Г. М. ФРИДЛЕНДЕР

ИСТОРИЯ И ИСТОРИЗМ В ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ

Мы привыкли считать антиисторизм характерной чертой мышления просветителей XVIII века, рассматривая соответственно историзм как одно из величайших завоеваний философской и общественной мысли XIX века. И в самом общем теоретическом виде такое представление отвечает истинному, реальному положению вещей. Но диалектика учит, что истина всегда конкретна. Ни одним научным положением нельзя безнаказанно пользоваться только в общем, абстрактном виде, рассматривая его как догму. Даже наиболее глубокое и верное обобщение, если пользоваться им недостаточно гибко и осторожно, рассматривая его как неподвижную, «вечную» истину, превращается зачастую в свою противоположность. Это относится и к вопросу об исторических идеях просветителей.

Антиисторизм мышления просветителей XVIII века на Западе (как и антиисторизм Фейербаха и русских просветителей 1840—1860-х годов) состоял в том, что все они считали наиболее глубоким ядром личности человека его «естественную природу», данную от века и не подверженную качественным изменениям. Представления об «естественном разуме» и «естественной природе» человека, неумение применить к природе человека учение о развитии (в противовес современной науке, получившей возможность рассматривать физические свойства и психику человека в процессе непрерывного их движения, развития и обновления) составляют объективную границу просветительского историзма, его предел, обусловленный общим уровнем знаний тогдашней эпохи. Но если мы раз навсегда ясно и отчетливо будем сознавать этот предел, нам станет ясно, что *в ряде других и притом очень важных моментов* мышление просветителей отнюдь не было антиисторичным. Ибо в «вечную», «естественную» природу человека верили не только философы и писатели-просветители, но и многие их предшественники — в первую очередь метафизики и рационалисты XVII в., а в искусстве и литературе — эстетики

и художники классицизма. И если сопоставлять мышление просветителей не с мышлением последующих, а с культурой предшествовавшей им эпохи, то мы получаем полное право говорить не об антиисторизме, но и об историзме просветителей, об их великих завоеваниях в области развития исторических знаний и исторического мышления в самом широком смысле слова.[1]

Стоит напомнить, что XVIII век был ознаменован появлением целого ряда выдающихся исторических и историко-философских сочинений, привлекших к себе широчайшее внимание во всем мире и оказавших огромное, невиданное до этого влияние на умы. Таковы историко-философские или историко-социологические трактаты Г. Болингброка и Фергюсона, Монтескье, Вольтера, Тюрго, Кондорсе, Лессинга, Канта, Гердера, историографические труды того же Вольтера, Д. Юма, У. Робертсона, Э. Гиббона, Г. С. Реймаруса, Шлёцера и других историков-просветителей на Западе, исторические работы Ломоносова, Татищева, Щербатова, Радищева в России. Особую линию историко-философской мысли XVIII в. составляет та своеобразная внутренняя самокритика, которая, как тень, постоянно сопутствовала развитию просветительской мысли на всех ее этапах (Ж.-Ж. Руссо, Мабли, Рейналь, Шиллер и т. д.). Наконец, за пределами просветительства в XVIII в. развивалось и еще одно важное течение историко-философской мысли — в одних отношениях «отсталое» по сравнению с идеями просветителей, а в других опережавшее их, перебрасывавшее мост от XVII и XVIII веков к XIX (Д. Вико).

Классическим образцом историзма XVII в. можно считать взгляды Боссюэ, в ожесточенной полемике с которым складывались идеи Вольтера и других французских историков-просветителей. В своем «Рассуждении о всеобщей истории» (1681) Боссюэ учил, что история человечества со времен Адама и до установления империи Карла Великого двигалась по единому, универсальному, хорошо продуманному плану, начертанному божественным провидением. В истории, согласно учению Боссюэ, нет ничего случайного, противоречащего целям провидения (или не предусмотренного им). Случайными, неразумными исторические события могут представляться только человеку, не знающему

---

[1] Критике представления о принципиальном «антиисторизме» философии и общественной мысли эпохи Просвещения посвящены следующие известные работы: *Dilthey W.* Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt (1901). — In: *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Berlin, 1927, Bd III, S. 209 ff; *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1973, S. 263—312; *Лукач Г.* Исторический роман. — Литературный критик, 1937, № 7, с. 48—51. *Люблинская А. Д.* Историческая мысль в Энциклопедии. — В кн.: История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978, с. 233—255. См. также: *Плеханов Г. В.* Избр. философские произв. М., 1956, т. II, с. 634—668. Об исторической мысли английского Просвещения см.: *Барг М. А.* Историческая мысль английского Просвещения: Болингброк. — В кн.: *Болингброк.* Письма об изучении и пользе истории. М., 1978, с. 274—315.

в силу своей ограниченности того плана, по которому бог ведет вселенную и человечество к совершенству. В действительности, в соответствии с ее провиденциальной целью в истории все служит совершенству, ведет к нему.

Если подойти к оценке богословско-исторической концепции Боссюэ с чисто внешней точки зрения, не вникая в ее существо, она легко может показаться нам в каком-то смысле более «историчной», чем идеи многих из просветителей XVIII в., например Вольтера. Действительно, Боссюэ считал, что история человечества представляет собой единство, где все совершается закономерно и где господствует движение по восходящей линии, — представление, которое многие привыкли считать завоеванием историзма XIX в. В наше время историки общественной мысли часто связывают его с именем Гегеля, полагая, что до XIX в., а тем более до эпохи Просвещения, идеи исторической закономерности вообще не существовало. Между тем идея закономерного хода исторического процесса возникла уже в средние века. Все дело в том, в чем предшественники просветителей видели его истоки и смысл. Начиная с Августина, они полагали, как и Боссюэ, что миром управляет бог, воля которого определила истории человечества строгие и неизменные законы, неподвластные человеку. Именно против этой «провиденциальной» формы историзма, восходящей в своих истоках к средневековому, теологическому мировоззрению, и боролись историки-просветители. Их задачей было освободить историю от влияния теологии, секуляризировать ее, доказать, что ее субъектом является не бог, а человек. Соответственно законы истории должны были быть осмыслены отныне как природные и человеческие, а не божественные законы. В этом величайшая заслуга просветителей, положивших начало новой форме уже не «провиденциального», а гуманистического, «антропологического» историзма.

Одним из направлений, которое способствовало в XVIII в. секуляризации истории, стала историческая критика, начало которой во Франции положил П. Бейль своим грандиозным «Историческим и критическим словарем» (1695—1697). Бейль возвел здесь сомнение в достоверности любого исторического предания, необходимость скрупулезной, строгой проверки каждого сообщаемого им факта в верховные методологические принципы исторического знания. Историк, по Бейлю, не может начинать с «готовых» фактов; он должен их сначала добыть путем критики источников, тщательно очищая в последних всякий раз крупицы истины от легендарных наслоений. Прежде чем пытаться нарисовать историческую картину, соответствующую реальности, необходимо тщательно подготовить для нее почву. Выдвинутые Бейлем принципы исторической критики способствовали отделению науки от библейско-теологических концепций, реальных фактов от чудес и вымышленных, легендарных примесей. Продолжая традицию гуманистов эпохи Возрождения и передовых,

независимых мыслителей-вольнодумцев XVII в., просветители резко разграничили и противопоставили область «баснословия», религиозного предания и область фактов. Унаследованный Бейлем, Вольтером и их последователями от мыслителей Возрождения и развитый ими в их трудах метод критики источников благотворно повлиял на исторические труды Ломоносова, Татищева и вообще на русскую историческую науку XVIII в. вплоть до Шлецера и Карамзина.

Другое важное направление исторической мысли XVIII в., имевшее громадное значение для будущего, — стремление отыскать в истории не «божественные», а естественные законы. Первым выдающимся опытом на этом пути был «Дух законов» Монтескье (1748) — книга, идеи которой не случайно получили мировой резонанс. Впервые со времен античности Монтескье поставил здесь своей задачей создание общей, универсальной типологии общественных и государственных форм, имевшей, в его понимании, силу для всех форм общества и государства и для всех народов, как бы их история и нравы ни отличались внешне друг от друга. Сведя все существовавшие в прошлом и настоящем государственные формы к четырем демократии (республика), аристократии, монархии и деспотизму, Монтескье сделал попытку объяснить эволюцию и все стороны жизни общества в каждой из них из единого принципа. Тем самым он открыл путь для других опытов типологического изучения общества и государства, в том числе тех, которые создавались в прямой полемике с государственными идеями и философией истории самого Монтескье. Монтескье принято считать также родоначальником географической школы в историографии и социологии. Тем более следует особенно отметить, что в отличие от многих последующих представителей этой школы он признавал не только обусловленность общественных «нравов» влиянием климата и естественной среды, но и способность общества и государства использовать особенности естественной среды в своих целях, а также парализовать ее вредное воздействие.

Центральной фигурой в развитии философско-исторической мысли и историографии эпохи Просвещения во Франции был Вольтер, на сущности исторических идей которого следует остановиться специально, ибо именно с недостаточно глубоким и вдумчивым отношением к анализу философско-исторической концепции и исторических трудов Вольтера связано ходячее представление об «антиисторизме» XVIII в.

В своих трудах Вольтер продолжил борьбу Бейля против различного рода мифов, «басней» и церковно-религиозного предания, затемняющего историческую правду. В трактате «Пирронизм в истории» (1768) он объявил, следуя Бейлю, верховным методологическим принципом для историка сомнение в «готовой» истине, а в статьях «Философского словаря» (1764) и сочинениях, посвященных критике Священного писания, дал многочис-

ленные, блестящие образцы критического анализа библейских преданий. «Высоко ценя поэтическую ценность библейских текстов, их мощное и смелое воображение, содержащиеся в них картины нравов древних времен истории иудейского племени и т. д., Вольтер категорически отрицает за данными библейского предания какую-либо историческую достоверность», — справедливо пишет по этому поводу К. Н. Державин.[2]

К критике Библии Вольтер подходил нередко, по собственному признанию, с точки зрения «здравого смысла».[3] Однако рационалистический характер, свойственный этой критике, не лишал его точности, меткости и исторической проницательности. Причем следует добавить, что, язвительно и безжалостно критикуя достоверность библейских преданий, Вольтер не отвергал громадного значения Библии как поэтического и исторического памятника, который «во сто раз лучше Гомера позволяет узнать нравы Древней Азии» (письмо к м-м дю Деффан от 13 окт. 1759 г.).

«В своем стремлении уничтожить авторитет библейского предания как исторического источника, — верно замечает К. Н. Державин, — Вольтер становится вслед за английскими деистами на путь сравнительно-исторического исследования ряда библейских эпизодов и образов. Он привлекает к критике библейского текста широкий материал древневосточной, египетской и античной мифологии. Он пользуется греческими сказаниями, вавилонскими преданиями, египетской теогонией, преданиями браминов, легендами финикиян, арабов и т. д. . .»[4] Тем самым Вольтер-историк в немалой степени способствовал расширению всемирного горизонта позднейшей исторической науки, ее выходу за пределы наивного «европоцентризма», подготовил рождение в ней сравнительного метода исследования.

Вольтера нередко упрекали за «антиисторическое» преувеличение роли случайности. Действительно, в полемике с Боссюэ и церковной историографией Вольтер, как и другие философы XVIII в., доказывал, что характер королевской фаворитки, насморк короля или его министра часто оказывали и могут оказывать существенное влияние на политику страны и ее военные судьбы. Но, во-первых, необходимо учитывать тот сатирический и полемический подтекст, который подобные утверждения имели в устах просветителей: указание на роль случайности в истории было важнейшим орудием просветителей в борьбе с церковно-теологическим учением, согласно которому миром правит бог и ни один волос не может упасть с головы человека без его воли. А во-вторых, хотя это и может показаться нам парадоксальным, утверждение роли случайности в истории в конкретных условиях развития тогдашней науки содействовало, как пра-

[2] *Державин К. Н.* Вольтер. М., 1946, с. 175.
[3] См.: там же, с. 174.
[4] Там же, с. 177—178.

вило, не ослаблению, а углублению ее историзма: признание Вольтером и другими просветителями роли случая не только способствовало освобождению исторической науки от фаталистических представлений, но и усиливало интерес историка к характерам действующих на исторической сцене людей, особенностям природно-географической среды, состоянию нравов, роли реальной случайности и т. д.

Существенным недостатком исторических трудов Вольтера и вообще просветительской историографии мы вполне обоснованно склонны считать свойственное просветителям убеждение в том, что «идеи правят миром». Но и к оценке этого тезиса просветителей следует подходить диалектически, соотнося идеи просветителей с уровнем не только последующей, но и предшествующей им исторической мысли.

В основу своего «Опыта о нравах» (1769) Вольтер в противовес Боссюэ положил идею эволюции мира и человечества, имеющую, по представлению великого французского просветителя, свои внутренние законы, независимые от воли божества. История человечества развивается, согласно взгляду Вольтера, по восходящей линии. Но движет ею не бог, а сами люди. Смысл исторического прогресса состоит не в осуществлении ведомых божественному разуму и церкви провиденциальных целей божества, как полагали блаженный Августин и Боссюэ, а в достижении самостоятельности человеческого разума, завоевании человеком власти над природой, развитии науки, промышленности, создающих предпосылки для достижения разумной и свободной организации общественной и государственной жизни. При всех противоречиях, свойственных идеям просветителей, это был своего рода «коперниканский переворот» в истории общества, значение которого не следует недооценивать.

Подобно другим просветителям, Вольтер некритически исходил из понятия «естественного разума» и представления о «вечной», в принципе всегда равной себе, стихийно «разумной» природы человека. Но при этом Вольтер не считал, что «нормальные», «здоровые» потребности и разум человека в равной степени проявляются во все эпохи. Человеческий разум существовал, по Вольтеру, всегда. Но далеко не всегда человек умел разумно пользоваться им. Лишь постепенно, в ходе своей долгой истории, люди развивают свои потенциальные способности и узнают свои истинные потребности. Простодушный гурон по своему здравому смыслу, высоте своей морали, чистоте внутренних побуждений может превосходить (как Вольтер показал в философской повести «Простак») самого изысканного европейца. Но отсюда никак не следует, что цивилизованные люди могут, как полагал Руссо, вернуться к патриархальной простоте нравов (или встать на четвереньки). Уже в первобытные времена человек встречается с немалым количеством суеверий и заблуждений, которые колоссально возрастают в эпоху цивилизации. Лишь на-

учившись разумно применять свои силы, познав возможности и законы своего разума и истинные свои потребности, человек может привести общественную и государственную жизнь в соответствие со своей природой.

Итак, Вольтер (как и другие просветители) вопреки широко распространенному ошибочному представлению не был чужд в принципе представления о развитии как законе исторической жизни. Но развитие человечества он понимал не как процесс, в ходе которого самим человеком только и вырабатываются впервые основные свойства его природы, а как переход человечества от бессознательной к сознательной жизни. Поэтому-то историческое развитие и отождествлялось Вольтером с прогрессом человеческого разума. В этом слабость не одного Вольтера, но и большей части других просветителей по сравнению с позднейшей историографией. И в этом же, однако, их своеобразная сила по сравнению со средневековой исторической мыслью (как и исторической мыслью XVII века, полагавшей обычно, что немеханическое движение и развитие составляют всего лишь обман чувств, иллюзию, которая исчезает перед лицом «чистого» разума). Взгляд Вольтера на историю как процесс развития самосознания был унаследован Кантом и Гегелем.

Заслугой Вольтера было и то, что в силу полемического характера, свойственного его философско-историческим идеям, он как философ и историк уделял особенно пристальное внимание не внешним, а внутренним процессам исторической жизни. Монтескье был прежде всего *политическим* историком и мыслителем; дух истории определялся для него «духом законов». Вольтер же был, напротив, одним из первых выдающихся мыслителей XVIII в., призывавших историка, не сосредоточиваясь всецело на картине политической жизни, обратиться к изучению истории духа и нравов. Он доказывал, что личность королей и смены династий, чисто военные победы и поражения имеют для истории наций меньшее значение, чем изменение обычаев, нравов, общественных институтов, успехи науки, промышленности и торговли. При всех полемических издержках и преувеличениях, свойственных нередко Вольтеру при развертывании этого тезиса, он, как и другие стороны наследия просветителей, имел огромное значение для будущего. Толчок, данный Монтескье, Вольтером, Тюрго, Дидро, Руссо, Гиббоном, Гердером и другими умами XVIII в. изучению истории учреждений, обычаев, нравов, истории науки и техники, способствовал росту внимания уже в XVIII в. и позднее к распределению собственности и отношениям между классами. Отсюда тесная связь с историческим наследием Просвещения идей Сен-Симона и других социалистов-утопистов начала XIX в.

Особо следует подчеркнуть, что свойственное просветителям преувеличение роли разума, идей, разумного законодательства (и даже идея «просвещенного» монарха) нередко также имели для

XVIII в. не только свою слабую, иллюзорную, но и свою сильную сторону. Предшественники и противники просветителей утверждали, что вся власть на земле принадлежит богу и что человек бессилен в борьбе с его предначертаниями. Просветители же стремились в борьбе с абсолютизмом и церковью утвердить идею активности человека и человеческого разума, их право самим «делать» историю и влиять на ее результаты. При этом просветители преувеличивали роль идей в истории. Но они же подняли на небывалую до этого высоту авторитет исторического действия и исторической инициативы. Если преувеличение роли разума, государственных учреждений и идей мешало им понять зависимость самих идей от учреждений и хода вещей, то, с другой стороны, оно способствовало росту внимания историков к изучению личности и деятельности исторических реформаторов и революционеров, к сущности проводившихся ими исторических реформ и преобразований.

Борясь со средневековыми идеями и учреждениями, просветители стремились проследить отдаленные истоки этой борьбы. Они подорвали веру в «вечность» религии и церкви, «вечность» средневековых сословных представлений и государственных учреждений, средневековой философии и морали. Историю прошлого просветители стремились представить как борьбу разума и неразумия, свободомыслия и церкви, свободы и деспотизма. Правда, просветители некритически отождествляли, как мы теперь знаем, разумное общество и государство с буржуазным. Но это не помешало им проследить историю постепенного роста и развития под корой феодально-сословного общества зачатков буржуазных («разумных» в их представлении) идей и учреждений. Тем самым они подготовили почву для О. Тьерри и позднейших историков «третьего сословия» (которые, как показали Маркс и Энгельс, унаследовали от просветителей также и либерально-буржуазный взгляд на торжество «третьего сословия» как на венец общественно-исторического развития — взгляд, который на протяжении XIX в. постепенно становился все более ошибочным и реакционным).

«Исторические сочинения эпохи Просвещения, — верно замечает Г. Лукач, — были в своей главной линии исторической подготовкой революции 1789 года. Историческая концепция просветителей, во многих отношениях чрезвычайно глубокая и позволившая извлечь из забвения много новых фактов, в том числе и общественных отношений прошлого, служит... прежде всего для того, чтобы доказать „неразумность“ феодально-абсолютистского строя, необходимость его свержения и вывести из опыта предшествующей истории те принципы, с помощью которых можно создать новое „разумное“ общество и новое „разумное“ государство. Это объясняет, в частности, почему средоточием исторической теории и практики Просвещения (во Франции, — *Г. Ф.*) является античное общественное устройство: поиски причин, ко-

торые привели античное государство к величию и падению, были одним из важнейших теоретических подготовлений к грядущему преобразованию современного общества».[5]

Не только Вольтер, но и последующие умы XVIII в. исходили из того, что историю делают сами люди (а не божественный промысел). Отсюда важность, с их точки зрения, изучения разных стадий истории культуры, отличных друг от друга форм общественного и государственного устройства и соответствующих им учреждений, географической основы всемирной истории, исследования многообразия общественных нравов и человеческих страстей, изучения биографии, личных особенностей крупных исторических деятелей. Это направление просветительской мысли характеризует наряду с трудами Монтескье и Вольтера ряд исторических статей в «Энциклопедии». В Англии оно представлено «Историей гражданского общества» А. Фергюсона, историческими трудами Юма, Робертсона и т. д.

Несмотря на переоценку роли разума, историки-просветители были внимательны к роли труда для развития ремесел, промышленности, цивилизации вообще. Они широко обосновали мысль о плодотворности союза человеческого ума и рук, теоретического знания и практической деятельности. Этот круг вопросов вслед за Вольтером был в XVIII в. широко освещен другими энциклопедистами, а в более общей, теоретической форме — экономистами-физиократами и А. Смитом.

Существенной заслугой просветителей была широкая разработка ими вопроса о политическом и общественном гнете как причине падения цивилизации. Уже Монтескье в своем известном сочинении на эту тему (1734) показал, что падение древнего Рима было следствием роста политического, а вместе с тем и социального угнетения. Ту же тему Гиббон разработал применительно к судьбам Западной Римской империи. А Винкельман в своей «Истории искусства древности» (1763) показал, что не только государства, но и искусство классической древности имело свой период совершенствования, расцвета и упадка, причем возможности и направление развития искусства в каждую из этих эпох были тесно связаны теми возможностями, которые государство и общество в этот период открывали для свободного физического и духовного развития личности.

Хотя просветители, придавая решающее значение прогрессу «разума», скептически относились зачастую к перспективам открытой, прямой политической борьбы, они, как уже отмечалось выше, много сделали для пропаганды идеи исторического действия. В дальнейшем своем развитии это должно было закономерно вести и действительно привело в эпоху Великой французской революции к обоснованию идеи глубокой закономерности социальной и политической борьбы в истории человечества во-

---

[5] *Лукач Г.* Исторический роман. — Литературный критик, 1937, № 7, с. 48.

обще, утверждению ее значения в современную эпоху, в частности. Точно так же, несмотря на веру их в неизменность человеческой природы и преимущественное внимание к вопросам политического (а не социального) устройства, в сочинениях философов, экономистов, историков XVIII в. содержится немало зачатков учения о классах и классовой борьбе.

Исследование вопроса о причинах расцвета и падения как древних цивилизаций, так и общественно-государственных организмов нового времени привело ряд передовых умов XVIII в. к сомнению в идее прямолинейного, равномерного исторического прогресса, характерного для основной линии в развитии просветительского историзма. Отсюда острый и едкий, исполненный полемической горечи исторический скептицизм Вольтера. На следующем этапе развития — у Дидро и Руссо — то же сомнение рождает зачатки исторической диалектики. Уже в первом своем сочинении — о науках и искусствах (1750) — Руссо стремится опровергнуть представление о том, что науки и искусства совершенствовались вместе с каждым шагом победоносного развития цивилизации. Он утверждает, что развитие цивилизации имело всегда, начиная с истории Древнего мира, свою теневую, оборотную сторону. В трактате «О происхождении неравенства среди людей» (1755) Руссо доказывает, что рождение собственности, социального и политического неравенства было не только шагом вперед в истории человечества, но одновременно и шагом назад, если судить о его последствиях с точки зрения не одних лишь непосредственных, но и более широких и общих, прежде всего нравственных, результатов. Дидро в «Опровержении книги Гельвеция „Человек“» (1773—1774) выдвигает в качестве идеала развития и общества, и отдельного человека утопическое «среднее состояние», одинаково удаленное как от грубой первоначальной дикости, так и от всякой чрезмерности, болезненной утонченности и перезрелости.

«Если бы Руссо вместо проповедей о возвращении в леса занялся составлением плана общества полуцивилизованного и полудикого, то, я думаю, было бы гораздо труднее возражать ему... Гельвеций находит счастье общественного человека в среднем состоянии. Я думаю аналогичным образом, что существует какая-то ступень цивилизации, более соответствующая счастью человека вообще и не настолько далекая от дикого состояния, как это обыкновенно воображают; но как вернуться к ней, когда удалились от нее, а когда находишься на ней, то как остаться там? Я этого не знаю... Древние законодатели знали только дикое состояние. Современный законодатель, более просвещенный, чем они, основывая колонию где-либо в неизвестном уголке земли, может быть, нашел бы какой-нибудь промежуточный между диким состоянием и нашей современной цивилизацией строй, который задержал бы быстрый прогресс потомка Прометея, защитил бы его от коршуна и дал бы цивилизован-

ному человеку место между детством дикаря и нашим старческим увяданием».[6]

Идею исторической неравномерности развития культуры Дидро стремился развить применительно к истории поэзии: «Когда неистовства гражданской войны или фанатизма вооружают людей кинжалами и кровь широкими волнами льется по земле, лавр Аполлона трепещет и зеленеет. Он хочет, чтобы кровь оросила его. Он увядает во времена покоя и бездействия. Золотой век создал, быть может, песню или элегию. Эпическая и драматическая поэзия требуют других нравов... Гений живет во все времена; но люди, которые являются его носителями, немы, пока необычайные события не воспламенят массы и не призовут их. Тогда чувства теснятся в груди, волнуют ее. И те, у кого есть голос, поднимают его в стремлении высказаться и облегчить себя».[7] «...чем народ культурнее, вежливее, тем менее поэтичны его нравы; смягчаясь, все слабеет... Поэзия требует чего-то огромного, варварского, дикого...» «Что нужно поэту? Грубая природа или возделанная, спокойная или бурная?.. Предпочтет ли он зрелище тихого моря зрелищу бушующих волн? Немой и холодный облик дворца прогулке среди развалин? Здание и сад, засаженный рукой человека, — чаще древнего леса и неведомой расселине в пустынной скале? Водную гладь, бассейны, каскады — мощному водопаду, который разлетается, разбиваясь о скалы, чей шум пугает пастуха, пасущего в дальних горах свое стадо...»

Особую линию в развитии исторической мысли XVIII в. составляет философия истории Д. Вико. В отличие от историков-просветителей Вико считает главной своей задачей не раскрытие возможных путей переустройства мира, но «вечных» и «неизменных», в его понимании, путей исторического развития, раз навсегда данных и не подлежащих изменению. Разделяя допросветительское, теологическое представление о том, что судьбы мира управляются промыслом и не зависят от человеческой воли, Вико, однако, в противоположность Боссюэ не стремится дать доказательство отвлеченной извечной «разумности» исторического хода вещей. Его цель — исследовать объективные законы сложного, спиралевидного исторического движения, совершающегося зигзагообразно и не зависящего от знания и воли человека. Попытка решения этой задачи приводит Вико вплотную к глубокому пониманию реальной живой противоречивости каждого шага исторического развития культуры, где осязаемая телесная образность и абстрактный, отвлеченный рассудок, политическая устойчивость и анархия, рост свободы и усиление государственности, деспотизм «одного» и «многих» постоянно боролись между собой и нередко сменяли друг друга. Но трагическое неумение

---

[6] *Дидро Д.* Собр. соч. М.; Л., 1935, т. II, с. 305—306.
[7] *Дидро Д.* Избр. произв. М.; Л., 1951, с. 216, 217.

найти общее решение обнаруженных им исторических загадок, сочетать сложное ощущение диалектики исторического процесса с идеей прогресса приводит Вико к отрицанию общего поступательного хода исторического движения и к утверждению идеи постоянных «возвращений» и «круговоротов» как конечного, определяющего принципа движения истории.[8]

Основная идея Вико (которую он последовательно проводит также и в своем анализе явлений духовной культуры) — что ни одна «вещь», относящаяся к сфере исторической жизни, не может рассматриваться как «готовая», раз навсегда данная от века; все формы общественной жизни и все явления культуры исторически возникли и несут на себе неизгладимый отпечаток породившей их стадии всеобщей, «идеальной» истории наций, законы которой имеют объективный характер, то есть не зависят от воли людей.

Порядок вещей был таков, пишет Вико, излагая в характерной для него образной форме свое понимание основных стадий истории и культуры, «сначала были леса, потом хижины, затем деревни, после города, наконец академии». Прежде чем возникли начатки цивилизации, люди жили в лесах, и лишь много позднее они научились строить хижины и возделывать поля, что сделало возможным все дальнейшие успехи общества и культуры. Соответственно этому в латинском и других древних языках «вся масса слов имеет лесное или деревенское происхождение». Ибо и в искусстве и в языке «порядок идей» должен следовать и действительно следует «за порядком вещей».[9]

«Природа вещей, — пишет Вико, формулируя ту же мысль в форме общеисторического закона, — не что иное, как их возникновение в определенные времена и при определенных условиях; всегда, когда последние таковы, именно таковыми, а не другими возникают вещи.

Свойства, неотделимые от предметов, должны быть продуктом модификаций или условий, при которых возникли вещи; поэтому такие свойства могут нам удостоверить, что именно таковою, а не иною была природа, т. е. возникновение данных вещей».[10]

В соответствии с этим язык и поэзию Вико также рассматривает как явления, не данные раз навсегда в неподвижном, застывшем виде, но изменчивые, исторически возникшие, а затем проходящие в ходе общего процесса развития «наций», их социальной жизни и культуры через несколько качественно различных, несходных стадий.

Изучение «Новой науки» Вико свидетельствует о том, что ни у одного из великих умов XVIII в. идеи исторической необхо-

---

[8] См. блестящий анализ философско-исторических идей Вико в статье: *Лифшиц М. А.* Джамбаттиста Вико. — В кн.: *Вико Д.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940. с. III—XXVI.

[9] *Вико Д.* Основания новой науки, с. 91.

[10] Там же, с. 77.

димости и закономерности, как и мысль об обусловленности развития литературы и искусства исторически сложившимся складом общественных отношений, не были проведены так последовательно и не приобретали столь конкретного выражения, как у Вико. В этом отношении рядом с Вико может быть поставлен лишь один из его младших современников в Германии XVIII в. — Гердер.

Гердер не был первым немецким мыслителем, обратившимся к проблеме «искусство и общество» и высказавшим догадки об обусловленности структуры искусства определенного народа и эпохи свойственным ей складом общественно-политических отношений и уровнем культуры. Мысль о том, что различие между искусством древнегреческого и восточного типа и между лежащими в их основе эстетическими концепциями и идеалами связано с различным историческим характером древнегреческого и восточного общества — одно из исходных положений «Истории искусства древности» и других сочинений Винкельмана. Опираясь на идеи Монтескье о влиянии географической среды («климата») и политического строя на нравы, Винкельман провел разграничительную линию между искусством древнегреческих демократических городов-государств и искусством азиатских деспотий, широко обосновав тезис, согласно которому гуманистический характер древнегреческого искусства в пору его расцвета, присущий ему в его лучших созданиях идеал «благородной красоты и спокойного величия» явились историческими плодами освобождения древнегреческих общественных организмов от стихийной власти природы, обретения ими политической независимости и развития в греческих городах свободной демократической публичной жизни. С другой стороны, не на основе анализа различных исторических типов и общих путей эволюции искусства в древности, а на основе анализа узловых вопросов борьбы в литературе и театре XVIII в. проблему «искусство и общество» в Германии одновременно с Гердером рассматривал другой его старший современник — Лессинг, обрисовавший и противопоставивший в своих сочинениях два различных типа художественной культуры, — искусство, складывающееся в условиях придворного общества и опутанное сетью различного рода зависимостей (примером такого искусства Лессинг считал литературу и театр классицизма), и искусство свободное, верное идеалу художественной правды и ориентированное на потребности широкого демократического зрителя (образцом его Лессинг считал, как известно, в равной мере античный театр и драматургию Шекспира).

Однако и Винкельман, и Лессинг, подобно большинству других просветителей XVIII в., во-первых, фактически сводили проблему «искусство и общество» к разграничению двух типов общественного развития и художественной культуры — свободного и несвободного (что соответствовало основному общему пафосу просветительской мысли XVIII в. — борьбе с феодализмом и защите

демократических, буржуазных свобод), а во-вторых, не усматривали при анализе вопросов общества и государства сколько-нибудь отчетливого различия между политической и социальной структурой общества, полагая, что склад социальной жизни общества определяется, в конечном счете (через посредство «нравов»), его политической организацией. Взгляды Гердера, как и воззрения Вико, явились в этом отношении значительным отклонением от основной линии тогдашней просветительной мысли, вследствие чего постановка им проблемы «литература и общество» приобрела значительно более масштабный и универсальный характер.

В течение почти двухсот лет немецкая буржуазная историография интерпретировала эстетические и историко-философские работы Гердера, как правило, крайне односторонне, сводя их пафос либо только к обоснованию и защите национального своеобразия развития культуры и литературы, либо к пропаганде отвлеченного гуманизма, основанного на вере в общечеловеческий прогресс как основное содержание истории мировой культуры. Между тем, как справедливо показали в последнее время ученые ГДР, а в СССР В. М. Жирмунский, Гердер был не только одним из величайших в XVIII в. поборников идей национальной самобытности (в их передовом понимании) и закономерного развития человеческой культуры, но и одним из наиболее чутких к социальным вопросам писателей и мыслителей своей эпохи.

Одна из основных, любимых идей Гердера, развитая им впервые еще на заре его деятельности, — идея исторических *возрастов* человечества, которую он противопоставил в равной мере как сторонникам учения о простом, прямолинейном прогрессе человечества по одной восходящей линии, так и скептически настроенным умам от Монтеня до Руссо, склонным из-за верно сознававшейся ими противоречивости общественного развития вообще усомниться в движении человечества вперед.

В противоположность как сторонникам идеи безостановочного, равномерного прямолинейного прогресса, так и скептикам, готовым не видеть в истории человечества восходящего движения, молодой Гердер выдвинул представление, что в истории нельзя не видеть «явного *поступательного движения и развития,* но в более возвышенном смысле, чем это представляли себе до сих пор».[11] Ни одна сколько-нибудь важная ступень истории человечества не может рассматриваться как простое преходящее средство для достижения следующей. Каждый момент исторического движения не только *средство,* но и *цель,* имеет свое идеальное средоточие в самом себе и должен измеряться историком адекватной ему внутренней мерой. Ибо человечество, как и отдельный человек, должно пройти через «разные возрасты», каждый из которых имеет свои неповторимые черты, свою индивидуаль-

[11] *Гердер И. Г.* Избр. соч. М.; Л., 1959, с. 279.

ную, только ему присущую внутреннюю меру. Миновав его, человечество было бы беднее, ибо не достигло бы необходимой полноты своего развития.

Итак, человечество, как и отдельный человек, исторически закономерно переживает в ходе своего развития ряд последовательных состояний, каждое из которых качественно отлично от предыдущего. Каждое из таких состояний — особая ступень развития цивилизации, невозможная ни на более раннем, ни на более позднем этапе общественного и культурного развития, а потому ее нельзя ни искусственно создать, ни возродить после того, как исчезли ее предпосылки, на основе которых она только и могла исторически возникнуть.

«Пастух смотрит на природу иными глазами, чем рыболов или охотник, и в каждом поясе земли эти промыслы тоже различаются, как и национальные характеры».[12]

Рассматривая историю человечества как смену ряда качественно специфических его «возрастов», Гердер полагал, что каждый из таких возрастов — это определенная, не сходная с другими, неповторимая система социальных, политических и культурных отношений. Это накладывает свою печать на всю создаваемую в данный период систему духовных ценностей. Не только поэзия одной эпохи глубоко отлична от другой, а потому ее ценность нельзя измерять абстрактным, чуждым ей мерилом, — то же самое относится к общему, господствующему складу мышления и даже к языку каждой эпохи. Все они имеют свои «возрасты», проходят в своем развитии через ряд качественно отличных друг от друга конкретно-исторических стадий. Задача историка культуры — понять своеобразие каждой из таких стадий и, исходя из этого, оценить своеобразный стиль, достоинства и недостатки строя жизни, искусства и поэзии данной эпохи.

По характеру своего научно-философского мышления Гердер не был аналитиком. Размышляя над складом общественных отношений, характером языка, культуры, литературы и искусства различных эпох, он опирался скорее на мощную философскую и художественную интуицию, чем на сколько-нибудь разработанный и продуманный аппарат аналитического исследования. Тем не менее, как и в «Новой науке» Вико, нарисованные Гердером поэтические картины жизни и мировоззрения различных эпох и цивилизаций и сегодня часто поражают своей глубокой исторической конкретностью и богатством диалектических прозрений. С этой точки зрения ни один из позднейших представителей буржуазной историко-философской и социологической мысли XIX и XX вв. не может быть сопоставлен с Вико и Гердером. Лишь Гегель, а позднее Маркс, Энгельс и Ленин превзошли по глубине и богатству подхода к проблемам истории человеческого общества,

---

[12] Там же, с. 233.

как и проблемам истории культуры в частности, этих величайших представителей прогрессивной философско-социологической мысли XVIII в.[13]

Стихийный рост историзма в литературе XVIII в. получил свое выражение, как справедливо отметил Г. Лукач, во многих жанрах литературы эпохи Просвещения. Так, «уже английский общественный роман XVIII в. показывает, что внимание писателя направлено на конкретный (т. е. исторический) смысл места, времени, социальных условий и т. д., что вырабатываются литературные средства для реалистического изображения пространственно-временного (т. е. исторического) своеобразия людей и человеческих отношений».[14] Правда, до поры до времени это происходит «в силу скорее „реалистического инстинкта“», чем сознательной творческой установки.[15] Углубление историзма и исторического чувства в литературе XVIII в. получило выражение также в английском готическом романе, в пробуждении интереса к народной поэзии, в особенности в Германии, в «Натане Мудром» Лессинга, «Геце фон Берлихингене» Гете, как и в других позднейших произведениях Гете и Шиллера. Но это уже особый, специальный вопрос, подлежащий особому, углубленному исследованию и выходящий по содержанию за рамки настоящей статьи.

---

[13] Историко-философской концепции Гердера в настоящей книге посвящена отдельная статья Н. А. Жирмунской.

[14] *Лукач Г.* Исторический роман, с. 49.

[15] Там же.