

[Tully 2002] — *Tully J.* Political Philosophy as a Critical Activity // *Political Theory*. 2002. Vol. 30. № 4. P. 533–555.

[Van Gelderen 1998] — *Van Gelderen M.* Between Cambridge and Heidelberg: Concepts, Languages and Images in Intellectual History // *History of Concepts: Comparative Perspective* / Ed. by I. Hampsher-Monk, K. Tilmans, and F. Van Vree. Amsterdam, 1998. P. 227–238.

[Van Gelderen, Skinner 2002] — *Republicanism: A Shared European Heritage: In 2 vols.* / Ed. by M. van Gelderen and Q. Skinner. Cambridge, 2002.

[Van Horn Melton 2001] — *Van Horn Melton J.* Introduction: What Is the Public Sphere? // *Van Horn Melton J.* The Rise of the Public in Enlightenment Europe. Cambridge, 2001. P. 1–15.

[Vincent 2003] — *Vincent J.* Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique: L'«École de Cambridge» à l'épreuve // *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 2003. T. 50. № 2. P. 187–207.

[White 1969] — *White H.* The Task of Intellectual History // *The Monist*. 1969. Vol. 53. № 4. P. 606–630.

Методологические манифесты

Квентин Скиннер

Значение и понимание в истории идей³⁶

Моя цель — рассмотреть ключевой, как мне представляется, вопрос, неизбежно встающий перед историком идей³⁷, когда он имеет дело с неким произведением, которое старается понять. Предметом изучения для него может выступать художественное произведение: стихотворение, пьеса, роман — или философский труд, например эссе на этические, политические, религиозные или какие-либо иные темы. Однако основной вопрос во всех этих случаях остается неизменным: какими методиками следует руководствоваться в процессе интерпретации произведения? Конечно, существует два традиционных (хотя и противоречащих друг другу) ответа на этот вопрос, у каждого из которых, по-видимому, немало приверженцев. Сторонники первого (пожалуй, все более популярного среди историков идей) уверены, что именно *контекст* «религиозных, политических и экономических факторов» обуславливает значение данного текста, поэтому любая попытка его интерпретации должна осуществляться в рамках системы этих факторов. При этом другая традиция (вероятно, все же получившая более широкое признание) настаивает на автономности текста, который сам в себе содержит единственный ключ к своему пониманию, и отвергает любую попытку восстановить «целостный контекст» как «по меньшей мере неоправданную»³⁸.

В своей статье я попытаюсь по очереди рассмотреть обе эти традиции и показать, что обе они в конечном счете страдают одним и тем же недостатком: ни один из этих подходов не предоставляет достаточных или даже подходящих

средств для адекватного истолкования любого из приведенных художественных или философских произведений. Обе методологии, как можно увидеть, допускают философские ошибки в предположениях о том, какие условия считать необходимыми для понимания высказываний. Вот почему в результате приверженности той или иной из этих традиций современная научная литература по истории идей изобилует путаницей понятий и ошибочными эмпирическими претензиями.

Попытка обосновать это утверждение неизбежно подразумевает определенную критику и отрицание. Тем не менее я предпринимаю ее, веря, что станут очевидны намного более положительные и конструктивные ее следствия; ведь характер смещения понятий, происходящего сегодня в истории идей, указывает не только на необходимость альтернативного подхода, но и на то, какой именно метод следует освоить, чтобы избежать подобного смещения. Я полагаю, что этот альтернативный подход окажется более удовлетворительным в историческом плане и, более того, поможет истории идей развить собственную философскую проблематику.

I

Сначала я хотел бы рассмотреть методологию, основанную на утверждении, что *текст* должен оставаться самодостаточным объектом изучения и интерпретации, поскольку в рамках именно этой посылки по-прежнему проводится большинство исследований, затрагиваются наиболее обширные философские проблемы и чаще всего возникает путаница. Логика этого подхода, если говорить как об истории идей, так и непосредственно о литературоведении, укоренена в определенной точке зрения на проведение исследования как такового. Смысл изучения философских (или художественных) произведений прошлого состоит, как принято считать, исключительно в том, что в них содержатся (излюбленные фразы) «вневременные элементы» [Merkel 1967: 3]³⁹, облеченные в форму «универсальных идей» [Bluhm 1965: 13], и даже «извечная мудрость» [Catlin 1950: x], «подходящая для любой ситуации» [Hacker 1954: 783].

Получается, что историк, занявший такую позицию, уже решил для себя вопрос, каким образом лучше достичь понимания подобных «классических текстов»⁴⁰. Ведь если задача исследования формулируется лишь в терминах выявления «вневременных вопросов и ответов», содержащихся в «великих произведениях», и демонстрации их непреходящей «актуальности»⁴¹, историк не просто может, а обязан сосредоточиться только на том, что каждый из классиков *сказал*⁴² каждом из «основополагающих понятий» и «неизменных вопросов»⁴³. Цель, короче говоря, должна состоять в «пересмотре классических произведений вне исторического контекста их появления как обладающих вневременной значимостью попыток сформулировать универсальные принципы политической реальности» [Bluhm 1965: v]. Предположить же, что знание социального контекста является необходимым условием понимания

классических текстов, равноценно отрицанию наличия в них вневременных элементов и вечных тем, а значит, изучение сказанного в них лишается смысла.

Именно из этой непременной уверенности, что от любого классика можно ожидать размышлений и высказываний по поводу определенного набора «основополагающих понятий» или «вечных тем», по всей видимости, в основном и возникает путаница, порожденная этим подходом к изучению истории как литературной, так и философской мысли. Однако почему такая уверенность ведет к заблуждению, однозначно сказать трудно. Легко осудить этот постулат как «роковую ошибку» [MacIntyre 1966a: 2]⁴⁴, но так же легко заявить, что в нем должна заключаться какая-то доля истины. Ведь нельзя полагать, что история каждого из различных интеллектуальных поисков характеризуется использованием «вполне устойчивого лексикона» [Wolin 1961: 27]⁴⁵ типичных понятий. Даже если придерживаться размытой — в духе моды — теории, согласно которой мы можем как-то определить и описать эти разнообразные процессы лишь в силу их «семейного сходства», мы все равно должны руководствоваться *какими-то* критериями и правилами, на чьем основании мы приводим одни высказывания в качестве примеров данного процесса и исключаем другие. Иначе у нас в конечном счете не будет возможности — и тем более оснований — представлять и описывать, например, историю этических или политических концепций как историю каких-то наблюдаемых действий вообще. На самом деле путаница, по-видимому, возникает главным образом не из-за нелепости, а из-за правдивости утверждения, что все подобные процессы должны затрагивать определенный набор понятий. Ведь если между проявлениями этих процессов должно быть хоть какое-то семейное сходство, которое мы должны уловить, чтобы определить сам процесс, никакой наблюдатель не сможет изучать этот процесс или какое-нибудь его проявление без каких-то предварительных представлений о том, что он ожидает увидеть.

Эта дилемма актуальна для истории идей — и особенно для утверждения, что предметом изучения историка должен быть лишь текст как таковой, — поскольку в действительности никогда не получится просто исследовать то, что *сказал* тот или иной классический автор (в особенности если речь идет о другой культуре), оставив в стороне наши ожидания по поводу того, что он должен был говорить. Эта дилемма известна психологам как — очевидно, неминуемый [Allport 1955]⁴⁶ — фактор, определяющий *ментальную установку* наблюдателя. Наш прошлый опыт «подсказывает нам определенное восприятие деталей». И когда найден подходящий угол зрения, «начинается процесс *подготовки* к тому, чтобы воспринимать или реагировать определенным образом» [Allport 1955: 239]. Итоговая дилемма в рамках моей нынешней задачи может быть сформулирована в ключевом по форме, но на деле очень расплывчатом предположении, что те модели и предварительные представления, в терминах которых мы неизбежно организуем и к которым приспособливаем свои впечатления и мысли, сами будут влиять на то, что мы думаем или ощущаем. Чтобы понимать, мы должны структурировать, а структурировать то, что нам незнакомо, мы можем, только опираясь на то, что нам знакомо⁴⁷. Таким

образом, опасность нашего стремления расширить историческую интерпретацию состоит в том, что наши ожидания относительно чьих-либо высказываний или действий могут заставить нас приписывать другому действия, которые тот не стал бы — или даже не смог бы — соотносить с тем, что он *действительно* делал.

Это представление о приоритете парадигм уже продуктивно используется в искусствоведении⁴⁸ и привело к тому, что чисто историцистский подход, изучавший эволюцию отображения реальности, уступил место подходу, при котором задача состоит в том, чтобы проследить изменения намерений и конвенций. Не так давно подобная работа — в общих чертах убедительная — появилась и в области истории науки [Kuhn 1962]⁴⁹. Здесь я попытаюсь применить схожий набор понятий к истории идей. Мой метод будет заключаться в том, чтобы установить, до какой степени современные исторические исследования этических, политических, религиозных и других подобных идей отягощены неосознанным использованием парадигм, знакомство историков с которыми выдает явную неприменимость этих парадигм к прошлому. Разумеется, я не пытаюсь отрицать, что методология, которую я пытаюсь критиковать, в некоторых случаях приводила к выдающимся результатам. Однако я хотел бы, во-первых, подчеркнуть, что различные методики, с чьей помощью можно изучать лишь то, что *говорит* каждый из классиков, неизбежно чреваты опасностью разного рода исторических нелепостей, а во-вторых, разобрать различные схемы, в соответствии с которыми полученные результаты могут быть поняты даже не как истории, а скорее как *мифологии*.

Наиболее устойчивая мифология создается, когда историком *движется* ожидание, что любой классический автор (скажем, в области этических или политических идей) должен провозглашать какую-то теорию по каждой из ключевых для него тем. При такой парадигме велик риск попасть под влияние (причем неосознанное) стремления «обнаружить» у данного автора теорию на любую из востребованных тем. В результате (очень часто) возникает тип дискуссии, который можно назвать мифологией теорий.

Такая мифология принимает различные формы. Прежде всего, есть опасность превратить какие-то разрозненные или почти случайные реплики классика в его «теорию» по поводу одного из обязательных вопросов. Здесь, в свою очередь, может возникнуть исторический абсурд двух разновидностей, одна из которых характерна прежде всего для интеллектуальных биографий и обзорной истории мысли, где в центре внимания оказываются отдельные теоретики (или ряд теоретиков), а другая в большей степени типична для собственно «истории идей», где акцент делается на развитии какой-то конкретной «идеи» как таковой.

В случае с интеллектуальной биографией возникает риск явного анахронизма. Может «выясниться» на основании какого-то случайного сходства в словоупотреблении, что автор высказывался о предмете, о котором и не предполагал размышлять. Например, Марсилиус Падуанский в одном месте трактата «Защитник мира» говорит в типично аристотелевском духе о роли правителя в сравнении с ролью независимых законодателей [Marsilius of Padua

1951–1956, II: 61–67]. Современному комментатору, читающему данный отрывок, разумеется, знакома доктрина, со времен Американской революции игравшая важную роль в конституциональной теории и практике, — согласно ей, одним из условий политической свободы является разделение исполнительной и законодательной ветвей власти. Исторически сам этот постулат восходит [50](#) к предположению историков (впервые выдвинутому спустя приблизительно два столетия после смерти Марсилия), что превращение Римской республики в империю указало на угрозу, которой подвергается свобода подданных в государстве, когда централизованная политическая власть сосредоточена в одних руках. Очевидно, что Марсилиус не знал об этих исторических сочинениях, как и об уроках, которые следовало из них извлечь. (В своих размышлениях он на самом деле опирается на четвертую книгу «Политики» Аристотеля и даже не затрагивает вопрос политической свободы.) Однако ни один из этих фактов не помешал завязаться оживленной и лишенной всякого смысла дискуссии о том, можно ли сказать, что у Марсилия была собственная «теория» разделения власти, и если да, то «можно ли считать его родоначальником этой теории» [Marsilius of Padua 1951–1956, I: 232]. Даже те специалисты, которые отрицали, что Марсилиусу следует приписывать подобную теорию, основывались на его тексте [51](#), совершенно не пытаясь указать на несостоятельность предположения, что он вообще *мог* участвовать в споре, категории которого были ему недоступны и суть которого ему была непонятна. Такого же рода анахронизм присутствует в дискуссии по поводу знаменитого мнения, высказанного сэром Эдвардом Коком по делу Бонема и указывающего на то, что общее право в Англии иногда может перевешивать парламентский статут. Современные (в первую очередь американские) комментаторы в этой связи приводят намного более поздние реплики, касающиеся понятия судебного контроля. Сам Кок — как и кто-либо другой в XVII веке — ничего не знал об этом понятии. (Делая свое заявление, он во многом выступал как представитель партии, пытающейся убедить короля Якова I, что закон определяется в первую очередь традицией, а не, как ранее утверждал Яков, волей монарха [Roscoe 1957: ch. 11].) Однако всех этих историографических соображений оказалось недостаточно, чтобы предотвратить долгое обсуждение абсолютно бессмысленного вопроса, «действительно ли Кок хотел высказаться в защиту судебного контроля» [Gwyn 1965: 50, fn.], или предположения, будто он *осознанно* стремился сформулировать «новую теорию» и «внести этот выдающийся вклад в политическую науку» [Plucknett 1926: 68] [52](#). Кроме того, ученые, отрицавшие, что Коку была присуща подобная прозорливость, в своих выводах ссылались, опять же, на переосмысление текста Кока в историографическо-правовом ключе [53](#), вместо того чтобы оспорить логическую несостоятельность предшествующих реплик о намерениях Кока.

Помимо этой возможности необдуманно приписывать высказыванию автора смысл, которого оно не могло содержать, поскольку смысл этот автору был недоступен, существует и другая (возможно, еще более коварная) ловушка — с излишней готовностью «вчитать» в текст теорию, которой данный автор в принципе мог придерживаться, но которую не пытался сформулировать. Возьмем, например, замечания о естественной социальности человека,

высказанные Ричардом Хукером в работе «О законах церковной организации» (I, x, 4). Мы можем быть вполне уверены, что намерение Хукера (то, что он подразумевал) заключалось — как и у многих схоластических законовевдов того времени, приводивших этот довод, — лишь в том, чтобы разграничить божественное происхождение церкви и в большей степени земное происхождение государства. Однако современный комментатор, которому он неизбежно представляется первым в ряду преемственности поколений «от Хукера к Локку и от Локка к идеологам Просвещения», без особых затруднений усматривает в его словах не более и не менее как «теорию общественного договора» [Morris 1953: 181, 197]. Также можно вспомнить и отдельные высказывания Джона Локка об опеке во «Втором трактате о правлении» (149, 155). Очевидно, что Локк всего лишь хотел привести одну из наиболее распространенных в политических трактатах того времени юридических аналогий. Тем не менее современному комментатору, который, опять же, считает Локка родоначальником постулата о «власти с согласия народа», хватает терпения собрать «разбросанные по тексту» замечания на эту тему и обнаружить у Локка не менее чем «теорию политического доверия» [Gough 1950: ch. 3 (о власти с согласия народа), 145 (об опеке)]. Или еще возьмем замечания из «Республики Океании» Джеймса Харрингтона о месте юристов в политической жизни. Историк, который ищет здесь (в данном случае, видимо, вполне справедливо) истоки взглядов республиканцев — сторонников идей Харрингтона — на разделение властей, может быть мгновенно сбит с толку, обнаружив, что Харрингтон («странным образом») даже не упоминает в этой связи государственных чиновников. Но если он «знает», что следует ожидать применения данной группой этой теории, то без особых затруднений будет настаивать, что, «по всей видимости, перед нами приблизительная формулировка этой теории» [Gwyn 1965: 52]. Во всех этих случаях, когда кажется, что за словами того или иного автора кроется некая «теория», мы оказываемся перед одним и тем же неизбежным и необходимым вопросом: если, как предполагается, все эти авторы *осознанно пытались* сформулировать приписываемую им теорию, почему они потерпели столь явную неудачу, что теперь историкам остается восстанавливать их намерения на основе догадок и неопределенных намеков? Единственный правдоподобный ответ опровергает саму эту предпосылку: автор все-таки не собирался (или даже в принципе не мог) провозглашать данную теорию.

Такого же рода тенденцию рассматривать историю идей под углом той или иной парадигмы, превращая ее ключевую проблему в мифологию теорий, можно несколько иначе проиллюстрировать на примере тех работ по истории идей, цель которых (по выражению профессора Лавджоя, основоположника этого подхода) состоит в том, чтобы проследить морфологию какой-либо теории «во всех областях истории, где она встречается» [Lovejoy 1960: 15]. Типичной для подобных исследований отправной точкой является поиск идеального образца данной теории — идет ли речь о теории равенства, прогрессе, макиавеллизме, общественном договоре, великой цепи бытия, разделении властей или чем-либо другом. Такой подход опасен прежде всего тем, что исследуемая теория сразу начинает рассматриваться как целое. Когда

историк, как положено, отправляется на поиски идеи, которую описывает, он часто начинает рассуждать так, словно бы искомая теория в своей полноценной форме всегда в каком-то смысле присутствовала в истории, даже если тем или иным мыслителям не удалось ее «обнаружить» [Bury 1932: 7], даже если она периодически «пропадала из поля зрения» [Weston 1965: 45], даже если целая историческая эпоха оказалась неспособна (подразумевается, что попытки *были*) «подняться до ее понимания» [Raab 1964: 2]. Кроме того, описание развития теории в языковом плане очень часто приобретает сходство с описанием растущего организма. То обстоятельство, что идеи предполагают наличие субъекта речи, легко упускается из виду, когда сами идеи поднимаются и вступают в бой. Так, мы можем прочесть, что идея прогресса «родилась» без помех, поскольку к XVI веку «преодолела препятствия на пути к своему появлению» [Bury 1932: 7] и «твердо встала на ноги» в следующее столетие [Sampson 1956: 39]. А вот идее разделения властей пришлось нелегко: хотя у нее почти получилось «возникнуть» во время Гражданской войны в Англии, но «так и не удалось полноценно развиваться», поэтому прошел еще век «со времен Гражданской войны в Англии до середины XVIII столетия, пока сформировалась и возобладали трехчастная структура» [Vile 1967: 30].

Подобное одушевление теорий, в свою очередь, порождает историографическую нелепость двух видов, оба из которых не просто преобладают в этой области исторической науки, но кажутся в большей или меньшей степени неизбежными при использовании данной методологии. Первая разновидность данной нелепости — тенденция искать приближения к идеальному типу, принимающая формы неисторического исследования, почти полностью посвященного указанию на более ранние «прообразы» будущих теорий и рассмотрению каждого автора с точки зрения того, как он предвосхитил их появление. Таким образом, Марсилиус примечателен тем, что «с необычайной дальновидностью» предвосхитил Макиавелли [Raab 1964: 2]; Макиавелли — тем, что «проложил дорогу Марксу» [Jones 1947: 50]; теория знаков Локка — как «предвосхищение метафизики Беркли» [Armstrong 1965: 382]; теория причинности Гленвилла — тем, «до какой степени он в ней предвосхитил Юма» [Popkin 1953: 300]; подход Шефтсбери к проблеме теодицеи — тем, что он «отчасти предвосхитил Канта» [Cassirer 1955: 151]⁵⁴. Иногда претензии на историчность и вовсе отодвигаются в сторону, и писателей прошлого просто хвалят или обвиняют в зависимости от того, насколько им удалось предвидеть, какими мы станем. Монтескье «предвосхищает идеалы полной рабочей занятости и государства всеобщего благосостояния»: это свидетельствует о его «выдающемся, остром» уме [Morris 1966: 89–90]. Макиавелли рассуждает о политике в точности как мы: в этом его «неизменная актуальность». Иное дело — его современники: их политические взгляды были «абсолютно нереалистичными» [Raab 1964: 1, 11]⁵⁵. Шекспир («по сути, политический автор») скептически относился к «возможности межрасового, межконфессионального общества»; это один из признаков его значимости как автора «текстов, направленных на нравственное и политическое воспитание» [Bloom, Jaffa 1964: 1–2, 4, 36]. И так далее.

Вторая историографическая нелепость, порожденная этой методологией, вылилась в бесконечные споры — почти исключительно семантического характера, хотя позиционируются они как эмпирические, — о том, можно ли сказать, что та или иная идея «действительно возникла» в это время и «действительно ли она присутствует» в работе того или иного автора. Возьмем снова работы по истории теории разделения властей. Присутствует ли уже эта теория в трудах Джорджа Бьюкенена? Нет, ведь он «не представил ее с достаточной четкостью», хотя «ничья формулировка не оказалась ближе» [Gwyn 1965: 9]. Но, возможно, она уже «появилась» во время восстания роялистов 1648 года? Нет, ведь это все еще не «теория в чистом виде» [Vile 1967: 46]. Или возьмем исследования по истории теории общественного договора. Может быть, она «уже есть» в памфлетах гугенотов? Нет, поскольку их идеи «недостаточно развиты» (отметим, что здесь снова само собой разумеется, что они *пытаются* развить эту теорию). Но, возможно, она фигурирует у их противников — католиков? Нет, потому что их формулировки все еще «неполны», хотя и представляют собой «значительный шаг вперед» [Gough 1957: 59].

Таким образом, первый тип мифологии теорий — в его разнообразных проявлениях — состоит в ошибочном присвоении отдельным разрозненным или случайным замечаниям классического автора статуса его «теории» по одной из тем, размышления на которые историк *привыкает* ожидать. Второй тип мифологии, к которому я теперь перехожу, можно назвать противоположностью этой ошибки. В этом случае мыслитель-классик, которому явно не удастся выдвинуть опознаваемую теорию по одной из традиционных тем, подвергается критике за свою неспособность это сделать.

В работы по истории этических и политических идей постоянно закрадывается демонологический (при этом обладающий большим авторитетом) вариант этой ошибки. Утверждается, что этические и политические теории опираются или должны опираться на вечные или по крайней мере традиционные «критерии истины» [Strauss 1957: 12]. Поэтому считается правильным, исследуя историю этих предметов, говорить о «нарочитой сниженности регистра», который, как предполагается, характеризует современное автору видение «жизни и ее целей», и основным предметом работы сделать вопрос о том, кто виновен в этом упадке [Bloom, Jaffa 1964: 1–2] ⁵⁶. Гоббса, а иногда и Макиавелли начинают обвинять в грехопадении первого человека ⁵⁷. Затем обязательно звучит похвала или порицание их современникам в зависимости от того, признавали те или отвергали соответствующую «истину» ⁵⁸. Главный приверженец этого подхода, говоря о политических трудах Макиавелли, «не колеблется заявить», что учение Макиавелли следует осудить как «аморальное и безбожное» [Strauss 1958: 11–12]. Не колеблется он и предположить, что подобный обвинительный тон как нельзя лучше подходит для достижения заявленной цели — «понять» сочинения Макиавелли [Strauss 1958: 14]. Здесь парадигма, усвоенная в области представлений о природе этической и политической мысли, определяет направление всего исторического исследования. История может быть переосмыслена только при отказе от такой парадигмы. Оставляя в стороне

вопрос, насколько эта парадигма подходит для того, чтобы применять ее к прошлому, сам по себе это удивительный пример тупика, в который может зайти историческое исследование.

Однако основная разновидность указанного выше типа мифологии теорий состоит в том, что классикам приписываются теории, которые считаются соответствующими предмету их мысли, но которые они по необъяснимым причинам не догадались сформулировать. Иногда она возникает как проекция того, что говорили эти великие люди, на какие-то размышления на другие темы, которых они не касались. Фома Аквинский мог не высказываться на тему «глупости „гражданского неповиновения“», но, разумеется, «он бы это не одобрил» [Cranston 1964: 34–35]. А Марсилиус, конечно же, одобрил бы демократию, ведь «независимость, которую он поддерживал, была правом народа» [Marsilius of Padua 1951–1956, I: 312]. Зато Хукер «не был бы полностью удовлетворен» демократией, поскольку «его собственные возвышенные, всеобъемлющие религиозные представления о праве оказались низведены до простого исполнения воли народа» [Shirley 1949: 256]. Подобные упражнения показались бы просто причудой, но у них всегда может возникнуть настораживающий подтекст, как в приведенных примерах: они превращаются в средство высказать свои предубеждения в отношении наиболее харизматических имен под видом безобидного исторического анализа. История в этом случае действительно превращается в серию трюков, которые мы разыгрываем с мертвецами. Тем не менее самая распространенная тактика заключается в том, чтобы ухватиться за какую-то теорию, которую данный автор все-таки должен был затронуть, хотя у него это и не получилось, и затем критиковать его за это так называемое упущение. Пожалуй, красноречивее всего об авторитете этого наиболее субстанциалистского подхода свидетельствует то, что он никогда не ставился под сомнение как метод изучения истории политических идей даже самым ярким противником субстанциализма среди всех современных политологов, Т. Д. Уэлдоном. В первой части его книги «Государства и нравы» приводятся различные «определения государства», которые политологи «формулируют либо принимают как данность». Предполагается, что все «теории государства делятся <...> на две основные группы. Некоторые определяют его как организм, другие — как механизм». Вооруженный этим открытием, Уэлдон предпринимает попытку «рассмотреть главные из предложенных теорий государства». Но здесь обнаруживается, что даже «те авторы, которые обычно считаются ведущими теоретиками в данной области», жестоко нас разочаровывают, поскольку лишь немногие из них излагают одну из двух названных теорий «без неувязок или даже противоречий». Гегель оказывается единственным мыслителем, сохраняющим «неизменную верность» одной из оговоренных моделей, развитие которых, как нам напоминают, является «первостепенной целью» каждого теоретика. Человек менее уверенный здесь задался бы вопросом, насколько подобное исходное определение того, чем должны были заниматься все эти теоретики, соответствует действительности. Но Уэлдону лишь «кажется весьма странным, что спустя более чем две тысячи лет сосредоточенных размышлений» тут по-прежнему царит такая неразбериха [Weldon 1946: 26, 63, 64]. Более того,

справочная литература изобилует такого рода более или менее неосознанным применением мифологии теорий. Возьмем, к примеру, место, которое в политической мысли занимают вопросы, связанные с процессом голосования и принятия решений, а также с общественным мнением в целом, — вопросы, достаточно весомые в контексте новейшей демократической политической мысли, однако мало волновавшие теоретиков, которые писали свои труды до установления современных представительных демократий. Едва ли историкам здесь нужно какое-то предостережение; тем не менее это не удержало комментаторов от критики «Государства» Платона за то, что в нем «не учитывается авторитет общественного мнения» [Sabine 1951: 67]; или от упреков Локку за то, что во «Втором трактате» тот опускает «все отсылки к семье и расе» и «не объясняет с достаточной ясностью» своей позиции в вопросе о всеобщем голосовании [Aaron 1955: 284–285]; или от удивления тому обстоятельству, что ни один из «выдающихся теоретиков политики и права» не уделил никакого внимания процессу принятия решений [Friedrich 1964: 178]. Возьмем также вопрос о социальной основе политической власти — вопрос, опять же, очень существенный для современной демократической теории, но представляющий малый интерес для теоретиков доиндустриального общества. Риск для историка вновь очевиден, но и здесь комментаторы не удержались от того, чтобы поставить в упрек Макиавелли⁵⁹, Гоббсу⁶⁰ и Локку⁶¹, что никто из них не внес ничего «по-настоящему нового» [Lerner 1950: xxx]⁶² в эту обсуждаемую почти исключительно в XX веке проблему.

Едва ли менее поверхностная и еще более распространенная форма этой мифологии состоит в том, чтобы критиковать классических авторов в соответствии с — совершенно предвзятыми — представлениями, что они должны были хоть в каких-то из своих сочинений со всей возможной системностью изложить собственные взгляды по той или иной теме, поскольку они были способны это осуществить. Если сначала предполагается, например, что одна из теорий, выдвигаемых Хукером (наименее очевидным участником этой эстафеты классиков) в его «Законах», послужила «основой для понятия политического соглашения», значит, несомненным «пробелом в рассуждениях Хукера о политике» является то, что он совершенно не пытается доказать несостоятельность абсолютной власти [Davies 1946: 80]. Или если предположить, что Макиавелли в «Государе» в первую очередь стремился «охарактеризовать поведение тех, кто вовлечен в политику», тогда современный политолог запросто может заметить, что с этой точки зрения попытке Макиавелли присущи «явная однобокость и бессистемность» [Dahl 1963: 113]. Или если исходить из того, что «Два трактата» Локка включают в себя все теории в области «естественного права и политического общества», которые он мог пытаться сформулировать, то, безусловно, «можно с полным основанием спросить», почему Локку не удалось «обосновать теорию всемирного государства» [Cox 1960: xv, 189]. Или если считать, что одной из целей Монтескье в «О духе законов» было заложить основы социологии знания, тогда, без сомнений, его «просчет» — в том, что он не называет ее основных категорий, и, без сомнений, «мы должны также вменить ему в вину», что он не

в состоянии применить собственную теорию [Stark 1960: 144, 153]. Но все эти мнимые «неудачи», как и противоположная разновидность данной мифологии, не отменяют — учитывая, что неудача подразумевает попытку, — все того же ключевого и неизбежного вопроса: имел ли кто-то из этих авторов намерение — или даже мог ли его иметь — осуществить то, невыполнение чего ставится им в укор?

Теперь я перехожу ко второму типу мифологии, который, вероятно, обусловлен тем, что историк неизбежно *пытается* осмыслить идеи прошлого. Возможно (и так действительно нередко происходит), что какой-то классический автор не до конца последователен или что ему вовсе не удастся сколько-нибудь упорядоченно сформулировать свои взгляды. Если под основной парадигмой исторического исследования подразумевается разработка теорий каждого из классических авторов по каждой из наиболее типичных проблем в рамках данной темы, то историк рискует поставить себе задачей внести в эти тексты системность, которой им может не хватать. Опасность, конечно, еще усугубляется общеизвестной сложностью, связанной с сохранением правильной расстановки акцентов и интонаций при пересказе, а также с соблазном найти в тексте «смысл», который можно было бы отделить от него и который проще сформулировать. Писать пособие по интеллектуальной истории значит регулярно впадать в этот соблазн, чем, к слову, и объясняется, почему справочная литература по этому предмету не просто плоха, но часто вводит в заблуждение, и почему эту трудность не удастся обойти даже в тех пособиях, где «смысл» передан цитатой из авторского текста. Неизбежным следствием — которое можно проиллюстрировать на примере намного более авторитетных источников, нежели обзорные или учебные пособия по истории, — так или иначе становятся работы, подпадающие под определение мифологии системности. Исследования по истории этической и политической философии ею буквально пропитаны⁶³. Поэтому если «с точки зрения современных ученых» в «Законах» Хукера отсутствует системность, вывод заключается в том, что надо читать внимательнее, поскольку «системность» в них, несомненно, «присутствует» [McGrade 1963: 163]. Если возникает сомнение по поводу того, какие темы являются «ключевыми» для политической философии Гоббса, комментатор должен выявить «внутреннюю согласованность его теории», прочитав «Левиафана» несколько раз, пока — далее следует очень выразительная формулировка — он не увидит, что в доводах «обнаруживается некоторая последовательность» [Warrender 1957: vii]. Если в политических трудах Юма нет последовательной системы, «легко доступной» студенту, долг комментатора — «тщательно изучать одно сочинение за другим», пока — снова весьма красноречивая фраза — «любой ценой» не удастся должным образом продемонстрировать «высокую степень согласованности всего корпуса» [Stewart 1963: v–vi]. Если политические идеи Гердера «редко бывают последовательно разработаны», «разбросаны по его трудам и возникают иногда в самых неожиданных контекстах», то миссия комментатора, опять же, — в том, чтобы попытаться «представить эти идеи в виде какой-то системы» [Barnard 1965: xix] (см. также: [Barnard 1965: 139]). Ярче всего об этих многократно повторенных формулировках задачи исследователя говорит то, что чаще всего

их авторы оперируют метафорами усилия или поиска; цель всегда в том, чтобы «прийти» к «универсальной интерпретации», «добиться упорядоченной картины системы авторских взглядов» [Watkins 1965: 10].

В ходе этой процедуры мыслям различных классических авторов придается упорядоченность и вид более или менее закрытой системы, которых они, возможно, так и не достигли или даже не пытались достичь. Если, например, исходить из того, что, интерпретируя Руссо, мы должны обнаружить его самую «основную мысль», то уже не будет иметь значения, что он в течение нескольких десятилетий обращался к нескольким весьма несхожим темам [Cassirer 1954: 46, 62]⁶⁴. Опять же, если мы изначально предполагаем, что любая мысль Гоббса должна была вписываться в целое его «христианской» системы, не будет ничего странного в том, чтобы обратиться к его автобиографии и в ней искать разъяснений по такому важному вопросу, как отношения между этикой и политической жизнью [Hood 1964: 28]. И если изначально предполагается, что даже Бёрк никогда серьезно не противоречил себе и не менял образа мыслей, что все им написанное составляет «последовательно изложенную моральную философию», то тогда не будет ничего необычного и в том, чтобы воспринимать «весь корпус его изданных текстов» как «единый пласт мысли» [Parkin 1956: 2, 4]. До некоторой степени представление о величине дистанции, которую преодолевают подобные попытки отчуждения мыслей автора от контекста, когда можно сказать, что они (минуя все страсти) «приобрели» некоторую системность, дает недавнее исследование, посвященное социальным и политическим идеям Маркса. Стремясь обосновать исключение мыслей Энгельса, его автор счел необходимым подчеркнуть, что Маркс и Энгельс были все же «двумя обособленными человеческими существами» [Avineri 1968: 3]. Разумеется, иногда случается, что цели и достижения какого-то автора настолько многообразны, что ставят в тупик даже таких комментаторов с их стараниями превратить его разрозненные мысли в упорядоченную систему. Но часто это лишь порождает противоположную форму исторической нелепости: подобное отсутствие системы становится поводом для укоризны. Например, представляется идеологически необходимым, а также удобным для понимания снабдить разнообразные утверждения Маркса какими-то общепринятыми заголовками. Однако, несмотря на старания исследователей, обнаружить подобную систему нелегко. Здесь мы можем сослаться на то, что в разное время его интересовали разные социальные и экономические проблемы. Тем не менее вместо этого в учебной литературе стало принято критиковать Маркса за то, что ему удалось «лишь фрагментарно» изложить то, что считается «его» основной теорией [Sabine 1951: 642]. Подобная критика звучит еще чаще, когда какому-нибудь автору сначала приписывается определенная модель, а затем ожидается, что он будет к ней стремиться. Если исходить из того, что все консервативные мыслители должны разделять одни и те же «органические» представления о государстве, значит, несомненно, такие представления «должны были быть» и у Болингброка и, несомненно, странно, что он не упорядочил свои идеи в соответствии со столь удобной схемой [Hearnshaw 1928: 243]. Или если мы изначально предполагаем, что любой философ, пишущий о справедливости,

должен «развивать» одну из трех «основных» точек зрения на этот предмет, тогда то обстоятельство, что ни Платон, ни Гегель этого не сделали, безусловно, свидетельствует о том, что они, «по-видимому, избегают высказывать конкретную позицию» по данному вопросу [Adler 1967: xi]⁶⁵. Во всех подобных случаях системность или ее отсутствие, которое обнаруживается очень легко, перестает исторически отображать некий реальный ход мыслей. Написанная таким образом, история идей превращается в историю абстракций — историю мыслей, продумать которые в действительности никому не удалось, на таком уровне системности, которого на самом деле никто не достиг.

Возражения совершенно очевидны, но на деле их оказалось недостаточно, чтобы предотвратить развитие этой мифологии системности в двух направлениях, которые можно обозначить лишь как метафизические в самом уничижительном смысле слова. Во-первых, бытует поразительное, но нередко встречающееся мнение, будто вполне допустимо ради извлечения из работы автора какой-то более системно изложенной мысли игнорировать высказывания, где сам автор описывал свои намерения, или даже целые тексты, которые сделали бы систему автора менее упорядоченной. Для иллюстрации можно обратиться к современной литературе о Гоббсе или Локке. Если говорить о Локке, то теперь известно, что в своих ранних работах на темы этики и политики он пытался излагать и отстаивать явно авторитарную позицию⁶⁶. Однако почему-то до сих пор возможно, располагая такими сведениями, воспринимать политическую философию Локка как систему взглядов, которые легко назвать взглядами «либерального» политического теоретика, не беря в расчет то, что такое определение в лучшем случае соответствует убеждениям пятидесятилетнего Локка, а тридцатилетний Локк сам бы их отверг [Seliger 1968]⁶⁷. Видимо, тридцатилетний Локк — это еще не «Локк»: степень «патриархальности», к которой не стремился даже Филмер. А что касается Гоббса, то его собственные развернутые высказывания свидетельствуют о том, какой именно он видел свою политическую философию. «Левиафан», как утверждается в обзорной части и в заключении, писался «ни с какой иной мыслью», кроме как, во-первых, показать, что «гражданские полномочия правителя, а также обязанности и свободы подданных» могут быть основаны «на известных естественных наклонностях человека», а во-вторых, что теория с таким обоснованием должна строиться вокруг «взаимных отношений защиты и послушания»: таким образом, политика рационального расчета опирается на некую смесь политики и психологии [Hobbes 1946: 466–467]⁶⁸. Тем не менее оказывается, что до сих пор можно утверждать, будто этот «научный фрагмент» размышлений Гоббса — лишь неуместно обособленный аспект трансцендентного «религиозного целого». Более того, тот факт, что сам Гоббс, по-видимому, не был осведомлен об этом более высоком уровне упорядоченности, становится поводом не для отказа от гипотезы, а для контраргумента в ее пользу. Гоббс попросту «недостаточно хорошо объясняет», что его рассуждения о человеческой природе «на самом деле» служат религиозной цели. «Было бы понятнее», если бы Гоббс писал «в терминах нравственных и гражданских обязанностей» и, таким образом, обнаружили

«подлинная целостность» и религиозный, по сути, характер всей его «системы» [Hood 1964: 64, 116–117, 136–137].

Другой метафизический постулат, порожденный мифологией системности, предполагает не только то, что в работах автора наличествует некая «внутренняя согласованность», выявить которую должен комментатор, но и то, что все очевидные препятствия к ее выявлению, возникающие как следствие очевидных противоречий в авторском тексте, в действительности не могут служить препятствиями, потому что не могут быть настоящими противоречиями. То есть утверждается, что в такой спорной ситуации вопрос должен состоять не в том, был ли данный автор непоследователен, а скорее в том, «чем можно объяснить эти противоречия (или явные противоречия)?» [Harrison 1955]. Ответ, подсказываемый принципом бритвы Оккама (что явное противоречие может просто *быть* противоречием), похоже, в расчет не берется. Вместо этого нередко звучит мысль, что подобные очевидные неувязки следует не оставлять нерешенными, а использовать так, чтобы они послужили «более полному пониманию всей теории» [Macpherson 1962: viii], где противоречия, по всей видимости, составляют лишь неразработанную часть. Само предположение, что «противоречия и расхождения» у какого-либо автора могут «рассматриваться как доказательство того, что его взгляды менялись», было отвергнуто очень влиятельным авторитетом как очередное заблуждение ученых XIX столетия [Strauss 1952: 30–31]. Вот почему получается, что современная практика истории идей часто осознанно руководствуется одной из наиболее фантастических схоластических доктрин — убеждением, что следует «разрешать противоречия». Поэтому цель изучения, например, политической философии Макиавелли необязательно должна сводиться к чему-то столь тривиальному, как попытка проследить природу развития мысли и ее внутренних расхождений от «Государя» к более поздним «Рассуждениям». Вместо этого можно утверждать — и утверждается, — что настоящая задача заключается в том, чтобы так обобщить картину взглядов Макиавелли, чтобы можно было перенести постулаты «Государя» в контекст «Рассуждений» и тем самым разрешить все явные несоответствия⁶⁹. Такая же тенденция наблюдается и в последних исследованиях социальной и политической мысли Маркса. Не может быть, чтобы взгляды Маркса просто развивались и менялись от гуманистических интонаций «Экономическо-философских рукописей» к разительно отличающейся от них, намного более механистичной системе, разработанной им более двадцати лет спустя в «Капитале». Предполагается, что либо задача должна заключаться в «структурном анализе мысли Маркса в ее целостности», так чтобы явные неувязки рассматривались как часть «единого корпуса» [Avineri 1968: 2]; либо сам факт существования более раннего материала должен служить основанием для утверждения, что «элемент мифа» так или иначе обязан присутствовать в более поздних трудах, демонстрируя постоянную «одержимость Маркса нравственным видением действительности», вследствие чего можно говорить о несостоятельности претензий Маркса на научность, поскольку он «оказывается не исследователем общества, как сам утверждает, а скорее этическим или религиозным мыслителем» [Tucker 1961: 7, 11, 21, ch. XI]⁷⁰.

На самом деле в пользу этой уверенности, что желательно попытаться разрешить противоречия, в последнее время были выдвинуты развернутые и интересные аргументы. Предполагается, что ключ к пониманию «промахов», допущенных «мастерами изящной словесности», лежит в учете влияния разного рода притеснений на искусство слова. В любую «эпоху преследований» пишущий вынужден прятать свои взгляды, расходящиеся с традицией, «между строк». («Это выражение, — обнадеживают нас, — разумеется, метафора».) Поэтому если «талантливый автор» в подобной ситуации словно бы противоречит сам себе, излагая свои мнимые взгляды, то «у нас есть основание заподозрить», что очевидное противоречие было намеренным сигналом «заслуживающим доверия и догадливым читателям», что в действительности он не согласен с теми традиционными положениями, которых, как может показаться, придерживается⁷¹. Основная трудность с доводами в пользу снятия противоречий заключается в том, что они основаны на двух априорных предпосылках, которые, будучи крайне маловероятными, не только не аргументируются, но подаются как «факты». Во-первых, само направление исследования задается неаргументированной предпосылкой, что оригинальность *обязательно* подразумевает оппозиционность. Это становится указанием, когда следует читать между строк. А во-вторых, любое истолкование, основанное на чтении между строк, надежно защищено от критики ссылкой на тот «факт», что «люди невдумчивые читают невнимательно» [Strauss 1952: 25]. Здесь перед нами (опирающееся исключительно на определенное толкование значений слов) утверждение, что не «увидеть» смысл между строк значит не быть вдумчивым читателем, а «увидеть» означает заслуживать доверия и отличаться догадливостью. Однако если мы потребуем каких-то более реальных эмпирических критериев, чтобы понимать, имеем ли мы дело с одной из таких «эпох преследований» или нет, и чтобы понимать, соответственно, должны мы или не должны читать между строк, то обнаружим лишь два замкнутых друг на друга довода. Когда нам следует *перестать* пытаться читать между строк? Единственный приведенный критерий — «когда интерпретация будет менее точной, чем если этого не делать» [Strauss 1952: 30]. Что же *отличает* эпоху гонений, что мы должны ожидать обнаружить между строками? С одной стороны, нам говорят, что «интересующая нас книга, вероятно, написана в эпоху преследований», если можно предположить в ней наличие тайнописи. А с другой стороны, для эпохи преследований, как утверждают, характерно то, что любому неортодоксальному автору приходится осваивать эту «своеобразную технику письма» между строк [Strauss 1952: 24, 32]. Несмотря на такое развернутое обоснование, остается неясно, как весь этот поиск «внутренней согласованности» теорий определенного автора может привести к чему-либо, кроме мифологии системности, — мифологии, повторяюсь, в том смысле, что написанная с опорой на данную методологию история едва ли может предоставить какие-то собственно исторические сведения о мыслях, которые в действительности были у людей прошлого.

II

Обе разобранные мной мифологии исходят из того, что историк идей, анализируя работы конкретного автора, неизбежно *руководствуется* каким-то представлением об определяющих чертах дисциплины, в которую этот автор, как предполагается, внес некий вклад. Однако можно показать, что, пусть даже подобные мифологии процветают на этом уровне абстракции, они едва ли появятся или по крайней мере их будет намного легче распознать и развенчать, когда историк переходит к уровню, где он просто описывает внутреннюю структуру и аргументацию отдельно взятой работы. Часто утверждается, что на этом более конкретном уровне не может возникнуть никаких особенных проблем, если речь идет просто о препарировании содержания и доводов какого-то классического текста. Тем более необходимо подчеркнуть, что даже на этом этапе мы по-прежнему сталкиваемся с дилеммами, связанными с доминированием той или иной парадигмы, и, соответственно, по-прежнему встречаемся с примерами того, как историографический комментарий может соскальзывать в мифологию.

Прежде всего, очень просто, размышляя, чем для нас может быть ценен довод какого-то классического текста, охарактеризовать работу и приписываемую ей ценность таким образом, что не остается места для анализа того, что имел в виду сам автор, хотя комментатор может считать, что занимается именно таким анализом. Типичным результатом подобного смещения является ход мыслей, который можно назвать мифологией анахронизма (*prolepsis*). Такого рода смещения вероятны в первую очередь именно тогда, когда историка больше интересует — что вполне законно — ретроспективная значимость или воздействие данного текста, чем его значение для самого автора. Возникающую проблему удачно иллюстрирует недавняя немаловажная дискуссия о подобных сложных ситуациях. Мы можем захотеть сказать, что с восхождением Петрарки на гору Ванту началась эпоха Возрождения. Эта романтическая характеристика в каком-то плане вполне справедливо отражает и значимость поступка Петрарки, и, соответственно, интерес, который этот поступок представляет для нас. Однако дело в том, что стоящее за ней суждение никак не соотносится с намерением самого Петрарки, а значит, и со смыслом его поступка. У него не могло быть намерения «открыть эпоху Возрождения», потому что «такая характеристика содержит понятия, появившиеся в более позднее время» [Danto 1965: 169]. Короче говоря, мифологии анахронизма свойственно вопреки неизбежному различию объединять значимость, которую исследователь может вполне справедливо усматривать в каком-то высказывании или действии, и значение самого действия. Одним из примеров такого анахронизма, который постоянно ставят на вид и который тем не менее возникает снова и снова, является попытка рассматривать политические взгляды Платона, как они представлены в «Государстве», в качестве взглядов «сторонника тоталитаризма» [Popper 1962, I: 169]. Другой очень схожий пример — утверждение, согласно которому политические убеждения Руссо не только «служили обоснованием тоталитарного, а также национал-демократического строя» [Bronowski, Mazlish 1960: 333], но и оказали настолько существенное влияние, что его следует

расценивать как *намеренное*, т. е. Руссо «должен считаться *ответственным* за возникновение тоталитаризма (курсив мой. — Кв. С.)» [Chapman 1956: vii]⁷². В обоих случаях оценка — возможно, справедливая для исторического значения трудов указанных авторов — смешивается с их непосредственными действиями, в отношении которых она никак не может соответствовать действительности.

Разумеется, подобные очевидные проявления этой мифологии разоблачаются (и разоблачались) очень быстро. Но этого, по-видимому, недостаточно, чтобы помешать такого рода анахронизму вновь и вновь, хотя и менее заметно, проникать в суждения о других являющихся признанными авторитетами политических теоретиках, таких, как Макиавелли и Локк. Макиавелли, как нам часто сообщают, был «родоначальником политического курса современности» [Winiarski 1963: 247]. Макиавелли «подводит нас к порогу современного мира» [Cassirer 1946: 140]. Это может быть вполне справедливо в отношении исторической роли Макиавелли (хотя и предполагает несколько наивный взгляд на причинно-следственные связи в истории). Но такая мысль нередко предваряет рассуждения о типично «современных» чертах философии Макиавелли и даже рассматривается как «*положение* политической доктрины Макиавелли (курсив мой. — Кв. С.)» [Winiarski 1963: 273]. Опасность здесь кроется не только в излишней готовности «усмотреть» «современные» элементы, которые комментатор заранее поставил себе задачу найти; есть также риск, что подобные истолкования потеряют связь со сколько-нибудь правдоподобным представлением о том, с какой целью писались политические труды Макиавелли и какой смысл в них вообще вкладывался. Похожим образом обстоит дело и с Локком, о котором так часто (и, без сомнения, справедливо) говорят, что он является одним из основателей современной эмпирической и либеральной школы политической философии. Эта характеристика мгновенно перерастает в утверждение, что Локк и сам был «либеральным» политическим теоретиком⁷³. В результате комментариев по поводу значимости Локка, который мог бы соответствовать реальности, превращается в комментарий по поводу содержания его работ, с ней заведомо расходящийся. Локк едва ли стремился способствовать развитию школы политической философии, рождение которой ставит ему в заслугу эта популярная, но необоснованная гипотеза⁷⁴. Говоря коротко, наиболее явный признак мифологии анахронизма состоит в том, что рассуждения, в которых она доминирует, уязвимы для наиболее простого типа критики, распространяющегося на любую разновидность телеологических объяснений: чтобы действие обрело значение, должно наступить будущее.

Даже когда все эти необходимые историографические соображения должным образом учтены, адекватное описание самих по себе содержания и аргументации классического текста остается проблемой. По-прежнему есть риск, что исследователь, сократив историческую дистанцию, может неверно представить как смысл, так и интенцию определенной работы. В результате возникает мифология ограниченности (*parochialism*). Конечно, эта опасность сопровождает любую попытку понять чужую культуру или незнакомую понятийную систему. Если возможно, чтобы исследователь сделал это понимание доступным в рамках собственной культуры, возникает очевидный,

но неизбежный риск, что он будет применять известные ему классификации и различительные критерии⁷⁵. Опасность здесь в том, что исследователь может «заметить» что-то, на первый взгляд (но не в действительности) знакомое, изучая чужую аргументацию, и вследствие этого дать вводящую в заблуждение своей понятностью характеристику. Написание интеллектуальной истории сопряжено прежде всего с двумя типами подобной ограниченности. Во-первых, есть риск, что историк неверно использует свое выигрышное положение, характеризуя, казалось бы, очевидный предмет какого-либо высказывания в классическом тексте. Содержащийся в работе довод может напомнить историку подобный же аргумент в более раннем тексте или показаться противоречащим ему. В обоих случаях историк может прийти к ошибочному заключению, что более поздний автор намеренно отсылает к более раннему, и впасть в заблуждение, указывая на «влияние» более раннего текста. Безусловно, понятие влияния, несмотря на эфемерность (если мы отличаем его от причины), отнюдь не является лишенным убедительности фактором⁷⁶. Однако опасность в том, что его очень легко сделать средством поверхностного объяснения, не задумываясь, достаточны ли были условия — да и были ли они вообще, — чтобы можно было оправданно оперировать этим понятием. Итогом (очень часто) — например, в истории политических идей — становится повествование, напоминающее начало исторической хроники, хотя и без обоснования родства. Возьмем, к примеру, предполагаемую генеалогию политических взглядов Бёрка. Утверждается, что его целью в «Размышлениях о причинах сегодняшних недовольств» было «противостояние воздействию Болингброка» [Mansfield 1965: 86] (см. также: [Mansfield 1965: 41, 66, 80])⁷⁷. Сам Болингброк, как нам сообщают, находился под влиянием Локка [Mansfield 1965: 49 ff.]⁷⁸. На Локка, как сказано, в свою очередь, — несмотря на видимые признаки обратного — в значительной степени повлиял Гоббс, к которому он «на самом деле» и обращался во «Втором трактате»⁷⁹, или же утверждается, что в этом тексте он пытался преодолеть влияние Гоббса⁸⁰. На Гоббса, в свою очередь, оказал влияние Макиавелли⁸¹, который вообще-то оказал влияние на всех⁸².

Большинство этих представлений носит исключительно мифологизированный характер, что легко продемонстрировать, просто рассмотрев условия, необходимые для того, чтобы можно было объяснить появление какой-либо теории у автора В проявлением «влияния» более раннего автора А. В список условий должны входить следующие: 1) между теориями А и В наличествует подлинное сходство; 2) В не мог найти соответствующей теории ни у какого другого автора, кроме А⁸³; 3) вероятность случайного сходства очень низка (т. е. даже если сходство присутствует и показано, что на В мог повлиять именно А, все равно должно быть показано, что В на самом деле не сформулировал данную теорию независимо). Теперь рассмотрим вышеприведенные примеры с позиций этой не слишком строгой модели. Вызывает сомнение, что упомянутое влияние Макиавелли на Гоббса и Гоббса на Локка сможет удовлетворить даже критерию (1). Очевидно, Гоббс нигде прямо не говорит о Макиавелли, а Локк — о Гоббсе. Можно показать, что заявленное влияние Гоббса на Локка и Болингброка на Бёрка не удовлетворяет

критерию (2). (С таким же успехом Бёрк мог найти все теории Болингброка, которые, как утверждается, на него повлияли, в целом ряде памфлетов начала XVIII века.)⁸⁴ Подобным же образом Локк мог найти считающиеся характерными для Гоббса теории во многих существовавших в 1650-х годах политических трудах — которые он по крайней мере, как известно, действительно читал, притом что совершенно неясно, читал ли он работы Гоббса⁸⁵. И, наконец, понятно, что ни один из указанных примеров не удовлетворяет условию (3). (На самом деле очевидно, что вопросы, связанные с критерием (3), в этих случаях даже не ставились.) Поэтому едва ли будет преувеличением⁸⁶ утверждать, что весь этот набор исследований влияния в рамках интеллектуальной истории основан лишь на способности самого исследователя сократить расстояние по отношению к прошлому, заполнив этот промежуток собственными ассоциациями.

Вторая разновидность понятийной ограниченности, широко распространенная в интеллектуальной истории, состоит в том, что исследователь может неосознанно злоупотреблять преимуществом своего положения, излагая *суть* какого-либо текста. Для историка всегда есть риск представить аргументацию в таком виде, что ее чужеродные элементы создают впечатление очевидного, но в действительности ошибочного сходства. Этот риск, конечно, особенно велик в области социальной антропологии; там он стал объектом пристального и вдумчивого внимания со стороны как теоретиков, так и практиков. Впрочем, эта опасность едва ли менее значима для истории идей, где подобная вдумчивость, к сожалению, по-видимому, отсутствует. В результате возникает множество ошибочных интерпретаций. Проиллюстрировать эту мысль можно двумя яркими примерами. Например, какой-то историк полагает (может быть, вполне справедливо), что основополагающей чертой радикального политического мышления в период Английской революции был интерес к проблеме расширения круга людей, обладающих правом голоса. Это может привести к тому, что он станет воспринимать такое типично «левеллерское» требование как довод в пользу демократии. Однако опасность возникает, когда понятие «философия либеральной демократии»⁸⁷ затем используется как парадигма для описания и понимания движения левеллеров. Во-первых, эта парадигма создает ненужные сложности при объяснении некоторых наиболее характерных черт идеологии левеллеров. Если мы дали себе установку рассуждать в терминах «республиканского секуляризма» этого движения, неудивительно, что переживания его участников по поводу монархии и их отсылки к религиозному чувству сбивают с толку [Brailsford 1961: 118, 457 ff.]. А во-вторых, парадигма «демократии» уведет историческое исследование в весьма неподходящих направлениях. В идеологии левеллеров придется искать какую-то анахронистическую концепцию «государства всеобщего благосостояния» [Brailsford 1961: 233] и убеждение в необходимости ввести избирательное право для всех взрослых мужчин — идеи, которых у них на самом деле не было⁸⁸. Или возьмем, например, историка, который полагает (опять же, возможно, вполне справедливо), что утверждения из «Второго трактата» Локка, касающиеся права сопротивляться тираническим правительствам, связаны с его

высказываниями о роли согласия в любом состоявшемся политическом сообществе. Это может привести к тому, что в качестве парадигмы для описания позиции Локка он воспользуется понятием «власти с согласия народа» [Gough 1950: ch. III]. Возникает уже упомянутая опасность. Когда *мы* говорим о власти с согласия народа, мы обычно имеем в виду теорию, описывающую лучший вариант государственного устройства. Таким образом, естественно, точнее, неминуемо и легко эта понятийная схема накладывается на текст Локка, в котором налицо оказывается некая подобная теория. Однако есть убедительное доказательство [Dunn 1967], что, когда Локк говорил о власти с народного согласия, *он* имел в виду совершенно другое. Теперь ясно, что понятие согласия интересует Локка исключительно в связи с *происхождением* законодательно устроенных обществ. Для нас это едва ли довод в пользу согласия, но для Локка он является таковым, и если мы не начнем с этого, то создадим ложное представление о его теории в целом, а потом обвиним Локка, что он по собственной неумелости написал о том, о чем писать на самом деле не собирался. Дело в том, что, даже когда историк идей занят исключительно описанием текста и даже когда его парадигмы соответствуют подлинным структурным элементам текста, остается все тот же неизбежный риск, — риск, что понятия, с которыми он работает и которые кажутся ему знакомыми, могут таить в себе неприменимость к конкретному историческому материалу.

Вечная трудность, о которой я говорил все это время, заключается в том, что историк идей сталкивается не только с неизбежностью, но и с опасностью для эмпирического здравого смысла, подходя к материалу с теми или иными заранее заданными парадигмами. Кроме того, теперь должно стать очевидно, что вследствие этой опасности историк начинает игнорировать некоторые общепринятые критерии, как логические, так и эмпирические, являющиеся неотъемлемой частью процесса производства и понимания высказываний. Размышления о природе этих проблем могут подтвердить методологические уроки, которые я пытаюсь обозначить.

Соответствующий логический постулат состоит в том, что никакому субъекту нельзя приписать то или иное намерение или действие, если сам он никогда не соглашался принять это описание в качестве адекватного изложения своих намерений или действий. Особый авторитет субъекта, разумеется, не исключает вероятности, что сторонний наблюдатель иногда в состоянии более полно и убедительно объяснить поведение субъекта, нежели он сам. (На этой вероятности и основан психоанализ.) Что он исключает, так это возможность, что приемлемое объяснение действий субъекта может оставаться в силе, после того как мы показали, что оно исходит из критериев описания и классификации, недоступных самому субъекту. Если высказывание или какое-либо другое действие субъекта было намеренным и осмысленным, значит, любое правдоподобное объяснение того, что он имел в виду, должно обязательно связываться с объяснениями, которыми сам субъект мог бы по крайней мере в теории воспользоваться для описания и характеристики своих действий. Иначе в конечном счете объяснение, каким бы убедительным оно ни казалось, нельзя назвать *его* видением собственного высказывания или поступка⁸⁹. Теперь

очевидно, что именно это соображение с такой легкостью игнорируется, когда какой-нибудь историк идей критикует классического автора за то, что тому не удалось последовательно изложить свои теории, или же за то, что тот не сформулировал теорию, касающуюся одного из предполагаемых «вечных» вопросов. Ведь нельзя (с точки зрения логики) адекватно оценить чьи-либо действия, сказав, что нечто ему не удалось, и не зная при этом, намеревался ли он — и даже мог ли намереваться — совершить именно *это* действие. С помощью такого критерия мы легко увидим, что уже упомянутые вопросы (был ли Марсилиус Падуанский автором теории разделения властей и т. д.) не просто носят формальный характер, но, строго говоря, недействительны, поскольку не относятся ни к каким реалиям, а потому бессмысленны. Нельзя переформулировать ни один из этих вопросов так, чтобы он имел смысл для самого субъекта. (Авторы памфлетов XIV века — противники папства — едва ли *думали* о том, чтобы внести вклад в споры о конституции во Франции XVIII века.) Подобная проверка наглядно показывает, что все фразы о «предвосхищении», все заявления вроде того, будто «мы можем считать, что Локк в своей теории» знаков «предвосхитил метафизику Беркли» [Armstrong 1965: 382], бессмысленны. Потому что нет смысла таким образом рассматривать теорию Локка, если мы ставим целью хотя бы отчасти объяснить, что же пытался сделать сам Локк. (Маловероятно, чтобы Локк *собирался* предвосхитить метафизику Беркли.) А если не подразумевается, что исторические исследования такого рода должны изучать, что думали сами принадлежащие истории субъекты (или по крайней мере могли думать), тогда их вполне можно отнести к намеренному вымыслу, потому что в конечном счете они и представляют собой вымысел. История (вопреки точке зрения, которая в моде у философов) не может состоять из одних лишь «сюжетов»: хотя бы предполагается, что исторические сюжеты, кроме того, соответствуют действительности⁹⁰.

Соответствующие эмпирические доводы сводятся к общеизвестным, но удивительно призрачным фактам, касающимся процесса мышления. Во-первых, совершенно справедливо в отношении по крайней мере многих людей (и с этим обстоятельством приходится считаться тому, кто занимается этикой⁹¹), что они могут *осознанно* придерживаться несовместимых мыслей и убеждений в зависимости от настроения или в разные периоды жизни. И даже если настаивать, что существуют мыслители, чьи идеалы и убеждения остаются более или менее неизменными, есть и другое соображение: процесс мышления сам по себе подразумевает «деятельность, требующую усилий»⁹², а не просто какую-то беспечную игру мысленными образами наподобие калейдоскопа. Попытка думать о проблеме, используя рефлексивное и наблюдательное, не принимает форму протекающей по определенной схеме или даже просто целенаправленной деятельности и не сводится к ней. С позиций опыта совершенно очевидно, что мы вступаем в борьбу со словами и их значениями, часто невыносимую; что мы, как правило, выходим за границы собственного интеллекта и оказываемся в замешательстве; что если мы сами пытаемся обобщить свои взгляды, то у нас могут получиться как последовательно изложенная теория, так и путаница понятий. Теперь ясно, что именно это обстоятельство не учитывается, когда

комментаторы настаивают на том, чтобы собрать прискорбным образом «разрозненные» мысли какого-либо классического автора и представить их упорядоченно, или на том, чтобы найти какой-то уровень системности, где все усилия и беспорядочность, обычно характерные для мыслительного процесса, будут устранены.

III

Теперь может показаться, что приводившиеся мной до сих пор доводы не выдерживают серьезного контраргумента. Можно возразить: привести примеры того, к каким нелепым с точки зрения истории выводам иногда приводит попытка сосредоточиться на том, что тот или иной классический автор *говорит* о той или иной теории, еще не значит доказать, что историческое исследование на основе такого подхода в принципе невозможно. В любом случае справедливо, что по крайней мере *некоторые* авторы (здесь, вероятно, вспоминается Гоббс) сформулировали, как можно утверждать, абсолютно упорядоченный комплекс теорий, даже «систему идей»⁹³. Более того, если эта тенденция порождать мифологии в процессе изучения теорий какого-либо автора должна расцениваться лишь как *опасная*, ее, при достаточно осознанном отношении к материалу, историк вполне может избежать. А если таких опасностей избежать *можно*, то заявление о потребности в кардинально отличающемся подходе к изучению истории идей представляется неоправданной и ложной тревогой. В ответ на эти возражения следует сказать, что, само собой, не существование теорий в истории мысли вызывает вопрос. Вопрос вызывает — даже когда кажется, что автор сформулировал систему собственных взглядов с безупречной последовательностью, — сама возможность, корректность восприятия такой системы как самодостаточного объекта исследования и интерпретации. Рассматривая эту проблему, я бы хотел сейчас дополнить свою позицию еще одним тезисом, намного более радикальным, чем только что выдвинутый мной. Я говорил, что опасность историографической нелепости как прямое последствие сосредоточенности исключительно на тексте часто находит отражение в современной практике, а избежать ее удастся крайне редко. Теперь я хочу добавить, что, даже если всех указанных мной опасностей можно избежать (а так, несомненно, и есть, хотя это и происходит редко), лежащая в основе данного подхода предпосылка — что следует сосредоточиться просто на самих текстах и изучать только то, что каждый из авторов может *сказать* о каждой из рассматриваемых теорий, — все равно останется совершенно несостоятельным методом в области истории идей. Я попытаюсь доказать это утверждение применительно как к интеллектуальной биографии, где рассматриваются теории определенного автора, так и к «историям идей», где прослеживается структура самой теории. В обоих случаях можно продемонстрировать, что, если изучение текстов и изложенных в них теорий самих по себе может, по-видимому, давать вполне удовлетворительные результаты, эта методология бессильна, как только мы захотим исследовать или хотя бы обозначить некоторые ключевые проблемы, неизбежно связанные с попыткой понять, как соотносится между собой то, что

тот или иной автор *сказал*, и то, что он, по всей вероятности, имел в виду, когда говорил то, что сказал.

Написание интеллектуальной биографии (как и носящих более обзорный характер очерков интеллектуальной истории, которые построены по той же модели) чревато той очевидной опасностью, что буквальное значение основополагающих терминов изменчиво с течением времени, поэтому автор мог вкладывать в свои слова совсем другой смысл и оттенок, нежели тот, что воспримет читатель. Вспомним, например, как относились к имматериализму Беркли современные ему критики. И Бакстер, и Рид отмечали «эгоизм» позиции Беркли, и именно под этим заглавием он попал в «Энциклопедию»⁹⁴. Поэтому не мешает знать, что, если бы современники Беркли действительно хотели обвинить его в том, что мы называем эгоизмом, они скорее бы упрекнули его в чем-то вроде «гоббсизма». Говоря о его «эгоизме», они подразумевали нечто, намного больше похожее на солипсизм в нашем понимании⁹⁵. Подобные детали, возможно, — наиболее наглядный довод против предположения Фреге, что значения не зависят от времени. Более интересный и трудноопровержимый аргумент против превращения текста в самодостаточный объект интерпретации представляют собой различные не прямые тактики, к которым всегда может прибегнуть автор, стремящийся обнаружить и одновременно замаскировать, что он имеет в виду, говоря о той или иной теории. Подобная уклончивость, конечно, может быть и следствием неосведомленности либо небрежности. (Например, я произношу не то, что хочу выразить, если неправильно понимаю значение используемых мной слов.) Некоторые подобные примеры могут иметь значение (скажем, при переводе), но я здесь остановлюсь на более общем и простом случае использования косвенных отсылок как сознательно выбранной стратегии. Возьмем по необходимости упрощенный пример (поскольку сама по себе это, понятно, очень сложная проблема) и рассмотрим доктрину религиозной толерантности, какой она представлялась английским интеллектуалам на момент принятия Акта о веротерпимости в 1689 году. Без сомнений, все разнообразие заявлений в этой дискуссии связано единством намерения и, таким образом, единством темы. Однако лишь в результате необыкновенно скрупулезного исторического анализа (стратегию которого еще предстоит обрисовать) стало возможно определить, что, например, «Эксперимент» Дефо, предлагавший «кратчайший путь расправы с диссентерами», «Письмо» Хоудли к папе римскому о полномочиях церкви и «Письма о веротерпимости» Локка продиктованы общим намерением высказаться в очень схожем ключе по поводу обсуждаемой доктрины. Если изучать лишь то, что говорил о ней каждый из авторов по отдельности, это почти наверняка приведет к абсолютно неверному пониманию Дефо и как минимум недоразумению в отношении Хоудли. Только Локк, похоже, говорит примерно то же, что имеет в виду, но и здесь у нас может возникнуть желание (может быть, навеянное Свифтом) найти средство убедиться, что никакой иронии под этим не подразумевалось. Более того, эту проблему нельзя решить (с позволения профессора Штрауса), просто сказав, что в данном случае авторы *не могли* сказать то, что имели в виду (поэтому вложенный ими смысл следует считывать между строк). Проблема скорее в том, что мы должны

понять, какие стратегии были *осознанно* избраны авторами для намеренно замаскированного выражения того, что они хотели сказать. И в связи с этим неясно, как перечитывание текста «снова и снова», к которому нас призывают [Plamenatz 1963, I: x], может помочь на пути к такому пониманию.

Наиболее сложный вопрос, касающийся «затемняющих» стратегий, — и вопрос, наиболее сильно конфликтующий с представлением, что авторский текст может служить обособленным объектом интерпретации, — встает, когда речь заходит о том, является ли «более убедительным с исторической точки зрения» то, что автор «верил в написанное им», нежели то, что он говорил неискренне, не всерьез [Hood 1964: vii]. В рамках одной значимой дискуссии недавно было высказано предположение, что «наша убежденность в искренности автора», возможно, имеет самое «прямое отношение» к любому обсуждению, касающемуся значения намерений для интерпретации литературных произведений. Однако никаких примеров затронутой проблемы в дискуссии не приводилось [Cioffi 1963/1964: 103]. Поэтому представляется уместным несколько подробнее остановиться на практической стороне этого вопроса, тем более что недавно он был весьма примечательным образом поставлен специалистами по интеллектуальной истории в комментариях к работам двух видных мыслителей — Гоббса и Бейля. Что касается Гоббса, сформулированная им концепция законов природы включала в себя, с одной стороны, утверждение, что законы природы суть божественные законы, а с другой — что человек обязан им повиноваться. Традиционно эти прямолинейные высказывания не принимаются в расчет как игра известного скептика, коварно пользующегося привычными словами в самых что ни на есть еретических целях. Однако во многих недавних работах утверждается (очень показательны сами формулировки), что Гоббс все же «вполне серьезно имел в виду то, что он так часто повторяет, а именно что „естественный закон“ предписан Богом и поэтому подлежит исполнению» [Taylor 1938: 418]⁹⁶. Таким образом, скептицизм Гоббса предстает как маска: когда мы сбрасываем его со счетов, Гоббс оказывается сторонником явно кантианской доктрины. Так же обстоит и с Бейлем, чей «Словарь» включает в себя множество положений в духе самого сурового и неумолимого кальвинистского учения. Опять же, традиционно эти прямолинейные утверждения объясняют открытой, неизменной иронией. И вновь в лучших исследованиях последнего времени наметилась тенденция настаивать, что Бейля надо рассматривать вовсе не как предшественника насмешливых французских интеллектуалов эпохи Просвещения, а как подлинного религиозного мыслителя⁹⁷, «верующего человека» [Dibon 1959: xv], «глубоко укорененного в религиозной традиции» [Dieckmann 1961: 131]⁹⁸.

В данном случае я не собираюсь разбирать, какие из этих интерпретаций можно считать лучшими толкованиями текстов Гоббса или Бейля. Я лишь хочу указать на несостоятельность методологии, на основе которой сформировались и которой руководствовались эти новые интерпретации. Утверждается, что для обоснования новых интерпретаций достаточно «пристального изучения текста» [Hood 1964: vii], сосредоточения на текстах «самих по себе» [Labrousse 1964: x]. Однако, по-видимому, не осознается, что принятие данных истолкований как

адекватных указанным текстам влечет за собой принятие некоторых предположений о Гоббсе, Бейле и времени, когда они оба жили, — предположений, правдоподобность которых намного менее очевидна. Во-первых, не только французские мыслители эпохи Просвещения считали Гоббса и Бейля своими великими предшественниками в борьбе с традиционными ценностями (подобным образом о Гоббсе отзывался и сам Бейль) — в таком же ключе воспринимали их современники, как оппоненты, так и сторонники. Никогда не возникало сомнений, что оба они стремились к осмеянию и разрушению господствующих религиозных традиций. (Ничего затруднительного в целом нет и в том, чтобы согласиться, что оба они умели должным образом поддерживать ироническую тональность на длительном отрезке текста. Пусть даже интонация Гоббса в четвертой книге «Левиафана» не вполне понятна, но едва ли у кого-то вызовет сомнение ироническая подоплека такого сочинения, как «Различные размышления о комете» Бейля⁹⁹.) Конечно, можно, хотя и с большим трудом, отбросить этот довод, настаивая, что в силу (весьма примечательного) совпадения все современники-оппоненты и Гоббса, и Бейля в равной степени и совершенно одинаковым образом заблуждались в отношении их подлинных намерений. Однако дело в том, что принять это маловероятное предположение означает лишь столкнуться с новым затруднением, касающимся уже самих Гоббса и Бейля¹⁰⁰. У обоих были особые причины полагать, что несогласие с господствующим религиозным учением было очень рискованным выбором. Гоббс некоторое время (как пишет Обри) жил в страхе, как бы епископы не решили, что «почтенного джентльмена следует сжечь как еретика» [Aubrey 1898, I: 339]. А Бейля, по иронии судьбы, даже лишили права преподавания в Седане за то, что он был настроен против католицизма, а позже — в Роттердаме за то, что он был недостаточно настроен против католицизма. Если все-таки считать, что оба они в своих сочинениях стремились проповедовать ортодоксальные религиозные воззрения, совершенно непонятно, почему ни один из них не убрал из позднейших переизданий своих трудов — как оба они могли это сделать, а Бейля даже просили об этом, — те части текста, которые, очевидно, были столь неверно поняты, и почему ни один из них не потратил хоть сколько-нибудь времени, чтобы постараться исправить явные заблуждения, немедленно возникшие и распространившиеся¹⁰¹ вокруг содержания их работ. Значение этих выводов, очевидно, в том, что они показывают, насколько тексты Гоббса и Бейля вызывают вопросы, для решения которых изучения лишь самих по себе текстов явно недостаточно. Если эти выводы заставят нас усомниться, что сказанное в них действительно равнозначно вложенному в них смыслу, мы будем искать доказательств, на которых могли бы основывать свою интерпретацию, вне самих текстов. Но если мы продолжим настаивать, что тексты означают именно то, что в них говорится, перед нами встанет задача объяснить своеобразные выводы, к которым приводит такая позиция. Однако какой бы точки зрения мы ни придерживались, самого текста как объекта исследования и интерпретации оказывается недостаточно.

Таким образом, в интеллектуальной биографии любая попытка сосредоточиться на самих текстах не дает никакого ответа на вопросы,

связанные с тем, что я назвал «затемняющими» стратегиями. Теперь я перейду к такого же рода несостоятельному методу, в рамках которого предметом интереса становится «идея» сама по себе как «единица»¹⁰² и который направлен на то, чтобы «проследить развитие значительнейшей, но неуловимой темы» на протяжении определенного периода или даже «многих столетий» [Lakoff 1964: vii]. Опасность такого подхода, чреватого эмпирически ложными утверждениями, уже была умело продемонстрирована по крайней мере на одном классическом примере этой тенденции констатировать «иллюзорное постоянство»¹⁰³. Заблуждение, характеризующее, например, попытку утверждать, что XIII век и эпоха Просвещения особенно выделяются как «эпохи веры» (и поэтому у них намного больше общего, чем согласились бы признать сами мыслители Просвещения)¹⁰⁴, явно возникает вследствие того, что сказанное воспринимается буквально. Говоря об «эпохе веры», как было точно подмечено, можно с таким же успехом говорить об эпохе подчинения (скорее вере, нежели доводам) или об эпохе уверенности (веры в себя) [Gay 1964: 193]. Представление, что какая-либо устоявшаяся «идея» осталась неизменной, иллюзорно. Однако моя задача здесь носит не эмпирический, а методологический характер: доказать не то, что иногда такой взгляд на историю приводит к неправильным выводам, а то, что он никогда не приводит к правильным. Я хочу сказать, что, даже если мы ограничим изучение «идеи» конкретной исторической эпохой — и таким образом решим проблему, связанную с изменением коннотации слова, — любая попытка сконцентрироваться на идее самой по себе как корректной единице исторического исследования все равно влечет за собой путаницу понятий.

Рассмотрим, например, попытку написать историю понятия «nobilitas» (аристократии, благородства) в эпоху Возрождения — вполне убедительная затея, очень похожая на многие уже осуществленные. Историк может — вполне уместно — начать с того, чтобы указать, что это слово приобрело свой смысл в силу того, что использовалось для обозначения особо высоко ценимых нравственных качеств. Или же он может — что также будет уместно — указать, что то же слово употребляли, указывая на принадлежность к определенному социальному классу. На практике не всегда понятно, какое значение имеется в виду в каждом конкретном случае. Когда Бэкон заметил, например, что благородное обрамление придает монарху величия, но уменьшает власть, мы можем, памятуя, как он восхищался Макиавелли, подумать о первом значении с такой же вероятностью, как можем, зная его официальный статус, подумать о втором. К тому же проблема еще более усугубляется тем, что эта двойственность иногда, по-видимому, использовалась этическими мыслителями Ренессанса именно таким образом. Иногда цель состояла в том, чтобы доказать, что человек может обладать нравственным благородством, даже не будучи дворянского происхождения. Возможность вполне оправданно назвать человека аристократом «более ввиду его добродетели, нежели за отличие в общественном положении», является распространенным парадоксом в моральной философии Возрождения [Elyot 1962: 104]. Но иногда цель скорее в том, чтобы подчеркнуть, что, хотя благородства можно достичь, оно неизменно сопряжено с благородством происхождения. Такой смысл, по понятным причинам, еще

чаще оказывался на первом плане¹⁰⁵. Кроме того, философ морали всегда мог обратить эту двойственность против самой идеи «nobilitas», противопоставив благородство происхождения сопутствующей ему подлости. Так, можно утверждать, что, когда Мор в «Утопии» говорит о подобающе благородном поведении военной аристократии, он пытается дискредитировать саму концепцию аристократии¹⁰⁶.

Разумеется, это чрезвычайно упрощенный пример, но и его, думаю, достаточно, чтобы выявить два критических замечания относительно перспектив изучения истории «идей», которые я хотел бы подчеркнуть. Во-первых, очевидно, что, если мы хотим понять какую-либо идею, пусть даже в рамках определенной культуры и в определенный период, мы не можем, подобно Лавджою, сосредоточиться только на том, чтобы изучать формы соответствующих слов. Слова, обозначающие какую-то идею, могут использоваться, как видно из этого примера, с различными и даже несовместимыми друг с другом намерениями. Мы не можем надеяться, что смысл контекста высказывания непременно решит проблему. Контекст, как показывает реплика Бэкона, может сам быть неоднозначным. Скорее мы должны изучить все многообразие ситуаций — они могут подвергаться сложным трансформациям, — в которых данные словесные формы теоретически могут использоваться: все функции, которые могут выполнять эти слова, все разнообразные смыслы, которые можно в них вложить. Огромная ошибка заключается не просто в попытке найти «основное значение» «идеи» как нечто, что непременно должно «оставаться неизменным», но уже в том, чтобы вообще думать о каком-то «основном» значении (к которому отдельные авторы что-то «добавляют»)¹⁰⁷. Известное правило, которым следует руководствоваться — по крайней мере известное философам, — заключается в том, что мы должны изучать не значения слов, а их использование. Потому что в конечном счете нельзя сказать, что у идеи в этом смысле¹⁰⁸ *есть* какое-то значение, которое можно представить как набор слов, а затем разработать и проследить, как оно менялось с течением времени. Скорее значение понятия должно *определяться* его употреблением в различных контекстах¹⁰⁹.

Мое второе и, по существу, критическое замечание вытекает из первого. Если есть основания полагать, что изучать какое-то понятие можно, только исследуя природу всех контекстов и употреблений — языковых игр, — в которых оно фигурирует, значит, есть не меньшее основание полагать, что попытка изучать историю «понятий» сама по себе зиждется на фундаментальной философской ошибке. Что это действительно так и что на практике неизбежно возникает путаница, несложно продемонстрировать. Создающуюся путаницу, возможно, проще всего описать, взяв за основу и расширив базовое различие между значением и употреблением, которое объясняется неумением разграничить *частоту встречаемости* слов (словосочетаний или *высказываний*), определяющих данную идею, и *употребление* соответствующего высказывания конкретным субъектом в конкретном случае с конкретным намерением (*его* намерением) озвучить конкретное *утверждение*¹¹⁰. Можно сказать, что писать историю идеи значит в конечном счете писать историю высказывания. Для такой истории,

несомненно, характерно, что число делающих соответствующие утверждения субъектов в ней оказывается больше или меньше лишь потому, что рассматриваемые понятия — общественный договор, идея Утопии, великая цепь бытия и т. д. — обнаруживаются в их работах, что дает основание говорить об их вкладе в развитие этих понятий. Важно, что эта идея могла присутствовать в мышлении любого индивида. Но если это все, что даже Лавджой имеет нам сообщить, мы без труда узнали бы или догадались об этом сами. Чего нам не говорит такая история, так это прежде всего какую роль — незначительную или существенную — данная идея могла играть в мышлении любого из конкретных мыслителей, ее упоминавших, либо какое место — типичное или незаурядное — она могла занимать в интеллектуальной атмосфере того времени, когда появилась. Возможно, мы узнаем, что какое-то выражение в разные периоды служило ответом на целый ряд вопросов. Но мы все-таки не узнаем — цитируя очень важное замечание Коллингвуда [Collingwood 1939: ch. V, fn. 31], — в *каких* случаях использование этого выражения рассматривалось как ответ, а значит, каковы были причины продолжать им пользоваться. Получается, что подобная история никогда не поможет нам установить *статус* анализируемой идеи в различные эпохи, поэтому в итоге нельзя будет сказать, что у нас возникло какое-то исторически обоснованное представление о ее значимости и ценности. А кроме того, такая история не сообщает нам, какой *смысл* данное выражение имело для использовавших его субъектов или какой набор значений оно допускало. Из этого следует, что такая история никогда по-настоящему не объяснит нам, какие значения могли быть у этого выражения, так что в результате подобного исследования мы не сможем сказать, что получили какое-то представление даже о распространенности самой идеи.

Критика в адрес написания истории подобным образом не сводится к тому, что такие попытки все время рискуют оказаться бессмысленными. Она состоит скорее в том, что, коль скоро мы видим не определенную идею, в развитие которой внесли вклад различные авторы, а лишь ряд составленных из слов утверждений различных субъектов с различными намерениями, это равнозначно тому, что мы можем написать не историю идеи, а лишь историю, построенную вокруг различных субъектов, которые эту идею использовали, и вокруг различных ситуаций и намерений, сопряженных с ее использованием. Более того, от подобной истории едва ли следует ожидать, что она сохранит форму истории идеи. Например, если историк, изучающий идею Утопии, увидит, что примеры ее бытования разительно отличаются друг от друга, то будет глубоко ошибочным фетишистским отношением к словам, если он попытается продолжать какое-то историческое исследование, сосредоточившись на самой «идее» Утопии — или прогресса, равенства, независимости, справедливости, естественного закона и т. д. и т. п. Неизменность таких выражений не дает нам никаких надежных сведений ни о неизменности вопросов, на которые эти выражения могли бы служить ответом, ни о неизменности намерений, с которыми различные авторы могли бы прибегать к ним. Поэтому единственная история, которую можно написать, — это история различных утверждений с данными выражениями. Такого рода попытка — в отличие от истории высказывания как такового — конечно, была бы до нелепости

самонадеянной. Но она по крайней мере была бы логически корректна, тогда как высказывание само по себе, вне утверждений различных субъектов, просто не может быть адекватным предметом исследования — есть мнение, что даже для логика¹¹¹, и уж тем более для историка.

IV

Теперь может показаться, что вторая из двух упомянутых мной в начале методологий обнаруживает неоспоримые преимущества как способ изучения истории идей. Если, как я предположил, логически некорректно просто фокусироваться на определенной идее или тексте самих по себе, то, возможно, лучший подход заключается в том — как все чаще настаивают сами теоретики, — чтобы вместо этого признать, что наши идеи являются «реакцией на текущие обстоятельства (курсив мой. — Кв. С.)» [Crabtree 1967: 158] и что поэтому мы должны изучать не тексты как таковые, а скорее «контекст или другие объясняющие их явления (курсив мой. — Кв. С.)» [Higham 1954: 341]. Эта альтернативная методология действительно встретила осознанное сопротивление, в особенности среди историков философии и политологов: и те и другие были обеспокоены тем, чтобы настоять на независимости исследований текста. Ведь если считать смыслом изучения классиков этих наук их «вечную мудрость», совершенно необходимо, как я уже дал понять, иметь возможность подчеркнуть, что пусть они и «укоренены в социальной реальности» своего времени, но находятся «при этом вне времени» [Plamenatz 1963, I: xxi], они «выше» необходимости учитывать какие-то конкретные «обстоятельства» [Jaspers 1962: viii]. Весь смысл теряется, если «исторический, биографический и логический груз, отягощающий „Великие Книги“, нельзя при необходимости «безжалостно выбросить за борт» [Hacker 1954: 786]. Тем не менее очевидно преимущество тех, кто настаивает, что груз «социального контекста» будет совершенно необходим в пути. Усвоив этот альтернативный подход, можно и в самом деле избежать многих проблем интерпретации, которые я старался поставить, или даже решить их. Знание социального контекста какого-либо произведения по крайней мере может существенно помочь избежать анахронистических мифологий, которые я попытался проанализировать. И отчасти я уже указывал на необходимость такого знания, когда говорил о методологической некорректности чисто текстуального исследования. Поэтому, если понимание какой-либо идеи действительно требует понимания и всех случаев и обстоятельств, в которых данный субъект мог использовать соответствующую формулировку, становится ясно, что хотя бы частично при этом предполагается понимание того, для какого общества этот автор писал и кого пытался убедить. А если верно, что понимание текста подразумевает способность проникнуть в суть любых «затемняющих» стратегий, которые могут в нем содержаться, то, опять же, несомненно, что необходимая информация (как я уже пытался показать на примере Гоббса и Бейля) по крайней мере отчасти должна быть связана с ограничениями данной социальной ситуации.

Убеждение, что такой метод «контекстуального истолкования»¹¹² предоставляет адекватный инструментарий для изучения истории понятий, как литературных, так и философских, на практике приобретает все больше сторонников¹¹³. Даже явно обзорные исторические исследования классических текстов не обходятся без упоминания «некоторых социальных и политических условий» [Plamenatz 1963, I: ix] и какого-то жеста, нацеленного на то, чтобы «отдать должное» «историческим обстоятельствам», которые «сформировали» сами тексты [Hacker 1961: vii]. А систематическое усвоение этого подхода, в свою очередь, породило собственный наделенный характерными чертами и все более детально разрабатываемый корпус текстов. В истории экономической и даже научной мысли в рамках такого подхода дается классическое объяснение тому, как социальный контекст взаимоотношений между пуританами в XVII веке способствовал становлению как духа капиталистического предпринимательства¹¹⁴, так и научного интереса¹¹⁵. В истории социальной, этической и политической мысли также неоднократно высказывалась гипотеза, что достижения в этих областях в эпоху Нового времени отражали и повторяли изменения и развитие социальной сферы. Исторические исследования такого рода обычно начинаются со структуры социума в эпоху Возрождения¹¹⁶ и достигают кульминации в описаниях этой структуры в Англии XVII века. Поэтому в качестве главного героя выступает Томас Гоббс, первый и величайший из философов буржуазной эпохи¹¹⁷. А правдивость этого повествования подтверждают, ссылаясь на мнение Джеймса Харрингтона, первого теоретика «государства возможностей»¹¹⁸. (Здесь, конечно, все еще наличествует чисто историографическое недоразумение: комментаторы не могут прийти к согласию насчет того, набирал ли класс, идеологом которого являлся Харрингтон, силу или, наоборот, терял ее. Однако необходимо отметить, что даже профессора Тоуни и Тревор-Ропер согласились в одном важном мнении о джентри: что Харрингтон был «их предводителем» [Trevor-Roper 1953] и что поэтому ключ к пониманию того, что говорил Харрингтон, следует искать в структуре социума, которую он анализировал.) Более того, начиная с этого момента и вплоть до времени, когда, как утверждается, капитализм спровоцировал характерную для интеллектуалов отчужденность, повествование в основном сводится к тому, принимал ли, и если да, то в какой степени, тот или иной классический автор новую социальную структуру и как, соответственно, он отзывался о ней. Таким образом, ход мыслей Локка объясняется тем, что он воспринял новую структуру с воодушевлением: вот откуда его рассуждения о собственности [Macpherson 1962]. Ход мыслей Болингброка объясняется тем, что ему было больше по душе отживающее устройство социума, — отсюда и его «политика ностальгии» [Kramnick 1968: ch. III]. Ход рассуждений Адама Смита объясняется тем, что он принимал новую структуру, однако по причинам, не совпадающим с его собственными доводами: это проливает свет на явные противоречия, а также на подлинный (нравственный) смысл его философии [Cropsey 1957].

Отношения между контекстом любого утверждения (или любого действия¹¹⁹) и самим утверждением, таким образом, действительно принимают

форму отношений предшествующих во времени причинных факторов к их следствиям, поэтому ясно, что независимое существование идей в истории оказывается под угрозой¹²⁰. Одним из парадоксальных результатов широкого распространения этой методологии контекстуального анализа стала паника, вызванная подозрением историков идей, что предмет их изучения может вовсе не «существовать» [Brinton 1962: 3]. Главным же последствием оказалась приверженность даже лучших современных специалистов формуле, которая легко снимает все вопросы: утверждается, что социальный контекст способствует формированию и эволюции идей; но идеи, в свою очередь, способствуют формированию и эволюции социального контекста [Gay 1964: xiii]. И заканчивается все это тем, что историк идей не находит ничего лучшего, чем предъявить тысячелетней давности головоломку о курице и яйце, а более здравомыслящий историк «действительности» поздравляет себя с успешным разоблачением бессмысленности подобного занятия¹²¹.

Однако я совершенно убежден, что нет достаточного основания ни для паники, ни для уклонения от прямого ответа, поскольку можно показать, что в основе самой методологии контекстуальной интерпретации, как в марксистской версии, так и в версии Нэмира (они удивительно схожи), лежит глубинное заблуждение насчет характера отношений между действием и обстоятельствами¹²². Поэтому, несмотря на вероятность, что изучение социального контекста может *помочь* понять текст (что я признаю), основная посылка контекстуальной методологии — что содержащиеся в тексте идеи следует интерпретировать, *исходя из* социального контекста, — как можно показать, является ошибочной и в результате становится не ключом к пониманию, а источником дальнейшей путаницы, широко распространенной в интеллектуальной истории.

То обстоятельство, что знание контекста какого-либо произведения действительно *помогает* его понять, свидетельствует о том несомненном факте, что, говоря о любом поступке — а утверждение, безусловно, следует расценивать как *поступок*¹²³, — всегда возможно, по крайней мере теоретически, представить такие условия, при которых действие (произнесенное утверждение) было бы иным, или в отсутствие которых оно не могло бы состояться, или даже наличие которых позволило бы это действие предсказать. Не вызывает сомнений, что у каждого действия есть *какой-то* объясняющий контекст, каждому действию предшествуют *какие-то* причины¹²⁴. Сосредоточиваться вместо этого на предполагаемых эмоциональных состояниях субъекта как средстве найти альтернативное (телеологическое) объяснение данному утверждению или другому действию означает как минимум игнорировать¹²⁵ значительную часть информации, которая не может не быть полезной при любой попытке интерпретации. Напротив, идея, что контекст произведения может привлекаться для объяснения его содержания, иллюстрирует и одновременно опирается на более общее и набирающее все большую популярность предположение, что сознательно совершаемые действия рассматриваются с помощью обычных процессов, применяемых для объяснения причин¹²⁶.

Тем не менее можно по-прежнему серьезно сомневаться насчет того, насколько знание причин какого-либо действия на самом деле тождественно пониманию самого действия. Наряду с тем фактом — и вне зависимости от него, — что такое понимание, безусловно, требует представления о предшествовавших действию и вызвавших его *условиях*, оно с тем же основанием требует и представления о *смысле* действия для осуществившего его субъекта. Поразительной чертой современных дискуссий на тему обусловленности действий является то, что они чаще всего строятся вокруг настолько явно упрощенных и будничных примеров — вроде того, что кто-то надел пальто¹²⁷, но никак не того, что кто-то написал «Илиаду»¹²⁸, — что вопрос о *смысле* действия легко превращается в совершенно очевидный или не слишком существенный. И еще одно удивительное обстоятельство заключается в том, что случаи, заставившие предположить, что недоумения по поводу действий можно разрешить простой констатацией условий их совершения, нередко относятся к тем, по поводу которых адвокат говорил бы об ограниченной ответственности и которые мы можем более простым языком охарактеризовать как *бессмысленное* поведение: когда кто-либо находится под воздействием алкоголя или наркотиков, выходит из себя и т. д.¹²⁹

Конечно, здесь можно применить какой-то формальный инструмент, чтобы реабилитировать точку зрения, согласно которой даже совершенно осознанные и сложные действия лучше всего объясняются как следствия каких-либо причин. Мотив или намерение, как утверждается, *сами по себе* являются причинами в том плане, что они предшествуют действию и связаны с ним условной связью¹³⁰. Я могу намереваться что-либо сделать, но так и не осуществляю свое намерение. Это говорится, чтобы опровергнуть любое представление в духе Витгенштейна о возможности какой-то более тесной «логической» связи (вероятно, подобной той, что мы наблюдаем в силлогизме¹³¹) между намерениями и действиями. Этот контраргумент расценивают как неопровержимый [Daveney 1966], но он, по-видимому, строится на двух в корне ошибочных предпосылках относительно процессов, с помощью которых мы можем попробовать интерпретировать по крайней мере ту группу действий — утверждения, — которая меня в данном случае интересует. Моя основная мысль состоит в том, что, рассмотрев эти две ошибочные предпосылки, мы, в свою очередь, опровергнем представление, в соответствии с которым изучение контекстуальных условий утверждения может с какой бы то ни было точки зрения расцениваться как достаточная или даже корректная методология интерпретации утверждений.

Прежде всего, представление о том, что намерения связаны с действиями условной связью, наверное, основано на каламбуре или на смешении двух различных смыслов, с точки зрения которых можно правомерно оперировать понятием намерения. Предположим, что Дефо, когда писал о веротерпимости, изъясился — как вполне бы мог — намерение сочинить целую серию памфлетов на эту тему. Поскольку, как нам известно, он этого так и не сделал, в данном случае мы имеем дело с заявленным намерением при отсутствии последующего действия: лучшее доказательство того, что отношение между двумя понятиями носит условный и, таким образом, причинный характер. Предположим, однако,

что Дефо заявил — как, опять-таки, мог, — что в своем памфлете о веротерпимости намеревается высказаться в ее пользу, пародируя доводы против нее. Тогда мы имеем дело отнюдь не с намерением, которое предшествует его реальным утверждениям и связано с ними как условие: скорее перед нами утверждение о намерении, характеризующее само действие. И было бы чистой воды формализмом отвечать, что даже такое намерение должно предшествовать действию и поэтому может рассматриваться как первичное условие. Подобные утверждения, характеризующие намерения, вполне могут быть сделаны *после* осуществления действия. Короче говоря, граница проходит между намерением *сделать нечто*, которое может никогда не быть приведено в исполнение, — хотя неясно, что мы должны сказать, если подобные предупреждающие утверждения *никогда* не переходили в действия, — и намерением, *выражающимся в том, чтобы сделать нечто*, которое не просто предполагает осуществление соответствующего действия, но логически связано с ним и объясняет его *смысл*. Теперь будет понятна значимость этой посылки для моей аргументации. Любое утверждение или другое действие предполагает намерение его осуществить — если хотите, можно назвать это причиной, — но в нем также выражается некое намерение, которое не является причиной, но которое надо уяснить, чтобы правильно описать и понять само действие.

Можно, однако, возразить, что этого довода недостаточно, чтобы противостоять сильнейшей форме постулата о необходимости контекстуального анализа¹³². Им является довод, указывающий на то, что тот или иной субъект мог *подразумевать*, делая определенное утверждение. Однако сторонники контекстуального анализа как раз считают, что сами контексты могут раскрыть значение текста. Это лишь обращает наше внимание на вторую ошибочную предпосылку в основе данной методологии — предположение, что «значение» и «понимание» являются взаимозаменяемыми понятиями. Однако, как показал в классической работе Остин, чтобы понять какое-то утверждение, требуется понять не только значение данного высказывания, но и то, что Остин обозначил как иллокутивную силу¹³³. Эта посылка принципиально важна для моей нынешней аргументации в двух отношениях. Во-первых, этот следующий вопрос о том, что конкретный субъект может *делать* своим высказыванием, касается вовсе не значения, а силы, которая коррелирует со значением самого высказывания, но которую *все же* необходимо уловить, чтобы его понять¹³⁴. А во-вторых, если бы мы даже могли путем анализа социального контекста расшифровать значение какого-либо утверждения, мы бы все равно не имели никакого представления о вложенной в него иллокутивной силе, а значит, в конечном счете и не понимали бы его по-настоящему. То есть неизбежно остается пробел: даже если благодаря анализу социального контекста мы можем *объяснить* тексты, это не равнозначно возможности *понять* их.

Эту ключевую мысль — что представление об иллокутивной силе высказывания, как и о его значении, необходимо для понимания текстов, но не может быть получено с помощью анализа их социального контекста, — легко проиллюстрировать на практике. Допустим, историк встречается в этическом трактате эпохи Возрождения следующее утверждение: «Государь должен научить добродетели». Допустим, смысл утверждения и стоящие за ним реалии

совершенно ясны. Допустим даже, что эта ясность является результатом тщательного изучения социального контекста данного высказывания — изучения, в ходе которого выяснилось, скажем, что добродетель государей некогда привела к их свержению. Теперь представим себе два альтернативных обоснования этого утверждения: либо подобные циничные советы были характерны для ренессансных этических трактатов, либо едва ли кто-то прежде во всеуслышание формулировал подобный циничный совет в качестве правила. Очевидно, любой комментатор, задавшийся целью понять это утверждение, должен выяснить, какая из этих альтернатив ближе к истине. Если правилен первый вариант, иллокутивная сила самого высказывания с точки зрения субъекта речи может состоять лишь в том, чтобы поддержать или подчеркнуть общепринятый нравственный принцип. Но если верен второй вариант, иллокутивная сила высказывания скорее заключается в том, чтобы оспорить или перечеркнуть упрочившийся моральный трюизм. На самом деле предположения, близкие к каждой из этих историографических догадок, в свое время высказывались историками идей применительно к такого рода утверждению в трактате Макиавелли «Государь»¹³⁵. Очевидно, что одно из этих предположений может соответствовать действительности и в зависимости от того, какое из них мы сочтем правильным, наше видение возможных намерений Макиавелли существенно изменится. На глубинном уровне вопрос заключается в том, пытался ли Макиавелли опровергнуть или поддержать одну из основополагающих моральных установок политической жизни своего времени. Но хотя это решение можно назвать определяющим для понимания Макиавелли, его нельзя вывести ни из анализа самого утверждения и его значения (которое весьма прозрачно), ни из сколь угодно пристального изучения социального контекста, поскольку сам контекст явно допускает *оба* этих альтернативных иллокутивных акта и поэтому едва ли может служить аргументом для отвержения одного из них в пользу другого. Соответственно, чтобы сказать, что мы *понимаем* некое утверждение, сделанное в прошлом, недостаточно уловить сказанное или даже осознать, что значение этих слов могло измениться. Дальнейший вопрос, который следует решить в связи с каждым утверждением, состоит в том, *что* подразумевалось сказанным и какие *отношения* могут быть между различными утверждениями даже в рамках общего контекста.

Для иллюстрации этой мысли о недостаточности и даже потенциальной ошибочности как контекстуального, так и чисто текстуального анализа я воспользовался лишь простейшими примерами. Однако можно предположить (как я пытался показать в другой статье¹³⁶), что и сами размышления Остина об иллокутивной силе нуждаются в некотором косвенном расширении, чтобы с их помощью можно было охарактеризовать менее явные и, может быть, даже несознаваемые иллокутивные акты. Мы должны, например, найти подход к очевидному, но трудноуловимому факту — что *неудача* в использовании какого-либо довода всегда может быть предметом спора, а потому и необходимым руководством к пониманию соответствующего высказывания. Возьмем, например, Локка, которому не удалось представить никаких исторических доводов во «Втором трактате». Учитывая, что рассуждения

о политических принципах в Англии XVII века почти неизменно строились вокруг анализа оспаривающих друг друга версий прошлого страны¹³⁷, предположение, что неудача Локка в обсуждении этих проблем являлась, возможно, наиболее радикальной и новаторской чертой его аргументации, претендует на роль сильного довода. Как подсказка для понимания текста Локка это, конечно, существенно; но такую подсказку невозможно получить путем изучения социального контекста (и уж тем более самого текста). Также мы должны научиться принимать во внимание неоспоримую возможность того, что некоторые классические философские тексты могут содержать целый ряд высказываний, в которых современники без труда угадывали шутку. Здесь, пожалуй, на ум приходят Платон и Гоббс; опять же, это важный ключ к пониманию их текстов, но трудно себе представить, каким образом любая из вышеописанных методологий может нам в этом помочь. Кроме того, вопросы аллюзий и неочевидных отсылок по понятным причинам, как правило, влекут за собой проблему распознавания и, соответственно, опасность неверного понимания любого текста, где они присутствуют. Эти и другие подобные проблемы, само собой, слишком сложны внутренне, чтобы их можно было здесь кратко проиллюстрировать, однако они все же могут усилить основную посылку, которая, надеюсь, уже достаточно ясна из более простых примеров: сосредоточившись на изучении либо самого текста, либо социального контекста как фактора, определяющего его значение, невозможно увидеть — и тем более решить — некоторые наиболее сложные проблемы, связанные с условиями понимания текста.

V

Если мои доводы до сих пор были правильными, из них можно сделать два определенных обобщающих вывода. Первый касается адекватного метода изучения интеллектуальной истории. С одной стороны, было бы заблуждением даже пытаться писать как интеллектуальные биографии на основе работ того или иного автора, так и историю идей, прослеживая морфологию отдельного понятия во времени. Оба этих типа анализа (не говоря уже о дидактической интеллектуальной истории, совмещающей их недостатки) неизбежно уводят в неверном направлении. С другой стороны, это не означает, как утверждают иногда¹³⁸, что не существует какого-то предпочтительного метода изучения истории идей. Мой первый положительный вывод состоит в том, что вся моя аргументация указывает на альтернативную методологию, которая не будет уязвимой ни для одного из высказанных мной замечаний. Понимание текстов, как я старался подчеркнуть, подразумевает понимание и того, что ими хотели сказать, и того, как это можно сделать. Следовательно, понять текст означает по меньшей мере понять и его намерение быть понятым, и намерение осознать предыдущее намерение, которые текст как сознательный коммуникативный акт должен в себе воплощать. То есть главный встающий перед нами вопрос при изучении любого текста заключается в том, что его автор, писавший в определенное время, обращавшийся к определенной аудитории, предположительно пытался передать в акте данного высказывания. Главной

целью при попытке понять любые высказывания является реконструкция сложного авторского намерения. Поэтому методология интеллектуальной истории должна быть прежде всего направлена на вычленение ряда коммуникативных актов, которые теоретически могли быть осуществлены в конкретном случае посредством конкретного высказывания, а также на прослеживание отношений между конкретным высказыванием и более обширным *лингвистическим* контекстом, который поможет распознать подлинное намерение данного автора. Когда, таким образом, в фокусе исследования оказывается чисто лингвистический материал, а методология, соответственно, нацелена на реконструкцию намерений, изучение всех особенностей социального контекста может стать частью лингвистического анализа текста. Проблема в том, что в рамках методологии контекстуального анализа эти особенности рассматриваются под неверным углом. «Контекст» ошибочно воспринимают как определяющий фактор высказывания. Его скорее следует воспринимать как исходное обрамление, на основании которого можно установить, какие условно опознаваемые значения в обществе *такого* типа кто-нибудь вообще мог иметь намерение передать. (Как я пытался показать на примере Гоббса и Бейля, сам контекст может служить вторичным критерием оценки того, насколько правдоподобны приписываемые им несовместимые намерения.) Само собой, я не хочу сказать, что в этом выводе есть что-то принципиально новое¹³⁹. Я хочу сказать, что проведенный мной критический обзор может рассматриваться как основа и доказательство возможности этой методологии — не в качестве предложения, эстетического предпочтения или некоторого академического абсолютизма, но в качестве теоретически правомерного метода, позволяющего уяснить условия, необходимые для понимания высказываний.

Мой второй общий вывод касается ценности изучения интеллектуальной истории. Здесь самая интригующая возможность, которую я не могу сейчас анализировать, но которую я затронул в ходе обсуждения причин действия и условий понимания высказываний, — это возможность диалога между философской рефлексией и историческим свидетельством. Очевидно, что различия, выявленные в ходе дискуссии о причинах и значениях действий, не просто полезны для историков — историки должны вдуматься в них, хотя — что плачевно отразилось на результатах — до сих пор они не проявляли особенной осведомленности в этом вопросе. Однако все дело в том, что противоположное утверждение тоже может оказаться верным. Понимание сформулированных в прошлом утверждений, очевидно, ставит особого рода проблемы и может привести к нетипичным выводам, особенно в том, что касается условий изменения языка. Может быть, философы не слишком торопились обратить себе на пользу этот факт, потенциально весьма значимый как для анализа значения и понимания¹⁴⁰, так и для исследования отношений между суждением и действием, а кроме того, для социологии знания в целом.

Однако главный мой вывод заключается в том, что высказанная мной критика подводит к намного более очевидному и не столь абстрактному утверждению о философской ценности изучения интеллектуальной истории. С одной стороны, думаю, ясно, что любая попытка обосновать изучение

предмета, ссылаясь на «вечные вопросы» и «универсальные истины», которые можно извлекать из классических текстов, приводит к этому обоснованию ценой превращения самого предмета в нелепо и без необходимости наивный. Любое утверждение, как я старался показать, неизбежно воплощает собой конкретное намерение в конкретной ситуации, обращенное к решению конкретной проблемы и поэтому специфическое для данной ситуации, за пределы которой пытаться распространить его наивно. Суть здесь не только в том, что классические тексты не могут содержать наших вопросов и ответов, а содержат лишь свои собственные. Не менее важно и то — как это формулировал Коллингвуд, — что в философии просто нет вечных вопросов: есть лишь отдельные ответы на отдельные вопросы, причем различных ответов столько же, сколько и вопросов, а различных вопросов столько же, сколько и вопрошающих. Поэтому нет смысла искать обоснования для изучения истории идей в попытке научиться напрямую у классических авторов, сосредоточившись на их предполагаемых ответах на предположительно вневременные вопросы.

Неоднократно подчеркивалась высокая степень случайности в так называемых ответах, сформулированных в классических текстах, и, думаю, в свете высказанных мной соображений можно показать, что суть того, о чем следует говорить в связи с этой проблемой, и Коллингвуд, и его критики понимали неверно. Заблуждение самого Коллингвуда, полагаю, объясняется тем обстоятельством, что его нападки на «вечные вопросы» были связаны с радикальным утверждением, в соответствии с которым мы не можем даже спросить, решил ли тот или иной философ «проблему, которую сам поставил», поскольку мы можем увидеть, в чем заключалась для него проблема, только если он смог ее решить. То есть «если мы можем увидеть его проблему, это доказывает, что он нашел ее решение; ведь узнать, в чем состояла проблема, мы можем, лишь двигаясь в обратном направлении от ее решения» [Collingwood 1939: 70]. Но это, по-видимому, лишь одна из разновидностей уже обозначенного мной смешения намерения *что-то сделать* (an intention to do something) и намерения, *выражающегося в каком-то действии* (an intention in doing something). Справедливо, что, если я не совершу действия или не решу проблемы, не исполню своего намерения *сделать* это, никто никогда не узнает, в чем состояла моя проблема, — о ней просто не сохранится свидетельств. Однако это не означает, что вы не можете даже узнать, что же я собирался сделать, если я и не сделал этого, потому что я мог объявить о своем намерении, даже если не осуществил его. Не означает это и того, что вы не можете узнать, какое же намерение я собирался *воплотить* в определенном действии, если мне не удалось совершить это действие, — поскольку чаще всего несложно охарактеризовать (распознав намерение) предпринятую, пусть и совершенно неудавшуюся попытку. (Так, очевидно, что Дефо, создавая «Эксперимент», задумывал пародию, хотя его намерение встретило такую бездну непонимания, что мы вполне можем охарактеризовать попытку осуществить задуманное действие как неудавшуюся.) Однако, по-видимому, еще серьезнее заблуждаются те, кто критикует эти возражения Коллингвуда против идеи вечных вопросов. В недавней значимой работе автор даже

настаивает, например, что, «когда Ленин говорит, что каждая кухарка должна научиться управлять государством, а Платон — что люди должны ограничивать себя исполнением своих обязанностей на благо государства», Платон и Ленин *действительно* заняты «одним и тем же вопросом», поэтому отрицать всякое наличие вечных вопросов — попросту предубеждение [Passmore 1965: 12]. Историки понятий настаивают не только на возможности подобного семантического сходства, но и на тождественности проблемы в том смысле, что мы можем извлечь какой-то урок непосредственно из решения Платоном данной проблемы. И именно эта тождественность, как утверждается, является единственной причиной изучать «Государство» Платона¹⁴¹. Но как раз в этом отношении проблема никак не может быть одинаковой в обоих случаях. Если мы собираемся учиться у Платона, недостаточно, чтобы в его рассуждениях на каком-то очень абстрактном уровне ставился вопрос, актуальный для нас. Необходимо также, чтобы данный Платоном ответ представлялся приемлемым и действительно применимым (если он «прав») к нашей собственной культуре и эпохе. Однако как только мы начинаем изучать сами доводы Платона, представление об общности постановки вопроса для него и для нас оборачивается нелепостью. Скорее всего, мы научимся у Платона тому, что кухарка не должна управлять государством, поскольку относится к рабам. Трудно понять, решению каких проблем участия во власти современной представительной демократии будет способствовать применение данного образца вековой мудрости, каким бы бесспорным ни показался этот аргумент самому Платону.

Эта попытка переосмыслить и подчеркнуть утверждение, что в философии нет вечных вопросов, из обсуждения которых мы можем извлечь непосредственный урок, изучая классические тексты, разумеется, не предполагает отрицания того, что возможны суждения (скажем, в математике), истинность которых никак не зависит от течения времени. (Это, однако, еще не доказывает, что их истинность по данной причине менее условна.) Это даже не отрицание того, что *вопросы* могут быть вечными, если они достаточно отвлеченно сформулированы. Я лишь настаиваю: заявляя, что смысл исторического изучения таких вопросов состоит в том, чтобы извлекать непосредственную пользу из *ответов* на них, мы вскоре обнаружим, что *предполагаемый* ответ в другой культуре или в другую эпоху, как правило, воспринимается настолько иначе, что едва ли имеет смысл продолжать считать соответствующий вопрос «тем же» в подразумевавшемся смысле слова. Грубо говоря, мы должны научиться думать полностью самостоятельно.

Однако я вовсе не хочу сделать вывод, что поскольку философская значимость, в настоящее время приписываемая истории понятий, основана на заблуждении, то эта дисциплина вовсе не обладает ценностью с точки зрения философии. Именно то обстоятельство, что в классических текстах поднимаются свои, совершенно чуждые нам вопросы, а не предположение, что они как-то затрагивают и наши вопросы тоже, на мой взгляд, дает нам не ложный ответ, а подлинный ключ к пониманию неоспоримой ценности изучения интеллектуальной истории. Классические тексты, особенно в области социальной, этической и политической мысли, помогают обнаружить — если

мы позволим им это сделать — не необходимое единообразие, а скорее необходимую множественность жизнеспособных моральных позиций и политических убеждений. Более того, именно в этом можно увидеть их философскую и даже нравственную ценность. Существует тенденция (иногда развернуто постулируемая, как у Гегеля, в качестве модели любого действия), что не просто неизбежная, а лучшая, наиболее выгодная точка, с которой можно вести обзор идей прошлого, — это наше сегодняшнее положение, поскольку оно, по определению, находится выше на лестнице прогресса. Подобное утверждение не выдерживает критики, если мы понимаем, что исторические разногласия по основополагающим проблемам могут свидетельствовать скорее о различии намерений и традиций, чем о соперничестве ценностных ориентиров, не говоря уже о чем-то вроде прогресса в познании Абсолюта. Более того, осознать, что наше общество не отличается от других в том плане, что тоже имеет свои характерные убеждения, социальные и политические порядки, означает уже приблизиться к совершенно иной, выгодной и, хочу заметить, более здоровой точке зрения. Знание истории таких идей может продемонстрировать нам, в какой степени те черты нашего собственного порядка, которые мы, возможно, склонны считать традиционными или даже «вневременными» истинами¹⁴², могут в действительности оказаться всего лишь условностями конкретного исторического этапа и социальной структуры. Узнать из истории мысли, что на самом деле не существует вневременных идей, а существует только множество разнообразных идей, зародившихся во множестве разнообразных обществ, значит понять основную истину не только о прошлом, но и о нас самих. Кроме того, общеизвестно — в этом мы все марксисты, — что наше собственное общество ставит невидимые преграды нашему воображению. Поэтому стоит сделать общим местом утверждение, что историческое исследование идей других обществ должно стать обязательным и незаменимым средством преодолеть эти преграды. Заявление, что интеллектуальная история состоит лишь из «устаревших понятий метафизики», которое нередко звучит сейчас, пугая своей косностью, как причина эту историю игнорировать, тогда станет восприниматься именно как причина считать подобные исследования, несомненно, «нужными», но не потому, что из них можно извлечь какие-то примитивные «уроки», а потому, что сама эта история дает урок самопознания. Поэтому требовать от истории мысли решения наших насущных вопросов означает допускать не просто методологическую ошибку, но что-то близкое к моральной оплошности. Учиться же у прошлого — а иначе мы никак не можем этому научиться — отличать необходимое от того, что порождено лишь нашими собственными условными порядками, означает получить ключ к самосознанию как таковому.

Крайст-колледж, Кембридж

© Пер. с англ. Татьяны Пирусской

Литература

[Aaron 1955] — *Aaron R. I. John Locke*. 2nd ed. Oxford, 1955.

- [Abelson 1965] — *Abelson R.* Because I Want To // *Mind*. 1965. Vol. 74. № 296. P. 540–553.
- [Adler 1967] — *Adler M. J.* Foreword // *Bird O. A.* The Idea of Justice. New York, 1967. P. ix–xvi.
- [Allport 1955] — *Allport F. H.* Theories of Perception and the Concept of Structure. New York, 1955.
- [Anglo 1966] — *Anglo S.* The Reception of Machiavelli in Tudor England: A Re-Assessment // *Il Politico*. 1966. Vol. 31. № 1. P. 127–138.
- [Anscombe 1957] — *Anscombe G. E. M.* Intention. Oxford, 1957.
- [Armstrong 1965] — *Armstrong R. L.* John Locke's "Doctrine of Signs": A New Metaphysics // *Journal of the History of Ideas*. 1965. Vol. 26. № 3. P. 369–382.
- [Aubrey 1898] — *Aubrey J.* Brief Lives / Ed. by A. Clark: In 2 vols. London, 1898.
- [Austin 1962] — *Austin J.* How to Do Things with Words / Ed. by J. O. Urmson. Oxford, 1962.
- [Avineri 1968] — *Avineri Sh.* The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge, 1968.
- [Ayer 1967] — *Ayer A. J.* Man as a Subject for Science // *Philosophy, Politics and Society*. 3rd series / Ed. by P. Laslett and W. G. Runciman. Oxford, 1967. P. 6–24.
- [Bailyn 1967] — *Bailyn B.* The Ideological Origins of the American Revolution. Cambridge, Mass., 1967.
- [Barnard 1965] — *Barnard P. M.* Herder's Social and Political Thought. Oxford, 1965.
- [Baron 1961] — *Baron H.* Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of "The Prince" // *English Historical Review*. 1961. Vol. 76. № 299. P. 217–253.
- [Bateson 1953] — *Bateson F. W.* The Function of Criticism at the Present Time // *Essays in Criticism*. 1953. Vol. 3. № 1. P. 1–27.
- [Baxter 1745] — *Baxter A.* An Enquiry into the Nature of the Human Soul: In 2 vols. 3rd ed. London, 1745.
- [Becker 1932] — *Becker C.* The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932.
- [Bird 1967] — *Bird O. A.* The Idea of Justice. New York, 1967.
- [Bloom, Jaffa 1964] — *Bloom A., Jaffa H. C.* Shakespeare's Politics. New York, 1964.
- [Bluhm 1965] — *Bluhm W. T.* Theories of the Political System. Englewood Cliffs, N. J., 1965.
- [Bracken 1965] — *Bracken H. M.* The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710–1733. The Hague, 1965.
- [Brailsford 1961] — *Brailsford H. N.* The Levellers and the English Revolution / Ed. by Ch. Hill. London, 1961.
- [Brinton 1962] — *Brinton C.* English Political Thought in the 19th Century. New York, 1962.
- [Bronowski, Mazlish 1960] — *Bronowski J., Mazlish B.* The Western Intellectual Tradition. London, 1960.

- [Brumbaugh 1962] — *Brumbaugh R. S.* Plato for the Modern Age. New York, 1962.
- [Bury 1932] — *Bury J. B.* The Idea of Progress. London, 1932.
- [Cassirer 1946] — *Cassirer E.* The Myth of the State. New Haven, 1946.
- [Cassirer 1954] — *Cassirer E.* The Question of Jean Jacques Rousseau / Transl. and ed. by P. Gay. Bloomington, Ind., 1954.
- [Cassirer 1955] — *Cassirer E.* The Philosophy of the Enlightenment / Transl. by F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. Boston, 1955.
- [Castiglione 1959] — *Castiglione B.* The Book of the Courtier / Transl. and ed. by Ch. S. Singleton. New York, 1959.
- [Catlin 1950] — *Catlin G. E. C.* A History of Political Philosophy. London, 1950.
- [Chapman 1956] — *Chapman J. W.* Rousseau — Totalitarian or Liberal? New York, 1956.
- [Cherel 1935] — *Cherel A.* La pensée de Machiavel en France. Paris, 1935.
- [Cioffi 1963/1964] — *Cioffi F.* Intention and Interpretation in Criticism // Proceedings of the Aristotelian Society. 1963/1964. Vol. 64. P. 85–106.
- [Cobban 1941] — *Cobban A.* The Crisis of Civilization. London, 1941.
- [Cochrane 1961] — *Cochrane E. W.* Machiavelli: 1940–1960 // The Journal of Modern History. 1961. Vol. 33. № 2. P. 113–136.
- [Cohen 1962] — *Cohen L. J.* The Diversity of Meaning. London, 1962.
- [Cohen 1964] — *Cohen L. J.* Do Illocutionary Forces Exist? // The Philosophical Quarterly. 1964. Vol. 14. № 55. P. 118–137.
- [Collingwood 1939] — *Collingwood R. G.* An Autobiography. Oxford, 1939.
- [Collingwood 1940] — *Collingwood R. G.* An Essay on Metaphysics. Oxford, 1940.
- [Coltman 1962] — *Coltman I.* Private Men and Public Causes. London, 1962.
- [Convin 1929] — *Convin E. S.* The “Higher Law” Background of American Constitutional Law // Harvard Law Review. 1929. Vol. 42. № 3. P. 365–409.
- [Convin 1948] — *Convin E. S.* Liberty against Government. Baton Rouge, La., 1948.
- [Cox 1960] — *Cox R. H.* Locke on War and Peace. Oxford, 1960.
- [Crabtree 1967] — *Crabtree D.* Political Theory // Political Science: Outline for the Intending Student of Government, Politics and Political Science / Ed. by H. V. Wiseman. London, 1967. P. 152–174.
- [Cranston 1964] — *Cranston M.* Aquinas // Western Political Philosophers / Ed. by M. Cranston. London, 1964. P. 29–36.
- [Cropsey 1957] — *Cropsey J.* Polity and Economy. The Hague, 1957.
- [Cropsey 1962] — *Cropsey J.* The Revival of Classical Political Philosophy: A Reply to Rothman // American Political Science Review. 1962. Vol. 56. № 2. P. 353–359.
- [D’Entrèves 1939] — *D’Entrèves A. P.* The Medieval Contribution to Political Thought. Oxford, 1939.
- [Dahl 1963] — *Dahl R. A.* Modern Political Analysis. Englewood Cliffs, N. J., 1963.
- [Danto 1965] — *Danto A. C.* Analytical Philosophy of History. Cambridge, 1965.

- [Daveney 1966] — *Daveney T. F.* Intentions and Causes // Analysis. 1966. Vol. 27. № 1. P. 23–28.
- [Davidson 1963] — *Davidson D.* Actions, Reasons, and Causes // Journal of Philosophy. 1963. Vol. 60. № 23. P. 685–700.
- [Davies 1946] — *Davies E. T.* The Political Ideas of Richard Hooker. London, 1946.
- [Dibon 1959] — *Dibon P.* Redécouverte de Bayle // Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam: Études et documents / Éd. par P. Dibon. Amsterdam; Paris, 1959. P. vii–xvii.
- [Dieckmann 1961] — *Dieckmann H.* Pierre Bayle: “Philosopher of Rotterdam” // Journal of the History of Ideas. 1961. Vol. 22. № 1. P. 131–136.
- [Dunn 1967] — *Dunn J.* Consent in the Political Theory of John Locke // The Historical Journal. 1967. Vol. 10. № 2. P. 153–182.
- [Dunn 1968] — *Dunn J.* The Identity of the History of Ideas // Philosophy. 1968. Vol. 43. № 164. P. 85–104.
- [Dunn 1969] — *Dunn J.* The Political Thought of John Locke. Cambridge, 1969.
- [Elyot 1962] — *Elyot Th., Sir.* The Book Named the Governor / Ed. by S. E. Lehmberg. London, 1962.
- [Foord 1964] — *Foord A. S.* His Majesty’s Opposition, 1714–1830. Oxford, 1964.
- [Friedrich 1964] — *Friedrich C. J.* On Rereading Machiavelli and Althusius: Reason, Rationality, and Religion // Rational Decision / Ed. by C. J. Friedrich. New York, 1964. P. 177–196.
- [Gay 1964] — *Gay P.* The Party of Humanity. London, 1964.
- [Gilbert 1938] — *Gilbert A. H.* Machiavelli’s *Prince* and Its Forerunners. Durham, 1938.
- [Gilbert 1939] — *Gilbert F.* The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli // The Journal of Modern History. 1939. Vol. 11. № 4. P. 449–483.
- [Gombrich 1960] — *Gombrich E. H.* Art and Illusion. London, 1960.
- [Gough 1950] — *Gough J. W.* John Locke’s Political Philosophy. Oxford, 1950.
- [Gough 1957] — *Gough J. W.* The Social Contract. 2nd ed. Oxford, 1957.
- [Greene 1957] — *Greene J. C.* Objectives and Methods in Intellectual History // Mississippi Valley Historical Review. 1957. Vol. 44. № 1. P. 58–74.
- [Gwyn 1965] — *Gwyn W. B.* The Meaning of the Separation of Powers. New Orleans, 1965.
- [Hacker 1954] — *Hacker A.* Capital and Carbuncles: The “Great Books” Reappraised // American Political Science Review. 1954. Vol. 48. № 3. P. 775–786.
- [Hacker 1961] — *Hacker A.* Political Theory: Philosophy, Ideology, Science. New York, 1961.
- [Hampshire 1959] — *Hampshire S.* Thought and Action. London, 1959.
- [Harrison 1955] — *Harrison W.* Texts in Political Theory // Political Studies. 1955. Vol. 3. № 1. P. 28–44.
- [Hart 1965] — *Hart J.* Viscount Bolingbroke, Tory Humanist. London, 1965.

[Hearnshaw 1928] — *Hearnshaw F. J. C.* Henry St. John, Viscount Bolingbroke // *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age A. D. 1650–1750* / Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1928. P. 210–247.

[Hexter 1964] — *Hexter J. H.* The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia* // *The American Historical Review*. 1964. Vol. 69. № 4. P. 945–968.

[Higham 1954] — *Higham J.* Intellectual History and Its Neighbors // *Journal of the History of Ideas*. 1954. Vol. 15. № 3. P. 339–347.

[Hobbes 1946] — *Hobbes Th.* *Leviathan* / Ed. by M. Oakeshott. Oxford, 1946.

[Hollis 1968] — *Hollis M.* Reason and Ritual // *Philosophy*. 1968. Vol. 43. № 165. P. 231–247.

[Hood 1964] — *Hood F. C.* *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, 1964.

[Jaspers 1962] — *Jaspers K.* *The Great Philosophers*: In 2 vols. Vol. 1 / Transl. by R. Manheim; ed. by H. Arendt. London, 1962.

[Jones 1947] — *Jones W. Th.* *Masters of Political Thought*: In 3 vols. Vol. 2: Machiavelli to Bentham. London, 1947.

[Kaufman 1954] — *Kaufman A. S.* The Nature and Function of Political Theory // *Journal of Philosophy*. 1954. Vol. 51. № 1. P. 5–22.

[Kenny 1964] — *Kenny A.* *Action, Emotion and Will*. London, 1964.

[Kramnick 1968] — *Kramnick I.* Bolingbroke and His Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole. London, 1968.

[Kuhn 1962] — *Kuhn Th. S.* *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962.

[Labrousse 1964] — *Labrousse É.* Pierre Bayle: En 2 t. T. 2: Heterodoxie et rigorisme. The Hague, 1964.

[Lakoff 1964] — *Lakoff S. A.* *Equality in Political Philosophy*. Cambridge, Mass., 1964.

[Laski 1961] — *Laski H. J.* *Political Thought in England: Locke to Bentham*. Oxford, 1961.

[Laslett 1965] — *Laslett P.* John Locke and His Books // *The Library of John Locke* / Ed. by J. Harrison and P. Laslett. Oxford, 1965. P. 1–54.

[Laslett 1967] — *Laslett P.* Political Philosophy, History of // *The Encyclopaedia of Philosophy*: In 8 vols. / Ed. by P. Edwards et al. Vol. 6. London; New York, 1967. P. 370–371.

[Leavis 1953] — *Leavis F. R.* The Responsible Critic, or The Function of Criticism at Any Time // *Scrutiny*. 1953. Vol. 19. № 3. P. 162–183.

[Lemmon 1966] — *Lemmon E. J.* Sentences, Statements and Propositions // *British Analytical Philosophy* / Ed. by B. Williams and A. Montefiore. London, 1966. P. 87–107.

[Lerner 1950] — *Lerner M.* Introduction // Machiavelli N. *The Prince and The Discourses*. New York, 1950. P. xxv–xlvi.

[Locke 1967] — *Locke J.* *Two Tracts on Government* / Ed. by Ph. Abrams. Cambridge, 1967.

[Lovejoy 1960] — *Lovejoy A. O.* *The Great Chain of Being*. New York, 1960.

[MacIntyre 1962] — *MacIntyre A.* A Mistake about Causality in Social Science // Philosophy, Politics and Society. 2nd series / Ed. by P. Laslett and W. G. Runciman. Oxford, 1962. P. 48–70.

[MacIntyre 1966a] — *MacIntyre A.* A Short History of Ethics. New York, 1966.

[MacIntyre 1966b] — *MacIntyre A.* The Antecedents of Action // British Analytical Philosophy / Ed. by B. Williams and A. Montefiore. London, 1966. P. 205–225.

[MacIntyre 1967] — *MacIntyre A.* The Idea of a Social Science // Proceedings of the Aristotelian Society. 1967. Supplementary vol. 41. P. 95–132.

[Macpherson 1962] — *Macpherson C. B.* The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford, 1962.

[Mandelbaum 1965] — *Mandelbaum M.* The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy // History and Theory. 1965. Vol. 5. Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy. P. 33–66.

[Mandelbaum 1967] — *Mandelbaum M.* A Note on History as Narrative // History and Theory. 1967. Vol. 6. № 3. P. 413–419.

[Mansfield 1962] — *Mansfield H. C., Jr.* Sir Lewis Namier Considered // Journal of British Studies. 1962. Vol. 2. № 1. P. 28–55.

[Mansfield 1965] — *Mansfield H. C., Jr.* Statesmanship and Party Government. Chicago, 1965.

[Marsilius of Padua 1951–1956] — *Marsilius of Padua.* The Defender of Peace: In 2 vols. / Transl. and ed. by A. Gewirth. New York, 1951–1956.

[Martin 1962] — *Martin K.* French Liberal Thought in the Eighteenth Century. London, 1962.

[McCloskey 1957] — *McCloskey R. G.* American Political Thought and the Study of Politics // American Political Science Review. 1957. Vol. 51. № 1. P. 115–129.

[McCoy 1963] — *McCoy Ch. R. N.* The Structure of Political Thought. New York, 1963.

[McGrade 1963] — *McGrade A. S.* The Coherence of Hooker's Polity: The Books on Power // Journal of the History of Ideas. 1963. Vol. 24. № 2. P. 163–182.

[Merkl 1967] — *Merkl P. H.* Political Continuity and Change. New York, 1967.

[Merton 1938] — *Merton R. K.* Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England // Osiris. 1938. Vol. 4. P. 360–632.

[Mintz 1962] — *Mintz S. I.* The Hunting of Leviathan. Cambridge, 1962.

[Morgenthau 1958] — *Morgenthau H. J.* Dilemmas of Politics. Chicago, 1958.

[Morris 1953] — *Morris Ch.* Political Thought in England: Tyndale to Hooker. Oxford, 1953.

[Morris 1966] — *Morris G. C.* Montesquieu and the Varieties of Political Experience // Political Ideas / Ed. by D. Thomson. London, 1966. P. 81–94.

[Murphy 1951] — *Murphy N. R.* The Interpretation of Plato's *Republic*. Oxford, 1951.

[Namier 1955] — *Namier L. B.* Human Nature in Politics // Namier L. B. Personalities and Powers. London, 1955. P. 1–7.

[Nelson 1962] — *Nelson L.* What Is the History of Philosophy? // Ratio. 1962. Vol. 4. № 1. P. 22–35.

- [Parkin 1956] — *Parkin Ch.* The Moral Basis of Burke's Political Thought. Cambridge, 1956.
- [Passmore 1965] — *Passmore J.* The Idea of a History of Philosophy // History and Theory. 1965. Vol. 5. Beiheft 5: The Historiography of the History of Philosophy. P. 1–32.
- [Plamenatz 1963] — *Plamenatz J.* Man and Society: In 2 vols. London, 1963.
- [Plucknett 1926] — *Plucknett Th. F. T.* Bonham's Case and Judicial Review // Harvard Law Review. 1926. Vol. 40. № 1. P. 30–70.
- [Pocock 1957] — *Pocock J. G. A.* The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century. Cambridge, 1957.
- [Pocock 1962] — *Pocock J. G. A.* The History of Political Thought: A Methodological Enquiry // Philosophy, Politics and Society. 2nd series / Ed. by P. Laslett and W. G. Runciman. Oxford, 1962. P. 183–202.
- [Pocock 1965] — *Pocock J. G. A.* Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century // William and Mary Quarterly. 1965. Vol. 22. № 4. P. 549–583.
- [Pocock 1966] — *Pocock J. G. A.* "The Onely Politician": Machiavelli, Harrington and Felix Raab // Historical Studies: Australia and New Zealand. 1966. Vol. 12. № 46. P. 265–296.
- [Popkin 1953] — *Popkin R. H.* Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume // Journal of the History of Ideas. 1953. Vol. 14. № 2. P. 292–303.
- [Popper 1962] — *Popper K. R.* The Open Society and its Enemies: In 2 vols. 4th ed. London, 1962.
- [Prezzolini 1968] — *Prezzolini G.* Machiavelli / Transl. by G. Savini. London, 1968.
- [Quine 1953] — *Quine W. V. O.* Mr. Strawson on Logical Theory // Mind. 1953. Vol. 62. № 248. P. 433–451.
- [Raab 1964] — *Raab F.* The English Face of Machiavelli. London, 1964.
- [Reid 1941] — *Reid Th.* Essays on the Intellectual Powers of Man / Ed. by A. D. Woozley. London, 1941.
- [Rex 1965] — *Rex W.* Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy. The Hague, 1965.
- [Robinson 1931] — *Robinson H.* Bayle the Sceptic. New York, 1931.
- [Russell 1946] — *Russell B.* History of Western Philosophy. London, 1946.
- [Ryan 1965] — *Ryan A.* Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie // Political Studies. 1965. Vol. 13. № 2. P. 219–230.
- [Sabine 1951] — *Sabine G. H.* A History of Political Theory. 3rd ed. London, 1951.
- [Sampson 1956] — *Sampson R. V.* Progress in the Age of Reason. London, 1956.
- [Seliger 1968] — *Seliger M.* The Liberal Politics of John Locke. London, 1968.
- [Shirley 1949] — *Shirley P. J.* Richard Hooker and Contemporary Political Ideas. London, 1949.
- [Sibley 1958] — *Sibley M. Q.* The Place of Classical Political Theory in the Study of Politics: The Legitimate Spell of Plato // Approaches to the Study of Politics / Ed. by R. Young. Chicago, 1958. P. 125–148.

- [Skinner 1964] — *Skinner Q.* Hobbes's "Leviathan" // *The Historical Journal*. 1964. Vol. 7. № 2. P. 321–333.
- [Skinner 1965] — *Skinner Q.* History and Ideology in the English Revolution // *The Historical Journal*. 1965. Vol. 8. № 2. P. 151–178.
- [Skinner 1966a] — *Skinner Q.* The Ideological Context of Hobbes's Political Thought // *The Historical Journal*. 1966. Vol. 9. № 3. P. 286–317.
- [Skinner 1966b] — *Skinner Q.* The Limits of Historical Explanations // *Philosophy*. 1966. Vol. 41. № 157. P. 199–215.
- [Skinner 1967] — *Skinner Q.* More's *Utopia* // *Past and Present*. 1967. Vol. 38. № 1. P. 153–168.
- [Skinner 1970] — *Skinner Q.* Conventions and the Understanding of Speech Acts // *Philosophical Quarterly*. 1970. Vol. 20. № 79. P. 118–138.
- [Stark 1960] — *Stark W.* Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge. London, 1960.
- [Stewart 1963] — *Stewart J. B.* The Moral and Political Philosophy of David Hume. New York, 1963.
- [Strauss 1948] — *Strauss L.* On Tyranny. New York, 1948.
- [Strauss 1952] — *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing. Glencoe, Ill., 1952.
- [Strauss 1953] — *Strauss L.* Natural Right and History. Chicago, 1953.
- [Strauss 1957] — *Strauss L.* What is Political Philosophy? Glencoe, Ill., 1957.
- [Strauss 1958] — *Strauss L.* Thoughts on Machiavelli. Glencoe, Ill., 1958.
- [Strauss, Cropsey 1963] — History of Political Philosophy / Ed. by L. Strauss and J. Cropsey. Chicago, 1963.
- [Strawson 1950] — *Strawson P. F.* On Referring // *Mind*. 1950. Vol. 59. № 235. P. 320–344.
- [Strawson 1952] — *Strawson P. F.* An Introduction to Logical Theory. London, 1952.
- [Strawson 1961] — *Strawson P. F.* Social Morality and Individual Ideal // *Philosophy*. 1961. Vol. 36. № 136. P. 1–17.
- [Talmon 1952] — *Talmon J. L.* The Origins of Totalitarian Democracy. London, 1952.
- [Tawney 1926] — *Tawney R. H.* Religion and the Rise of Capitalism. London, 1926.
- [Taylor 1938] — *Taylor A. E.* The Ethical Doctrine of Hobbes // *Philosophy*. 1938. Vol. 13. № 52. P. 406–424.
- [Taylor 1964] — *Taylor Ch.* The Explanation of Behaviour. London, 1964.
- [Thomas 1965] — *Thomas K.* The Social Origins of Hobbes's Political Thought // *Hobbes Studies* / Ed. by K. C. Brown. London, 1965. P. 185–236.
- [Thorne 1938] — *Thorne S. E.* Dr. Bonham's Case // *Law Quarterly Review*. 1938. Vol. 54. P. 543–552.
- [Trevor-Roper 1953] — *Trevor-Roper H. R.* The Gentry, 1540–1640. New York, 1953 (*Economic History Review Supplements*. № 1).
- [Tucker 1961] — *Tucker R. C.* Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge, 1961.

- [Vile 1967] — *Vile M. J. C.* Constitutionalism and the Separation of Powers. Oxford, 1967.
- [Walker 1967] — *Walker D. P.* Recent Studies of Pierre Bayle // The New York Review of Books. 1967. Vol. 8. № 5. 23 March. P. 20–23.
- [Warrender 1957] — *Warrender H.* The Political Philosophy of Hobbes. Oxford, 1957.
- [Watkins 1965] — *Watkins J. W. N.* Hobbes's System of Ideas. London, 1965.
- [Weldon 1946] — *Weldon T. D.* States and Morals. London, 1946.
- [Weston 1965] — *Weston C. C.* English Constitutional Theory and the House of Lords. London, 1965.
- [White 1959] — *White A. R.* The "Meaning" of Russell's Theory of Descriptions // Analysis. 1959. Vol. 20. № 1. P. 8–9.
- [White 1968] — The Philosophy of Action / Ed. by A. R. White. Oxford, 1968.
- [Wiener 1961] — *Wiener P. P.* Some Problems and Methods in the History of Ideas // Journal of the History of Ideas. 1961. Vol. 22. № 4. P. 531–548.
- [Winch 1964] — *Winch P.* Understanding a Primitive Society // American Philosophical Quarterly. 1964. Vol. 1. № 4. P. 307–324.
- [Winiarski 1963] — *Winiarski W.* Niccolo Machiavelli: 1469–1527 // History of Political Philosophy / Ed. by L. Strauss and J. Cropsey. Chicago, 1963. P. 247–275.
- [Wittgenstein 1953] — *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1953.
- [Wolin 1961] — *Wolin Sh. S.* Politics and Vision. London, 1961.
- [Woodhouse 1938] — *Woodhouse A. S. P.* Puritanism and Liberty. London, 1938.
- [Xenakis 1955] — *Xenakis J.* Sentence and Statement: Prof. Quine on Mr. Strawson // Analysis. 1955. Vol. 16. № 4. P. 91–94.

Квентин Скиннер

Мотивы, намерения и интерпретация текстов¹⁴³

Главная проблема, которую мне хотелось бы затронуть, — вопрос, возможны ли определенные правила интерпретации литературного текста¹⁴⁴. Однако это по умолчанию предполагает общеизвестность того, что подразумевается под процессом интерпретации и для чего такой процесс вообще нужен. Поэтому начну я с того, что в качестве вступления к основной теме по возможности коротко рассмотрю два этих аспекта.

Что такое «интерпретация»? Профессор Айкен жалуется, что в искусствоведении и философии искусства этот термин, как правило, «употребляется с вопиющей небрежностью» [Aiken 1955: 747]. Однако, по-видимому, большинство литературоведов сходятся в том, что интерпретировать текст значит «пытаться извлечь из него некий смысл» [Hirsch 1972: 246]. Как пишет Блумфилд, «если мы интерпретируем произведение искусства, мы ищем его значение» [Bloomfield 1972: 301]. Здесь, вероятно, уместно небольшое предостережение. Мы, безусловно, должны быть начеку, чтобы избежать вульгарного предположения — к которому философия искусства склонна больше, чем практическая критика, — что мы можем надеяться когда-либо найти «единственно верное толкование (курсив мой. — Кв. С.)» текста, когда