

К 150-летию Б. Рассела (1872–1970)

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.4.007

УДК 141.1, 930.1

*С. В. Никоненко**

КРИТИКА КЛАССИЧЕСКОГО ИСТОРИЗМА В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

В статье исследуется сущность классического историзма и его критические ре-
цепции в англо-американской философии истории. Выделяется три типа подходов
историзма: исходя из допущения объективного и всеобщего закона (гегельянство,
марксизм); исходя из допущения особого индивидуализирующего метода в истории
(неокантианство, герменевтика); исходя из допущения центральной роли личности
в истории (философия жизни, иррационализм). Крупнейшие представители историзма:
Г. В. Гегель, К. Маркс, Б. Кроче, В. Дильтей, Г. Риккерт, Ф. Ницше, О. Шпенглер и др.
Выделяется три типа теорий, в которых критикуется историзм: позитивистские, неоре-
алистические и нарративистские. Рассматривается критика историзма Дж. С. Милля,
Б. Рассела, А. Уайтхеда, Дж. Сантаяны, Л. Витгенштейна, К. Поппера, Х. Уайта, А. Данто,
Р. Рорти, Ф. Анкерсмита и др. (в т. ч. на основе текстов, не переведенных на русский
язык). Англо-американские философы создают альтернативную духу историзма ана-
литическую философию истории. Достигнуты следующие теоретические результаты:
не существует всеобщей истории; историческое прошлое не является установленным
объектом; исторический детерминизм ложен; учение о конечной цели истории со-
фистично и не относится к философскому дискурсу; прогресс возможен только в от-
ношении личности; микроистория должна сменить макроисторию.

Ключевые слова: историзм, история, философия истории, аналитическая фило-
софия, прогресс, личность.

S. V. Nikonenko

*THE CRITIQUE OF CLASSICAL HISTORICISM
IN ENGLISH AND AMERICAN PHILOSOPHY*

The article deals with classical historicism and its criticism in British and American
analytical philosophy. There are three types of historicism: treating of objective and general

* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; serg_nikonenko@rambler.ru

** Статья выполнена в рамках проекта РНФ № 21–18–00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук».

historical laws (Hegelianism, Marxism), assuming of individual methodology of historical investigation (Neo-Kantian philosophy, Hermeneutics), asserting of the prime role of historical personality (Philosophy of life, Irrationalism). Hegel, Marx, Croce, Dilthey, Rickert, Nietzsche, Spengler are the main philosophers of historicism. We concretize three types of theories criticizing historicism: Positivism, New Realism and Narrativism. Mill, Russell, Alexander, Whitehead, Santayana, Wittgenstein, Popper, White, Danto, Rorty, Ankersmit, etc. are discussed in the article. We tried to suppose that analytical philosophy of history is alternative understanding of history rather than historicism. Main conclusions are: there is no general history; the past is not a fixed object; historical determinism is false; the study on the end purpose of history is an example of sophistry; progress is possible only for a person; micro-history must change macro-history.

Keywords: historicism, history, philosophy of history, analytical philosophy, progress, personality.

Под историзмом в широком смысле этого слова мы понимаем философский принцип, согласно которому все явления и формы культуры, равно как человеческое и общественное бытие, не являются раз и навсегда сложившимися, а трансформируются в особом историческом времени. В более узком смысле под историзмом подразумевается совокупность теорий в философии истории XIX–XX вв., в рамках которых были пересмотрены идеи и ценности Нового времени и Просвещения под знаменем признания всеобъемлющей историчности жизни человечества. Под классическим историзмом мы понимаем теории, в рамках которых предлагается универалистская модель исторического развития исходя из всеобщности основополагающего принципа, а также выводится учение о законах и конечной цели истории.

Можно выделить три типа классического историзма. Во-первых, это подход к истории исходя из допущения объективного и всеобщего закона. Сюда можно отнести учение философии истории Гегеля, гегельянцев, а также марксистов. Во-вторых, это подход к истории, исходя из допущения особого метода, присущего историческому исследованию. По преимуществу, мы здесь имеем дело с кантианскими теориями, разрабатывающими идею особого индивидуализирующего метода, применимого к логике исторических наук. Сторонники такой философии тоже универалисты относительно истории; однако для них законы истории — это, скорее, методы, а не формации. В-третьих, можно выделить антропологически ориентированный историзм, берущий свое начало в романтизме и ранней иррационалистической философии. Это тоже форма исторического универализма, поскольку на арене истории безусловно доминирует историческая личность, в жизни которой на первый план выходит не осознание и понимание, а эмоциональный и волевой порыв.

Основоположник предмета философии истории Гегель является крупнейшей, парадигмальной фигурой; к гегелевским идеям так или иначе обращаются как сторонники, так и критики историзма. Представления об историческом развитии для Гегеля являются частью философской системы, главное место в которой занимает понятие (идея), развивающееся согласно объективным законам через несколько стадий. «Мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что интересующий нас предмет — всемирная история, — совершается в духовной сфере», — отмечает Гегель [7, с. 70]. Обладать духом

по Гегелю — значит быть сущностью, которая не просто развивается, но непременно осознает собственное развитие; в этом коренное отличие исторического развития от эволюции в природе. Вторым важным аспектом философии духа является всеобщность его развития. «Это всеобщее является моментом творческой идеи, моментом стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины. Историческими людьми, всемирно-историческими личностями являются те, в целях которых содержится такое всеобщее», — пишет Гегель [7, с. 81]. Широко известен афоризм Гегеля, согласно которому ничто великое не совершалось без страсти. Французские гегельянцы (Жан Валь, Жан Ипполит, Кожев и др.) вскрывают у Гегеля наличие драматичной индивидуальной психологии в истории на примере «несчастливого сознания», «диалектики господина и раба» и других проявлений. Но будет справедливо предположить, что исторический волюнтаризм обрисовывается Гегелем с явственно выраженной негативной оценкой. Историческая личность субъективно свободна, но ее роль в истории подчинена «всеобщему», которое Гегель трактует в духе народности. «Определенный дух народа сам является лишь отдельным индивидуумом в ходе всемирной истории. Ведь всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания», — подчеркивает Гегель [7, с. 102]. К примеру, в интерпретации В. Г. Белинского, перенесшего гегелевские идеи на историю литературы, великий поэт — титанический персонаж, свобода духа которого не знает предела, разливаясь широким потоком вдохновения, достигающего сверхчеловеческих высот. Однако поэт велик, прежде всего, не своим гениальным даром, а как выразитель «народного духа». Тем самым в каждой великой личности присутствует как субъективное, индивидуальное начало, так и начало всеобщее, которое объективно, т. е. воплощение группы, класса, народа, а то и абсолютного, божественного начала.

Гегелевский подход является формационным: на арене истории дух развивается через ряд последовательных стадий, которые в своем развитии проходит с необходимостью все человечество. При этом каждая последующая стадия является диалектическим отрицанием предыдущих стадий, т. е. она не уничтожает и перечеркивает их, а скорее, вбирает в себя, сохраняя в преобразованном виде. «Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине», — пишет Гегель [7, с. 125]. Формационный характер исторического развития отстаивают также марксисты. Будучи материалистами и решительными антиподами гегельянцев, марксисты сохраняют представления о всеобщем характере истории и ее объективных законах. Хотя на первый план выходят экономика, социальная практика и классовая борьба, сущность историзма метафизически остается прежней, лишь приобретая иные одеяния. Можно согласиться с Б. Расселом и К. Поппером, усматривающими в марксизме универсалистский тип историзма, сохраняющий от Гегеля учение об объективных и всеобщих законах, стадиях развития и конечной цели истории.

В гегельянстве второй половины XIX — начала XX вв., при сохранении принципов историзма, усиливаются индивидуалистические и эмпирические

тенденции. Б. Кроче справедливо трактуется как «еретический» гегельянец, пропагандирующий свободу индивидуальности даже тогда, когда она идет вразрез со всеобщим. Кроче видит в гегелевской философии истории, прежде всего, апологию великой исторической личности. Он пишет:

Поэтический характер самоочевиден во всех «философиях истории», как в античных, которые изображали исторические события в форме противоборства богов <...> так и в самых современных, которые <...> представляют ход истории как стремление к царству Свободы [13, с. 43].

Эстетизация философии истории, проводимая Кроче, сохраняет приоритет всеобщего, но «выравнивает баланс» в диалектике индивидуального и социального, ставит рядом с идеей жизнь, наделяет личность свободой.

Эстетизация гегелевской философии истории наблюдается также в школе английского абсолютного идеализма. Английские идеалисты понимают историческую практику в духе эмпиризма — как арену человеческой деятельности. Идеи же придают этой деятельности не только сущностное, но и возвышающее значение. Можно сказать, вслед за Коллингвудом, что идея возвышает банальное человеческое деяние до гармонической красоты имеющего глубокий смысл исторического события. Особенно явственно стремление к исторической гармонии чувствуется в трудах Ф. Г. Брэдли. Он пишет:

Прошлое и будущее (еще раз повторим это) — идеальные конструкции, превосходящие наличное настоящее. И наш нынешний мир сам по себе суть конструкция, основанная на ощущении и восприятии; «конструкция» означает здесь для нас (что могут отметить читатели) живой рост текучей реальности [36, р. 426].

Законы истории возникают не вследствие божественного промысла, а потому, что субъектом истории является разумное существо, обладающее самосознанием и рефлексией, способное проникать из сферы текучей и эфемерной видимости в область абсолютной «Реальности». Гуманистическая направленность абсолютного идеализма в Великобритании и США выводит в качестве верховной идеи в истории не Дух, а Человечество. К примеру, Б. Бозанкет пишет:

Очевидно, что идея человечества, или мира разумных существ на поверхности нашей земли, задуманная как единство, должна присутствовать в любом приемлемом философском мышлении <...> Идея человечества всеобщая [35, р. 328].

В американском мистически окрашенном идеализме Р. Эмерсона, Дж. Ройса, А. Лавджоя и др. идея человечества становится предметом не только познания, но и веры. «Организованный социальный порядок — это часть природы каждого как субъекта права. Истина индивидуальности состоит в человеческом сознании, к которому каждый принадлежит в своей сущности», — пишет Ройс [39, р. 200]. Для американских гегельянцев, понимающих историзм в неразрывной связи с религией, понимание законов истории требует не только рационального познания, но и мистического проникновения в абсолютное начало.

Абсолютные идеалисты следующего поколения отчетливо осознают, что романтизация истории в подобных теориях может привести к потере

концептуальной и методологической строгости. Дж. Э. Мак-Таггарт требует не интерпретировать Гегеля, а развивать его идеи.

Я попытаюсь доказать, прежде всего, что мы не достигнем ничего, назвав общество организмом, если не будем готовы допустить, что это конечная цель состояния личности. И, на втором месте, я попытаюсь доказать, что нет ничего в метафизических выводах Гегеля, что побуждает нас допустить, что наше современное общество (или каким оно должно быть) — это конечная цель для каждого индивидуального гражданина. Мы можем пойти далее и предположить, что настоящий урок из философии Гегеля можно извлечь, допустив, что общество не может быть конечной целью для каждого, кто, по меньшей мере, правильно придерживается этой философии [37, р. 430].

Идея в истории у Мак-Таггарта в определенной степени лишается мистифицирующего ореола причастности к абсолютной реальности; однако она понимается «органически» — как процесс развития человечества. Идея исторического процесса не менее важна и для Коллингвуда, завершающего философию абсолютного идеализма. Понимаемая как «выведение мысли о прошлом» история, по Коллингвуду, оказывается не столько историей трансформаций человеческих общностей, сколько историей самосознания, представлений о собственной сущности, идентичности и духовной трансформации. «Характерной особенностью исторического, или духовного, процесса является то, что, так как самопознание свойственно только духу, исторический процесс, будучи жизнью духа, выступает как самосознающий процесс», — пишет Коллингвуд [12, с. 168]. На наш взгляд, Коллингвуд проводит разграничение истории как объективной формы развития человечества и истории, понимаемой как наука, деятельность историка. Во втором отношении Коллингвуд признает необходимость развивать идеи Гегеля, вскрывая в истории «логику во времени», выделяя в ней прежде всего необходимое и всеобщее начало.

Кантианские теории в философии истории создают заметную конкуренцию описанным выше гегельянским учениям. Для представителей неокантианства, некоторых концепций в философии жизни и герменевтике история методологически противопоставляется природе. Не строя фундаментально-исторических обобщений, эти философы сосредоточиваются на выявлении методологии исторического исследования. Кроме того, в этом направлении заметно проявляется «культуральный» поворот: на первый план при изучении истории выводятся «символические формы»: язык, наука, религия, искусство; политические и экономические факторы не играют здесь определяющей роли.

Крупнейший представитель методологического историзма В. Дильтей ставит историю в центр выделяемых им наук о духе, противопоставляемых наукам о природе:

Все науки о духе основываются на исследовании прошедшей истории вплоть до того, что существует в настоящем. Последнее есть граница того, что входит в наш опыт человечества, рассматриваемого как предмет исследования <...> Тем самым, я охарактеризовал критику исторического разума как историческую задачу всякого осмысления наук о духе [10, с. 330].

Исторический разум имеет практический характер. Он не диктует истории свои законы, а скорее, выступает «критикой» исторического исследования. Вместе с тем не следует обольщаться декларируемой автономией исторического разума. Философия истории Дильтея — это ярко выраженная форма историзма; только объектом приложения исторических законов является не объективно-всеобщее, а субъективно-конкретное; история представляется как необходимое развитие человеческого духа во времени.

Методологическая особенность истории более очевидна в трудах Г. Риккерта, который пишет:

Историческое с логических точек зрения не поддается естественнонаучному пониманию не потому, что оно есть продукт свободных существ, но лишь потому, что оно должно быть изображено в своей индивидуальности [25, с. 326].

Индивидуальностью обладает любая эпоха, форма культуры, нация, доктрина, корпорация, империя и прочие объекты исторического исследования. Прибегая к типизации, историк должен постоянно иметь в виду, что, к примеру, греческая и римская литература обладают присущими лишь им особенностями. Всеобщие понятия оказываются здесь лишь удобными «маркерами», регулятивными принципами, не позволяющими зданию истории рассыпаться в дискретной множественности особенного. Как пишет Ф. Мейнеке:

Историзм прежде всего — не что иное, как применение к исторической жизни новых жизненных принципов, обретенных в ходе великого немецкого движения от Лейбница до Гете <...> Ядром историзма является замена генерализирующего способа рассмотрения исторических и человеческих сил рассмотрением индивидуализирующим [14, с. 6].

При этом следует отметить определенную правоту Э. Трёльча, отмечающего, что «философия истории <...> вступала в острую противоположность к эмпирически-историческому исследованию» [29, с. 24]. Теории индивидуализирующего метода в истории вступают в противоречие со сложившейся академической историей, исследующей конкретно-исторические феномены и применяющей по преимуществу источниковедческие, археологические, описательные методы. Для таких мыслителей, как Дильтей и Риккерт, история творится в сфере духовных феноменов, особой исторической рациональности; тогда как академическая история видит в истории прежде всего совокупность событий, документов, артефактов, источников, которые необходимо описать и классифицировать.

В заключение раздела отметим, что, рассматривая историзм, нельзя забывать, что «классический» историзм вызвал к жизни историзм неклассический. Этот тип историзма является волюнтаристским и персоналистическим. Он также является формой универсализма, исполненной духа идеализма, мистицизма и исторических пророчеств. Герои Т. Карлейля или сильные личности Ф. Ницше — это «сквозные», «вечные» персонажи мировой истории, равно как и социальные по своей сути «культуры» и «цивилизации» Шпенглера. Историческое время у таких мыслителей, рассуждающих об истории, как Мишле, Буркхардт, Карлейль, Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер, Ландгребе и др., — это

не форма неуклонного прогрессивного развития, а форма циклического развития внутри определенной культуры, где осознание исторического времени идет рука об руку с переживанием этого времени и титанической мечтой господства над ним. «История означает далее целое сущего, изменяющегося «во времени», а именно — в отличие от природы, которая равным образом движется «во времени» — перипетии и судьбы людей, человеческих союзов и их «культуры»», — отмечает Хайдеггер [32, с. 379]. В антропологическом историзме, эксплуатирующем иррациональную человеческую природу, особенно явно осознается идея временности в истории, доходящая до мистических глубин, пропагандирующая деконструктивистский пафос гибели и разрушения, раскрепощая субъективное начало до пределов, где субъект начинает терять самого себя. Выступая критикой классического историзма, неклассически ориентированные подходы в истории оказываются также формой историзма, которая не только полемизирует с классической, но и дополняет ее, спекулирует на ее противоречиях., сохраняя дух универсализма в понимании истории.

Здесь мы подошли к главному предмету статьи: выявить те подходы и теории, в которых отвергается сам принцип историзма, которые вырабатывают альтернативные историзму подходы к истории. Мы выделяем три типа таких теорий: позитивистские, неореалистические и нарративистские.

Позитивисты XIX в. являются сторонниками историзма как философского принципа. Учение о трех стадиях развития духа Конта и эволюционизм Спенсера применительно к истории претендуют на роль всеобщих законов. Однако (при всей утопичности идеалов) позитивисты решительно оборачиваются к реализму, ориентируясь на факты и результаты практики научных исследований. Поэтому справедливо суждение двух выдающихся российских философов — Ю. В. Перова и К. А. Сергеева:

Историческому сознанию XIX в., в первую очередь той его части, которая была ориентирована на идеал «научности», гегелевский разум в истории в качестве субстанции-субъекта неизбежно представлялся мистическим анахронизмом [17, с. 35].

Под носителями такого исторического сознания они подразумевают прежде всего позитивистов.

Вместе с тем у классиков «первого» позитивизма довольно непросто вычленить фрагменты, в которых ведется прямая полемика с Гегелем и его последователями. Пожалуй, дело обстоит иначе: позитивисты постулируют свою философию истории, которая в своих основаниях оказывается антигегельянской. Во-первых, позитивисты склонны видеть в законах истории социологические обобщения индуктивного типа, а не метафизические, априорные принципы. Во-вторых, в классической диспозиции «социальное — индивидуальное» позитивисты, в отличие от гегельянцев, решительно встают на сторону индивидуального. В качестве примера можно привести суждения Милля. Он придавал большое значение прогрессу государства, социальных институтов, но на первый план поставил прогресс индивидуальности, который осуществляется в политическом, нравственном и интеллектуальном отношении. «Как свидетельства истории, так и данные человеческой природы пораз-

ительным образом сходятся в указании на то, что действительно существует один социальный элемент, имеющий как раз такое преобладающее и почти верховное значение среди факторов социального прогресса. Это — состояние мыслительных способностей людей, включая сюда и характер тех уверенностей, к каким они так или иначе пришли относительно себя самих и окружающего их мира», — пишет Милль [15, с. 687]. Как мы можем убедиться, суждение Милля не имеет никакой полемической направленности, но, завуалированно, является критикой гегелевских принципов философии истории и права. Не зря Коллингвуд уделяет значительное внимание критике позитивистского индивидуализма. Он пишет:

Позитивистская концепция индивидуальности — концепция, по которой индивидуальность конституируется как таковая лишь благодаря изоляции от всего остального и возникновению границы, резко отделяющей все, что внутри, от того, что извне <...> Вот почему концепция изолированной индивидуальности не может быть применена в истории, ибо мир истории — мир духа. Историк, изучающий цивилизацию, отличную от его собственной, может понять ее духовную жизнь, только воспроизведя ее внутренний опыт в самом себе [12, с. 156].

Будучи сторонником интеллектуального прогресса, Милль тем не менее не сводит ни человека, ни общества к тому, что Коллингвуд именует «миром духа». Милль судит иначе: применительно к истории мы зачастую имеем дело с человеком описываемого периода; жизнь, помыслы и деяния этого человека воспринимаются историком как некая данность. Тем самым Милль и позитивисты предлагают не подходить к феноменам истории исходя из априорных принципов трансцендентальной философии. Мы вполне согласны с Э. Трёлчем, который так описывает установку позитивизма:

В позитивистско-естественнонаучном методе все происходит совершенно по-иному. И он, конечно, следуя знамению времени, конституирует предмет истории прежде всего как общество, т. е. как культурное целое некоторого народа или периода [29, с. 304].

Неореализм, вбирая в себя некоторые принципы позитивизма, развертывает последовательную критику классического историзма. В авангарде этой критике выступает Б. Рассел, впервые в современной мысли предпринявший критику идеалистической философии истории с позиций реализма и последовательного антиисторизма. Если обратиться к биографии Рассела, то он пережил жизненный этап, названный им самим «восстанием против Гегеля» (вторая половина 1890-х гг.). В этот период вырабатываются критические аргументы против историзма, а также формируются реалистические, демократические и либеральные воззрения Рассела на общество и историю исходя из эмпирических и аналитических оснований. В трудах Рассела неоднократно можно встретить и прямые выпады против Гегеля. Он отмечает: «Я никогда не мог принять ни одну общую схему исторического развития, как у Гегеля или Маркса» [21, с. 116]. В другом месте Рассел судит более решительно: «Все развивается через тезис, антитезис и синтез, и то, что движется, есть саморазвитие Идеи, а Идея — это то, во что посчастливилось верить Гегелю». [21, с. 73].

Рассел отвергает подход к истории, который Ф. Анкерсмит метко назвал «моделью охватывающего закона». Он склоняется к допущению, что в истории можно проследить лишь закономерности, но не законы. К примеру, вполне можно предложить версию, которая служит обоснованием причин установления в Риме имперского строя; однако такая каузальность может годиться только для условий Рима и не подходить, к примеру, для схожих событий в истории Древней Македонии. «Я думаю, ход истории подчинен законам и, возможно, для достаточно мудрого человека предопределен, но нет того, кто мудр достаточно. Ход истории слишком сложен, чтобы мы могли его просчитать; и человек, утверждающий, что сделал это, — шарлатан», — отмечает Рассел [21, с. 117].

Рассел предлагает радикально новую эпистемологию исторического события, выстроенную на принципах логики, а не метафизики. Он пишет:

Если мы, например, высказываем утверждение относительно Юлия Цезаря, то очевидно, что в нашем сознании находится не сам Юлий Цезарь, так как он нам незнаком. У нас в сознании присутствует некоторая дескрипция Юлия Цезаря: «человек, убитый в Мартовские Иды», «основатель Римской империи» или, возможно, просто «человек, имя которого Юлий Цезарь» [24, с. 196].

Идеалисты представляют историческую личность как идеальную персону (или носителя определенной идеи), что не соответствует действительности. Во-первых, у нас нет прямого канала, по которому транслируются мысли и идеи рассматриваемой личности; такими каналами, как правило, служат литературные и исторические источники. Во-вторых, само знакомство с исторической личностью (что мы видим из высказывания Рассела) возможно только на основе описания, а не непосредственного знакомства. Верификация исторического события, тем самым, основывается на косвенном допущении: современники человека, имя которого Цезарь, были свидетелями факта его убийства (а некоторые из них были убийцами и свидетелями, т. е. непосредственно принимали участие в событии). В любом случае, Цезарь не обладает такой «сущностью», как «по стечению необходимых социально-политических причин быть с необходимостью убитым в Мартовские Иды». Подобную критику Рассел переносит на любое историческое событие.

Когда вы говорите: «Гомер существует», вы имеете в виду, что «Гомер» — это описание, которое к чему-то применимо. Дескрипция, когда она полностью не установлена, всегда имеет форму «определенное такое-то и такое-то» [23, с. 79].

Суждение «Греки существуют» относится к понятию греков, но оно автоматически не влечет за собой существования греков в действительности. Тем самым, Рассел ставит под сомнение идеалистическую логику в истории, историю как форму духа.

Рассел критикует историзм и в отношении трактовки истории как предмета. С точки зрения сторонников историзма, история есть наука (правда, некоторые из них, как мы попытались показать выше считают историю особенной наукой). Рассел же высказывает сомнения в том, что история вообще является наукой. Он пишет: «Короче говоря, история не есть наука, а всего лишь кажется научной путем натяжек и фальсификаций. Однако, можно

проследить последствия основных причин без излишнего упрощения» [42, р. 8]. На момент, когда Рассел высказывает свои идеи, вопрос о качественном отличии истории от естествознания был уже решенным. Рассел высказывает сомнения относительно того, что исторические описания могут быть основаны на фундаменте фактов. Фактически Рассел выступает основоположником нарративного подхода к истории в аналитической философии: история для него — теоретизирование не по поводу фактов, а по поводу описаний этих фактов; следовательно, в своей методологии история тяготеет к литературности, а не к строгой описательности. Рассел судит о сторонниках объективизма в истории: «Историческое развитие мира в наше время являлось объективацией процесса мышления. Такой взгляд присущ Гегелю; для Маркса же, наоборот, материя есть безусловная реальность» [42, р. 224]. На наш взгляд, ошибочно предполагать, что, отвергая объективные основания истории, Рассел выдвигает взамен основания субъективные. Скорее, Рассел критикует историзм с позиций агностицизма. Он пытается показать, что, ввиду недостатка фактов, а также серьезной зависимости от нарративных источников, в истории не может быть достигнута такая степень истинности, которая позволит нам создать всеобщую методологию оценки исторических фактов, описаний и общностей.

Агностицизм Рассела отчасти вызван его пессимизмом относительно возможности понимания истории и тем более предсказания будущего на основе исторических фактов:

Мир стал нетерпимо жестоким, исполненным ненависти, наполненным неудачами и страданиями, отчего люди утратили способность взвешенного суждения, которое необходимо на пути человеческом. Наш век так исполнен боли, что многие люди впали в отчаяние. Но для отчаяния нет рациональных причин. Существуют средства для достижения счастья человеческой расы; и все, что необходимо для человеческой расы, — это выбрать и применить их [43, р. 248].

Он полагает, что исторические модели в философии XIX в. не подходят для нового, XX в. Историческая действительность утратила свою простоту; она стала многоплановой; поэтому мы не сможем описать ее с позиций универсального принципа, такого, как логика развития духа у Гегеля или смена общественно-экономических формаций у Маркса. Задолго до Р. Рорти Рассел признает тот факт, что, какую бы ни предложили историческую закономерность, всегда появится множество исключений и не предусмотренных случаев. В частности, Рассел пишет:

Мы не можем проигнорировать ту роль, которую играет так называемая случайность, иначе говоря, обычные обстоятельства, которые могут породить большие следствия. Великая война была вызвана многими причинами, но не неизбежными причинами [42, р. 7].

В одном из своих трудов Рассел позволил себе поиронизировать над историческим детерминизмом, предлагая такую выкладку:

Я полагаю, без излишней иронии, следующую альтернативу теории причинности в индустриальной революции: индустриализм возник благодаря современной науке, современная наука возникла благодаря Галилею, Галилей возник

благодаря Копернику, Коперник возник благодаря Ренессансу, Ренессанс возник благодаря падению Константинополя, падение Константинополя возникло благодаря миграции турок, миграция турок возникла благодаря опустыниванию Центральной Азии. Тем самым, главным предметом в изучении исторических причин оказывается гидрография [42, р. 230].

В труде «Практика и теория большевизма» Рассел подразумевает, что вера в прогресс и движение истории человечества к конечной цели — это не философские, а религиозные убеждения сторонников историзма. Они верят в торжество Абсолютной идеи или наступление эры коммунизма столь же пылко, как христиане верят во второе пришествие Христа. «Не существует логической связи между философским материализмом и тем, что называется «материалистическим пониманием истории» <...> Догматический характер марксистского коммунизма усиливается наличием предполагаемого базиса доктрины; он приобрел характер незыблемой католической теологии, а не динамичной, не склонной принимать что-либо на веру современной науки», — подчеркивает Рассел [20, с. 69]. Он считает, что, хотя мы можем говорить о прогрессе государства, социальных институтов, наук или искусств, это, скорее — новые достижения, улучшения, усовершенствования, наподобие того, как совершенствуется каждая новая модель автомобиля или локомотива, но не прогресс. Не существует никакого мерила прогресса вне человека. Поэтому, вслед за Миллем, Рассел признает единственно возможным нравственный и интеллектуальный прогресс отдельно взятого, конкретного представителя рассматриваемого общества. «Я остаюсь при твердом убеждении, несмотря на некоторые противоположные современные тенденции, что прогресс возможен только путем анализа», — считает Рассел [22, с. 202]. Вместо рассуждений о развитии государства и цивилизации Рассел совершает явно выраженный гуманистический поворот в англо-американской философии истории. При этом, безусловно, Рассел оказывается не свободным от эмотивизма. Рост знания, солидарности, чувства любви и счастья — это, по Расселу, вполне осязаемые критерии прогресса. Правда, такая позиция несколько уязвима для критики, поскольку о феноменах типа счастья весьма непросто теоретизировать за пределами сферы психологии, а статистические и социологические методы так или иначе будут иметь дело не со счастьем конкретного лица, а с усредненным, типичным членом общества. При желании, разумеется, можно увидеть отвлеченный идеализм в подобном суждении Рассела:

То, что мы желаем для личности, становится очевидным: сильные творческие порывы, преодоление и поглощение инстинкта собственности, почтение к окружающим, уважение к основным творческим импульсам других [40, р. 13].

Правда, обращаясь к политическому дискурсу, Рассел более конкретен. Относительно будущего он судит так (имея в виду XX в.):

В конце нашего столетия, если только не случится нечто непредвиденное, будет воплощена одна из следующих трех возможностей: 1) конец человеческой жизни, вероятно, всей жизни на нашей планете; 2) возвращение к варварству после катастрофического уменьшения населения земного шара; 3) объединение мира

под началом единого правительства, обладающего монополией на все главные орудия войны [41, р. 50].

Таким образом, выступая агностиком относительно принципа историзма и идеи всеобщей истории, Рассел судит с позиций либерально-демократических идеалов, особенно акцентируя внимание на том, что уроки истории должны, прежде всего, привести, путем анализа прошлых ошибок, к более счастливой и содержательной жизни в будущем.

Другие представители неореализма высказывают критические суждения об историзме, которые, в целом, схожи с суждениями Рассела. А. Н. Уайтхед считает, что учение о прогрессе, выдвигаемое сторонниками историзма, является ложным. «Прогресс цивилизации не представляет собой абсолютно равномерного движения к лучшему положению дел», — пишет Уайтхед [31, с. 56]. С его точки зрения, история развивается через смену «культур», каждая из которых индивидуальна и несет в себе нечто новое, не встречавшееся прежде в истории. «Культура, кроме того, что содержит в себе критику традиции, также требует критической оценки новизны. Здоровая культура никогда не понимается в своей сущности как истинная или ложная, правильная или неправильная, приемлемая или отвергаемая. Это явные преувеличения, предвещающие нищету понимания всей сложности мироздания», — считает Уайтхед [44, р. 149]. В схожей манере судит С. Александер, который отмечает:

Не может существовать фатализма в истории прогресса (in history of a progress) там, где элементами выступают разумные существа, которые, действуя согласно своим характерам, осведомлены об объектах, которые они преследуют. Фатализм означает, что люди действуют на основе импульса и сил, которые они не в состоянии понять» [33, р. 381].

Идеалы развития человечества этих авторов в целом схожи с теми, которые выдвинул Рассел. Так, Р. Б. Перри пишет:

Мир должен быть желанным сам по себе, и единственное, что каждый будет желать, — это мирное соперничество разных национальных идеалов, щедрое соперничество в благосостоянии, сильная любовь к решительным оппонентам и позитивное наслаждение достижением равенства [38, р. 72].

В той же степени, что и Рассел, эти мыслители выступают агностиками относительно создания всеобщей истории. «То, что историк может постичь все множество личностей, кажется мне невероятным <...> Также не ясно, почему история должна ограничиваться историей мысли», — отмечает А. Айер [34, р. 263].

Как мы можем убедиться, Уайтхед, в отличие от Рассела, не предлагает единого и универсального критерия прогресса. Отсюда всего один шаг до того, чтобы отбросить оптимизм интеллектуального прогресса и перейти на позиции исторического пессимизма. Такой ход мысли совершает Л. Витгенштейн. Он пишет:

Аналитическое видение мира состоит, собственно, в том, что все вещи не вторяются. Не столь уж нелепо, например, думать, что научный и технический век

являет собой начало конца человечества; что идея великого прогресса — ослепление, равно как и идея окончательного познания истины; что в научном познании нет ничего хорошего и желанного и что человечество, устремляясь к нему, катится в пропасть. Что все это не так, вовсе не очевидно [6, § 316].

Пессимизм относительно прогресса и дискретное представление истории через смену культур Уайтхеда идейно готовят новую, нарративистскую парадигму аналитической философии истории, в рамках которой классический историзм по-прежнему критикуется, но уже с плюралистических и лингвистических позиций. На наш взгляд, наиболее яркой переходной фигурой выступает К. Поппер. Он предлагает отказаться от такого концепта, как «сущность» (или «смысл») истории. «Существует ли ключ к истории? Есть ли в истории какой-нибудь смысл? <...> Я на поставленный вопрос отвечаю: «История смысла не имеет»» [18, с. 311]. История также не представляет собой обще-человеческий процесс. Поппер пишет:

Единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них — история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории <...> Реальной историей человечества, если бы таковая была, должна была бы быть история всех людей, а значит история всех человеческих надежд, борений и страданий, ибо ни один человек не более значим, чем любой другой. Ясно, что такая реальная история не может быть написана [18, с. 312].

Он предвосхищает активное развитие «микроисторий», появившихся во второй половине XX в., связанных с отдельными народами, эпохами, социальными группами, различными проявлениями человеческого характера, формами культуры и т. п. (к примеру, отметим исследовательские проекты «История частной жизни», «История женщин», «История тела», «История моды» и др.).

Взгляды Поппера и сторонников исторического нарративизма в определенной степени похожи на идеи неокантианцев. Они также считают историю особой сферой теоретического исследования, которая сосредоточивается на индивидуальных феноменах. Однако, в отличие от, к примеру, Риккерта, Поппер не склонен считать историю наукой. «Ход человеческой истории предсказать невозможно. Это означает, что теоретическая история невозможна; иначе говоря, невозможна историческая социальная наука, похожая на теоретическую физику <...> Таким образом, свою главную задачу историцизм формулирует неправильно, и потому он несостоятелен», — утверждает Поппер [19, с. 5]. Примерно в то же время в схожей манере судили и другие видные теоретики истории. М. Блок отмечает: «Причины в истории, как и в любой другой области, нельзя постулировать. Их надо искать» [5, с. 106]. И. Берлин пишет:

Если мы зададимся вопросом, какие историки вызывают у нас наибольшее восхищение, то, думаю, окажется, что не самые изобретательные и не самые точные, и даже не открыватели новых фактов, а те, кто (наподобие гениальных писателей) изображают людей, общества и ситуации многомерными, со всех мыслимых точек зрения [4, с. 79].

Тем самым, примерно к 1970 г. в аналитической философии меняется понимание истории. Теоретики истории уже полностью отбрасывают дух историзма; они не ищут в истории общих начал и оснований. Также отбрасывается свойственная позитивистам и Расселу либерально-демократическая модель прогресса; история лишается своего единого течения, разбивается на «эпизоды».

Пожалуй, плюрализм современной аналитической философии истории убедительно выразил М. Оукшотт, который пишет:

Однако «историческое» прошлое носит иной характер. Это сложный, трудный для понимания мир, мир без единства чувств и ясного сюжета: в нем события не имеют единого образца и замысла <...> Это мир, целиком состоящий из случайностей <...> Это картина, вычерченная во множестве разных измерений [16, с. 152].

В таком суждении нетрудно усмотреть всего лишь один шаг до допущения культурно-исторического релятивизма. Такой шаг делает Р. Рорти (хотя большинство теоретиков истории в англоязычных странах этот шаг не совершают). Рорти выводит образ последовательных «историцистов», про которых можно сказать:

Такие авторы говорят нам, что вопрос «Что значит быть человеком?» должен быть заменен на вопросы типа «Что значит жить в богатом демократическом обществе XX в.?» и «Как может член такого общества быть чем-то более, чем просто исполнителем роли, разыгрываемой по заранее написанному сценарию?» Этот историцистский поворот помог нам освободиться, постепенно, но основательно, от теологии и метафизики — от искушения искать избавления от времени и случая [26, с. 17].

Оригинальность подхода Рорти в контексте нашей работы состоит в том, что он наиболее радикально отказывается от принципов историзма, не боясь при этом смотреть на личность в истории как полностью зависимую от своей эпохи. Это выражается прежде всего в языке, в «облаченности» в те или иные метафоры, понятные только из горизонта собственной эпохи. Согласно Рорти, сторонники историзма изначально совершили серьезную ошибку: они преувеличили роль преемственности исторических эпох. На самом же деле каждая эпоха в определенных чертах индивидуальна и даже случайна; она не вытекает из причин, подготовленных в прошлой, уходящей эпохе. ««История духа», которая пишется нами сегодня и будет продолжена после нас, помогает осознать принципиальную незавершенность, промежуточность человеческого существования в мире», — считает Рорти [27, с. 77].

Сторонники аналитического нарративизма в завуалированной форме соглашались с критикой Рорти, отмечая при этом, что опасность релятивизма в их собственной позиции остается серьезной проблемой. В определенной степени релятивизм удастся преодолеть за счет введения в исторический дискурс литературной составляющей. Так, Х. Уайт предлагает пересмотреть сам предмет истории. История — это не описание феноменов и понятий, а, скорее, реконструкция реального опыта людей конкретного исторического периода, отражающееся, по преимуществу, в нарративных источниках.

Одна из моих принципиальных целей — <...> установление собственно поэтических элементов в историографии и философии истории, когда бы они ни использовались. Часто говорится, что история — это смесь науки и искусства. Если, однако, современные аналитические философы преуспели в прояснении той степени, в какой историю можно рассматривать как вид науки, ее художественным компонентам уделялось мало внимания [30, с. 19].

«Метаистория» Уайта признается эпохальным трудом вследствие парадигмального сдвига в понимании предмета истории: история больше не преследует своей целью достоверное описание фактов. В предлагаемой Уайтом формистской концепции истории постулируется уникальность различных действующих лиц, сил и действий. Это подчеркивает и М. А. Гласер, которая отмечает:

Процесс эстетизации истории XX в. как антитезу марксизму, неомарксизму и гранд-нарративу инициировал Х. Уайт. Он считал, что исторические факты не столько обнаруживаются, сколько конструируются теми вопросами, которые задает историк [8, с. 84].

Г. Иггерс делает высказывание, в котором можно усмотреть корень историзма в нарративистской философии истории: макроистория невозможна. «Мы живем в те времена, где уже нет убежденности в том, что история следует ясным курсом. Но почему это должна быть одна история? Почему не может быть микроисторий, многих историй малых групп?», — спрашивает Иггерс [11, с. 160]. А. Данто поддерживает это допущение. «Спрашивать о значении некоего события в историческом смысле этого термина — значит ставить вопрос, на который можно ответить только в контексте заверщенного рассказа», — считает он [9, с. 20]. К примеру, сторонники историзма ошибочно допускают детерминизм в истории. Когда мы допускаем, что Петрарка дал начало Ренессансу, следует обратиться к жизни, творчеству и идеям самого Петрарки; и мы убедимся, что в его сознании нет такой сущности, как «Ренессанс». Подобное представление может возникнуть не перспективно, а ретроспективно, т. е. уже после того, как Ренессанс складывается как культурная эпоха. Критика Данто, тем самым, подрывает два самых главных положения историзма: с одной стороны, она опровергает идею всеобщей истории и необходимость преемственности эпох, а с другой стороны, она доказывает невозможность подхода к истории с позиций универсальной методологии. Развивая критику Данто, Ф. Анкерсмит утверждает, что такие полезные для историка понятия, как «античность», «Ренессанс», «Новое время», необходимы историку, чтобы структурировать, «одеть» прошлое; но сами по себе они являются частями самого прошлого.

Анкерсмит критикует историзм следующим образом:

Историзм ошибочно помещает нарративную логику, т. е. логику, которой подчиняются ясные и понятные описания прошлого, в само прошлое. Убедительность рассказа о прошлом истолковывалась приверженцем историзма так, будто в самой исторической реальности господствует некая историческая необходимость [1, с. 178].

На самом деле ошибка сторонников историзма заключается в том, что они воспринимают прошлое как нечто сложившееся, ставшее, завершенное в себе, «сущность» которого предстоит вскрыть в исследовании. Предлагаемый им подход трактует «исторический опыт, как опыт различия, обходится без истористского или позитивистского постулата о понимании прошлого как своего рода установленного объекта» [2, с. 381].

Можно сделать вывод, что англо-американская философия за сто лет критической рецепции историзма выработала целый ряд убедительных аргументов. Главные из них следующие:

- не существует всеобщей истории;
- историческое прошлое не является установленным объектом;
- исторический детерминизм ложен;
- учение о конечной цели истории софистично и не относится к философскому дискурсу;
- прогресс возможен только в отношении личности;
- микроистория должна сменить макроисторию;
- история — не теоретическая наука, поскольку она изучает не понятия, а реконструирует опыт прошлого в нарративной форме.

Означает ли, что такая последовательная и не лишенная духа агностицизма критика ведет к дискредитации истории и ее предмета? Пожалуй, нет. Скорее, здесь мы видим определенный итог эмпирической и лингвистической методологии аналитической философии истории. Анкерсмит пишет:

В человеческом существовании есть смысловое измерение — как это показывает историописание и тот способ, благодаря которому мы связаны со своим (коллективным) прошлым, — где истина не играет никакой роли. И поскольку история так глубоко укоренена во всем человеческом существовании, мы можем быть уверены, что и для других сторон этого существования она также будет иметь свое значение» [3, с. 332].

Пожалуй, кризис классического историзма на рубеже XIX–XX вв. коренится в том, что само понятие исторической объективности подпадает под принцип неумолимой историчности. Дж. Тош справедливо отмечает:

Фундаментальной предпосылкой историзма является уважение к независимости прошлого. Сторонники историзма считают, что каждая эпоха представляет собой уникальное проявление человеческого духа с присущими ей культурой и ценностями <...> Историк не страж вечных ценностей; он должен стремиться понять каждую эпоху в ее собственных категориях, воспринять ее собственные ценности и приоритеты, а не навязывать ей наши. Однако историзм — это не просто призыв: «Любители старины — объединяйтесь!». Его сторонники утверждали, что культура и институты их собственной эпохи могут быть поняты лишь в исторической перспективе [28, с. 16].

Методология историзма, будучи лишенной ореола универсальности, становится всего лишь одной из возможных методологий исторического исследования. В определенной степени в аналитической философии истории мы видим не радикальный отказ от историзма, а коренную перестройку этого

принципа, совершенно новую плюралистическую трактовку, когда внимание к деталям, воображение, творение гипотетической нарративной картины уже не воплощает в себе выдающуюся, исполненную возвышенности иллюзию — творение всеобщей истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анкерсмит Ф. Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. — М.: Идея-Пресс, 2003.
2. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. — М.: Прогресс-Традиция, 2003.
3. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. — М.: Европа, 2007.
4. Берлин И. Подлинная цель познания. — М.: Канон+, 2002.
5. Блок М. Апология истории или ремесло историка. — М.: Наука, 1973.
6. Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. — М.: Гнозис, 1994.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993.
8. Гласер (Кукарцева) М. А. Исследования по философии истории, политики и безопасности: в 3 т. — М.: Дашков и Ко, 2021. — Т. 1.
9. Данто А. Аналитическая философия истории. — М.: Идея-Пресс, 2002.
10. Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Три квадрата, 2004. — Т. 3.
11. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010.
12. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980.
13. Кроче Б. Теория и история историографии. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
14. Мейнеке Ф. Возникновение историзма. — М.: РОССПЭН, 2004.
15. Милль Дж. С. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. — М.: ЛЕНАНД, 2011.
16. Оукшотт М. Рационализм в политике и другие статьи. — М.: Идея-Пресс, 2002.
17. Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993.
18. Поппер К. Открытое общество и его враги. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Т. 2.
19. Поппер К. Ницета историзма. — М.: Прогресс — VІА, 1993.
20. Рассел Б. Практика и теория большевизма. — М.: Наука, 1991.
21. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. — Киев: Port-Royal, 1996.
22. Рассел Б. Мое философское развитие // Метафизические исследования. — Вып. 3: История. — СПб.: Алетейя, 1997.
23. Рассел Б. Философия логического атомизма. — Томск: Водолей, 1999.
24. Рассел Б. Проблемы философии // Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. — М.: Республика, 2000.
25. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб.: Наука, 1997.

26. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
27. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017.
28. Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. — М.: Весь мир, 2000.
29. Трельч Э. Историзм и его проблемы. — М.: Юрист, 1994.
30. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.
31. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990.
32. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.
33. Alexander S. Moral Order and Progress. — London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co Lt., 1891.
34. Ayer A. J. Philosophy in the Twentieth Century. — New York: Vintage books, 1984.
35. Bosanquet B. The Philosophical Theory of the State. — London: Macmillan and Co, Limited, 1899.
36. Bradley F. H. Essays on Truth and Reality. — Oxford: Clarendon Press, 1962.
37. McTaggart J. E. The Conception of Society as an Organism // International Journal of Ethics. — 1897. — Vol. 7, N 4. — P. 414–434.
38. Perry R. B. The Free Man and the Soldier. — New York: Charles Scribner's Sons, 1916.
39. Royce J. Lectures on Modern Idealism. — New Haven: Yale University Press, 1919.
40. Russell B. Political Ideals. — New York: The Century Co., 1919.
41. Russell B. Unpopular Essays. — London: George Allen and Unwin, 1921.
42. Russell B. Freedom and Organization. 1814–1914. — London: George Allen and Unwin, 1934.
43. Russell B. Education and Social Order. — London: George Allen and Unwin, 1947.
44. Whitehead A. N. Essays on Science and Philosophy. — London: Rider and Company, 1948.