку, історія є оманом і помилкою. Коли педантизм шалено мчить в отакій подобі філософського хрестового походу, він дає підставу для чогось більшого за підозру, що хибує сама педантова власна філософія. Адже педантові звинувачення проти речі, на яку він нападає, засновуються на припущенні, що розглядувана річ в основі своїй є ірраціональною, а тому не вартою уваги з боку розумних, раціональних істот. Але ж, якщо вона ірраціональна, чому вона існує? Легко сказати, що люди, які нею займаються, борсаються в лабетах омани; однак це будуть просто марні дорікання, якщо педант не підкріпить своїх слів якимось поясненням джерел та істинної природи гаданої помилки. Поки такого пояснення не дано, не треба ображатися на грубу відповідь: "Сам такий!" Якщо філософ догматично проголошує, нібито історія має своє коріння в помилці, йому можна відказати, що помилка якраз у його власній теорії про те, чим є історія.

Якщо, як висловився Берк у своєму славетному уривку, неможливо висунути обвинувальний акт супроти нації, то *a fortiori* [іще з сильнішою підставою] неможливо висунути обвинувальний акт супроти цілої гілки людського досвіду. Ті, хто виставляє себе за ворогів філософії, — це ті, хто плекає свою власну філософію, яка є настільки нефілософською, що вони інстинктивно ховають її, захищаючи її від холодного світла ясної думки. Хто ж, будши сам філософом, проголошує себе ворогом мистецтва, чи науки, чи ще чогось там і вважає за свій професійний обов'язок визначати, в належній філософській формі, як ірраціональне все, що йому не до вподоби, той плекає хибну філософську теорію речі, на яку нападає. Зовсім легко припуститися подібної філософської помилки, яка веде за собою як неминучий наслідок хибну

теорію тієї чи тієї гілки людського досвіду. Наприклад, хтось один, чия теорія знання зводить знання до термінів ірраціональної інтуїції, може бути прихильником мистецтва, але він майже напевне зневажатиме [природничу] науку. Хтось інший, чия теорія знання зводить знання до осягнення універсальних сутностей, можливо, відгукуватиметься шанобливо про [природничу] науку. Але ці недолюблювання свідчать не про те, що щось негаразд із [природничою] наукою чи історією, а що щось негаразд із тим, хто недолюблює науку чи історію.

Така річ, як мистецтво, чи [природнича] наука, чи історія, не просить виправдання, мов милості з рук філософії. Така річ цілком спроможна сама себе виправдати. Вже сам той факт, що стільки людей працювало на неї тривалий час, вибудовуючи між собою когерентну систему думок за допомогою методів, придуманих і вдосконалених для спеціальних цілей їхнього заняття, є доказом її раціональності, розумності. Якщо хтось із цим не погодиться, я не знаю для нього іншої ради, як хіба запропонувати йому докорінно перебудувати ті фундаментальні ідеї, на яких ґрунтується філософія; а на припрошення до такого непосильного завдання загалом відповідають відмовою. Але ж коли тільки це може навести їх на розум — достоту як тільки це могло б навести на розум такого астронома, котрий заявив би, що орбіти планет — раціональні речі й данина законові всесвітнього тяжіння, а от орбіти комет — це кричуще неподобство, і їх слід виправити зусиллями космічної поліції. Астрономи розуміють, що, оскільки вже комети рухаються по параболічних орбітах, то їхнє, астрономів, діло — прийняти ці факти й звести їх до якоїсь формули. А може, це тільки тому, що астрономи змушені визнати, що марна справа — проповідувати кометам, тоді як філософам не завжди зрозуміло, наскільки далеко варто заходити, проповідуючи людям. І коли вже вони надто зарозумілі, аби серйозно прислухатися до поради Олівера Кромвеля: “Благаю вас, браття, подумайте про таку можливість, що ви ж можете й помилятися!” — то кожен з них зробить із своєї помилки привід для того, щоб проповідувати чи особі, чи інституції, чи якійсь практиці, стосовно якої він саме помиляється.

Філософ, що береться теоретизувати про людське життя, повинен прийняти людське життя — в тому дусі, в якому Маргарет Фуллер “приймала Всесвіт”. Це зовсім не означає, нібито він повинен проковтнути його цілим. Він повинен зрозуміти його, а щоб добитися цього розуміння, йому необхідно аналізувати, розтинати його, відмовляючись прийняти будь-що непроаналізованим. Однак він не повинен скочуватись до хибної гадки, нібито саме його аналіз робить життя розумним. Він може тільки знайти в ньому той розум, який уже там є.

Отже, філософові не випадає доходити висновку, що предмет його аналізу є ірраціональним. Робити подібний присуд — означає засуджувати самого себе за неспроможність знайти те, на пошуки чого ти вирушав. Але це питання має ще й інший бік. Якщо філософія просто вивчає історичну думку як об'єкт, як щось цілковито відмінне від себе й незалежне від себе, от мов астроном вивчає рухи зірок, то вона й справді зобов'язана визнати її за раціональну, але тільки в тому розумінні, у якому раціональними є рухи зірок, — себто визнати за обумовлену законами, яких вона не усвідомлює. Отже, той філософ, що вивчає історію іззовні, переконується, що історія є раціональною і необхідною формою думки, але він не знаходить у ній тих самих необхідностей чи логічних зв'язків, які знаходить у ній історик. Тому він думає про історика як про, в кращому разі, трохи алогічно логічного та ірраціонально раціонального. Ця трудність усувається тільки тоді, коли філософ вивчає історію ізсередини, себто коли філософ та історик є однією особою і коли філософська й історична роботи цієї особи взаємодіють одна з одною. В цьому випадку філософ певен, що історична думка історика є раціональною, бо ж сам він і є тим істориком, і він просто переконує себе в раціональності своєї власної думки. Це — ніякий не простий акт віри, а іспит сумління, який дозволяє йому прийняти історичну думку як розумне заняття для людини при своєму розумі. Але й навпаки: історик може залежати в деяких речах від філософа. Турбота філософа — продумати у своїй теорії історичного знання певні питання, що стосуються меж, чинності й завдання історії, а історик може привести своє історичне дослідження у відповідність із результатами пошуків філософа.

Таким чином ми отримаємо подвійний результат. Філософія філософа стане більш гідною довіри завдяки його особистому й інтимному досвіду в сфері предмета, про який він теоретизує, історикова історія стане раціональнішою завдяки дедалі досконалішій відповідності з філософською ідеєю її самої. Історія постачає філософію даними, а філософія надає історії методи.

Ми описали археологію як методологію історії. Але ж є дві методології: емпірична методологія, що займається конкретними наборами історичного матеріалу та різноманітними способами його оброблення, і загальна чи універсальна методологія, яка має справу з універсальними проблемами методу, які впливають на кожну частину історичної роботи так само, як і на всі інші. Ця універсальна методологія є філософією історії, і розглядається вона як розвідка, за яку береться сам історик, намагаючись внести ясноту в свої власні уявлення про природу й цілі історичного дослідження.

У цьому єднанні історії з філософією, коли обидві представлені однією і тією самою особою і взаємодіють одна з одною, історія вперше стає по-справжньому раціональною, а філософія вперше осягає цю раціональність не як простий акт віри, а в силу того факту, що історія повинна бути раціональною, як того хоче від неї філософія, оскільки філософія ж і зробила її такою.

ПОКАЖЧИК

- Август 292, 497
Августин 21, 102, 107
“Автобіографія” 11, 13, 19, 23, 31, 34, 37, 42, 46, 47
авторитети 88, 92, 93, 119, 127, 128, 168, 199, 201, 203, 276, 310—321, 335—341, 345—346, 350, 364—364, 460, 464—465, 467—472, 472, 476, 481, 483—484, 486—487, 564, 590—594.
Агрікола 95
Адріан 30, 253
Аквінський, св. Тома 103
Актон, лорд 213
Акт про нерухоме майно (1923) 462
Акцій, битва при ньому 195, 568
Александр, С. 35, 207, 283 прим., 285
Александр Великий 86, 87, 92, 476, 497
Альфред, король 109, 127, 466
Амасіс 77
Амвросій 107
“Англосаксонська хроніка” 480
антропология 137, 150, 151, 214, 222, 299, 489
Аполлон 76
Арістотель 78, 82, 83, 98, 284, 285, 305, 316, 333, 334, 419, 423, 475, 483, 513 прим., 558, 570
Арнольд, Томас 200
Асаргаддон 70
археология 9, 115, 126, 190, 272, 284, 286, 333 прим., 340, 463, 480, 481, 489, 538, 594
як методология історії 526, 593—595, 599; *див. також* історичні науки; історія, емпірична методология її
“Археология римської Британії” 30
Архімед 371, 381, 383, 542, 544
Афіни 227, 419, 439, 460, 497, 500
Афінське повстання 483
“Конституція афінян” (Арістотель) 483, 558
Афродіта 76
Ахіл і черепаха 566—567
Бакл, Г. Т. 211
Баркер, Е. 21
Барт, П. 245
Батлер, Семюел 395
Бауер, В. 244
Баумгартен, А.Г. 153
Баур, Ф.К. 185, 199
Беда 108, 553
Бейнс, Н.Г. 216
Беккет, Томас 382
Бекон, Френсіс 31, 41, 47, 60, 114, 115, 119, 120, 125, 127, 130, 143, 314, 321, 332, 345, 349, 350, 355, 408, 432, 591
Белліні 420
Беллок, Гілер 496
Белофф, М. 23
Бергсон, Г. 256, 257—259, 270, 285, 392
Берк, Едмунд 596
Берклі, Г. 104, 129, 131, 143
Бернгайм, Е. 245
Бетховен, Людвіг ван 419, 420, 539
Біркенгед, лорд 462
Боден, Ж. 114
Бозанкет, Б. 208, 222
болландисти 117, 119, 136
Брайзіг, К. 245, 247
Бредлі, Ф.Г. 198, 199, 201—208, 217, 218, 316—318, 535
Брут 289
Брут-троянець 114
Бурська війна 458, 459
Бутру, Е. 257
Б'юкенен, Г. 117
Б'юрі, Дж.Б. 18, 212—217, 222, 246, 328

- Вавилон 68, 70, 71
 Вайтгед, А.Н. 35, 285, 292, 382
 варвари й давні греки 87, 550
 Ватерлоо, битва при 586
 Ватсон, міс 499
 Веллей Патеркул 476
 Велс, Дж. 72
 Війни Троянд 574
 Віко, Дж. 31, 118, 120—129, 134, 135, 164, 193, 340, 344
 Вілсон, Дж. Кук 207, 208
 Вільгельм Завойовник 476, 547
 Віндельбанд, В. 5, 234—236, 240, 242, 262, 263
 Вінкельман, Й.Й. 147 прим.
 Волш. В.Г. 27
 Вольтер 129, 134—137, 140, 145, 153, 162, 175, 417, 418, 469, 554
 його філософія історії 54, 530, 531
 Вольф, Ф.А. 340
 воскресіння 200
- Гакслі, Т.Г. 212
 Галеві, К. 260
 Гастінгс, битва при ньому 541, 547, 566
 Гау, В.В. 72
 гебреї 70, 71
 Гегель, Г.В.Ф. 11, 18, 30, 45, 173, 196, 198, 233, 249, 285, 286, його філософія історії 54, 114 прим. 117, 147 прим., 175—189, 192, 209, 274, 344, 398, 498, 499, 515, 516, 528, 531, 532
 Генлі, В.Е. 404
 Геракліт 284
 Гердер, Й.Г. 145, 148—152, 157, 162, 175, 176, 193
 Геродот 71—73, 76, 77, 79—89, 90, 93, 99, 109, 341, 350, 464, 483
 Гесіод 71
 Гете, Й.В. 513 прим.
 Гіббон, Е. 21, 81, 137, 138, 212, 213, 477, 495, 496, 521, 551, 570
 Гільдас 479
 Гінократ 84
 гіпотеза 426, 427, 430
 Гладстон, В.Е. 586
 Главкон 95, 96
 глосельські підробки 261, 593
- Гобс, Томас 160, 168
 Годіва, леді 109
 Гомер 71, 124, 134
 Гонорій 556, 559, 568
 Горслі, Дж. 119
 Греція Давня 15, 105, 107, 127, 181, 226
 “Грозовий перевал” 324
 Гроут, Г. 81, 85, 341, 494, 521, 570
 Гроут, Дж. 281
 Гроцій, Гуго 117
 Г'юм, Девід 17, 104, 129, 131—136, 141, 142, 146, 157, 207, 266, 279, 280, 297, 299, 545, 570
- Давньогрецький, -а, -е:
 дух 71, 72, 83, 90, 91
 історіографія, див. історіографія:
 греко-римська, давньогрецька історія 71, 81, 82, 87, 124, 125, 340, 341, 464, 488, 489, 494, 495
 живопис 276
 концепція історії 71—88, 89, 97—101
 математика, див. математика давньогрецька
 мистецтво 83, 147 прим.
 музика 419
 політика 305, 426
 скульптура 275
- Дальтон, Ж. 285
 “Даниїла Книга” 114
 Данте 135, 546
 Дарвін, Чарлз 176, 192, 285, 422
 дедукція 333, 334, 515
 Декарт, Рене 60, 115—122, 129—131, 141, 218, 282, 309, 326, 327, 355, 400, 408
 Джентіле, Дж. 45
 діалектика 31, 181, 182, 185—189, 264
 див. також матеріалізм діалектичний, процес діалектичний
 дійсне (актуальне) 44, 170, 500, 538, 540
 знання дійсного 45, 538, 547, 584
 Дільтей, В. 5, 240—244, 263, 272, 549 прим.
 дія /акт/:

- відношення її до довколишнього середовища 96, 137, 138, 187, 273
 відношення її до думки 24, 177
 дія 177, 178, 248, 287—290
 відношення її до мети 396—400
 природа її 10, 13, 97, 98, 102—104, 156, 184, 396, 398, 399, 444, 491, 504, 576
 раціональна як вільна 406, 407
 як трансцендентальна концепція, див. трансценденталії дії;
 див. також історія і дії людини
 доведення від замовчуваного 483—486
 джерела 112, 126, 190, 193, 323, 337—340, 350, 358—362, 460—486, 533, 557, 590—593, 595, 596
 аналіз їх 193, 194, 315, 323
 інтерпретація їх, див. історична інтерпретація
 неписьмові 116, 283, 284, 315, 337, 426, 462, 463, 465, 592
 письмові 283, 284, 358, 359, 438, 439, 465, 592
 Джозеф, Г.В.Б. 208, 535 прим.
 дикуни 128, 160, 303, 521, 578, 595
 догматизм 17, 31, 32, 470, 484
 історичний 61
 див. також історія догматична
 Доміціан 95, 482
 Донаган, А. 23, 27
 досвід 31, 32, 130, 133, 135, 158, 201, 202, 206, 207, 217—219, 223—225, 258, 279, 300, 327, 366, 372—379, 385—389, 457, 458, 492, 493, 504, 505, 529, 530, 544, 580, 596, 597, 599
 безпосередній 206, 207, 217, 218, 225, 241, 242, 259, 261, 370, 375, 377, 378, 382—384, 387—395
 ідентичність його 366, 367, 381, 382, 386, 387
 історичний 60, 61, 151, 158, 201—204, 211, 217—226, 241, 244, 316, 388, 395, 413, 416, 417, 424, 477, 478, 487, 504, 526, 546, 547, 580
 нерелективний 402, 420
 Дрей, В.Г. 23, 27
 Дройзен, Й.Г. 234
 думка:
 акт її 370, 375—378
 безпосередність її 46, 47, 382—388
 другого ступеня 54, 55
 зв'язок її з дією, див. час у зв'язку з дією
 зв'язок її з часом, див. час у зв'язку з думкою
 ідентичність її 48, 368—371
 і контекст 179, 383—386
 неусвідомлена 394, 395
 в опосередкуванні 48, 225, 382, 385—387, 389
 першого ступеня 54, 55
 і потік свідомості або досвід 369, 370, 375, 377, 378, 381, 385, 386, 390, 392, 393
 природа її 24, 36, 37, 178, 183, 184, 185—187, 206, 217, 218, 256, 265, 291, 303, 371, 372, 522, 542, 543, 549, 576
 і свідомість 392—394
 як спільний набуток 302, 549
 суб'єктивність та об'єктивність її 374, 376—379, 382
 як трансцендентальне поняття, див. трансцендентальні думки філософська 425
 дух 244, 253—256, 467, 542, 543
 і природа, див. природа і дух; див. також процес духовний і свобода 255—257
 Евклід 343, 367, 368, 371, 383—385
 еволюція 148, 159, 176, 177, 191, 192, 212, 285, 286, 300, 409, 410, 413
 Ейнштейн, А. 422, 424
 економіка 299, 305
 історія її 24, 166, 185, 186, 188
 економіка: 189, 287, 397, 398
 та історія 138, 186, 238, 398, 436—438, 531, 570
 прогрес у ній, див. прогрес в економіці
 елеати 75
 еллінізм 87, 94, 228, 232, 497, 572
 історіографія його, див. історіографія елліністична

- емпіризм 121, 129, 207, 316, 430, 528, 584, 589
Епікур 381
епікурівці 91, 94, 95
еґіка 9, 43, 57, 436, 442, 443
та історія 40, 91, 98, 158, 236, 263, 484
етимологія 127
етногонія 71
- Євсевій Кесарійський 107
Єронім 107
- Жан, Ш.Ф. 64, 65
Жюльєн, Каміль 260
- закони:
історичні 190, 193, 194, 209, 210, 245—247, 251, 252, 288, 411, 412, 595, 596
й історія 54, 215, 235, 236, 552, 577, 578
наукові 190, 196, 197, 234, 235, 425, 588, 597
природа їх 533, 534, 576, 577
природи 152, 200, 211, 238, 288, 575, 576, 598, 599
- “Занепад і крах Римської імперії” 551, див. також Гіббон, Е.
“Засади історії” 8—16, 18, 19, 22, 26, 37—42
“Засади мистецтва” 8, 19, 26
- Зевс 76
- Зіммель, Г. 238—240, 243, 244
- зміна 13, 73—76, 98, 99, 120, 284
в історії 76, 100, 107, 108, 113, 137, 138, 141, 142, 149, 230, 231, 247, 283—285, 292, 294, 295, 411, 412, 414—416, 418—420, 513, 514, 555, 573
в природі 284, 285, 290, 291, 300, 301, 388, 409
- знання:
теорія копіювання його 367, 368, 371, 547—549
історичне, див. історичне знання
математичне, див. математичне знання
реалістичне 547, 548, 584; див. також реалізм
- теорія його 56, 57, 74, 75, 82, 121—123, 310, 311, 501, 502, 523, 528, 566, 567, 597
- ідеал 44, 170, 492, 501, 538
ідеалізм 121, 187, 215—217, 233, 386, 444, 550
ідеї: вроджені 130, 141, 326, 327,
“дифузія їх” 129
“Ідея історії”:
“Епілегомени” 10—14, 23
написання її 10—18
Ноксова передмова 18—22
прийняття її 22—28
тло її 5, 6, 8, 9
“Ідея природи” 8, 9, 15, 18, 19, 35
Індже, В.Р. 208, 222, 513
індивідуальність, концепція її 230, 231, 234, 235; див. також історія, індивід і індукція 7, 190, 204, 333, 334, 478, 479, 488, 489
Іполит 110
Ісидор Севільський 108
Ісократ 90, 101
- істина:
історична, див. історична істина
природа її 24, 55, 56, 85, 120, 121—169, 300, 367, 368, 435, 543, 544
розуму й істини факту 120, 265—268, 311
- історизм 19—21
- історик:
та його предмет 225, 238—241, 243—245, 292, 293, 390, 391, 538—540, 541 прим., 542—564, 567—570, 583, 585—587
самостійність його 313—315, 335, 336, 356—358, 468, 469
філософічний 92, 166, 556, 583
як частина історичного процесу 232, 233, 237—240, 250, 251, 327
- історичний, -а, -е, -і:
авторитети, див. авторитети
бібліографії 360—362, 564, 594
вага 98, 99, 104—106, 112, 216, 249—251, 448, 519, 520, 553, 554, 571 прим.
вибір 312, 313, 317, 318, 448, 551, 553, 559, 578, 579, 583, 588, 590

- висновок 41, 42, 172, 197, 201, 202, 220, 221, 310, 311, 314, 329—332, 335, 336, 342—344, 357, 358, 364, 483, 484, 504, 533, 535 прим., 585
- вплив 248, 273, 400, 464, 574
- герой 68, 85, 95, 96, 101, 132, 141, 150, 151, 438, 439, 472, 475, 525, 526, 546, 572, 573, 577—580, 582
- дані 114, 129, 132, 197, 201, 219, 240, 241, 245, 283, 284, 297, 298, 320—322, 418, 419, 451, 460, 461, 599
- джерела, див. джерела
- догматизм, див. догматизм
- історичний
- історія догматична
- документи 63, 64, 119, 132, 172, 180, 182, 238, 240, 275, 276, 282, 283, 293, 294, 339, 364, 417, 418, 426, 460—463, 477, 478, 590, 591
- досвід, див. досвід історичний
- ерудиція 112, 113, 119, 120, 135, 163, 164, 166, 212, 260, 261, 276, 277, 385, 386, 463, 488, 489, 494, 495, 560, 561, 565, 571 прим., 593
- закони, див. закони історичні
- занепад 232, 556
- “заповіді” 79, 88, 119, 200—203, 275—277, 335—338, 340—343, 346, 349, 350, 360—364, 384, 395, 472
- зміна, див. зміна в історії
- зміст, див. зміст
- знання 45—47, 58, 117, 133, 180, 197, 203—205, 283, 284, 289, 310, 311, 364, 365, 372, 373, 377, 378, 415, 439, 440, 448, 449, 457, 458, 466, 481, 482, 486—489, 515—518, 532, 533, 547—549, 584—586, 589, 590, 594, 595; апіорний аспект його 170—172, 180, 268, 317—320, 323, 324, 480, 481, 513, 535 прим., 588—590
- співвідношення “що” й “чому” в ньому 245, 246, 288, 439, 440, див. також 223; суб’єктивний аспект його 24, 194, 195, 238, 239, 243, 244, 250, 254, 255, 261, 292, 293, 372—376, 378, 379, 479, 484, 503, 506, 510, 511, 525, 573
- інтерполяція 311, 312, 314, 317, 318
- інтерполяція 48, 49, 62—65, 112, 197, 201—203, 216, 275—277, 327, 381, 451, 460—467, 471—490, 550, 585, 587, 588, 594; засади її 46, 276, 460—462, 477—479, 484, 485
- істина 72, 73, 92, 94, 115—117, 129, 199, 237—239, 250, 263—265, 277, 314, 315, 317, 318, 321, 322, 324, 337, 338, 341, 345, 346, 367, 368, 382, 383, 423, 434, 435, 466—468, 471—475, 479, 480, 484, 486, 495, 496, 543, 544, 558, 559, 570, 575; відносна 315, 327, 486, 487, 559, 575
- компіляція 88, 96, 107, 190, 212, 277, 589, 590
- критерії, див. критерії історичні
- критика 41, 93, 117, 193, 194, 233, 276, 277, 289, 311—314, 320—322, 339, 341, 342, 349, 350, 431—433, 439, 440, 467, 472, 482, 483, 487 прим., 531, 561, 562, 592—594
- конструктивна 472
- матеріалізм, див. матеріалізм
- історичний
- методи 11, 31, 32, 34, 35, 40, 63, 64, 78—81, 86, 88, 108, 114
- історичний, -а, -е, -і: 118—121, 124—127, 135, 139, 140, 166, 182—184, 192—194, 199, 200, 208, 209, 211, 212, 283, 284, 287, 314, 315, 338—341, 349, 350, 426, 451, 460, 461, 477, 480—482, 515, 524, 531, 532, 560, 561, 590, 591, 593—595, 597, 599
- і законні методи 79, 327
- мислення 55, 60, 61, 213, 258, 372, 373, 393, 394, 484, 493, 502, 565—568; прогрес у ньому, див. прогрес в історичній думці; процес його, див. процес в історичній думці; раціональність його 222, 235, 236, 245, 328, 440, 441, 596, 598, 599; і рефлексія 393—396, 505, 506;

- розвиток його 465, 468, 470, 564—568
- монографія 190, 518—520, 525, 551—554, 556—560, 570, 571, 587, 588; структура її 571—575, 578—583
- наслідки 249, 504
- натуралізм, див. натуралізм історичний
- науки 479—481; див. також археологія як методологія історії; історія, емпірична методологія її
- необхідність 109, 112, 138—140, 146, 153, 179, 209, 210, 215, 216, 250, 323, 324, 412, 438, 439, 598; див. також історія, детермінізм у ній
- неперервність 89, 186, 232, 253, 318, 319, 392, 423, 511, 532, 565, 566, 595
- оповідь 47, 164, 263, 264, 266, 431—433, 436, 460, 463—472, 479—521, 573, 574, 595; структура її 89, 91, 99, 318, 319, 514—520, 573—575, 578, 581, 582
- партикуляризм 86, 105, 106, 556, 557
- певність 41, 42, 121, 199, 250, 343, 344, 438, 486, 487, 510, 517, 525, 526, 589, 591, 592
- періоди 105, 106, 108—110, 113, 124, 125, 167, 170, 344, 345, 416—419, 481, 483, 497, 512—514, 571—574, 577—582
- питання, див. питання історичні
- побудова 48, 85, 88, 91, 98, 99, 114, 122, 123, 126—128, 135, 165, 166, 177, 179, 203, 232, 238, 239, 249, 250, 275, 276, 310—312, 315—322, 379, 380, 395, 397, 400, 431
- історичний, -а, -е, -і:
432, 463, 465, 467, 477, 479, 480, 485, 494, 503, 504, 506, 509, 511, 514, 517, 519, 528, 534, 541, 585, 595
- події 54, 56, 58, 64, 71, 72, 76, 78—80, 85, 86, 92, 93, 97, 98, 100, 103, 105—110, 115, 116, 132, 138—140, 157, 159, 164, 170, 171, 176, 179, 180, 182, 186, 196, 208, 209, 214—216, 218, 219, 235, 236, 238, 244—246, 269, 271, 272, 274, 283 прим., 286, 288, 289, 291, 294, 296, 302, 310, 311, 323, 324, 327, 329, 330, 335, 339, 340, 389, 392, 455, 456, 465, 468, 471, 472, 475, 479, 482, 485, 488, 491, 496, 499, 502, 506—508, 511, 516, 521, 523, 532, 533, 535 прим., 537—543, 547, 549, 550, 566—568, 573—576, 585
- позитивізм, див. позитивізм історичний
- пояснення 25, 27, 47, 99, 136—139, 151, 213, 214, 245, 246, 324, 525, 569
- принципи 61, 62, 114, 119, 129, 212, 213, 245, 338, 432—439, 455, 460—464, 467, 477—480, 482—484, 487 прим., 551
- причинність, див. причинність в історії
- проблеми 30, 89, 94, 119, 124, 131, 186, 194—196, 199, 200, 204, 206, 207, 231, 234, 238, 287, 321, 322, 326, 329, 334, 337, 339, 340, 356, 399, 400, 405, 447, 455, 461—463, 465, 473—477, 486, 503—506, 519—521, 525, 526, 550, 555—557, 559—565, 567, 569, 586, 587
- прогрес, див. прогрес історичний
- процес, див. процес історичний
- реалізм, див. реалізм в історії
- реальність 32, 35, 92, 111, 123, 193, 194, 202, 203, 208, 209, 218, 239, 250, 268—271, 282, 283, 439, 440, 456, 457, 525, 528, 534, 538, 539, 548, 557, 578, 579
- релятивізм 21, 25
- розвиток 100, 101, 109, 122, 126, 128, 136—139, 142, 145, 146, 148, 150, 152, 154, 156—158, 163, 166, 174, 176, 179, 184—186, 229, 230, 237, 240, 243, 305, 306, 419, 420, 437, 438, 531, 539, 551, 571, 579—582

- розуміння 27, 35, 95, 104, 114, 151, 156, 162, 175—177, 191, 242, 244, 245, 263, 264, 267, 271, 274, 275, 288, 289, 292, 293, 297, 299, 302, 304, 365, 366, 373, 382, 418, 419, 504, 505
- історичний, -а, -е, -і:
 516, 518—520, 522, 535 прим., 541, 545, 548, 550, 569, 571, 585
- свідок, див. свідок
- свідомість 66, 83, 85, 88, 339, 495, 498, 503, 506, 524, 565, 566
- свідчення, див. свідчення
- ситуація, див. ситуація
- скептицизм, див. скептицизм та історичне знання
- судження, див. судження історичні схеми 113, 123, 170, 231, 330, 344, 345, 513, 556, 558, 572, 574, 578
- традиція 80, 89, 90, 92, 100, 108, 112, 118, 119, 126—128, 475, 479, 589, 590
- узагальнення, див. узагальнення в історії
- узгодженість 324, 584
- універсальність 556
- уява 41, 47, 85, 108, 166, 318—327, 388, 458, 459, 479, 480, 510, 511, 535 прим., 585, 589
- факт 32, 33, 109, 114, 180, 182, 189, 190, 192—195, 197—200, 212, 213, 219, 221, 228, 229, 234—237, 243, 244, 246, 248, 255, 257, 258, 262, 263, 268—270, 273, 274, 297, 298, 321, 322, 346, 427, 444, 479, 481, 489, 490, 492, 496, 497, 506, 507, 510, 514, 516, 517, 523, 525, 526, 531, 532, 536, 540, 541, 551—553, 555—559, 566, 567, 577, 578, 587, 588, 593
- історичність 248, 249, 273, 283 прим., 303
- історіографія:
 греко-римська 15 прим., 71—102, 108, 111
- давньогрецька 80, 86, 550
- XIX сторіччя 185, 190, 194, 195, 209—212
- елліністична 103, 550
- європейська 102, 104
- картезіанська 118—120
- позитивістська 190, 194, 195
- Просвітництва 134—140, 146, 147, 178
- римська 108, 550
- середньовічна 103—114
- французька 260, 261
- християнська 105—108
- історія:
 автобіографія її 81, 379—381, 494, 495, 564, 565
- автономія її 10, 11, 37, 38, 188, 189, 194, 195, 206, 217, 221, 225, 274, 322, 344, 345, 406, 407
- історія:
 апокаліптична 105, 106, 108, 140
- апріорна 169—171, 179, 344, 345, 515
- та археологія 29; див. також археологія як методологія історії
- біографія і 153, 390, 438, 475, 494, 530
- випадки у ній, див. історія, випадковість у ній 101, 105, 179, 215—217, 246—248, 250, 438, 439, 535 прим.
- війни 289, 328, 329, 397, 398, 493, 506, 507, 537, 539, 546, 565, 573—575, 588
- географія у ній 136, 137, 149, 150, 157, 273
- готова 231, 311, 312, 321, 324, 334, 342, 356, 357, 359, 360, 376, 465—470, 479, 484, 588 прим., 590
- гуманістична 71, 72, 92, 95, 104, 113
- і детективні оповідки 321, 346—349, 351—354, 356, 357, 361—363, 408
- детермінізм у ній 91, 110, 113, 153; див. також історична необхідність
- і дії людей 61, 62, 68, 71—73, 99—103, 181, 286—290, 439, 440, 460, 576, 577, 580, 581
- догматична 469—471, 478, 479, 590, 591, 593, 594
- доля в ній 91
- другого ступеня, див. історія в історії

- і дух, див. дух та історія, та економіка, див. економіка й історія економічна, див. економіка, історія її
 емпірична 54, 175, 180, 245
 як емпіричне поняття 33, 48, 448
 епістемологія її 204, 255
 і есхатологія 110
 і етика, див. етика й історія
 і закони, див. закони й історія “здорового глузду” теорія про неї 41, 310—312, 314—316, 318
 і зміна, див. зміна в історії
 ідеальність її 501, 525, 526, 528, 540, 541 прим., 546, 547, 554—557, 575, 576, 584
 індивід та 9, 24, 39, 97, 98, 103, 105, 110, 155, 158, 180, 181, 205, 206, 214—216, 226—228, 231—233, 237, 238, 243, 362—270, 310, 311, 438, 439, 477, 588 прим., 594
 історія:
 327, 473—476, 504—507, 561—569
 як історія думки 23, 24, 46, 176, 177, 179, 182, 183, 289, 303, 391, 404, 542—548, 575, 576, 581
 ірраціональність у ній 135—137, 152, 159, 161—163, 179, 307
 конкретна 88, 105, 525, 526, 552, 560, 561, 567, 569, 572
 конструктивна 40, 42, 129, 281, 317
 критична 41, 92, 118, 119, 129, 199, 201, 212, 282, 283, 316, 339, 340, 350, 354, 356, 362, 366, 508—510, 531, 590, 591
 і логіка, див. логіка й історія
 як логічний процес 179, 180
 і людська природа, див. людська природа й історія
 і математика, див. математика й історія
 матеріали її 79, 80, 88, 93, 111, 190, 191, 201, 219, 247, 249, 259, 260, 437, 447, 460—462, 465, 466, 470, 474, 478—489, 495, 560, 563, 590—592, 594, 595, 599
 матеріальний аспект її 460, 464
 мета її 64, 92, 107, 117, 250, 439, 492—494, 504, 505, 515, 569, 595, 596, 598; прагматична 77, 78, 90, 91, 94, 100, 115—117, 492, 493, 503
 методологія її 437—440, 479—484, 526, 533, 534, 594, 599; емпірична 483, 526, 594, 595, 599 /див. також археологія як методологія історії; історичні науки/; загальна або чиста 483—485, 526, 595, 599 /див. також філософія історії як методологія історії/ мистецтва, див. мистецтво, історія його
 міфічна 68—72
 моралі, див. мораль, історія її
 і мораль, див. мораль та історія
 моральні судження в ній, див. судження моральні в історії музики 538—541
 і наука 131, 155, 188, 190—194, 202, 205, 207, 211, 212, 214, 215, 218, 224, 225, 228—231, 235, 236, 238—240, 246, 253, 255, 256, 262, 264
 історія:
 297—299, 303, 309, 328—335, 343, 344, 391, 401, 404, 406, 448, 449, 495, 508, 514, 521, 531, 543, 544, 560, 561, 584, 590, 594
 як наука 71, 213, 217, 218, 328, 330—332, 337, 343, 344, 408, 526, 531
 науки, див. наука, історія її
 наукова 67, 180, 194, 211, 343, 344, 349—351, 356, 357, 360—363, 408, 479, 480, 531, 561, 593
 національна 89, 125, 494, 495
 неперервність у ній, див. історична неперервність “ножиць та клею”, див. “ножиць та клею” метод в історії
 об’єктивність її 25, 26, 458, 459, 486
 об’єкт її 39, 55, 58, 60, 62, 65, 122, 217, 219, 223, 247, 248, 290, 291, 293, 310, 311, 388—391, 393, 413, 433, 434, 448—450, 452, 459, 460,

- 499—502, 505, 506, 509, 524—526, 530, 531, 535, 536, 584—587
і обов'язок, див. обов'язок, історія та обов'язок
і пам'ять 80, 81, 86, 114, 116, 123, 124, 128, 311, 312, 315, 329, 330, 334, 375—378, 384, 389, 456—459, 504, 533, 534, 584, 585, 588—590
a parte objecti та a parte subjecti 23, 38, 46, 528, 529, 534, 535, 539
у первісному розумінні, див. історія першого ступеня
і передісторія, див. передісторія першого ступеня 473—476, 504—506, 563, 564, 568
і перцепція 310, 392, 393, 507, 517, 548, 584
і повторне програвання, див. повторне програвання, концепція його; погляд у ній 24, 25 прим., 123, 140, 170, 192, 209, 253, 468, 495, 496, 510, 511, 514 прим., 518, 535 прим. 554, 555, 572, 573, 575, 580—582
позитивність її 497, 571 прим.
політична 131, 147 прим., 166, 183—186, 188, 189, 195, 287, 289, 394—396, 493, 494, 582
і почуття, див. почуття й історія
і практика 475, 495, 499—501
предмет її 122, 184, 185, 195, 287, 290, 388—402, 447—448, 519, 524, 551—572, 577, 578, 585
природа її 61—66, 75, 89, 172, 219, 220, 222—224, 437—439, 449
і природа, див. природа й історія природи, див. природа, історія історія:
її і природне довкілля 136, 137, 147, 149
пристрасть у ній 113, 164, 165, 177, 178, 496, 498
провіденційна 104—109, 111, 161
псевдо- 46, 276, 298, 342, 343, 386
і психологія, див. психологія та історія
раціональність її 135, 138, 146, 147, 173, 175, 178, 179, 184, 499, 596
раціональність у ній 138, 151, 157, 159—162, 185, 209, 210, 212
релігії, див. релігія, історія її розкладання по шухлядах у ній 231, 344, 345
і романи 320, 321, 323, 324, 554, 555
і самопізнання 10—12, 38, 64—66, 72, 73, 175, 207, 243, 244, 275, 279, 280, 374, 379, 403
і свобода 11, 12, 38, 39, 157, 158, 163, 166—168, 172, 174, 185, 246, 247, 403—407, 576
як спектакль 157, 183, 184, 230, 238, 249, 252, 255, 292, 293
і статистика, див. статистика й історія
і субстанціалізм, див. субстанція, концепція її сучасна 275, 372, 373, 550
тенденційна 493—496
як теодіцея, див. теодіцея
теократична 67—72, 106
і точні науки 329, 330
як трансцендентальне поняття, див. трансценденталії історії
універсальна 54, 81, 85—88, 92, 105, 106—110, 164—166, 175, 345, 346, 438, 439, 517, 519, 524, 525, 552—555, 557—559, 567, 569, 571, 572, 577, 581, 585
філологічна 277, 385, 386
філософії, див. філософія, історія її
та філософія, див. філософія та історія
філософська 175, 176, 245, 274, 583
формальний елемент її 460, 464
і християнство 102—108, 482, 483
і хроніка 275, 276
і художня література 316, 431, 432
циклічна теорія її 124, 125, 251, 344, 345, 417, 513 прим., 514 прим., 572, 573, 595
цінність її, див. історія, мета її
шанс у ній, див. історія, випадковість у ній
Ісус 200, 201

- Кампанелла, Т. 125
 Кант, І. 17, 32, 48, 117, 141, 152—167, 170—175, 177, 178, 180, 184, 185, 191, 240, 280, 281, 299, 305, 306, 308, 309, 313, 318—320, 327, 344, 410, 444, 525, 526, 546
 його філософія історії 152—167, 170—173, 175, 177, 178, 180, 344, 583
 Каунт, король 109
 картезіанство 118—123, 129—131, 133
 квакерство 186
 Квінтіліан 92
 кембриджські історії 213, 317, 341, 438
 Кемден, В. 115
 Кеплер, Й. 154
 Керкіра 84, 500
 Китай 67, 76, 127, 149, 150
 класифікації 426, 427, 593, 594
 Клеон 476
 Клеопатра 139
 Кокрін, К.Н. 84
 Колінгвуд, Р.Дж.:
 як археолог та історик 28—31, 34, 35, 47—49
 про космологію 35
 обернення, тези про радикальне 20, 29
 розвиток його думки 19—22
 про істрію 28—49
 Кольридж, Семюел Тейлор 391
 Кондорсе, Жан, маркіз де 138, 145
 Конт, Огюст 191, 194, 297, 344, 346, 513 прим., 528
 Коперникова революція 41, 106, 117, 313, 317
 Корнфорд, Ф.М. 71
 корпус латинських написів 190, 195, 462
 Крез 77, 78
 Кримська війна 458, 459
 критерії 432—435
 історичні 117, 118, 201—204, 315—317, 327—332, 432—435, 492
 Кромвель, Олівер 597
 Кроче, Бенедетто 30, 45, 180, 181, 205, 262—277, 367, 373, 385, 486, 498, 499, 571 прим.
- Круазе, А. 72
 Курно, А.А. 215

 Лампрехт, К. 245, 247
 Ланглуа, К.В. 209
 Лассо 539
 латенська культура 552
 Лашельє, Ж. 256, 257
 легенда 71—73, 92, 114, 126, 139, 467
 Лейбніц, Г.В. 119, 120, 122, 156, 253, 255, 266
 “Лекції про філософію історії” (1926) 28, 33, 35, 39, 42—49
 “Лекції про філософію історії” (1936) 10, 13—18, 28, 35, 36
 Лівій 91—94, 96, 99, 100, 108, 114, 193, 350, 477, 495
 логіка 57, 58, 60, 332—334, 427, 428, 430, 434, 441, 532—553, 578
 допитування 355, 356, 363; див. також запитання й відповідь
 індуктивна, див. індукція
 й історія 167—173, 175, 178, 179, 184—186, 205, 208, 305, 327, 333
 прим., 344, 427, 485, 515, 595, 596, 598
 й лінгвістика 406, 407
 і математика 425, 426
 трансценденталії її, див. трансценденталії логіки
 Лотце, Р.Г. 233
 людська природа 17, 35, 131, 134, 140—144, 147, 149, 150, 154, 156, 169, 302
 та історія 102, 111, 122, 130, 137, 302
 наука про неї 279—282, 295, 299, 300, 304
 і свобода 157
- Мабільйон, Ж. 135
 майбутнє 166, 203, 455, 456, 502, 505, 507—510, 515, 539
 знання про нього 110, 111, 114, 124, 165, 166, 175, 181, 251, 252, 501, 508, 509, 515
 ідеальність його 44, 456, 502, 507, 508

- як можливе 44, 510, 519
 Маколей, Берон Томас 212, 319, 505, 569
 Макіавеллі, Н. 114, 125, 262
 Маккензі, Р. 210
 Марафонська битва 473, 486, 499, 515, 540, 548
 Марій 381
 Марк Аврелій 87
 Марк, св. 483
 Маркс, Карл 11, 18, 185—189, 344, 345, 437, 439, 528
 марксистські історики 108
 математика 57—59, 115, 117, 120, 121, 129, 138
 давньогрецька 57, 73, 300, 328
 й історія 41, 58, 59, 292, 293, 300, 301, 323, 330, 343, 344, 515, 517, 564
 математика:
 і логіка, див. логіка й математика
 й філософія, див. філософія і математика
 математичне знання 41, 57, 58, 121, 122, 292, 293, 327, 330, 341, 342, 425, 426, 428—430, 584
 матеріалізм 188, 283, 383, 437, 576, 577
 діалектичний 188, 189
 історичний 189, 436, 437, 570, 576, 577, 595
 Мєєр, Е. 245—251
 Мейтленд, Ф.В. 190, 212, 570
 Месопотамія 67, 68, 70
 метафізика 9, 21, 25, 37, 59, 115, 122, 141, 254, 255, 280, 532, 533
 й історія 19, 34, 56, 73, 97, 98, 102, 159, 205, 209, 291, 296, 513 прим., 527, 528, 533
 метафора 68, 102, 119, 134, 135, 314, 455, 502
 метеорологія 54, 328, 329
 милосердя, вчення про нього 103, 105, 467
 минуле:
 актуальність його у теперішньому 38, 44, 225, 231, 237, 238, 241, 242, 249, 254, 255, 292, 299, 300, 303, 304, 501—503, 507, 510, 512, 539, 540, 541 прим., 542
 зв'язок його з теперішнім, див. теперішнє у його зв'язку з минулим
 знання про нього 44, 45, 455—457, 488—490, 500, 502, 505, 508, 532, 585—589
 ідеальність його 44, 45, 456, 499—503, 506, 507, 509, 514—517, 520, 523, 539, 540, 541 прим., 542, 549
 як необхідне 44, 511, 520
 природа його 44, 220, 221, 223, 224, 452, 456—460, 499, 500, 506—515, 533, 548
 мистецтво 31, 88, 134, 169, 262, 400—402, 425, 426, 434, 445, 477, 524, 529, 596, 597
 як емпірична концепція 445, 446, 529
 історія його 147 прим., 166, 184—186, 196, 287, 398, 401, 438—440, 448, 530, 539, 541, 562
 та історія 76, 81, 185, 236, 262—265, 267, 361, 449, 463, 464, 466, 467, 469, 476, 565, 573, 575
 прогрес у ньому, див. прогрес у мистецтві
 як трансцендентальна концепція, див. трансценденталії мистецтва
 філософія його, див. філософія мистецтва
 Мікеланджело 477
 Міл, Дж.С. 204, 267, 269
 Мінк, Л.О. 20, 26
 міф 68—71, 128
 міфологія 70, 127, 128
 Моавітський камінь 69
 Мойсей 499
 Моммзен, Т. 21, 190, 195, 475, 476, 494, 495, 570
 Монтеस्क'є 137, 138, 140, 141, 157, 273
 мораль 280, 435, 436
 історія її 131, 266, 397
 та історія 91, 236, 305, 492, 493, 496, 555
 і прогрес, див. прогрес у моралі
 Моцарт, В.А. 420, 539
 Муссоліні, Б. 568

- Наполеон 241, 298, 473, 498, 564, 574, 575
 “Нарис про метафізику” 8, 11, 13, 19, 21, 37
 “Нарис про філософський метод” 8, 19, 20, 33, 34, 43, 48
 натуралізм 213, 217, 245, 250, 413
 історичний 186, 188, 231, 251—253, 402, 577
 націоналізм 109, 196
 наука природнича 31, 57, 58, 62, 168, 189—191, 197, 207, 209, 213, 255, 257, 297, 328, 331, 334, 408, 477
 історія її 195, 287, 398—400, 505, 542—544
 історія, див. історія і наука
 прогрес у ній, див. прогрес у науці
 як трансцендентальне поняття, див. трансценденталії науки
 і філософія, див. філософія і наука
 наукове мислення 58, 204, 258, 260, 314, 331—335, 349—356, 398, 399, 523
 наукові факти 196, 197
 Нельсон, Горацио 574, 575
 Немій 480
 неоплатонізм 94
 Нерон 101, 323
 Нібур, Б.Г. 193
 Ніцше, Ф. 381
 Новалис 249
 Новий Заповіт 199, 200, 204, 482, 483
 “Новий Левіафан” 9, 19—21, 39, 40
 “ножиці й клей”, див. метод “ножиць і клею” в історії
 Ной 466, 493, 494
 Ньютон, Ісаак 154, 305, 422, 424, 545, 546, 549, 553
- обов'язок 396
 “Оккамова бритва” 66
 “Основні риси філософії історії” (1928) 28, 34, 36, 38, 42—49
 оточення, див. дія, зв'язок її з оточенням
 Отці-Пілігрими 181
 Оукшот, М.Дж. 217—226, 250, 373
- Палестріна 539
 пам'ять 377, 378, 388, 390, 391, 457—460, 508
 та історія, див. історія і пам'ять
 Паскаль, Б. 139
 Патер, В. 147 прим.
 Пелопоннеська війна 73, 81, 82, 310, 321, 341
 передісторія 35, 65, 465, 466, 468, 570, 593
 Перікл 497
 Персі, єпископ 147
 Перські війни 81, 82
 Петрарка 262
 Петрі, сер В.М.Ф. 344
 питання:
 й свідчення 71, 72, 326, 362, 363, 587—589
 історичні 71—73, 123, 196, 335, 336, 340, 350, 353, 355, 438, 439, 503—505, 551, 552, 559, 562—564, 567, 586, 588, 589
 й свідчення 71, 72, 326, 362, 363, 587—589
 див. також свідок, перехресний допит його
 питання й відповідь 27, 31, 41, 62—64, 67, 71, 82, 313, 349—351, 455, 587—589, 591 прим.; див. також логіка допитування
 Піфагор 159, 292, 343
 Платон 43, 75, 76, 80, 83, 85, 90, 98, 101, 102, 122, 159, 171, 186, 208, 284, 289, 355, 385—387, 400, 419, 423, 427, 513 прим., 537, 548
 повстання Уота Тайлера, див. Селянський бунт
 повторне програвання, концепція його 10, 13, 15 прим., 24—28, 37, 38, 46, 95, 122, 157, 177, 203, 225, 246, 247, 275, 279, 289—293, 302, 304, 364—387, 391, 395, 396, 415, 416, 418, 423, 539, 540, 564, 571
 методологічна інтерпретація його 25, 27, 28
 позитивізм 54, 189—197, 198—200, 203, 204, 206—208, 211—215, 223, 240, 243, 244, 246, 248, 249, 252—254, 528

- історичний 219, 221, 227, 235, 236, 246—248, 304, 515
- Полібій 89—92, 99, 125
- Полідор Вергілій 114
- Полікрат 77, 78
- політика 9, 116, 145, 151, 182, 260, 287, 305, 363, 396, 398, 401, 421, 426, 427, 473, 494—497, 555, 561, 571, 575
- філософія її, див. філософія політики
- див. також історія політична
- поняття:
- емпіричні 33, 444—450
- природа їх 180, 181, 268—270, 442, 443
- трансцендентальні, див. трансценденталії, поняття про них
- Поппер, сер Карл 22
- Посейдон 76
- почуття:
- безпосередність їх 206, 225, 243, 375, 377, 381, 392, 393
- й історія 277, 499, 500, 515 прим., 543, 544
- суб'єктивність їх 258, 378, 379
- принципи:
- історії, див. історичні принципи
- природа їх 306, 432—437, 443, 515, 576, 577, 580
- природа:
- і дух 35, 144, 151, 155—157, 174, 175, 186, 187, 191, 229, 232, 245, 255—257, 261, 292, 298
- історія її 176, 283, 284, 388, 578
- й історія 137, 138, 152—158, 160, 163, 164, 172, 173, 176, 177, 187, 188, 191, 192, 230, 232—234, 237, 238, 243, 244, 269—272, 283—291, 316, 406, 407, 409—412, 420, 421, 518, 576—578
- і прогрес, див. прогрес природи
- причинність 77, 255, 256, 306, 307
- в історії 45, 140, 141, 215, 216, 245, 247—249, 286, 287, 518, 575, 576
- у природничій науці 253, 286, 576
- прогрес, ідея його 144, 209—211, 409, 410, 416, 421, 422, 490, 492, 525, 580, 581
- в економіці 421
- та історична думка 421, 422
- в історичній думці 145, 486, 488—491, 565
- історичний 146, 149, 153, 158—164, 175, 176, 182, 192, 209—211, 344, 409—411, 415, 513
- прим., 525, 528, 532, 533, 579—582, 595
- прогрес:
- у "Лекціях про філософію історії" /1936/ 12, 13
- у мистецтві 142, 420, 422
- у моралі 420, 421
- у науці 142, 422, 511, 580, 581
- природи 159, 160, 165, 192, 409—411
- у філософії 42, 120, 422, 423, 528
- у раціональності 159, 164
- у релігії 423
- Просвітництво 129, 134—140, 145—147, 149, 153, 159, 161, 163, 178, 179, 253
- процес 14, 74, 455, 535 прим.
- діалектичний 112, 132, 181, 184
- духовний 142, 244, 252, 254, 256—259
- історичний 99, 100, 102, 104, 105, 107, 109, 110, 112, 122, 140, 141, 143, 145, 158, 159, 161, 163, 165, 170, 171, 173, 175—177, 186, 214, 215, 230—232, 236, 238, 239, 241, 242, 248, 249, 302, 303, 307, 388, 412, 418, 496, 497, 535 прим., 569, 573, 575, 580;
- історик як частина його, див. історик
- як частина історичного процесу; див. також історія, циклічна теорія її
- історичної думки 484, 493, 502, 533, 556, 557, 564, 566, 567
- у природі й історії 13, 34, 35, 151, 152, 156, 163, 164, 191, 192, 239, 243, 244, 252, 258, 265, 267, 283, 285, 385, 388—390, 393, 398, 399, 401, 405, 410—412, 535
- прим.
- природний 233, 234, 302, 388, 390, 409—412, 419, 420
- циклічний 176

- психологія 55, 56, 183, 243, 256, 280, 307, 308, 434, 529, 530, 533, 571
і дух 55, 243, 256, 296, 298, 306, 307
та історія 55, 83, 84, 97, 151, 152, 241—244, 262, 389, 391, 457, 475, 476, 478, 483, 585
- Пуаро, Е. 364
- Равессон, Ж.Н.Ф. 253—255
- Райл, Г. 25
- Ранке, Л. фон 185, 194, 196, 489, 490 прим.
- раса 149, 150
- Рассел, Б. 207, 508, 511
- Рауз, А.Л. 23
- раціональність людини 72, 73, 97, 98, 148, 149, 151, 177—179, 183, 256, 278, 291, 303, 308, 404—407, 411, 577, 578
- реалізм 207, 458, 540, 546, 584
в історії 251, 490, 491, 499, 506, 513, 515, 516, 537, 541, 546, 547, 556, 584—586
- реальність 35, 36, 75, 123, 129, 156, 157, 168, 173, 205, 206, 208, 217, 218, 222, 224, 236, 238, 255—257, 269, 270, 282, 430, 446, 447, 491, 507, 518, 520—522, 533, 537
ідеальні частини її 502, 522
історична, див. історична реальність
- Революція 1688р. 329
- релігія 9, 31, 65, 128, 134—137, 183, 184, 335, 401, 402, 467, 469, 524, 530, 596
як емпірична концепція 530
історія її 165, 183—185, 196, 199, 200, 395, 398, 417, 438, 482, 483
прогрес у ній, див. прогрес у релігії
як трансцендентальна концепція, див. трансценденталії релігії
філософія її, див. філософія релігії
- “Релігія та філософія” 19
- Ренесансу:
вчені 147 прим.
гуманісти 138
історики 113, 114
- папство 499
- Рим 15, 89—93, 100, 105, 127, 181, 193, 253, 318, 419
- Римська /римська/:
Британія 9, 29, 30, 35, 114
імперія 93, 114, 195, 232, 235, 462—464, 489, 552, 556
історіографія, див. історіографія: греко-римська, римська історія 22, 91, 92, 96, 98, 105, 117, 119, 195, 292, 477, 489, 552, 568, 582
“Римська Британія” 30
“Римська Британія та англійські поселення” 30, 35
“Римські написи в Британії” 30
- Рід, Т. 279
- Ріккерт, Г. 5, 237, 238, 240, 269
- Ромул Августул 568
- Ромул і Рем 466
- Рубінофф, Л. 20
- Руджеро, Дж. 30, 45, 48, 425 прим.
- Руссо, Ж. -Ж. 145, 146, 153, 168, 469
- Саламінська битва 564
- самопізнання 144, 278, 376, 382
та історія, див. історія і самопізнання
і дух, див. дух і самопізнання
- Сантаяна, Г. 301, 537
- Свєтоній 323
- свідок 79, 201, 202, 349, 350, 364, 472, 548
перехресний допит 79, 85, 314, 339, 472
див. також історичний свідок
- свідчення 10, 27, 32, 39—42, 47, 48, 62—65, 71—73, 77, 78, 80, 119, 125, 133, 172, 179, 180, 182, 189, 199, 201, 249, 250, 275—277, 314, 318, 322—325, 329, 330, 334, 345, 346, 349, 351, 356, 357, 360—363, 381, 399, 400, 416, 417, 438, 459, 477, 480, 481, 483—485, 488—490, 495, 506, 507, 510, 515, 517, 526, 532, 534—538, 541, 585, 587—591, 593
- Сейньобос, К. 209
- Селянський бунт 518, 562—564
- Сеннахеріб 70
- Сен-Сімон 513 прим.

- Сент-Олбенс, чернець із нього 109
 Сімпсон, Ф.Г. 10
 скептицизм 19, 21, 122, 133
 та історичне знання 25, 32, 101,
 118, 119, 200, 327, 361, 468—470,
 486, 526, 562
 Скот, сер Вальтер 146
 Сократ 83, 88, 95, 96, 355, 400
 соліпсизм 372, 434
 Солон 294
 софісти 159
 соціалізм 188, 277, 473, 495
 соціологія 135, 191, 193, 213, 214,
 237, 250, 427
 Спалений Ньял 394
 Спарта 227, 497, 500
 Speculum Mentis 19, 31, 32, 45, 48
 Спенсер, Г. 209, 210, 300, 301, 528
 Спіноза, Б. де 60, 120, 219, 248, 443,
 450
 Стабс, В. 212
 становище 39, 40, 177, 178, 288,
 296, 365, 404, 405, 412, 413, 492,
 520, 575, 577
 Старий Заповіт 70
 статистика й історія 153, 196, 304
 створення світу, вчення про нього 103,
 105, 121, 335
 Стеббінг, Л.С. 209
 стоїцизм 87, 91, 94, 95
 субстанція, концепція її 89, 90,
 97—112, 114, 120, 134, 141—143,
 297
 судження:
 історичні 196, 201, 202, 266—268,
 338, 412—414, 486, 488, 499, 507,
 534, 537, 571 прим.
 моральні в історії 438, 499—501
 природа їх 265, 266, 427—430,
 універсальні й індивідуальні 205,
 206, 265—268
 Тацит 91, 94—96, 100, 101, 323, 464,
 495
 теогонія 68, 71
 теодіцея 496—498
 геологія 57—60, 102, 112, 113, 178
 179, 188, 334, 337, 513 прим.
 теорія, природа її 430, 431
 і практика 39, 475, 560
 теперішнє:
 актуальність його 456, 499—501,
 506, 508, 523
 та його зв'язок із минулим 24,
 35—38, 45, 46, 75, 117, 123, 146,
 147, 165—167, 169—171, 175,
 180, 181, 219—221, 223, 224, 230,
 233—235, 239, 243, 244, 246, 251,
 252, 276, 300—302, 305, 306, 326,
 327, 371, 372, 375, 376, 378, 379,
 423, 424, 503, 504, 506, 511—513,
 516, 518, 538, 539, 540 прим., 541,
 542, 545, 546, 548, 567—570, 582,
 584—589
 історія як розуміння його 167, 503,
 516, 518—520, 535 прим., 569,
 570
 минуле і майбутнє як ідеальні
 складники його 44, 452, 502, 505,
 507, 508, 510, 520
 природа його 170, 451, 452, 502,
 507, 510
 Тіберій 101, 476
 Тільмон, Л.С. 21, 117, 119, 136
 Тіціан 420
 Тойнбі, А.Дж. 22, 226—232, 253,
 344
 трансценденталії, концепція їх 33,
 48, 425—428, 442—445, 449
 дії 444
 духу 445, 446, 520
 історії 33, 48, 427, 429, 434, 439,
 445—448, 505, 520, 522, 530, 595
 логіки 428, 445
 мистецтва 444—446, 449, 522,
 530, 531
 філософії 443, 444
 філософії історії 449
 Тулмін, С.Е. 30
 узагальнення:
 в історії 298, 299, 456, 594
 у науці 297
 універсальні й необхідні поняття, див.
 трансцендентальні
 усвідомлення 39, 40, 375, 392, 393,
 508
 утопічність 140, 145, 146, 152, 176

- Феодосіїв «Кодекс» 365
 Федра 76
 філософія:
 і дух 54—58
 історія її 120, 147 прим., 182—186, 189, 196, 242, 248, 276, 365, 398—401
 та історія 19, 28—34, 56, 61, 62, 118, 120, 130, 131, 134, 141, 164—166, 185, 207—209, 212, 216, 221, 222, 224, 228, 268, 269, 274, 308—310, 327, 432, 438—442, 449, 470, 484, 485, 520, 523, 524, 526, 531, 532, 584, 595—599
 і математика 429, 430
 мистецтва 425, 426, 529, 530
 і мистецтво 424, 596, 597
 і наука 218, 269, 425, 427, 430, 435, 523, 524, 596, 597
 політики 268, 283, 284, 305, 426, 427
 природа її 32, 43, 54—59, 134, 184, 222, 223, 242, 308, 309, 312—317, 322, 323, 327—329, 470, 523, 524, 527, 532, 597, 598
 прогрес у ній, див. прогрес у філософії
 релігії 425, 530, 531
 і філософія історії 48, 426, 427, 440, 447, 524
 і трансценденталії, див. трансценденталії філософії
 філософія історії:
 з вивчення історії 33, 48, 209, 210, 437, 438, 532, 533, 595, 599
 "друга стадія" її 38, 59—61
 метафізична 56, 528, 529
 як методологія історії 438, 528, 529, 533—535, 595, 599, див. також історія, методологія її
 предмет її 440
 природа її 54—60, 152, 155, 163, 173, 175, 176, 180—184, 188, 190, 207, 209, 238, 240, 243, 255, 425—427, 431—440, 447—450, 528—534, 595, 599
 як трансценденталія, див. трансценденталії філософії історії
 та філософія, див. філософія і філософія історії
 форма 440
 Фінн, Гекльберрі 499
 Фіхте, Й.Г. 167—174, 176, 179, 182
 Флінт, Р. 208
 Фонтенель, Б. де 469 прим.
 Французька революція 108, 140, 462, 573, 574
 Фрезер, сер Джеймс 222
 Фрідріх Великий 153
 Фрімен, Ж.А. 196, 210
 Фруасер, Ж. 461
 Фулідід 71, 73, 79—85, 88, 90, 99, 109, 322, 341, 350, 461, 464, 476, 550
 Фуллер, М. 598
 Фюрно, Г. 100
 Фютер, Е. 182
 Хаммурапі 293
 Хенгіст 100
 Холмс, Шерлок 364
 Цезар, Юлій, див. Юлій Цезар
 цивілізація:
 природа її 227—231
 розвиток і занепад її 112, 496, 572
 чудеса 200, 203, 317
 Шекспір, Вільям 546
 Шеллінг, Ф.В.Й. 173, 174, 176
 Шіллер, Ф. 109 прим., 114 прим., 165—167, 175
 Шлегель, Ф. фон 531
 Шопенгауер, А. 236
 Шпенглер, О. 251—253, 298, 301, 344, 572
 Штраус, Д.Ф. 199
 шумери 64—66
 хронологія та династії 569
 шумерологія 569
 Юлій Цезар 55, 109, 132, 203, 241, 243, 287, 289, 318, 473, 475, 476, 494, 503, 552
 Юній, листи його 432

Робін Дж. Колінгвуд

ІДЕЯ ІСТОРІЇ

Переклав з англійської
Олександр Мокровольський

Редактор *Юрій Набока*
Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректори *Талла Грузинська, Тетяна Мясникова*

Здано до складання 20.03.96.
Підписано до друку 25.08.96.
Формат 84x108 1/32. Папір офсетний № 1.
Гарнітура Таймс. Зам. 7-77.

Видавництво "Основи".
252133, Київ, бульв. Лихачова, 5.

АТ "Книга".
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

Колінгвуд, Робін Дж.

К 60 Ідея історії/Пер. з англ. О. Мокровольський. —
К.:Основи, 1996. — 615 с.

ISBN 966-500-085-3

"Ідея історії" — найвідоміша праця видатного оксфордського філософа, історика й археолога Р. Дж. Колінгвуда, вперше видана посмертно 1946 року. Її було відтворено за авторськими рукописами, переважна більшість яких на сьогодні втрачена. Колінгвуд розглядає, як ідея історії розвивається від доби Геродота аж до ХХ сторіччя, і пропонує власний погляд на те, що таке історія.

Наступне, переглянуте видання, з якого зроблено даний переклад, підготував Ян ван дер Дуссен, уперше оприлюднивши найважливіші лекції Колінгвуда з філософії історії за рукописами, що стали приступними лише останнім часом.

ББК 87.63