

ИЗДАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ИСТОРИИ



ОБЩИЕ
ВОПРОСЫ
ЭСТЕТИКИ
И
ТЕОРИИ
ИСКУССТВА



МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ
(8 марта 1901 г.)

Милостивые государыни и ми-

лостивые государи!

Когда историк — конечно, историк, не лишенный дара обобщения, — охватывает мысленно прошлое и настоящее рода человеческого, пред ним разворачивается величественное и захватывающее зрелище. В самом деле, вы, конечно, знаете, что, по предположениям современной науки человек существует на земном шаре со времени древнейшей четвертичной эпохи, т. е. по меньшей мере уже двести тысяч лет. Но если мы оставим в стороне эти вычисления, всегда гадательные, если мы допустим, как считали в доброе старое время, что человек появился на земле приблизительно за четыре тысячи лет до христианской эры, то мы получим что-то около двухсот поколений, приходивших одно за другим, чтобы исчезнуть, как исчезают листья в лесу с приближением осени. Каждое из этих поколений, больше того — каждая личность, входившая в состав каждого поколения, преследовала свои собственные цели: каждая из них боролась за свое собственное существование или за существование своих близких, а между тем было целостное движение, было то, что мы называем *историей человеческого рода*.

Если мы припомним то состояние, в котором находились наши отдаленные предки, если мы представим себе, например, жизнь тех из них, которые ютились в так называемых свайных постройках, и если мы сравним эту жизнь с жизнью швейцарцев наших дней, — мы увидим огромную разницу. Ибо в жизни рода человеческого было не только движение, но было также то, что мы называем *прогрессом*. Расстояние, отделяющее человека от его более или менее

человекоподобных предков, увеличилось; власть человека над природой усилилась. Поэтому вполне естественно, скажу даже больше — неизбежно встает вопрос: каковы же были причины этого движения и этого прогресса?

Этот вопрос, милостивые государины и милостивые государи, великий вопрос о причинах исторического движения и прогресса рода человеческого, есть вопрос, составляющий предмет того, что прежде называли философией истории и что, мне кажется, лучше было бы обозначать термином понимание истории, рассматриваемой как наука, т. е. *истории, которая не довольствуется изучением того, как явления происходили, но желает знать, почему они происходили таким образом, а не другим.*

Как и всякий предмет, философия истории имела свою собственную историю. Я хочу этим сказать, что в различные эпохи люди, занимавшиеся вопросом о *причинах исторического движения*, различно отвечали на этот великий вопрос. *Каждая эпоха имела свою собственную философию истории.*

Вы, пожалуй, укажете мне, что часто в один и тот же исторический период существовала не *одна только, а несколько* школ философии истории. Я с этим согласен, но вместе с тем я попрошу вас обратить внимание на то, что различные философские школы, возникающие в данный исторический период, всегда имеют между собою нечто общее, что дает возможность рассматривать их как различные виды одного и того же рода. Разумеется, в них можно наблюдать и пережитки прошлого. Мы можем поэтому, дабы упростить изучаемый вопрос, сказать, что *каждый исторический период имеет свою собственную философию истории.*

С некоторыми из них мы и познакомимся в наших беседах. Я начинаю с *теологической философии*, или *теологического понимания истории.*

Что представляет собою теологическая философия, или теологическое понимание истории? Это — наиболее примитивное понимание: оно тесно связано с первыми усилиями человеческой мысли разобраться в окружающем мире.

В самом деле, наиболее простое представление, какое человек может составить себе о природе, — это видеть в ней не зависимые друг от друга и управляемые неизменными законами явления, а события, производимые действием одной или нескольких волей, подобных его собственной воле.

Французский философ Гюйо рассказывает в одной из своих книг¹, что один ребенок в его присутствии обозвал луну *злойю*, потому что она не хотела показаться на небосклоне. Этот ребенок считал луну существом *одушевленным*, и первобытный человек, подобно этому ребенку, одушевляет всю природу. *Анимизм* является первой фазой развития религиозной мысли, а первым шагом науки является устранение анимистического объяснения явлений природы и понимание их как явлений, подчиненных определенным законам. В то время как ребенок думает, что луна не показывается потому, что она злая, естествоиспытатель объясняет нам совокупность естественных условий, которые в каждый данный момент позволяют или мешают нам видеть то либо другое небесное светило.

Но между тем как в изучении и понимании *природы* наука подвигалась вперед сравнительно быстрыми шагами, наука о *человеческом* обществе и его истории развивалась гораздо медленнее. Анимистическое объяснение исторических явлений допускалось еще в такие времена, когда анимистическое объяснение явлений природы казалось уже только смешным. В сравнительно цивилизованной среде, часто даже в среде высокоцивилизованной, считалось вполне возможным объяснять историческое движение человечества как проявление воли одного либо нескольких божеств, и это-то объяснение исторического процесса божественной волей мы и называем *теологическим пониманием истории.*

Чтобы дать вам два примера подобного понимания, я остановлюсь сейчас на исторической философии двух знаменитых людей: св. Августина, епископа в Гиппоне (нынешний Алжир), и Боссюэ, епископа города Мо (во Франции).

Св. Августин (354—430) считает, что исторические события зависят от божественного провидения, больше того — он убежден, что с другой оценкой к ним нельзя подойти. «Подумайте, — говорит он, — бог, этот всевышний властелин, единый и всемогущий, творец и создатель всех душ и всех тел... тот, кто сделал человека разумным существом, состоящим из тела и души, бог — начало всякой формы, всякой красоты, всякого порядка, он, который определяет для всего число, вес и меру, от кого происходят произведения природы всех видов и всякого значения, — я спрашиваю, можно ли допустить, чтобы этот бог потерпел, чтобы земные царства, их владычество и их подчиненность

были совершенно независимы от воли провидения» («Cité de Dieu», traduction d'Emile Saisset livre V, chap. XI, pp. 292—293).

Эту общую точку зрения св. Августин не покидает ни в одном из своих объяснений исторических событий.

Идет ли речь об объяснении величия римлян — гиппонский епископ с большими подробностями рассказывает нам, что это величие якобы нужно было божественному провидению. «После того, — говорит он, — как восточные царства процветали в продолжение длинного ряда лет, господь пожелал, чтобы Западная империя, последнею по времени появившаяся на исторической арене, стала первою по величию своему и по своему пространству. И так как господь имел намерение воспользоваться этой империей, чтобы наказать множество народов, он вручил дело управления ею в руки людей, страстно любивших поклонение и почести, полагавших собственную славу в славе отечества и всегда готовых принести себя в жертву для его спасения, подавляя таким образом свою жадность и все свои пороки ради единственного порока: любви к славе. Ибо — не нужно этого скрывать от себя — любовь к славе — порок» и т. д. (t. I, p. 301).

Идет ли речь о процветании первого христианского императора Константина — на сцену выступает воля божия, легко все разрешающая и объясняющая. «Господь бог, — говорит нам св. Августин, — желая помешать своим верным поклонникам... убедиться в том, что невозможно добиться господства и величия на земле без всеильной помощи диаволов, пожелал озарить блеском своих милостей императора Константина, не только не обращавшегося к лжебожествам, но поклонявшегося лишь действительному богу, и осыпать его такою массою благ, о каких никто другой не посмел бы даже и мечтать» (t. I, pp. 328—329).

Нужно ли, наконец, выяснить, почему одна война длилась дольше, нежели другая, св. Августин скажет нам, что так пожелал господь: «Точно так же, как от бога, от его правосудия и милосердия, зависит сокрушить людей бедствиями или утешать их милостью, — точно так же он устанавливает и продолжительность войн, сокращая либо удлиняя их по своему усмотрению» (t. I, p. 323).

Вы видите, — св. Августин неизменно остается верным своему основному принципу. К сожалению, недостаточно оставаться верным определенному принципу, чтобы отыскать

правильное объяснение исторических явлений. Нужно, прежде всего, чтобы этот основной принцип *был правильно выбран*, и нужно, во-вторых, чтобы, оставаясь верным своему основному принципу, историк тщательно изучил все факты, предшествовавшие и сопровождавшие явление, которое он хочет объяснить. Основной принцип может и должен служить лишь путеводной нитью в анализе исторической действительности.

А между тем теория св. Августина слаба в обоих указанных отношениях. Никакого метода анализа исторической действительности она не дает. А что касается ее основного принципа, прошу вас заметить следующее. Св. Августин говорит о том, что он называет законами провидения, с такой убежденностью и с такими подробностями, что невольно спрашиваешь себя, читая его, не раскрывал ли перед ним его бог свои сокровенные тайны. И тот же автор с такой же убежденностью, оставаясь столь же верным своему «основному принципу», в том же самом произведении говорит нам, что *пути господа неисповедимы*. Но если это так, то зачем задаваться неблагоприятной и бесплодной задачей исследовать эти «пути»? И зачем ссылаться на эти «неисповедимые пути», как на объяснение событий человеческой жизни? Противоречие очевидно, и так как оно очевидно, то даже люди с горячей и непоколебимой верой вынуждены отказываться от теологического толкования истории, если только они хоть сколько-нибудь считаются с логикой и если они не думают утверждать, что *неисповедимое*, т. е. *необъяснимое и непонятное, объясняет все и делает все понятным*.

Перейдем к Боссюэ (1627—1704). Подобно св. Августину, Боссюэ становится в области толкования истории на теологическую точку зрения. Он убежден, что исторические судьбы народов, или, как он выражается, движения империй (*révolutions des empires*), регулируются провидением. «Эти империи, — говорит он в «Discours sur l'histoire universelle», — тесно связаны с историей божьего народа. Бог воспользовался ассирийцами и вавилонянами, чтобы наказать этот народ; персами, чтобы восстановить его; Александром и его первыми преемниками, чтобы охранять его; знаменитым Антиохом и его преемниками, чтобы испытать его; римлянами, чтобы поддержать его свободу против сирийских царей, которые во что бы то ни стало хотели его уничтожить. Евреи существовали до Иисуса Христа под

владычеством тех же римлян. Когда они отказались его признать и распяли его, те же римляне, не ведая того, содействовали божьему возмездию и истребили этот неблагодарный народ» и т. д. («Discours», издание Garniers frères, p. 334). Словом, все народы и все великие государства, одни за другими появлявшиеся на исторической арене, разными способами способствовали одной и той же цели — процветанию христианской религии и славе божией.

Боссюэ открывает своему ученику, на основании откровения св. духа св. Иоанну, которое последний истолковал в Апокалипсисе, тайный суд божий над Римской империей и над самим Римом. Боссюэ говорит — и он тоже — обо всем этом так, как если бы пути господа перестали быть *неисповедимыми*, и — что достойно особого внимания — зрелище исторического процесса внушает ему лишь *мысли о суетности людских дел*. «И вот, когда вы видите, — говорит он, — как в одно мгновение проносятся перед вашим взором — не говорю цари и императоры, но эти великие империи, приводившие в трепет всю вселенную; когда вы видите, как древние и новые ассирийцы, мидяне, персы, греки, римляне последовательно предстают перед вами и рушатся одни за другими, — это ужасающее крушение заставляет вас почувствовать, что нет ничего прочного у людей и что непостоянство и волнение — удел, свойственный человеческим делам» («Discours», p. 339).

Этот *пессимизм* — одна из самых отличительных черт философии истории Боссюэ. И, вдумавшись внимательно, нужно признать, что эта черта правильно отражает сущность христианства. В самом деле, христианство сулит верующим утешение, много утешения! Но как утешает оно их? Отвлекая их от всего земного и убеждая их, что на земле все — суета и что счастье для людей возможно только после смерти. Прошу вас, милостивые государыни и милостивые государи, запомнить эту черту; в дальнейшем изложении она даст нам материал для сравнения.

Другой отличительной чертой философии истории Боссюэ является то, что в своем истолковании исторических событий он не довольствуется, подобно св. Августину, ссылкой на волю господа бога, — он направляет уже свое внимание на то, что он называет *особенными причинами движения империй*.

«Ибо, — говорит он, — тот самый бог, который сотворил вселенную и который, всемогущий сам по себе, пожелал

для установления порядка, чтобы части столь великого целого зависели друг от друга, — этот самый бог пожелал также, чтобы ход человеческих дел имел свою последовательность и свое соответствие разных частей. Я хочу этим сказать, что отдельные люди, как и целые народы, обладали качествами, соответствовавшими той степени возвеличения, для которой они были предназначены, и что, не считая некоторых исключительных событий, в которых по желанию бога должна была проявляться одна лишь собственная воля его, не происходило в жизни народов таких заметных перемен, которые не имели бы своих причин в предшествовавших веках. И так как во всех делах есть то, что их подготавливает, то, что побуждает их предпринимать, и то, что способствует их преуспеянию, то задачей настоящей исторической науки является установление для каждого данного периода скрытых причин, подготовивших крупные перемены, и важных стечений событий, приведших к их осуществлению» («Discours», pp. 339—340).

Таким образом, по Боссюэ, в истории бывают события, в которых проявляется лишь перст божий, или, другими словами, в которых бог действует *непосредственно*. Подобные события являются, так сказать, *историческими чудесами*. Но в большинстве случаев, при обычном течении вещей, перемены, происходящие в каждый данный период, обуславливаются причинами, порожденными предшествующими периодами. *Задачей настоящей науки является изучение этих причин, в которых нет ничего сверхъестественного, ибо они находятся в зависимости только от природы людей и народов.*

В своем теологическом понимании истории Боссюэ уделяет, следовательно, обширное место *естественному объяснению исторических событий*. Правда, это естественное объяснение у него тесно связано с *теологической идеей*, ибо все же господь бог неизменно наделяет людей и народы качествами, соответствующими той степени возвеличения, для которой он их предназначает. Но, раз данные, эти качества проявляются уже самостоятельно, и, поскольку они проявляются, *мы не только вправе*, но, как Боссюэ категорически заявляет, *мы обязаны искать естественного объяснения истории*.

Философия истории Боссюэ имеет перед философией истории св. Августина то большое преимущество, что она настаивает на необходимости изучать частные причины со-

битий. Но это преимущество в сущности является лишь признанием — конечно, бессознательным и невольным — *бессилия* и *бесплодности* собственно теологической концепции, т. е. метода, состоящего в *объяснении явлений действием одной или нескольких сверхъестественных сил*.

Этим признанием сумели хорошо воспользоваться в следующем столетии противники теологии. Самый опасный из этих противников, *фернейский патриарх Вольтер*, весьма ехидно говорит в своем знаменитом «*Essai sur les mœurs des Nations*»:

«Ничто не заслуживает в такой мере нашего любопытства, как то, каким образом основалась церковь, следуя желанию бога, заставлявшего вторичные причины содействовать торжеству его вечных законов. Предоставим почтительно божественное тем, кому оно поручено, а сами будем интересоваться только историческими событиями» («*Essais*», изд. Veuchot, t. I, p. 346).

Теологическое понимание истории отодвигается, таким образом, в сторону. Вольтер обращается только к историческим событиям и старается объяснять их вторичными, т. е. *естественными*, причинами. Но в чем же состоит наука, если не в естественном объяснении явлений? Философия истории Вольтера есть *опыт научного истолкования истории*.

Рассмотрим этот опыт несколько более подробно. Рассмотрим, например, *какие причины вызвали, согласно Вольтеру, падение Римской империи*.

Римский декаданс развивался медленно и долго. Но среди бедствий, вызвавших падение колоссальной империи, Вольтер главным образом выдвигает следующие два: 1) *варваров*, 2) *религиозные распри*.

Варвары разрушили Римскую империю. «Но почему, — спрашивает Вольтер, — римляне не истребили их, как Марий истребил кимвров?»² Потому что не оказалось подобного Мария. А почему не оказалось Мария? Потому что нравы римлян изменились. И самым ярким симптомом этого изменения нравов было то, что Римская империя насчитывала в то время больше монахов, чем солдат. Эти монахи перебирались толпами из города в город, защищая или оспаривая единственность бога-сына... (ibid., t. I, p. 377).

Так как потомки Сципионов превратились в спорщиков и так как личное уважение, которым окружали Гортензиев и Цицеронов, было перенесено на Кириллов, Григориев и Авросиев, то все погибло. И если нужно чему-нибудь

удивляться, так это тому, что Римская империя еще держалась в течение некоторого времени) (ibid., t. I, p. 377).

Вы ясно видите здесь, какая была, по Вольтеру, главная причина падения Рима. *Эта причина — торжество христианства*. Впрочем, Вольтер сам говорит это со свойственной ему едкой иронией: «Христианство открывало доступ в небо, но оно погубило империю» (ibid., t. I, p. 377). Был ли он прав? Ошибался ли он? Это нас сейчас не интересует. Что для нас важно — это точно разобраться в исторических воззрениях Вольтера. Критическим разбором этих воззрений мы займемся потом.

Итак, мы видим, что, по Вольтеру, Римскую империю погубило христианство. Но человечеству, конечно, позволительно спросить себя: *почему же христианство восторжествовало в Риме?*

По мнению Вольтера, главным орудием победы христианства был Константин, которого он, в согласии с исторической правдой, рисует злым и лицемерным государем. Но разве какой-нибудь определенный человек, даже будь он император и будь он очень злым и очень суеверным, может один вызвать торжество какой-либо религии? Вольтер думал, что может. И в его время он не один так думал. Все философы так думали тогда.

Для примера я приведу вам соображения другого писателя о происхождении еврейского народа и о христианстве³.

Если *теологическое понимание* истории состоит в объяснении исторической эволюции волей и действием, прямым или косвенным, одной или нескольких сверхъестественных сил, то *идеалистическое понимание* состоит в объяснении той же исторической эволюции эволюцией нравов и идей, или, как говорили в XVIII веке, *мнения*.

«Я называю *мнением*, — говорит Сюар, — результат массы истин и заблуждений, распространенных в нации; результат, который определяет ее суждения, ее уважение или презрение, ее любовь или ненависть; который создает ее склонности и привычки, ее пороки и ее добродетели, — словом, ее нравы» (Suard, *Mélanges de littérature*, t. III, p. 400).

Раз мнения управляют миром, очевидно, что мнения являются основной, наиболее глубокой причиной исторического процесса, и не приходится удивляться, если историк ссылается на мнения, как на силу, обуславливающую в

последнем счете события того или другого исторического периода.

И если мнения вообще объясняют исторические события, то вполне естественно искать в религиозных идеях (например, в христианстве) наиболее глубокую причину процветания или упадка какой-нибудь империи (например, Римской империи). Вольтер оставался, следовательно, верным философии истории своего времени, когда говорил, что христианство вызвало гибель Римской империи.

Но среди философов XVIII столетия было несколько таких, которые известны как материалисты. Такими были, например, Гольбах, автор знаменитой «*Système de la Nature*», и Гельвеций, автор не менее знаменитой книги «*De l'esprit*». Вполне естественно предположить, что, по крайней мере, эти философы не одобряли идеалистического объяснения истории.

И, однако, такое предположение, каким бы естественным оно ни казалось, ошибочно. Гольбах и Гельвеций, будучи материалистами в своем понимании природы, были идеалистами в области истории. Подобно всем философам XVIII столетия, подобно всей «банде энциклопедистов» («*séquelle des encyclopédistes*»), материалисты того времени полагали, что мнения управляют миром и что эволюция идей объясняет в последнем счете всю историческую эволюцию.

«Невежество, заблуждения, предрассудки, недостаток опыта, размышления и предвидения — вот действительный источник морального зла. Люди вредят себе самим и причиняют вред своим сообщественникам (*associés*) лишь потому, что они не имеют представления о своих истинных интересах» («*Système social*», t. II, chap. I, p. 5).

В другом месте того же произведения мы читаем: «История нам доказывает, что в деле управления народы были во все время жертвами своего невежества, своего неразумия, своей доверчивости, своего панического страха и в особенности страстей тех, кто умел подчинять себе толпу. Подобно больным, которые беспрестанно мечутся на своем ложе, не находя удобного положения, народы часто меняли форму правления, но никогда не было у них ни сил, ни способностей преобразовать сущность, добратся до подлинного источника своих бед, и они постоянно бросались в противоположные крайности под властью слепых страстей» (*ibid.*, t. II, p. 27).

Эти цитаты показывают вам, что, по мнению материалиста Гольбаха, невежество было причиной моральных и политических бедствий. Если народы злы, то это происходит благодаря их невежеству; если их правительства нелепы, то это потому, что они не сумели открыть истинных принципов общественной и политической организации; если революции, совершенные народами, не искоренили морального и общественного зла, то это потому, что у них не было достаточно знаний. Но что такое невежество? Что такое заблуждение? Что такое предрассудок? Невежество, заблуждение, предрассудок — все это лишь ошибочные мнения. И если невежество, заблуждение, предрассудок мешали людям открыть истинные основы политической и общественной организации, то ясно, что миром правили ошибочные мнения. Гольбах придерживается, следовательно, в этом вопросе тех же воззрений, которых придерживалось большинство философов XVIII столетия.

Что касается Гельвеция, то я приведу вам только его мнение относительно феодального строя.

В письме к Сорену о «*Духе законов*» Монтескье он говорит: «Но что хочет он нам поведать своим «*Трактатом о феодах*»? Разве это предмет, над выяснением которого стоило трудиться мудрому и рассудительному уму? Какие законодательные нормы можно извлечь из этого хаоса варварских законов, которые установлены насилем, которые освящены невежеством и которые всегда будут препятствовать установлению правильного порядка вещей» («*Oeuvres*», t. III, p. 266).

В другом месте он говорит: «Монтескье — слишком феодалист, а феодальный строй — верх нелепости» («*Oeuvres*», t. III, p. 314).

Таким образом, Гельвеций находит, что феодализм, т. е. целая система общественных и политических учреждений, был верхом нелепости и, следовательно, обязан был своим происхождением невежеству или, другими словами, ошибочным мнениям. Значит, выходит, что всегда — худо ли, хорошо ли — мнения правят миром.

Я сказал раньше, что нам важно не критиковать эту теорию, а хорошо ознакомиться с ней и уловить ее сущность. Теперь же, когда мы уже знаем ее, нам не только позволительно, но даже необходимо подвергнуть ее анализу.

Что же, правильна эта теория или ошибочна?

Верно ли, что люди, не сознающие своих интересов, не в состоянии разумно их отстаивать? *Это верно, неоспоримо.* Верно ли, что невежество причинило много зла человечеству и что общественный и политический строй, основанный на подчинении и эксплуатации человека человеком, каким был феодализм, возможен лишь во времена невежества и глубоко вкоренившихся предрассудков?

Да, это совершенно верно, и я не представляю себе, как можно оспаривать столь несомненную истину.

Словом, верно ли или неверно, что мнение в установленном Сюаром смысле имеет большое влияние на поведение людей?

Кто знает людей, скажет, что это тоже несомненно и неоспоримо.

Таким образом, выходит как будто, что *идеалистическое понимание истории* основано на истине и мы не можем ничего возразить против него?

Отвечаю: и да, и нет. И вот что я этим хочу сказать.

Идеалистическое понимание истории правильно в том смысле, что оно включает в себе часть истины. *Да, часть истины в нем есть.* Мнения имеют очень большое влияние на людей. Мы имеем, следовательно, право сказать, что мнения управляют миром. *Но мы имеем полное право спросить себя: не управляют ли в свою очередь чем-либо управляющие миром мнения?*

Другими словами, мы можем и должны спросить себя: зависят ли мнения и чувства людей просто от случая? Поставить этот вопрос — значит тотчас же разрешить его в отрицательном смысле. Нет, мнения и чувства людей совершенно не от случая зависят. Их зарождение, как и их развитие подчинены законам, которые мы можем и должны изучать. И как только вы это допустили, — а как можно этого не допустить? — вы вынуждены признать, что если мнения управляют миром, то управляют они им не как верховный властитель, а что они в свою очередь чем-то управляют и что, следовательно, тот, кто ссылается на мнения, далек от указания нам основной, самой глубокой причины исторического процесса.

Значит, в идеалистическом понимании истории есть доля истины. Но в нем нет еще всей истины.

Чтобы познать всю истину, нам необходимо продолжить исследование как раз с того момента, на котором идеалистическое понимание истории его оборвало. Нам нужно по-

пытаться точно выяснить *причины зарождения и развития мнений у людей, живущих в обществе.*

Чтобы облегчить нашу задачу, поведем наше исследование методически и прежде всего посмотрим, являются ли мнения, т. е., согласно данному Сюаром определению, сумма истин и заблуждений, распространенных среди людей, врожденными, рождаются ли они вместе с людьми, чтобы исчезнуть лишь вместе с ними. Это значит спросить себя: *существуют ли врожденные идеи?*

Было время, когда были твердо убеждены, что идеи, по крайней мере частично, являются врожденными. И, допуская существование врожденных идей, вместе с тем допускали, что эти идеи составляют общий для всего человечества фонд — фонд, который остается одинаковым во все времена и под всеми широтами.

Это воззрение, некогда весьма распространенное, было победоносно опровергнуто выдающимся английским философом *Джоном Локком* (1632—1704). В своей знаменитой книге, озаглавленной *«Опыт о человеческом разумении»* («An Essay concerning human understanding»), Джон Локк доказал, что в уме человека нет врожденных идей, принципов и понятий. Идеи и принципы возникают у людей *из опыта*, и это одинаково верно как в отношении спекулятивных принципов, так и в отношении практических принципов, или *принципов морали*. Принципы морали меняются в зависимости от времени и места. Когда люди *осуждают* какое-нибудь действие, то поступают они так потому, что оно для них *вредно*. Когда они его *хвалят* — значит, оно для них *полезно*.

Следовательно, интерес (не личный интерес, а интерес общественный) определяет суждения людей в области общественной жизни.

Таково было учение Локка, убежденными сторонниками которого были все французские философы XVIII столетия. Мы имеем, следовательно, право принять это учение за исходную точку нашей критики их понимания истории.

В уме людей нет врожденных идей. Опыт определяет *спекулятивные идеи*, а общественный интерес определяет *идеи «практические»*. Примем это положение и посмотрим, какие выводы из него вытекают.

ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

(15 марта 1901 г.)

Милостивые государыни и милостивые государи!

Если повторение, согласно латинской поговорке, есть мать познания, то резюме является его интендантом. Оно производит учет того, что уже приобретено и дает его оценку. Я начинаю поэтому свою вторую лекцию с резюме предыдущей.

Я вам сказал, что теологическое понимание истории состоит в объяснении исторического процесса и прогресса человеческого рода действием одной или нескольких сверхъестественных сил, волею одного или нескольких богов.

Затем я перешел к рассмотрению философии истории св. Августина и Боссюэ и показал, что философия истории Боссюэ имела то большое преимущество перед философией истории св. Августина, что она отказывалась от объяснения исторического процесса непосредственным действием бога и настаивала на необходимости искать *частные* причины исторических событий или, другими словами, их *естественные причины*.

Разыскание естественных причин событий означает отказ от *теологической* точки зрения и переход к точке зрения *научной*, ибо научная точка зрения состоит в объяснении явлений их естественными причинами и в полном отвращении от всякого влияния сверхъестественных сил.

Я вам цитировал *Вольтера*, который говорил, что он предоставляет божественное тем, которые являются его носителями, сам же интересуется только *историческим*, т. е. естественными причинами. Точка зрения Вольтера, как и всех французских философов XVIII столетия, была научной точкой зрения. Но, так как наука в свою очередь эволюционирует, развивается, нам пришлось несколько подробнее разобратить точку зрения Вольтера. И мы нашли, что эта точка зрения была *идеалистической*, т. е. что Вольтер, подобно всем философам XVIII столетия, даже тем, которые в своем понимании природы были материалистами (Гольбах, Гельвеций и др.), объяснял исторический процесс *эволюцией идей* или, как говорили в то время, *мнений*.

Переходя к критике этого объяснения истории, я сказал, что оно было *относительно верно*, ибо действительные *мнения* имеют большое влияние на *поведение людей*. Но затем я прибавил, что возникновение и эволюция *мнений* в свою

очередь подчинены определенным законам и что историк не может, следовательно, считать мнения основной и наиболее глубокой причиной исторического процесса. Тот, кто желает углубить изучение этого процесса, должен пойти дальше и приступить к изучению причин, которые в каждый данный исторический период обуславливают господство таких, а не других мнений.

Заканчивая предыдущую лекцию, я указал вам направление, в котором это изучение происходило. Оно происходило в направлении, указанном Джоном Локком: 1) нет врожденных идей, 2) идеи возникают из опыта и 3) что касается *практических* идей, то интерес (общественный, а не частный) обуславливает квалификацию одних действий как *хороших*, других — как *дурных*.

Вот что мы уже знаем. Попытаемся теперь узнать нечто новое.

Великое историческое событие отделяет восемнадцатое столетие от девятнадцатого — *французская революция*, которая, словно ураган, пронеслась над Францией, разрушая *старый порядок* и выметая его *остатки*. Она оказала глубокое влияние на экономическую, общественную, политическую и умственную жизнь не только Франции, но и всей Европы. Она не могла не оказать влияния и на философию истории.

Каково же было это влияние?

Самым непосредственным результатом революции было чувство *огромной усталости*. Великие усилия, проявленные людьми того времени, вызвали *властную потребность в отдыхе*. Наряду с этим чувством усталости, неизбежным после всякой большой затраты энергии, наблюдался также *известный скептицизм*. Восемнадцатый век твердо верил в торжество *разума*. Разум в конце концов всегда восторжествует, говорил Вольтер. Революционные события разбили эту веру. Развернулось столько неожиданных событий, восторжествовало столько такого, что казалось совершенно невозможным и абсолютно неразумным; столько мудрых расчетов и предвидений было опрокинуто грубой логикой фактов, что люди стали говорить себе, что *разум, вероятно, никогда не восторжествует*. Мы имеем в этом отношении ценное показание умной женщины, умевшей наблюдать то, что происходило вокруг нее. «Большинство людей, — говорит мадам де Сталь-Гольштейн, — устрешенные ужасающей превратностью развернувшихся перед ними политиче-

ских событий, утратили теперь всякий интерес к самоусовершенствованию и слишком подавлены всемогуществом случая, чтобы верить в преобладающее влияние интеллектуальных способностей» («De la littérature». Paris, an 8, gréface, p. XVIII).

Люди были, следовательно, уstraшены всемогуществом случая. Но что такое случай? И каково значение случайностей в жизни обществ? Эти вопросы заключают в себе материал для философского обсуждения. Но, не входя в их обсуждение, мы можем сказать, что слишком часто люди *приписывают случаю то, причины чего остаются им неизвестными*. Поэтому, когда случай слишком сильно и слишком длительно подавляет их своим могуществом, они в конце концов пытаются объяснить явления, которые до той поры считали случайными, и открыть их причины. И именно это мы видим в области исторической науки в начале девятнадцатого столетия.

Сен-Симон, один из самых энциклопедических и наименее методических умов первой половины этого столетия, пытается создать основы *общественной науки*. Общественная наука, наука о человеческом обществе, социальная физика, как он ее иногда называет, может и должна, по его мнению, стать наукой столь же точной, как и *естественные науки*. Мы должны изучать факты, относящиеся к прошлой жизни человечества, чтобы открыть законы его *прогресса*. Мы только тогда сможем предвидеть будущее, когда поймем прошлое. И, чтобы понять, чтобы объяснить прошлое, Сен-Симон изучает главным образом историю Западной Европы со времени падения Римской империи.

Он видит в этой истории борьбу *промышленников* (или третьего сословия, как говорили в предыдущем столетии) против *аристократии*. Промышленники заключили союз с королевской властью и оказанной королям поддержкой дали им возможность захватить политическую власть, находившуюся ранее в руках феодальных властелинов. В обмен на эти услуги королевская власть предоставила им свою поддержку, при помощи которой они оказались в состоянии одержать ряд важных побед над своими противниками. Постепенно, благодаря труду и организации, промышленники достигли внушительной социальной мощи, значительно превышавшей мощь аристократии. Французская революция была в глазах Сен-Симона лишь эпизодом длившейся несколько веков великой борьбы между про-

мышленниками и дворянством. И все его практические предложения сводились к проектам мер, которые, по его мнению, необходимо было принять, чтобы дополнить и закрепить победу промышленников и поражение дворянства. Но борьба промышленников против дворянства была борьбой *двух противоположных интересов*. И если эта борьба заполнила, как говорит Сен-Симон, всю историю Западной Европы со времени XV столетия, то мы можем сказать, что борьба крупных социальных интересов обусловила исторический процесс в указанный период. Мы очень далеко ушли, следовательно, от философии истории XVIII столетия: не мнения, а общественный интерес или, лучше сказать, интерес крупных составных элементов общества, интерес классов и социальная борьба, вызываемая противоположностью этих интересов, управляют миром и определяют ход истории.

Своими историческими воззрениями Сен-Симон оказал решающее влияние на одного из наиболее крупных французских историков — *Огюстэна Тьерри*. И так как Огюстэн Тьерри произвел настоящую революцию в исторической науке своей страны, то для нас будет весьма полезно проанализировать его взгляды.

Вы, надеюсь, помните приведенный мною отрывок из Гольбаха относительно истории еврейского народа. По Гольбаху, эта история была делом одного человека — *Моисея*, который сформировал характер евреев и дал им их *общественное и политическое устройство*, равно как и их *религию*⁴. И каждый народ — говорил при этом Гольбах — имеет своего Моисея. Философия истории XVIII столетия знала только личность, только *великих людей*, — *масса, народ, как таковой*, для нее почти не существовал. Философия истории Огюстэна Тьерри представляет собою в этом отношении полную противоположность философии истории XVIII столетия. «Совершенно своеобразное явление, — говорит он в одном из своих *«Писем об истории Франции»*, — представляет собою [то упорство, с которым историки никогда не признают ни инициативы, ни идей за людскими массами. Когда целый народ переходит из одной страны в другую и в ней поселяется, то летописцы и поэты так описывают всегда это событие, будто какой-то герой задумал основать новое государство, чтобы прославить свое имя; когда вырабатываются новые обычаи, то оказывается непременно, что какой-то законодатель выдумал их и заста-

вил их принять; когда вырастает новое государство, то непременно какой-нибудь князь основал его. А народ и граждане всегда являются лишь прикрытием] мысли одного какого-нибудь человека»*.

Революция была делом *народных масс*, и эта революция, память о которой была столь свежа в эпоху реставрации, уже не позволяла рассматривать исторический процесс как дело более или менее мудрых и более или менее добродетельных личностей. Вместо того чтобы заниматься деяниями и жестами *великих людей*, историки хотели отныне *истории народов*.

Это результат уже чрезвычайно важный — и он стоит того, чтобы его запомнить.

Но пойдём дальше. Историю творят большие массы. Прекрасно. Но почему они творят ее? Другими словами: *когда массы действуют, то с какою целью они действуют?* С целью обеспечить свои интересы, — отвечает Огюстен Тьерри. «Хотите вы, — говорит он, — доподлинно узнать, кто создал данное учреждение, [кто задумал данное общественное предприятие? Выясните для этого, кому, действительно, нужны были это учреждение и это предприятие, — у них-то и должна была зародиться первая мысль о них, от них должна исходить воля действовать в этом направлении, им должно принадлежать главное участие в их осуществлении. *Is fecit cui prodest* ** — эта аксиома одинаково применима] как в истории, так и в правосудии» («*Dix ans*», р. 348).

Масса действует, следовательно, в своих интересах; интерес — вот источник, вот двигатель всякого социального творчества. Легко, таким образом, понять, что, когда какое-нибудь учреждение становится враждебным интересам массы, масса начинает бороться против этого учреждения. И, так как учреждение, вредное для *народной массы*, часто бывает полезно для привилегированного класса, борьба против этого учреждения становится борьбою против привилегированного класса. *Борьба классов и противоположных интересов* играет большую роль в философии истории Огюстэна Тьерри. Эта борьба заполнила, например, историю Англии со времени норманнского завоевания,

вплоть до революции, ниспровергшей династию Стюартов. В английской революции XVII столетия боролись два класса людей: победителей — дворянства и побежденных — народной массы, в том числе и буржуазии.

«Всякий, чьи предки принадлежали к числу завоевателей Англии, — говорит наш историк, — покидал свой замок и ехал в королевский лагерь, где и занимал положение, соответствующее его званию. Жители городов толпами шли в противоположный лагерь. Тогда можно было сказать, что армии собирались: одна — во имя *праздности и власти*, другая — во имя *труда и свободы*. Все праздношатающиеся, каково бы ни было их происхождение, все те, которые искали в жизни лишь достигающихся без труда наслаждений, становились под королевские знамена, защищая интересы, подобные их собственным интересам; и, наоборот, те из потомков прежних завоевателей, которые занимались тогда промышленностью, присоединялись к] партии обшин»*.

Эта *борьба двух классов* определяла ход истории не только в области социальной и политической. Ее влияние наблюдается и в области *идей*. Религиозные верования англичан XVII столетия обусловливались, по мнению Тьерри, их общественным положением. «Война велась с той и с другой стороны во имя этих положительных интересов. Все остальное было лишь показным либо служило только предлогом. Те, что выступали в рядах подданных, были большей частью пресвитерианами, т. е. они и в области религии не хотели над собою никакого ига. Те, что боролись в противоположном лагере, были сторонниками епископов и папы, ибо даже в формах религии они искали прежде всего власти, которую они могли бы пользоваться, и налогов, которые они могли бы] выколачивать из людей»**.

Вы видите, мы еще дальше ушли от философии истории XVIII столетия. В XVIII столетии утверждали, что мнения правят миром. Здесь мнения, даже в области религии, определяются, обусловливаются борьбой классов.

И заметьте, что историк, о котором я только что говорил, не единственный, кто так думает. Его философию истории разделяли все замечательные историки эпохи реставрации. Современник Огюстэна Тьерри, *Минье*, при-

* «*Dix ans d'études historiques*», La Haye, 1885, р. 348.

** [Сделал тот, кому это нужно было]. — Здесь и далее в квадратные скобки заключены переводы иностранных текстов, названий произведений и т. п., не принадлежащие перу Г. В. Плеханова. — *Прим. ред.*

* «*Dix ans d'études historiques*», р. 91.

** «*Dix ans d'études historiques*», pp. 91, 92.

держивается той же точки зрения. В своем замечательном труде «De la féodalité» он следующим образом изображает социальную эволюцию. [«Господствующие интересы определяют ход социального движения. Это движение пробивается к своей цели сквозь все стоящие на его пути препятствия, прекращается, когда оно достигло цели, и замещается другим, которое дает о себе знать лишь тогда, когда оно становится наиболее мощным. Таков был ход феодального строя. Этот строй нужен был обществу до того, как он установился в действительности,— это первый период его; затем он существовал фактически, перестав быть нужным,— второй период. И это привело к тому, что он] перестал быть фактом»*. И здесь мы опять очень далеки от философии истории XVIII столетия. Гельвеций упрекал Монтескье в слишком внимательном изучении феодальных законов. Феодальный строй для Гельвеция был верхом нелепости и, как таковой, не заслуживал столь тщательного изучения. Минье, наоборот, думает, что было время, именно в средние века, когда феодальный строй соответствовал потребностям общества и был ему, следовательно, полезен. Он говорит, что именно эта его полезность и вызвала его к жизни. Минье часто повторяет, что не люди ведут за собой вещи, а вещи ведут за собой людей. И с этой точки зрения он и рассматривает события в своей истории французской революции. Описывая Учредительное собрание, он говорит: [«Интересы аристократических классов были противоположны интересам национальной партии. Поэтому дворянство и высшее духовенство, составлявшие первую часть собрания, были в постоянной оппозиции большинству его, за исключением тех дней, когда они поддавались охватывавшему собрание общему энтузиазму. Эти недовольные революцией элементы, которые оказались неспособными ни предупредить ее своими жертвами, ни остановить ее, присоединившись к ней, систематически выступали против почти всех проводившихся] ею реформ»**.

Таким образом, политические группировки определяются интересами классов. И те же интересы порождают определенные политические конституции. Минье говорит нам, что конституция 1791 года «была делом среднего класса,

который был тогда наиболее [сильным, ибо господствующая сила всегда, как известно, завладевает учреждениями. Но когда эта сила находится в руках одного человека, она — деспотизм; в руках некоторых — она привилегия; в руках всех — она право. И право является завершением общества, как оно есть и его начало. Франция, наконец, достигла этого положения, пройдя через феодализм, который был учреждением аристократическим, и через самодержавную власть, которая была учреждением монархическим»]*.

[«День 10 августа,— говорит он в другом месте того же труда,— был днем восстания толпы против среднего класса и против конституционной монархии, как день 14 июля был восстанием среднего класса против привилегированных классов и против неограниченной власти короны. С 10 августа начался диктаторский и произвольный период революции⁵. Так как положение дел становилось все более и более затруднительным, то вспыхнула обширная война, вызвавшая новый прилив энергии, и эта энергия, стихийная, неорганизованная, потому что она исходила из народных масс, сделала господство низшего класса тревожным, гнетущим и жестоким. Тогда все положение целиком изменилось: не свобода уже была целью,— целью стало общественное спасение. И весь период Конвента, со времени конца конституции 1791 года до того момента, когда конституция III года установила директорию, был лишь длительной борьбой революции против политических партий и против Европы. И разве могло быть иначе?»]**.

Подобно Тьерри, Минье является убежденным представителем среднего класса. Поскольку речь идет об оценке политической деятельности этого класса, Минье доходит до восхваления насильственных средств: «права завоевывают только силою»,— говорит он. У Гизо мы находим те же тенденции, те же симпатии и ту же точку зрения. Но у него эти тенденции и эти симпатии резче выражены и точка зрения более определенно очерчена. Уже в своих «Essais sur l'histoire de France», появившихся в 1821 году, он с большой ясностью формулирует свой взгляд на то, что составляет основание социального здания.

«Большая часть писателей, ученых, историков или публицистов старалась объяснить данное состояние общества, степень или род его цивилизации политическими учрежде-

* [Ibid., t. I, p. 206].

** [Ibid., t. I, p. 286].

* Mignet, De la féodalité, partie I, chap. IX, pp. 77—78.

** «Histoire de la révolution française», t. I, p. 104.

ниями этого общества. Было бы благоразумнее начинать с изучения самого общества для того, чтобы узнать и понять его политические учреждения. Прежде чем стать причиной, учреждения являются следствием; общество создает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием; и, вместо того чтобы о состоянии народа судить по формам его правительства, надо прежде всего исследовать состояние народа, чтобы судить, каково должно было быть, каково могло быть его правительство... Общество, его состав, образ жизни отдельных лиц, в зависимости от их социального положения, отношения различных классов лиц — словом, *гражданский быт людей* (*l'état des personnes*) — таков, без сомнения, первый вопрос, который привлекает к себе внимание историка, желающего знать, как жили народы, и публициста, желающего знать, как они управлялись»*.

Английская революция; французская революция. Социальная борьба. Тридцать веков; прения в палате депутатов; конституции; ответ на один упрек. Эпиграф к брошюре Гизо; «приятно» и т. д. Что писал Гизо в январе 1849 года? Его брошюра «*De la démocratie*». Обстоятельства были уже не те. Он сам это говорит: «А теперь» и т. д. Арман Каррель. Алексис де Токвиль: Природа человека; письмо к его отцу; общественный строй. Литература⁶.

И вот, после всех этих цитат, я имею, надеюсь, право сказать, что с самого начала XIX столетия социологи, историки и художественные критики — все отсылают нас к общественному строю, как к самому глубокому основанию явлений человеческого общества. Мы знаем, что такое этот *общественный строй*, это — «*гражданский быт людей*», как говорит Гизо, это — *состояние собственности*. Но откуда взялось это состояние, от которого все зависит в обществе? Как только мы будем иметь ясный и точный ответ на этот вопрос, мы сумеем объяснить себе ход исторического процесса и причины прогресса человеческого рода. Но именно этот большой вопрос, этот вопрос вопросов историки оставляют без ответа.

И получается противоречие: идеи, чувства, мнения *определяются* общественным строем, а общественный строй определяется мнениями. А является причиной В, а В является причиной А. В следующей лекции мы увидим, какой выход можно найти из этого логического тупика.

* Guizot, Essais sur l'histoire de France, 4-me essai. p. 7.

ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

(23 марта 1901 г.)

Милостивые государыни и милостивые государи!

Говоря об эволюции философии истории, я до сих пор останавливался главным образом на Франции. За исключением св. Августина и Гольбаха, все писатели, исторические воззрения которых я излагал пред вами, были французы⁷. Теперь мы перешагнем через французскую границу и вступим на германскую почву.

Германия в первую половину XIX столетия была классической страной философии. Фихте, Шеллинг, Гегель и столько других, менее крупных, менее знаменитых, но не менее преданных делу искания истины философов одни за другими углубляли философские вопросы, эти трудные вопросы, которые уже так стары и которые, однако, всегда останутся новыми. Среди этих больших вопросов философия истории занимала одно из самых важных мест. Не будет, следовательно, бесполезно для вас посмотреть, как германские философы отвечали на вопрос о том, каковы причины исторического процесса и прогресса человеческого рода.

Но так как мы не располагаем достаточным временем, чтобы подробно разобрать философию истории, выдвигаемую каждым из этих философов, мы вынуждены удовольствоваться ознакомлением с взглядами двух главных из них: Шеллинга и Гегеля. И даже на исторических воззрениях этих философов мы можем остановиться только поверхностно. Так, например, что касается Шеллинга, я коснусь лишь его понятия свободы.

Историческая эволюция есть цепь явлений, подчиненных определенным законам. Явления, подчиненные определенным законам, суть явления *необходимые*.

Пример: дождь. Дождь есть явление закономерное. Это значит, что при определенных условиях капли воды непременно падают на землю. И это вполне понятно, когда речь идет о каплях воды, не обладающих ни сознанием, ни волей. Но в исторических явлениях действуют не неодушевленные предметы, а люди; люди же одарены сознанием и волей. Поэтому можно с полным основанием поставить вопрос: не исключает ли понятие необходимости, вне которого не может быть *научного* познания явлений как в истории, так и в естествознании, понятия *человеческой свобо-*

ды? Сформулированный другими словами вопрос принимает такой вид: *можно ли примирить свободу действия людей с исторической необходимостью?*

На первый взгляд кажется, что нельзя, что необходимость исключает свободу и наоборот. Но так кажется только тому, чей взгляд скользит по поверхности вещей, *не проникая* глубже внешней оболочки явлений. В действительности же этого пресловутого противоречия, этой якобы антиномии свободы и необходимости, вовсе не существует. Свобода не только не исключает необходимости, но является ее предпосылкой и ее основанием. И именно это положение Шеллинг старается доказать в одной из глав своей книги, озаглавленной «Система трансцендентального идеализма»⁸.

По его мнению, свобода невозможна без необходимости.

Если я в своих действиях должен считаться только со *свободой* других людей, я не в состоянии *предвидеть последствий своих действий*, ибо самый точный мой расчет в любой момент может быть нарушен чужой свободой, и поэтому из моих действий может получиться совсем не тот результат, какой я предвидел. У меня, следовательно, не было бы никакой свободы, и моя жизнь была бы подвержена случайностям. Я смогу быть уверен в последствиях моих действий лишь в том случае, когда я смогу предвидеть действия моих ближних, а чтобы я мог их предвидеть, нужно, чтобы они были подчинены каким-нибудь законам, т. е. нужно, чтобы они чем-нибудь обуславливались, чтобы они были *необходимы*. Необходимость действий других людей является, таким образом, первым условием свободы моих действий. Но с другой стороны, действуя *необходимым* образом, люди могут в то же время сохранять полную свободу своих действий. Что такое *необходимое* действие? Это — действие, которое данный индивидуум не может не произвести в определенных условиях. Откуда же происходит невозможность не совершить этого действия? Она обуславливается *природой* этого человека, созданной его наследственностью и предшествующим его развитием. Природа этого человека такова, что он не может не действовать данным образом в данных условиях. Это ясно, не правда ли? Прибавьте же к этому, что природа этого человека такова, что он не может не испытывать определенных хотений, — и вы примирите понятия *свободы* с понятием *необ-*

ходимости. Я *свободен*, когда могу действовать так, как я *хочу*. И мое свободное действие в то же время необходимо, потому что мое хотение обусловлено моей природой и данными обстоятельствами. Необходимость не исключает, следовательно, свободы; необходимость — это та же свобода, но рассматриваемая с другой стороны, с другой точки зрения.

Обратив ваше внимание на ответ, который *Шеллинг* давал на великий вопрос о необходимости и свободе, я перехожу к его товарищу и сопернику — *Гегелю*.

Философия Гегеля была, подобно философии Шеллинга, *идеалистической*. По его мнению, *Дух* или *Идея* составляют сущность и как бы душу всего существующего. Даже сама материя есть лишь проявление Духа или Идеи. Возможно ли это? Есть ли материя в самом деле лишь проявление Духа? Это вопрос, который имеет огромную важность с философской точки зрения, но на котором нам теперь нет надобности останавливаться. Сейчас нам нужно изучить исторические воззрения, возникшие на этой идеалистической основе в системе Гегеля.

По воззрениям этого великого мыслителя, *история есть лишь развитие универсального духа во времени*. Философия истории — это история, рассматриваемая разумно. Она берет факты такими, как они есть, и единственная мысль, которую она в них вносит, — это *мысль, что разум управляет миром*. Это вам, без сомнения, напоминает французскую философию XVIII столетия, согласно которой мнения или разум управляют миром. Но Гегель понимал эту мысль особым образом. В своих лекциях по философии истории он говорит, что Анаксагор первый философски признал, что разум управляет миром, понимая под этим не сознающий себя разум, не ум как таковой, а *общие законы*. Движение планетной системы совершается по незыблемым законам, и эти законы составляют его разум, но ни солнце, ни планеты, движущиеся согласно этим законам, не сознают этого. Разум, направляющий исторический процесс, есть, следовательно, по Гегелю, *бессознательный разум*, — не что иное, как *совокупность законов, которая обслуживает историческое движение*. Что же касается человеческой мысли, мнений, которые французские философы XVIII столетия считали главной пружиной исторического движения, то Гегель в большинстве случаев рассматривал их как обусловленные образом жизни, или, другими словами, *общественным строем*.

Именно к общественному строю обращается он, чтобы объяснить ход исторического процесса. В своей философии истории он говорит, например, что причиной падения Спарты было крайнее неравенство состояний⁹. Он говорит также, что государство, как политическая организация, обязано своим происхождением неравенству состояний и борьбе бедных против богатых. И это еще не все. Происхождение семьи, по Гегелю, тесно связано с экономической эволюцией первобытных народов. Словом, каким бы идеалистом ни был Гегель, он, подобно французским историкам, о которых шла речь в предыдущей лекции, считал *общественный строй* самой глубокой основой жизни народов. В этом отношении он не отставал от своего времени. Но он и не опередил его. Он был бессилен объяснить *происхождение общественного строя*. Ибо говорить, как он это делает, что в данный период общественный строй данного народа, как и его политический строй, как его религиозные и эстетические воззрения, как его моральное и интеллектуальное состояние, зависят от *духа времени* — значит не объяснить ничего. В качестве идеалиста Гегель считает дух последний двигателем исторического движения. Когда какой-либо народ переходит с одной ступени своей эволюции на другую, это значит, что *абсолютный* (или универсальный) *дух*, носителем которого является этот народ, поднимается в высшую фазу своего развития. Так как подобные объяснения решительно ничего не объясняют, то Гегель вращался в том же порочном кругу, в каком вращались французские историки и социологи: они объясняли общественный строй состоянием идей, а состояние идей — общественным строем.

Мы видим, таким образом, что со всех сторон — со стороны философии, как и со стороны истории в собственном смысле и истории литературы, — эволюция общественной науки в ее различных отраслях приводила к одной и той же проблеме: *выяснить происхождение общественного строя*. Пока эта проблема оставалась неразрешенной, наука продолжала топтаться в логическом тупике, заявляя, что *В* есть причина *А*, и указывая при этом на *А*, как на причину *В*. И наоборот — все, по-видимому, должно было разъясниться, как только вопрос о происхождении общественного строя будет разрешен.

К разрешению этой-то проблемы и стремился *Маркс*, когда он вырабатывал свое *материалистическое* понимание истории.

В предисловии к одному из своих произведений, «К критике политической экономии», Маркс сам рассказывает, каким образом его занятия привели его к этому пониманию.

«Мои изыскания привели меня, — говорит он, — [к заключению, что правовые отношения, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, а скорее коренятся в материальных условиях жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия, назвал гражданским обществом и анатомию гражданского общества нужно искать в политической экономии]»¹⁰.

Это, как видите, тот же вывод, к которому пришли как французские историки, социологи и художественные критики, так и немецкие философы-идеалисты. Но Маркс идет дальше их. Он спрашивает, каковы причины, определяющие строй гражданского общества, и отвечает, что *анатомию гражданского общества нужно искать в политической экономии*. Таким образом, экономический строй каждого народа определяет его общественный строй, а общественный строй народа в свою очередь определяет его политический, религиозный строй и т. д. Но — спросите вы — экономический строй ведь тоже должен иметь свою причину? Конечно, как все на земле, и он имеет свою причину, и эта причина — *основная причина всякой общественной эволюции и, следовательно, всякого исторического движения — есть борьба, которую человек ведет с природой за свое существование*.

Я прочту вам то, что Маркс говорит об этом:

«В общественном производстве своей жизни [люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные произво-

дательные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением этого — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче: от идеологических форм, в которых люди сознают этот конфликт и борются с ним. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производственными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производственные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, высшие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в лоне самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже существуют или, по крайней мере, находятся в процессе становления»¹¹.

Я хорошо понимаю, что этот язык, хотя и чрезвычайно ясный и точный, может показаться довольно темным. Поэтому я спешу разъяснить основную мысль материалистического понимания истории.

Основная идея Маркса сводится к следующему:

1) *Производственные отношения определяют все другие отношения, существующие между людьми в их общественной жизни.*

2) *Производственные отношения в свою очередь определяются состоянием производительных сил.* Посмотрим прежде всего, что такое *производительные силы*.

Подобно всем животным, человек принужден бороться за свое существование. Всякая борьба сопряжена с известной затратой сил. Состояние сил определяет результат борьбы. У животных эти силы зависят от самой структуры их организма; сила дикой лошади весьма резко отличается от силы льва, и причина этого различия кроется в различии их организации. Физическая организация человека также оказывает, конечно, решительное влияние на его способности борьбы за свое существование и на результаты этой борьбы. Но физическое строение человека дает ему некоторые преимущества, которых не имеют другие животные. Так, например, человек наделен рукою. Правда, его соседи, четверорукие животные (обезьяны), тоже обладают руками, но их руки менее приспособлены к различным работам, чем руки человека.

Рука вместе с предплечьем является первым инструментом, первым орудием, которым человек пользуется в своей борьбе за существование. Мускулы руки и плеча служат пружиной для удара или броска. Но мало-помалу машина отделяется от человека. Камень сперва служил человеку своей тяжестью, своей массой. Но затем масса эта прикрепляется к рукоятке, и мы имеем топор, молот. Рука, первое орудие человека, служит ему, таким образом, для производства других орудий, служит для приспособления материи к борьбе с природою, т. е. со всей остальной независимой материей. И чем более совершенствуется эта покоренная материя, чем больше развивается пользование орудиями, тем больше возрастает и сила человека в отношении к природе, тем больше возрастает его власть над природою.

Говорят, что человек — это животное, делающее орудия¹². Это определение глубже, чем кажется на первый взгляд. Действительно, как только человек завоевал возможность покорять себе и приспособлять одну часть материи для борьбы со всей остальной материей, естественный отбор и другие аналогичные причины должны были оказывать уже совсем второстепенное влияние на телесные изменения человека. Уже не органы его тела меняются, — меняются его орудия и вещи, которые он приспособляет к своему употреблению при помощи этих орудий; не кожа его изменяется с изменением климата, — меняется его одежда. Телесная трансформация человека прекращается (или становится незначительной), чтобы уступить место

его *технической эволюции*. Техническая же эволюция — это *эволюция производительных сил*, а эволюция производительных сил имеет решительное влияние на *группировку* людей, на состояние их культуры.

Современная нам наука отличает несколько социальных типов: 1) *тип охотничий*, 2) *тип пастушеский*, 3) *тип земледельческий*, *оседлый*, 4) *тип промышленный и торговый*.

Каждый из этих типов характеризуется определенными отношениями между людьми, отношениями, отнюдь не зависящими от их воли и обуславливающимися состоянием *производительных сил*. Возьмем для примера отношения *собственности*.

Строй собственности зависит от способа производства, ибо распределение и потребление богатств тесно связано со способом их добывания. У первобытных охотничьих народов часто несколько человек бывают вынуждены объединиться, чтобы захватить крупную дичь; так, австралийцы охотятся за кенгуру отрядами в несколько десятков человек; эскимосы собирают целую флотилию челноков для охоты за китами. Захваченные кенгуру, вытасненные на берег киты считаются общей добычей, и каждый съедает столько, сколько ему нужно для удовлетворения своего аппетита. Территория каждого охотничьего племени у австралийцев, так же как и у других охотничьих народов, считается коллективной собственностью; каждый охотится в ее пределах по своему усмотрению, с единственным только обязательством — не переходить на территорию соседних племен.

Но среди этой общей собственности некоторые предметы, находящиеся исключительно в личном пользовании данного индивидуума, — его одежда, его оружие — считаются его личной собственностью, между тем как палатка и ее обстановка составляют собственность семейную. Точно так же челнок, которым пользуются группы, состоящие из пяти или шести человек, принадлежит им сообща. Моментом, определяющим принадлежность предмета в собственности, является способ работы над ним, способ производства. Я отточил своими руками кремневый топор, — он мой; мы с женой и детьми построили хижину, — она принадлежит семье; я охотился с своими соплеменниками, — убитые звери принадлежат нам сообща. Звери, которых я один убил на территории племени, принадлежат мне, и, если

зверь, раненный мною, случайно добит другим, он принадлежит нам обоим, а шкура его принадлежит тому, кто нанес смертельный удар. Для этого каждая стрела отмечалась определенным знаком своего собственника. Вещь поистине замечательная: у краснокожих Северной Америки до введения огнестрельного оружия охота на бизонов была очень строго регламентирована. Если в тело бизона вошло несколько стрел, то их расположение решало, кому должна принадлежать та или другая часть убитого животного. Так, шкура его отдавалась тому, чья стрела проникла ближе к сердцу. Но так как с введением огнестрельного оружия пули не отмечены никакими отличительными знаками, то распределение убитых бизонов производится равными частями, — они считаются, следовательно, общей собственностью.

Этот пример показывает с очевидностью, какая тесная связь существует между производством и строем собственности.

Таким образом, отношения между людьми в производстве определяют отношения собственности, или, как говорил Гизо, состояние собственности (*l'état de la propriété*). Но раз состояние собственности дано, уже легко понять строй всего общества, который отливается по форме собственности. Так теория Маркса разрешает проблему, которую не могли разрешить историки и философы первой половины XIX столетия.

Часто говорили — и до сих пор продолжают повторять, — что Маркс клеветает на людей, отрицая существование всякого другого жизненного стимула, кроме стимула экономического — стремления приобретать материальные блага. Это ложно. И, чтобы показать вам, до какой степени это ложно, я приведу вам один пример из области *зоологии*. Вы, конечно, знаете, что все анатомическое строение, все привычки, все инстинкты животного определяются его способом добывать себе пищу или, другими словами, его способом бороться за свое существование. Но это отнюдь не значит, что лев имеет лишь одну потребность — пожирать мясо или что баран испытывает лишь одно стремление — щипать траву. Далеко не так. Как травоядные, так и плотоядные животные имеют много других потребностей и много иных склонностей: потребность размножать свою породу, потребность забавляться и т. д. Но способ удовлетворения этих многочисленных потребностей определяется

способом добывания себе пищи. Так, возьмем для примера игры животных...

ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ

Милостивые государыни и милостивые государи!

Прежде чем перейти к тому, что можно было бы назвать *философией искусства с точки зрения материалистического понимания истории*, я хочу представить вам некоторые объяснения, касающиеся *права и религии*.

Чтобы выяснить вам, каким образом *право* данного народа связано с его *экономическим строем*, прошу вас принять во внимание, что, — как очень хорошо замечает Летурно в своей «*Histoire de la propriété*», — более или менее справедливое регулирование материальных интересов и забота об охране этих интересов составляют прочную основу всех писаных законодательных кодексов. В самом деле, возьмем, например, гражданское право? Что такое гражданское право?

Это совокупность юридических институтов, имеющих целью регулировать правовые отношения, возникающие между людьми в области их частных интересов, т. е. поскольку они рассматриваются как частные лица. Эти правовые отношения вытекают из двух различных источников: они рождаются из общности крови, объединяющей известных индивидуумов в группу, называемую семьей, или вытекают из власти, которой человек может пользоваться над вещами внешнего мира, над материей, над которой он господствует и которую подчиняет своей воле. Совокупность отношений первого рода составляет семейное право, а отношения второго рода образуют вещное и обязательственное право, или, другими словами, *патримониальное (наследственное) право* (*Ceux de la seconde forment le droit des biens et des obligations ou, en d'autres termes, le droit du patrimoine*).

Что касается вещного права, то я вам уже показал, каким образом оно возникает из *экономических отношений, из отношений производства*. Австралийцы и эскимосы. Но раз право собственности существует, весьма понятно, что оно порождает известные правила, регулирующие передачу имущества, их переход из рук одного лица в руки другого лица. Весьма понятно также, что переход имущества из рук одного лица в руки другого лица порождает те или иные

обязательства. Весьма понятно, наконец, что институты, имеющие целью нормировать отношения, возникающие между людьми, нуждаются в определенной *гарантии со стороны общества*. Право определяют ведь как *совокупность предписаний или правил поведения, к соблюдению которых позволительно обязывать человека внешним или физическим принуждением*.

Когда одно лицо покушается на право другого лица, общество подвергает его *наказанию*. Такова основа *уголовного права*.

«*Собственность — это воровство*». Это определение с теоретической точки зрения совершенно неверно. *Воровство предполагает существование частной собственности*. У диких коммунистических племен нет воровства, потому что нет частной собственности.

Публичное право. Строй общества отливается по форме собственности. Мы видели уже, каким образом в древнем ирландском праве публично-правовые отношения между вассалом и его сюзереном строились на отношениях собственности. В древней Греции и в древнем Риме мы видим, как поземельные собственники учреждают аристократию, которая одна лишь пользуется *политическими правами*. Народ принимает участие в управлении лишь в тех городах, в которых ему удалось завладеть землею.

Мы видим, таким образом, с большою ясностью, что отношения собственности определяют юридические учреждения.

Семья. Законом освященная *моногамическая семья* обязана своим происхождением развитию частной собственности и разрушению *коммунистической собственности клана*.

Религия. Что такое религия? Существует бесчисленное множество определений религии. Что касается меня, то я предпочитаю определение, данное графом Гоблэ д'Альвиелла, понимающим под религией *форму, в коей человек осуществляет свои отношения к сверхчеловеческим и таинственным силам, от которых он считает себя зависимым*. Все признают, что религия имела большое влияние на эволюцию человеческого рода. Не говорю уже о Боссюэ, Вольтере. Не подлежит сомнению, что это влияние было очень велико. Но, чтобы понять характер этого влияния, нужно отдать себе отчет в происхождении религии, или отношений человека к сверхъестественным силам.

Каким же образом возникает у человека вера в существ-

вание сверхъестественных сил? Это очень просто. Вера в эти силы обязана своим возникновением *невежеству*.

Первобытный человек переносит свойства своего «Я» на некоторые существа и некоторые предметы внешнего мира. Трудно представить себе движение и действие без воли и без сознания. В его глазах все становится одушевленным в природе. Затем, сперва безграничное поле этой воображаемой жизни все больше и больше суживается в его глазах по мере того, как он научается лучше наблюдать и больше рассуждать. Но пока это поле воображаемой жизни существует, оно населено божествами.

Заметьте, что на первых порах этот анимизм *не оказывает никакого влияния на поведение человека в обществе. Представление о богах, как и представление о продолжении жизни после смерти, сперва лишено всякого морального характера* и потусторонняя жизнь представляется обычно лишь продолжением земной жизни; край мертвецов очень похож на населенную живыми землю, в нем господствуют те же привычки, те же обычаи, тот же образ жизни. Потусторонний мир есть лишь двойник земного мира, населенного людьми; как злым, так и добрым уготована там одна и та же участь.

Но мало-помалу выступают различия. Жизнь в другом мире приятна для одних, печальна и тяжка для других. То потусторонняя жизнь выпадает на долю одних лишь великих мира сего и богатых; души же простых людей погибают вместе с их телами или пожираются богами. То для душ умерших предназначаются два различных обиталища: в одном пребывают великие мира сего, воины, богачи — там царит обилие и радость; в другом рабы и бедняки влачат жалкое существование или во всяком случае не имеют тех наслаждений, которыми в свое удовольствие пользуются те, кого и за гробом сопровождает счастье. Здесь влияние морали отсутствует. Но мало-помалу оно появляется. На островах Футона-Горн в Полинезии женатые воины, убитые неприятелем на поле сражения, возносятся на небо, где обитают также боги и где они имеют в изобилии самую изысканную пищу, развлечения и игры. Самые почетные места предоставляются тем, кто убит на войне. Когда они чувствуют приближение старости, они окунаются в живительные воды озера Вайола и выходят из него, сияя блеском молодости и красоты.

Словом, возмездие за преступления сперва представ-

ляется частным делом как в загробном, так и в земном мире. Но мало-помалу власть богов разрастается, как разрастается и власть земных начальников, и функции их размножаются; не довольствуясь наказаниями за преступления, непосредственно их затрагивающие, боги наказывают и тех, чьими жертвами являются их преданные служители, их верные поклонники. А затем боги, по крайней мере те из них, что обитают в краю мертвых, выступают уже как судьи, распространяющие свою судебную власть на все деяния людей, и наказывают их даже за такие грехи, которые их совсем не задевают. И тогда укореняется представление о божестве-судье и, по естественной ассоциации, представление о божестве, распределяющем награды, о божестве, который в загробной жизни вознаграждает за несправедливости, перенесенные в земной жизни, о божестве — справедливом и благом, который в загробной жизни осушает на глазах верующих слезы, пролитые ими в земной жизни под тяжестью незаслуженных несчастий.

Слагающееся постепенно у людей представление о божестве преобразуется, следовательно, параллельно с социальным преобразованием. Лишь в обществах сравнительно очень развитых религия становится «фактором» общественной жизни. Но этот фактор *создается*, как мы видели, социальной эволюцией. И если нам удастся связать эту последнюю с экономическим развитием, мы сможем с полным правом сказать, что религиозная эволюция определяется эволюцией экономической.

Перейдем к искусству.

Наука в настоящее время признает, что животные (высшие) употребляют не все свои мускульные и психические силы на добывание средств материального существования, но что они тратят их также и с бескорыстной целью, не рассчитывая на какие-либо выгоды, только ради забавы; короче говоря, у них есть свои игры. У людей тоже есть свои игры, а игра — это зародыш *артистической деятельности*.

Рассмотрим сперва наиболее дикое из всех искусств — *танец*. Самцы птиц некоторых видов исполняют настоящие танцы перед своими самками, когда хотят их очаровать.

Танцы этого рода существуют также и у людей: это *любвенные танцы*. Их характер меняется вместе с эволюцией нравов. Но наряду с этими танцами появляются другие, значение которых совсем иное.

Охотничий танец. Он сводится к подражанию движениям и ухваткам животного, за которым преимущественно охотится данное племя. Так, например, австралийцы пытаются подражать движениям кенгуру и эму, потому что охота за этими животными и ловля их являются главным делом их жизни. Точно так же танец камчадалов копирует неуклюжие движения медведя. У краснокожих танец буйволов, исполняемый в подобающих нарядах, предшествовал охоте на это животное. Я мог бы удлинить ряд примеров этого рода, но полагаю, что приведенных достаточно, и предпочитаю перейти к *женским танцам.*

Серьезные танцы. Эти танцы обычно изображают мимикой те или другие события их борьбы за существование, их труда. Так, например, австралийская женщина представляет, как она ныряет в воду на ловле раковин, как она выкапывает съедобные корни в пищу своим детям, как она карабкается на деревья для ловли виргинской двуутробки и т. д.

Прибавим к этому, что игры детей являются подражанием работе взрослых.

Что же представляют собою все эти танцы? Воспроизведение в развлечении, в примитивном искусстве *производственной деятельности людей. Искусство есть непосредственный образ процесса производства.*

Военные танцы. Война есть лишь другой вид охоты, в которой человек служит дичью для человека; она также имеет свои танцы. Эти танцы воспроизводят сцены сражения. Иногда они сопровождаются драматическими диалогами. Жители Новой Каледонии танцевали, ведя такой диалог со своими начальниками:

— Атакуем мы наших врагов?

— Да.

— Сильны ли они?

— Нет.

— Мужественны ли они?

— Нет.

— Мы их уьем?

— Да.

— Мы их съедим?

— Да.

И т. д.

Иногда танец сопровождается пением — и тогда он становится настоящим произведением искусства, как тот

танец фаланги, который Стэнли описывает в своей книге «*Dans les ténèbres de l'Afrique*». См. цитату [Op. cit., p. 407].

Пение. У первобытных народов пение всегда сопровождает работу. Мелодия здесь вещь совершенно второстепенная, равно как и текст. Главное — это ритм. Ритм песни точно повторяет ритм работы, — музыка обязана своим происхождением труду. В зависимости от того, производится ли работа одним лицом или группой лиц, существуют песни для одного голоса или для группы голосов.

Выводы Бюхера:

«Мои исследования привели меня к тому выводу, что труд, музыка и поэзия самым тесным образом связаны между собою. Можно поэтому спросить себя: были ли сперва эти три элемента независимы друг от друга, или же они родились вместе и отделились друг от друга лишь впоследствии после длительного процесса дифференциации? А если так, то какой из этих трех элементов составлял ядро, к которому прибавились затем другие? *Ответ.* Труд был тем элементом, который составлял ядро, и к нему присоединились затем два другие элемента — музыка и поэзия».

Примеры: Песня негров-носильщиков английского путешественника *Бертон*:

Соло: Злой белый человек идет с берега.

Хор: Пути! Пути!

Соло: Мы пойдем за ним — за злым белым человеком.

Хор: Пути Пути!

Соло: И мы останемся с ним, пока он нас будет хорошо кормить.

Хор: Пути! Пути!

Песня молотильщиков пшеницы в Литве:

Клипп, клипп, клипп,

Клипп, клипп, клипп,

Клипп, клипп, клипп, клипп!

И это сопровождается выпадами против надсмотрщика или против хозяина. Песня литовской мельничихи (ручная мельница):

Пой, пой, моя мельница,

Сдается мне, что я не одна.

Или еще:

Зачем остановил ты взор свой,

О ты, нежный юноша,

На мне, бедной девушке? и т. д.

Живопись. Охотничьи народы — хорошие живописцы.

Орнаментика. Орнаментика этих отдаленных времен ясно показывает путь развития декоративных искусств. Первобытные гончарные изделия украшены чисто прямолинейным орнаментом, образуемым из зигзагов, излучин и разнообразных рисунков из ромбов, косоугольников и крестообразных линий.

Но оставим наших антиподов и переберемся через эвкалиптовые леса на европейский континент. А здесь мы по многим причинам сделаем лучше всего, остановившись на Франции.

Франция XVII и XVIII столетий была страной цивилизованной. В ней можно было найти лишь некоторые следы первобытного коммунизма. Уже в течение ряда веков ее население было разделено на два крупных класса: аристократию и протоллюдинов, третье сословие.

Какое влияние оказывало это разделение на французское искусство? В ответ на этот вопрос прошу вас припомнить слова Маделон в пьесе Мольера «Les précieuses ridicules».

«Ах, отец мой, да вы говорите, как самый последний *мещанин*. Мне прямо стыдно слушать, когда вы так говорите»...

Для дворянина было позорно говорить, «как *мещанин*». Манера выражаться, следовательно, также различалась в соответствии с социальной структурой. И эта тенденция неизбежно должна была проявляться как в литературе, так и в искусстве. Ипполит Тэн уже показал, каким образом французская трагедия порождена была нравами и вкусами французской аристократии XVII столетия. Эти вкусы и эти нравы имели настолько сильное влияние на литературу не только во Франции, но и в Англии, что в эпоху английской реставрации (1660—1688) Шекспир впал там в полную немилость. Пьеса «Ромео и Джульетта» считалась [плохой]...

В то же время укоренился обычай выводить на сцену только королей и королев, героев и принцесс и заставлять их говорить о вещах не менее важных, чем обладание короною и сокрушение государств. Подобно мольеровской Маделон, боялись казаться «мещанами». На сцене превращали во французских маркизов героев самой отдаленной древности: в середине XVIII столетия выводили еще Цезаря на сцену в *четырёхугольном парике*, а Улисс показывался

среди волн *весь посыпанный пудрой*. «Вольтер о Гамлете». «Вообразите себе, господа, Людовика XIV в его зеркальной галерее [(в Версале), окруженного блестящим двором, и представьте, что покрытый лохмотьями шут расталкивает толпу героев, великих людей и красавиц, составляющих этот двор; он предлагает им покинуть Корнеля, Расина и Мольера для Петрушки, который имеет проблески таланта, но кривляется. Как вы думаете? Как встретили подобного шута?]

Реакция. Слезливая комедия — жанр, средний между комедией и трагедией, — выводит на сцену обыкновенных людей, добродетельных или почти добродетельных, показывая их в серьезных, торжественных, иногда патетических положениях, которые побуждают нас к добродетели и трогают зрелищем несчастья, заставляя нас аплодировать торжеству добродетели. Этот жанр комедии ввел во Франции Ла-Шоссэ, но зародился он в Англии. Неслыханная распущенность литературы и в особенности театра в эпоху реставрации вызывает в конце XVII столетия реакцию, которой содействовали политические события. Настроение публики толкало писателей в направлении чрезмерной добродетели. Посредственный поэт Блэкмор первый открыл крестовый поход против циничной распущенности театра. Но решительный удар нанес ей Джереми Колльер, потом пришел Лилло (*Fatal curiosity**, 1737 г.), где два старца...

Таким образом, в первобытном, более или менее коммунистическом обществе искусство подвергается *непосредственному* влиянию экономического положения и состояния производительных сил. В цивилизованном обществе — эволюция изящных искусств определяется *борьбой классов*. Борьба классов, конечно, определяется экономической эволюцией, но действие экономической структуры во всех случаях *посредственно*.

* [Роковое любопытство].