

И. КАНТ

Положение девятое

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему. В самом деле, если начать с греческой истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована *; если проследить влияние греков на создание и разложение Римской империи, поглотившей греческое государство, и влияние римлян на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как эпизод, — то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому добру, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования, — то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиваться и его назначение на земле будет исполнено. Такое оправдание природы или, вернее, провидения — немаловажная побудительная причина для выбора особой точки зрения на мир. В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость

творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, — история человеческого рода — должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в загробном мире.

Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения. Это только мысль о том, что философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения. Кроме того, похвальная в общем обстоятельство, с которой пишут теперь современную историю, все же должна естественно навести каждого на размышления о том, как наши отдаленные потомки через несколько веков разберутся в громоздком историческом материале, который мы им оставим. Без сомнения, в истории древнейшего времени, свидетельства о котором давно сотрутся в их памяти, они будут ценить только то, что представит для них непосредственный интерес, а именно чего достигли или что загубили народы и правительства во всемирно-гражданском плане. Возможность же обратить на это внимание, а также направить честолюбие глав государств и их подчиненных на единственное средство, способное оставить о них славную память, может еще, кроме того, послужить небольшим толчком к попытке создать такую философскую историю.

* Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Вне их сферы — все есть terra incognita [2]; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с еврейским народом в эпоху Птолемея благодаря греческому переводу Библии, без которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидида, говорит Юм, единственное начало истинной всеобщей истории.

2 terra incognita (лат.) — неизвестная земля.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784 // Сочинения: В 6 т. М., 1966 Т. 6. С. 21 — 23

В. фон ГУМБОЛЬДТ

Данные наблюдения отличаются от всех предпринятых до сих пор исследований всемирной истории.

В намерение автора не входит пояснять взаимосвязь событий, искать в происшествиях причины становления судеб человеческого рода и сочетать отдельные факторы в настолько единую ткань, насколько это допускает их взаимно обоснованная последовательность.

Наши наблюдения не предназначены и для того, чтобы проследить — как это обычно делается в работах по истории человечества и его культуры — внутреннюю взаимосвязь целей и показать, как человеческий род поднимался от ранней стадии грубости и неоформленности ко все большему совершенству.

Если это с достаточным основанием именуют философией истории, то здесь пойдет речь (мы надеемся, что это определение не слишком смело) о ее физике. Наше внимание будет направлено не на конечные причины, а на причины, движущие историю; мы не будем перечислять предшествующие события, из которых возникли события последующие; в нашу задачу входит выявить сами силы, которым обязаны своим происхождением те и другие. Поэтому речь здесь пойдет о расчленении мировой истории, о том, чтобы распустить созданную упомянутыми исследованиями ткань, однако расчленена она будет на новые составные части, которые не содержались в прежней. Но и настоящая работа также приведет к конечным причинам, так как первые причины, являющиеся движущими силами истории, могут находиться лишь там, где сила и намерение соприкасаются и требуют друг друга.

Вряд ли, впрочем, здесь необходимо указывать на то, что понятие движущего мировыми событиями провидения не введено лишь потому, что, будучи положено в основание объяснения, оно прерывает всякое дальнейшее исследование. Доступные нашему познанию движущие силы истории могут быть обнаружены только в природе и структуре того, что создано этой первой и наивысшей силой.

Причины мировых событий могут быть сведены к одному из следующих трех факторов: к природе вещей, свободе человека и велению случая.

Природа вещей определена либо полностью, либо внутри известных границ; она неизменна; к ней следует отнести в первую очередь моральную природу человека, так как человек, особенно если иметь в виду его действия в рамках целого и в массе, также не выходит за пределы известной единообразной колеи, получает от одних и тех же предметов приблизительно одни и те же впечатления и в свою очередь примерно одинаково воздействует на них. В этом ее аспекте вся мировая история, ее прошлое и будущее в некоторой степени допускает математическое исчисление, и полнота этого исчисления зависит только от объема нашего знания о причинах, являющихся движущими силами истории. До некоторой степени это, пожалуй, верно. В развитии и падении большинства народов можно увидеть почти одинаковый процесс; всматриваясь в состояние мира непосредственно после конца второй Пунической войны, можно, принимая во внимание характер римлян, едва ли не с полной уверенностью предсказать, что они шаг за шагом завоюют мировое господство; некоторые местности — Ломбардия в Италии, центральная часть Саксонии в северной Германии, Шампань во Франции — как бы самой природой предназначены служить ареной войн и сражений; в политике ряд регионов —

Сицилия в древней истории, Брабант в новое время — на протяжении веков остаются целью и предметом столкновения страстей и вожделений. Существуют эпохи, когда — и это можно почти доказать — ни один, даже самый выдающийся человек не мог бы осуществить мировое господство. К ним относится период между сражением у Саламина и концом Пелопонесской войны, когда соперничество между Афинами и Спартой препятствовало созданию единовластия в Греции, единственной точке на земном шаре, откуда оно могло тогда исходить; эпоха, наступившая непосредственно после смерти Карла V, когда величина его разделенного государства не допускала возникновения другого; эпоха между смертью Людовика XIV и Французской революцией, когда могущество государств превратилось в своего рода механизм, который постепенно стал распространяться повсюду и в результате чего установилось известное равновесие между государствами. Даже такие, на первый взгляд случайные, происшествия, как браки, смерти, рождение внебрачных детей, преступления, происходят в течение ряда лет с поразительной регулярностью, которая может быть объяснена только тем, что и произвольные действия людей подобны природе, постоянно следующей единообразным законам в круговороте своего движения. Изучение этого механического и — поскольку ничто не оказывает столь существенного влияния на события человеческой жизни, как сила нравственного избирательного сродства, — химического способа объяснения мировой истории в высшей степени важно, и особенно в том случае, если внимание направлено на точное знание законов, согласно которым действуют и испытывают обратное воздействие отдельные составные части истории, ее силы и реагенты. Так, например, исходя из внутренней природы многих языков — греческого, латинского, итальянского, французского, — можно доказать, что долговечность, а тем самым и сохраняющаяся сила и красота языка зависят от того, что можно было бы назвать его материалом, от полноты и жизненной силы восприятия, присущего людям, в груди и устах которых этот язык возник, а отнюдь не от культуры наций; что поэтому не может процветать язык, на котором говорит недостаточно большое число людей, и лишь языки тех народов, которые в течение ряда веков претерпевают удивительную судьбу, распространяются так далеко, что в них возникает как бы особый мир (это явствует, даже если не обращаться к истории, из грамматического, и прежде всего лексического, строя этих языков); и наконец, что язык всегда останавливается в своем развитии, как только нация в целом перестает жить деятельной внутренней жизнью в качестве массы, в качестве нации. Жизнь народов, так же как жизнь индивидов, имеет свою организацию, свои стадии и изменения. Ибо, помимо действительной индивидуальности человека в качестве числовой единицы, существуют и иные ее степени и расширения — в семье, в нации, через различные круги меньших и больших племен, во всем человеческом роде. Во всех этих кругах различной величины более далекими и более тесными узами связаны не только люди одной близкой организации; существуют такие связи, внутри которых действительно все, подобно членам одного тела, являются одним существом. До сих пор при изучении народов

основное внимание почти всегда уделялось только внешним, воздействующим на них причинам, преимущественно религии и государственному устройству, и совершенно недостаточно — их внутренним различиям, в частности самому поразительному явлению, которое заключается в том, что некоторые народы живут, подобно обладающим социальной структурой животным — одни делятся на касты, другие — на индивидуальности, — а также тем различиям, которые возникают из более или менее соразмерного деления народов на мелкие племена и из сотрудничества этих племен друг с другом. Подобное точное и полное исследование приведет к пониманию характера еще многих предметов, и первая задача расчленения всемирной истории, такой, как изучаемая нами, состоит в том, чтобы продолжать, насколько это возможно, это исследование, все время сравнивая полученные данные со всей совокупностью мировых событий.

Однако тщетно было бы искать на этом пути их подлинное объяснение. Связь событий носит механический характер лишь отчасти, лишь постольку, поскольку действие оказывают мертвые силы или те живые силы, которые в своем действии до известной степени сходны с ними; там же, где эта связь переходит в область свободы, всякое исчисление прекращается; из глубины великого духа или могучей воли может внезапно возникнуть новое, ранее неведомое, и судить о нем можно лишь в очень широких границах и с применением совсем иных масштабов. Это, собственно говоря, и есть прекрасная, вдохновляющая область мировой истории, поскольку в ней господствует творческая сила человека. Когда сильный дух, сознательно или бессознательно преисполненный великими идеями, размышляет над способным принять определенную форму материалом, всегда возникает нечто родственное этим идеям и поэтому чуждое обычному природному процессу. Тем не менее, поскольку оно всегда принадлежит движению природы, оно связано со всем, что ему предшествовало, только во внешней последовательности, так как его внутренняя сила всем этим объяснена быть не может, и вообще не может быть объяснена механически. О какого рода материале, о каких рожденьях здесь идет речь, совершенно безразлично; явление остается неизменным, идет ли речь о мыслителе, поэте, художнике, воине или государственном деятеле. От двух последних преимущественно зависят мировые события. Все они следуют велениям высшей силы, и там, где предпринятое им удастся, создают нечто такое, что они сами ранее лишь смутно предчувствовали. Их деятельность относится к тому порядку вещей, о котором нам известно только то, что он подчинен совершенно противоположным связям окружающего нас мира. Подобно гению, о котором здесь шла речь, вторгается в ход мировых событий и страсть. Подлинная, глубокая страсть, которую действительно можно считать таковой (поскольку страстью часто называют лишь сильное мгновенное вожеление), подобна идее разума в том отношении, что она стремится к чему-то бесконечному и недостижимому; однако от подлинной страсти вожеление отличается тем, что оно прибегает к конечным и чувственным средствам и направлено на конечные предметы как таковые. Поэтому страсть являет собой полное смешение сфер и всегда в большей или меньшей степени влечет за

собой разрушение собственных физических сил. Если такая страсть действительно ведет лишь к простому смешению сфер, а сама цель ее бесконечна, как это бывает в религиозном экстазе или в чистой любви, то ее можно считать разве что ошибкой, и она действительно может быть ошибкой благородной души, само конечное бытие которой следовало бы, пожалуй, назвать ошибкой природы. В этом случае стремление к божественному истощает земную силу. Однако чаще всего страсть оказывается бесконечной только по форме своего стремления, и от природы ее ограниченного и самого по себе ничтожного предмета зависит, способна ли эта форма ее облагородить или сделать ненавистной и презренной. Лишь немногие охарактеризованные здесь страсти оказывают серьезное влияние на ход мировой истории. Ведь если обычная по своему существу страсть в силу сцепления обстоятельств приводит к значительным изменениям, как это произошло в связи со смертью Виргинии и в бесчисленном количестве других случаев, то это можно с полным основанием отнести к сфере случайного. Что воздействие гения и глубокой страсти принадлежит к разряду вещей, который отличается от механического природного процесса, несомненно; однако, строго говоря, это можно отнести к любому проявлению человеческой индивидуальности. Ибо то, что лежит в ее основе, есть нечто, само по себе не допускающее исследования, самостоятельное, само приступающее к своим действиям и необъяснимое никаким влиянием, которое оно испытывает (поскольку оно скорее определяет их своим обратным действием). Даже если бы материя действия была бы одной и той же, действие все равно оказалось бы различным по индивидуальной форме, той достаточной или избыточной силе, легкости или напряжению и всем тем несказанно мелким определениям, которые придают личности особый отпечаток и которые мы ежеминутно обнаруживаем в повседневной жизни. Однако они-то и обретают значение в мировой истории, формируя характер наций и эпох, и знакомство с историей греков, немцев, французов и англичан с полной отчетливостью свидетельствует о том, какое решающее влияние оказало на их собственную судьбу и судьбы мира даже одно только различие в постоянстве и устойчивости их мышления и чувств.

Следовательно, два различных по своей сущности, кажущихся даже противоречивыми, ряда вещей являются бросающимися в глаза причинами, движущими мировую историю: природная необходимость, от которой и человек полностью освободиться не может, и свобода, которая, вероятно, тоже, хотя и непонятным нам образом, участвует в изменениях, происходящих в нечеловеческой природе. Оба эти ряда всегда ограничивают друг друга, но с той удивительной разницей, что значительно легче определить то, что природная необходимость никогда не позволит совершить свободе, чем то, что свобода намеревается предпринять по отношению к природе. Проникновение в то и другое возвращает нас к человеку; свобода с большей силой проявляется в отдельном человеке, а природная необходимость — с большей силой в массах и в человеческом роде, и для того чтобы известным образом определить царство первой, необходимо прежде всего развить понятие индивидуальности, а затем уже обратиться к идеям, которые в качестве данного ей в ее бесконечности типа

служат для нее истоком, а затем в свою очередь воспроизводятся ею. Ведь индивидуальность является в каждом роде жизни лишь массой материала, подчиненной некоей неделимой силе в соответствии с данным единообразным типом (так как под идеей мы понимаем это, а не нечто, действительно мыслимое). Идея, с одной стороны, и чувственное образование индивидов какого-либо вида — с другой, могут привести к открытию одного через другое — одна в качестве причины образования, другое в качестве символа. Спор свободы и природной необходимости не может быть удовлетворительно решен ни с помощью опыта, ни с помощью рассудка.

Гумбольдт фон В. Размышление о движущих причинах всемирной истории // Язык и философия культуры. М., 1985. С. 287 — 291

Г. В. ПЛЕХАНОВ

...Всем известно, что французские материалисты рассматривали всю психическую деятельность человека как видоизменение ощущений (*sensations transformees*). Рассматривать психическую деятельность с этой точки зрения — значит считать все представления, все понятия и чувства человека результатом воздействия на него окружающей среды. Французские материалисты так и смотрели на этот вопрос. Они беспрестанно, очень горячо и совершенно категорически заявляли, что человек со всеми своими взглядами и чувствами есть то, что делает из него окружающая его среда, т.е., во-первых, природа, а во-вторых, общество. «L'homme est tout education» (человек целиком зависит от воспитания), — твердит Гельвеции, понимая под словом «воспитание» всю совокупность общественного влияния. Этот взгляд на человека, как на плод окружающей среды, был главной теоретической основой новаторских требований французских материалистов. В самом деле, если человек зависит от окружающей его среды, если он обязан ей всеми свойствами своего характера, то он обязан ей, между прочим, и своими недостатками; следовательно, если вы хотите бороться с его недостатками, вы должны надлежащим образом видоизменить окружающую его среду, и притом именно общественную среду, потому что природа не делает человека ни злым, ни добрым. Поставьте людей в разумные общественные отношения, т.е. в такие условия, при которых инстинкт самосохранения каждого из них перестанет толкать его на борьбу с остальными; согласите интерес отдельного человека с интересами всего общества — и добродетель (*vertu*) явится сама собою, как сам собою падает на землю камень, лишенный опоры. Добродетель надо не проповедовать, а подготавливать разумным устройством общественных отношений...

Учение о том, что духовный мир человека представляет собою плод окружающей среды, нередко приводило французских материалистов к выводам, неожиданным для них самих. Так, например, они говорили иногда, что взгляды человека не имеют ровно никакого влияния на его поведение и что

поэтому распространение тех или других идей в обществе не может ни на волос изменить его дальнейшую судьбу. Ниже мы покажем, в чем заключалась ошибочность такого мнения, теперь же обратим внимание на другую сторону воззрений французских материалистов.

Если идеи всякого данного человека определяются окружающей его средой, то идеи человечества, в их историческом развитии, определяются развитием общественной среды, историей общественных отношений. Следовательно, если бы мы задумали нарисовать картину «прогресса человеческого разума» и если бы мы не ограничились при этом вопросом — «как?» (как именно совершалось историческое движение разума?), а поставили себе совершенно естественный вопрос — «почему?» (почему же совершалось оно именно так, а не иначе?), то мы должны были бы начать с истории среды, с истории развития общественных отношений. Центр тяжести исследования перенесся бы, таким образом, по крайней мере на первых порах, в сторону исследования законов общественного развития. Французские материалисты вплотную подошли к этой задаче, но не сумели не только разрешить ее, а даже правильно поставить.

Когда у них заходила речь об историческом развитии человечества, они забывали свой сенсуалистический взгляд на «человека» вообще и, подобно всем «просветителям» того времени, твердили, что мир (т.е. общественные отношения людей) управляется мнениями (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*)*. В этом заключается коренное противоречие, которым страдал материализм XVIII века и которое в рассуждениях его сторонников распадалось на целый ряд второстепенных, производных противоречий, подобно тому как банковый билет разменивается на мелкую монету.

* «Я называю мнением результат массы распространенных в нации истин и заблуждений; результат, обуславливающий собою ее суждения, ее уважение или презрение, ее любовь или ненависть, ее склонности и привычки, ее недостаток и достоинства, словом — ее нравы. Это-то мнение и правит миром». Suard, *Melanges de Litterature*, Paris, An XII, t. III, p. 400. (Сюар, Литературная смесь, Париж, год XII, т. III, стр. 400.)

Положение. Человек со всеми своими мнениями есть плод среды и преимущественно общественной среды. Это неизбежный вывод из основного положения Локка: по *innate principles* — нет врожденных идей.

Противоположение. Среда со всеми своими свойствами есть плод мнений. Это неизбежный вывод из основного положения исторической философии французских материалистов: *c'est l'opinion qui gouverne le monde* *.

* — мнение правит миром.

Из этого коренного противоречия вытекали, например, следующие производные противоречия.

Положение. Человек считает хорошим те общественные отношения, которые для него полезны; он считает дурными те отношения, которые для него вредны. Мнения людей определяются их интересами: «*L'opinion chez un peuple est toujours determinee par un interet dominant*», — говорит Сюар («мнение данного народа всегда определяется господствующим в его среде интере-**».

Это даже не вывод из учения Локка, это простое повторение его слов: «No innate practical principles... Wirtue generally approved; not because innate, but because profitable... Good and Evil... are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions or procures Pleasure or Pain to us». («Нет врожденных нравственных идей... Добродетель одобряется людьми не потому, что она врождена им, а потому, что она им выгодна. Добро и зло... суть не что иное, как удовольствие или страдание или то, что причиняет нам удовольствие или страдание».) ***

** Suard, t. III, p. 401. [Сюар, т. III, стр. 401.]

*** «Essay concerning human understanding», В. I, ch. 3; В. II, ch. 20, 21, 28.

[«Опыт о человеческом разуме», кн. I, гл. 3; кн. II, гл. 20, 21, 28.]

Противоположение. Данные отношения кажутся людям полезными или вредными в зависимости от общей системы мнений этих людей. По словам того же Сюара, всякий народ «pe veut, n'aime, n'approuve que ce qu'il croit etre utile» (всякий народ «любит, поддерживает и оправдывает лишь то, что считает полезным»). Следовательно, в последнем счете все опять сводится к мнениям, которые управляют миром.

Положение. Очень ошибаются те, которые думают, что религиозная мораль — например, заповедь о любви к ближнему — хотя отчасти содействовала нравственному улучшению людей. Такого рода заповеди, как и вообще идеи, совершенно бессильны над людьми. Все дело в общественной среде, в общественных отношениях ****.

**** Это положение не раз повторяется в «Systeme de la Nature» [«Системе природы»] Гольбаха. Его же выражает Гельвеций, говоря: «Допустим, что я распространил самое нелепое мнение, из которого вытекают самые отвратительные выводы; если я ничего не изменил в законах, я ничего не изменю и в нравах» («De ГНотте», Section VII, ch. IV). («О человеке», раздел VII, гл. IV.) Его же не раз высказывает в своей «Correspondance Litteraire» [«Литературной корреспонденции»] Гримм, долго живший в среде французских материалистов, и Вольтер, воевавший с материалистами. В своем «Philosophe ignorant*» («Невежественном философе»), как и во множестве других сочинений, «фернейский патриарх» доказывал, что еще ни один философ никогда не повлиял на поведение своих ближних, так как они руководствуются в своих поступках обычаями, а не метафизикой.

Противоположение. Исторический опыт показывает нам, «que les opinions sacrees furent la source veritable des maux du genre humain» *, и это совершенно понятно, потому что, если мнения вообще управляют миром, то ошибочные мнения управляют им, как кровожадные тираны.

* — религиозные мнения были истинным источником бедствий человеческого рода.

Легко было бы удлинить список подобных противоречий французских материалистов...

Остановимся на коренном их противоречии: мнения людей определяются средою; среда определяется мнениями. О нем приходится сказать, как Кант говорил о своих «антиномиях»: положение столь же справедливо, как и противоположение. В самом деле, не подлежит никакому сомнению, что мнения людей определяются окружающей их общественной средой. Так же несомненно и то, что ни один народ не помирится с таким общественным

порядком, который противоречит всем его взглядам: он восстанет против такого порядка, он перестроит его по-своему. Стало быть, правда и то, что мнения управляют миром. Но каким же образом два положения, верные сами по себе, могут противоречить друг другу? Дело объясняется очень просто. Они противоречат друг другу лишь потому, что мы рассматриваем их с неправильной точки зрения: с этой точки зрения кажется — и непременно должно казаться, — что если верно положение, то ошибочно противоположение, и наоборот. Но раз вы найдете правильную точку зрения, противоречие исчезнет, и каждое из смущавших вас положений примет новый вид: окажется, что оно дополняет, точнее, обуславливает собою другое положение, а вовсе не исключает его; что если бы неверно было это положение, то неверно было бы и другое положение, казавшееся вам прежде его антагонистом. Как же найти такую правильную точку зрения?

Возьмем пример. Часто говорили, особенно в XVIII веке, что государственное устройство всякого данного народа обуславливается нравами этого народа. И это совершенно справедливо. Когда исчезли старые республиканские нравы римлян, республика уступила место монархии. Но, с другой стороны, не менее часто утверждали, что нравы данного народа обуславливаются его государственным устройством. Это также не подлежит никакому сомнению. В самом деле откуда у римлян, например, времен Гелиогабала взялись бы республиканские нравы? Не ясно ли до очевидности, что нравы римлян времен империи должны были представлять собою нечто противоположное старым республиканским нравам? А если ясно, то мы приходим к тому общему выводу, что государственное устройство обуславливается нравами, нравы же — государственным устройством. Но ведь это противоречивый вывод. Вероятно, мы пришли к нему вследствие ошибочности того или другого из наших положений. Какого же именно? Ломайте себе голову сколько хотите, вы не откроете неправильности ни в том, ни в другом; оба они безупречны, так как действительно нравы каждого данного народа влияют на его государственное устройство и в этом смысле являются его причиной, а с другой стороны, они обуславливаются государственным устройством и в этом смысле оказываются его следствием. Где же выход? Обыкновенно в такого рода вопросах люди довольствуются открытием взаимодействия: нравы влияют на конституцию, конституция на нравы, — все становится ясно, как божий день, а люди, не удовлетворяющиеся подобной ясностью, обнаруживают достойную всякого порицания склонность к односторонности. Так рассуждает у нас в настоящее время почти вся наша интеллигенция. Она смотрит на общественную жизнь с тонки зрения взаимодействия: каждая сторона жизни влияет на все остальные и в свою очередь испытывает влияние всех остальных. Только такой взгляд и достоин мыслящего «социолога», а кто, подобно марксистам, допытывается каких-то более глубоких причин общественного развития, тот просто не видит, до какой степени сложна общественная жизнь. Французские просветители тоже склонялись к этой точке зрения, когда ощущали потребность привести в порядок свои взгляды на общественную жизнь, разрешить одолевавшие их

противоречия. Самые систематические умы между ними (мы не говорим здесь о Руссо, у которого вообще мало общего с просветителями) не шли дальше. Так, например, такой точки зрения взаимодействия держится Монтескье в своих знаменитых сочинениях: «Grandeur et Decadence des Romains» и «De L'Esprit des lois» *. И это, конечно, справедливая точка зрения. Взаимодействие бесспорно существует между всеми сторонами общественной жизни. К сожалению, эта справедливая точка зрения объясняет очень и очень немного по той простой причине, что она не дает никаких указаний насчет происхождения взаимодействующих сил. Если государственное устройство само предполагает те нравы, на которые оно влияет, то очевидно, что не ему обязаны эти нравы своим первым появлением. То же надо сказать и о нравах; если они уже предполагают то государственное устройство, на которое они влияют, то ясно, что не они его создали. Чтобы разделаться с этой путаницей, мы должны найти тот исторический фактор, который произвел и нравы данного народа и его государственное устройство, а тем создал и самую возможность их взаимодействия. Если мы найдем такой фактор, мы откроем искомую правильную точку зрения, и тогда мы без всякого труда разрешим смущающее нас противоречие.

* [«Величие и упадок римлян» и «О духе законов».] Гольбах в своей «Politique naturelle» («Естественной политике») стоит на точке зрения взаимодействия между нравами и государственным устройством. Но так как ему приходится там иметь дело с практическими вопросами, то эта точка зрения заводит его в заколдованный круг: чтобы улучшить нравы, надо усовершенствовать государственное устройство, а чтобы улучшить государственное устройство, надо улучшить нравы. Гольбах выводит из этого круга воображаемый, желанный всем просветителям bon prince [добрый государь], который, являясь как deus ex machina [чудотворец], разрешает противоречие, улучшая и нравы, и государственное устройство.

В применении к коренному противоречию французского материализма это означает вот что: очень ошибались французские материалисты, когда, противореча своему обычному взгляду на историю, они говорили, что идеи не значат ничего, так как среда значит все. Не менее ошибочен и этот обычный взгляд их на историю (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*) *, объявляющий мнения главной основной причиной существования всякой данной общественной среды. Между мнениями и средой существует несомненное взаимодействие. Но научное исследование не может остановиться на признании этого взаимодействия, так как взаимодействие далеко не объясняет нам общественных явлений. Чтобы понять историю человечества, т.е. в данном случае историю его мнений, с одной стороны, и историю тех общественных отношений, через которые оно прошло в своем развитии, — с другой, надо возвыситься над точкой зрения взаимодействия, надо открыть, если это возможно, тот фактор, который определяет собою и развитие общественной среды, и развитие мнений. Задача общественной науки XIX века заключалась именно в открытии этого фактора.

* — мнение правит миром.

Мир управляется мнениями. Но ведь мнения не остаются неизменными. Чем обуславливаются их изменения? «Распространением просвещения», — отвечал еще в XVII веке Ломот ле Вайе. Это — самое отвлеченное и самое поверхностное выражение мысли о господстве мнений над миром. Просветители XVIII века крепко за него держались, дополняя его иногда меланхолическими рассуждениями о том, что судьба просвещения, к сожалению, вообще мало надежна. Но у наиболее талантливых из них уже заметно сознание неудовлетворительности такого взгляда. Гельвеции замечает, что развитие знаний подчиняется известным законам и что, следовательно, существуют какие-то скрытые, неизвестные причины, от которых оно зависит. Он делает в высшей степени интересную, до сих пор не оцененную по достоинству попытку объяснить общественное и умственное развитие человечества материальными его нуждами. Эта попытка окончилась, да по многим причинам и не могла не окончиться, неудачей. Но она осталась как бы завещанием для тех мыслителей следующего века, которые захотели бы продолжить дело французских материалистов...

От чего зависит, чем определяется природа общественных отношений?

...Ни материалисты прошлого века, ни социалисты-утописты не дали удовлетворительного ответа на этот вопрос. Удалось ли разрешить его идеалистам-диалектикам?

Нет, не удалось и им, и не удалось именно потому, что они были идеалистами. Чтобы выяснить себе их взгляд, припомним... спор о том, что от чего зависит — конституция от нравов или нравы от конституции. Гегель справедливо замечал по поводу этого спора, что вопрос в нем поставлен совершенно неправильно, так как в действительности хотя нравы данного народа, несомненно, влияют на его конституцию, а конституция — на нравы данного народа, но и те и другие представляют собою результат чего-то «третьего», некоторой особой силы, которая создает и нравы, влияющие на конституцию, и конституцию, влияющую на нравы. Но какова, по Гегелю, эта особая сила, эта последняя основа, на которой держится и природа людей и природа общественных отношений? Эта сила есть «понятие» или — что то же — «идея», осуществлением которой является вся история данного народа. Каждый народ осуществляет свою особую идею, а каждая особая идея, идея каждого отдельного народа, представляет собою ступень в развитии абсолютной идеи. История оказывается, таким образом, как бы прикладною логикой: объяснить известную историческую эпоху — значит показать, какой стадии логического развития абсолютной идеи она соответствует. Но что же такое эта «абсолютная идея»? Не что иное, как олицетворение нашего собственного логического процесса...

Олицетворяя наш собственный мыслительный процесс в виде абсолютной идеи и ища в этой идее разгадки всех явлений, идеализм тем самым заводил себя в тупой переулочек, из которого выбраться можно было, только покинув «идею», т.е. распроставшись с идеализмом. Вот, например, объясняют ли вам сколько-нибудь природу магнетизма следующие слова Шеллинга: «Магнетизм есть общий акт одушевления, внедрения единства во множество, понятия в

различие. То самое вторжение субъективного в объективное, которое в идеальном... есть самосознание, является здесь выраженным в бытии». Не правда ли, эти слова ровно ничего не объясняют? Так же мало удовлетворительны подобные объяснения и в области истории. Отчего пала Греция? Оттого, что та идея, которая составляла принцип греческой жизни, центр греческого духа (идея прекрасного), могла быть лишь очень непродолжительной фазой в развитии всемирного духа. Подобные ответы только повторяют вопрос в положительной, и притом напыщенной, ходульной форме. Гегель, которому принадлежит только что приведенное объяснение падения Греции, как будто и сам чувствует это и спешит дополнить свое идеалистическое объяснение ссылкой на экономическую действительность древней Греции. «Лакедемон пал главным образом вследствие неравенства имуществ», — говорит он. И так поступает он не только там, где дело касается Греции. Это, можно сказать, его неизменный прием в философии истории: сначала несколько туманных ссылок на свойства абсолютной идеи, а затем — гораздо более пространные и, конечно, гораздо более убедительные указания на характер и развитие имущественных отношений у того народа, о котором идет речь. Собственно в объяснениях этого последнего рода нет уже ровно ничего идеалистического, и, прибегая к ним, Гегель, говоривший, что «идеализм оказывается истиной материализма», подписывал свидетельство о бедности именно идеализму, как бы молчаливо признавая, что, в сущности, дело обстоит совсем наоборот, что материализм оказывается истиной идеализма.

Впрочем, материализм, к которому подходил здесь Гегель, был совершенно неразвитый, зачаточный материализм, немедленно снова переходивший в идеализм, как только оказывалось нужным объяснить, откуда же берутся те или другие имущественные отношения. Правда, и тут Гегелю случалось нередко высказывать совершенно материалистические взгляды. Но, говоря вообще, имущественные отношения рассматриваются им как осуществление правовых понятий, которые развиваются своей собственной внутренней силой.

Итак, что же мы узнали об идеалистах-диалектиках?

Они покинули точку зрения человеческой природы и благодаря этому отделались от утопического взгляда на общественные явления, стали рассматривать общественную жизнь как необходимый процесс, имеющий свои собственные законы. Но окольным путем олицетворения процесса нашего логического мышления (т.е. одной из сторон человеческой природы) они вернулись к той же неудовлетворительной точке зрения, и потому им осталась непонятной истинная природа общественных отношений...

Обыкновенному русскому читателю историческая теория Маркса кажется каким-то гнусным пасквилем на человеческий род. У Г. И. Успенского — если не ошибаемся, в «Разорении» — есть старуха чиновница, которая даже в предсмертном бреде упорно повторяет гнусное правило всей своей жизни: «В карман норови, в карман!» Русская интеллигенция наивно думает, будто Маркс приписывает это гнусное правило всему человечеству; будто он утверждает, что, чем бы ни занимались сыны человеческие, они всегда, исключительно сознательно, «норовили в карман». Бескорыстному русскому «интеллекту»

подобный взгляд, естественно, столь же «несимпатичен», как «несимпатична» теория Дарвина какой-нибудь титулярной советнице, которая думает, что весь смысл этой теории сводится к тому возмутительному положению, что вот, дескать, она, почтенная чиновница, представляет собою не более как наряженную в чепчик обезьяну. В действительности Маркс так же мало клеветает на «интеллигентов», как Дарвин — на титулярных советниц.

Чтобы понять исторические взгляды Маркса, нужно припомнить, к каким результатам пришла философия и общественно-историческая наука в период, непосредственно предшествовавший его появлению. Французские историки времен реставрации пришли, как мы знаем, к тому убеждению, что «гражданский быт» — «имущественные отношения» составляют коренную основу всего общественного строя. Мы знаем также, что к тому же выводу пришла, в лице Гегеля, и идеалистическая немецкая философия — пришла против воли, вопреки своему духу, просто в силу недостаточности, несостоятельности идеалистического объяснения истории. Маркс, усвоивший себе все результаты научного знания и философской мысли своего времени, вполне сходится относительно указанного вывода с французскими историками и с Гегелем. Я убедился, говорит он, что «правовые отношения и государственные формы не объясняются ни своей собственной природой, ни так называемым общим развитием человеческого духа, но коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII века, называл «гражданским обществом», анатомию же гражданского общества надо искать в его экономии».

Но от чего же зависит экономия данного общества? Ни французские историки, ни социалисты-утописты, ни Гегель не могли ответить на это сколько-нибудь удовлетворительно. Они — прямо или косвенно — все ссылались на человеческую природу. Великая научная заслуга Маркса заключается в том, что он подошел к вопросу с диаметрально противоположной стороны, что он на самую природу человека взглянул как на вечно изменяющийся результат исторического движения, причина которого лежит вне человека. Чтобы существовать, человек должен поддерживать свой организм, заимствуя необходимые для него вещества из окружающей его внешней природы. Это заимствование предполагает известное действие человека на эту внешнюю природу. Но, «действуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу». В этих немногих словах содержится сущность всей исторической теории Маркса, хотя, разумеется, взятые сами по себе, они не дают о ней надлежащего понятия и нуждаются в пояснениях.

Франклин назвал человека «животным, делающим орудия». Употребление и производство орудий, действительно, составляет отличительную черту человека. Дарвин оспаривает то мнение, по которому только человек и способен к употреблению орудий: он приводит много примеров, показывающих, что в зачаточном виде употребление их свойственно многим млекопитающим. И он, разумеется, совершенно прав с своей точки зрения, т.е. в том смысле, что в пресловутой «природе человека» нет ни одной черты,

которая не встречалась бы у того или другого вида животных, и что поэтом) нет решительно никакого основания считать человека каким-то особенным существом, выделять его в особое «царство». Но не надо забывать, что количественные различия переходят в качественные. То, что существует как зачаток у одного животного вида, может стать отличительным признаком другого вида животных. Это в особенности приходится сказать об употреблении орудий. Слон ломает ветви и отмахивается ими от мух. Это интересно и поучительно. Но в истории развития вида «слон» употребление веток в борьбе с мухами, наверное, не играло никакой существенной роли: слоны не потому стали слонами, что их более или менее слоноподобные предки обмахивались ветками Не то с человеком *

* «So thoighly is the use of tools the exclusive attribute of man, that the discovery of a single artificially shaped flint in the drift or cavebreccia, is deemed proof enough that man has been there». — «Prehistoric Man», by Daniel Wilson, vol I |> 151 — 152, London 1876 («Пользование орудиями везде является столь исключительной особенностью человека, что обнаружение в наносах или в пещерной брекчии хотя бы одного искусственно отточенной камня считается достаточным доказательством того, что здесь жил человек». «Доисторический человек» Даниэля Вильсона, т. I, стр. 151 — 152, Лондон 1876]

Все существование австралийского дикаря зависит от его бумеранга, как все существование современной Англии зависит от ее машин. Отнимите от австралийца его бумеранг, сделайте его земледельцем, и он по необходимости изменит весь свой образ жизни, все свои привычки, весь свой образ мыслей, всю свою «природу».

Мы сказали: сделайте земледельцем. На примере земледелия ясно видно, что процесс производительного воздействия человека на природу предполагает не одни только орудия труда. Орудия труда составляют только часть средств, необходимых для производства. Вот почему точнее будет говорить не о развитии орудий труда, а вообще о развитии средств производства, производительных сил, хотя совершенно несомненно, что самая важная роль в этом развитии принадлежит или, по крайней мере, принадлежала до сих пор (до появления важных химических производств) именно орудиям труда.

В орудиях труда человек приобретает как бы новые органы, изменяющие его анатомическое строение. с того времени как он возвысился до их употребления, он придает совершенно новый вид истории своего развития: прежде она, как у всех остальных животных, сводилась к видоизменениям его естественных органов; теперь она становится прежде всего историей усовершенствования его искусственных органов, роста его производительных сил...

Здесь мы должны остановиться, чтобы рассмотреть некоторые, на первый взгляд довольно убедительные, возражения.

Первое состоит вот в чем.

Никто не оспаривает важного значения орудий труда, огромной роли производительных сил в историческом движении человечества, — говорят нередко марксистам, — но орудия труда изобретаются и употребляются в дело человеком. Вы сами признаете, что пользование ими предполагает сравнительно очень высокую степень умственного развития. Каждый новый

шаг в усовершенствовании орудий труда требует новых усилий человеческого ума. Усилия ума — причина, развитие производительных сил — следствие. Значит, ум есть главный двигатель исторического прогресса, значит, правы были люди, утверждавшие, что миром правят мнения, т.е. правит человеческий разум.

Нет ничего естественнее такого замечания, но это не мешает ему быть неосновательным.

Бесспорно, употребление орудий труда предполагает высокое развитие ума в животном-человеке. Но посмотрите, какими причинами объясняет это развитие современное естествознание.

«Человек никогда не достиг бы господствующего положения в мире без употребления рук, этих орудий, столь удивительно послушных его воле»; — говорит Дарвин *. Это не новая мысль, ее высказал уже Гельвеции. Но Гельвеции, не умевший стать твердой ногой на точку зрения развития, не умел придать сколько-

* «La descendance de l'homme etc.», Paris 1881. p 51. [«Происхождение человека и т.д.», Париж 1881, стр. 51.]

нибудь вероятный вид своей собственной мысли. Дарвин выдвинул на ее защиту целый арсенал доводов, и хотя все они, разумеется, имеют лишь гипотетический характер, но в своей совокупности они достаточно убедительны. Что же говорит Дарвин? Откуда взялись у quasi-человека его нынешние, совершенно человеческие руки, имевшие столь замечательное влияние на успехи его «разума»? Вероятно, они образовались в силу некоторых особенностей географической среды, сделавших полезным физиологическое разделение труда между передними и задними конечностями. Успехи «разума» явились отдаленным следствием этого разделения и — опять-таки при благоприятных внешних условиях — стали в свою очередь ближайшей причиной появления у человека искусственных органов употребления орудий. Эти новые искусственные органы оказали его умственному развитию новые услуги, а успехи «разума» опять отразились на органах. Тут перед нами длинный процесс, в котором причина и следствие постоянно меняются местами. Но ошибочно было бы рассматривать этот процесс с точки зрения простого взаимодействия. Чтобы человек мог воспользоваться уже достигнутыми успехами своего «разума» для усовершенствования своих искусственных орудий, т.е. для увеличения своей власти над природой он должен был находиться в известной географической среде, способной доставить ему: 1) материалы, необходимые для усовершенствования; 2) предметы, обработка которых предполагала бы усовершенствованные орудия. Там, где не было металлов, собственный разум общественного человека ни в каком случае не мог вывести его за пределы «периода шлифованного камня»; точно так же для перехода к пастушескому и земледельческому быту нужны были известная фауна и флора, без наличия которых «разум» остался бы неподвижным. Но и это не все. Умственное развитие первобытных обществ должно было идти тем скорее, чем больше было взаимных сношений между

ними, а эти сношения были, конечно, тем чаще, чем разнообразнее были географические условия обитаемых ими местностей, т.е., следовательно, чем менее были сходны продукты, произведенные в одной местности, с продуктами, производимыми в другой *. Наконец, всем известно, как важны в этом отношении естественные пути сообщения; уже Гегель говорил, что горы разделяют людей, реки и моря их сближают. Географическая среда оказывает не менее решительное влияние и на судьбу более крупных обществ, на судьбу государств, возникающих на развалинах первобытных родовых организаций. «Не абсолютное плодородие почвы, а ее дифференцирование, разнообразие ее естественных произведений составляет естественную основу общественного разделения труда и заставляет человека, в силу разнообразия окружающих его естественных условий, разнообразить свои собственные потребности, способности, средства и способы производства. Необходимость установить общественный контроль над известной силой природы для ее эксплуатации в больших размерах, для ее подчинения человеку посредством организованных человеческих усилий играет самую решительную роль в истории промышленности. Таково было значение регулирования воды в Египте, в Ломбардии, в Голландии или в Персии и в Индии, где орошение посредством искусственных каналов приносит земле не только необходимую воду, но в то же время в ее иле минеральное удобрение с гор. Тайна промышленного процветания Испании и Сицилии при арабах заключается в канализации» **.

* В известной книге фон Марциуса о первобытных обитателях Бразилии можно найти несколько интересных примеров, показывающих, как важны самые, по-видимому, незначительные особенности местностей в деле развития взаимных сношений между их обитателями.

** Маркс, *Das Kapital*. Dritte Auflage. S. 524 — 526. [Маркс, *Капитал*, изд. 3, стр. 524 — 526.]

Таким образом, только благодаря некоторым особым свойствам географической среды наши антропоморфные предки могли подняться на ту высоту умственного развития, которая была необходима для превращения их в *toolmaking animals* [3]. И точно так же только некоторые особенности той же среды могли дать простор для употребления в дело и постоянного усовершенствования этой новой способности «делания орудий». В историческом процессе развития производительных сил способность человека к «деланию орудий» приходится рассматривать прежде всего как величину постоянную, а окружающие внешние условия употребления в дело этой собственности — как величину постоянно изменяющуюся.

3 *toolmaking animals* (англ.) — животные, изготавливающие орудия.

Различие результатов (ступеней культурного развития), достигнутых различными человеческими обществами, объясняется именно тем, что окружающие условия не позволили различным человеческим племенам в одинаковой мере употребить в дело свою способность «изобретать». Есть школа антропологов, приурочивающая различие названных результатов к различным свойствам человеческих рас. Но взгляд этой школы не выдерживает

критики: он представляет собою лишь новую вариацию старого приема объяснения исторических явлений ссылками на «человеческую природу» (т.е. здесь ссылками на природу расы) и по своей научной глубине не далеко ушел от взглядов мольеровского доктора, глубокомысленно изрекшего: опий усыпляет потому, что имеет свойство усыплять (раса отстала потому, что имела свойство отставать).

Действуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу. Он развивает все свои способности, а между ними и способность к «деланию орудий». Но в каждое данное время мера этой способности определяется мерой уже достигнутого развития производительных сил.

Раз орудие труда становится предметом производства, самая возможность, равно как большая или меньшая степень совершенства его изготовления, целиком зависит от тех орудий труда, с помощью которых оно выделяется. Это понятно всякому и без всяких пояснений. Но вот что, например, может показаться на первый взгляд совсем непонятным: Плутарх, упомянув об изобретениях, сделанных Архимедом во время осады Сиракуз римлянами, находит нужным извинить изобретателя: философу, конечно, неприлично заниматься такого рода вещами, рассуждает он, но Архимеда оправдывает крайность, в которой находилось его отечество. Мы спрашиваем: кому придет теперь в голову искать обстоятельств, смягчающих вину Эдисона? Мы не считаем теперь постыдным — совсем напротив! — употребление человеком в дело его способности к механическим изобретениям, а греки (или, если хотите, римляне), как видите, смотрели на это совсем иначе. Оттого ход механических открытий и изобретений должен был совершаться у них — и действительно совершался — несравненно медленнее, чем у нас. Тут как будто опять выходит, что мнения правят миром. Но откуда взялось у греков такое странное «мнение»? Происхождения его нельзя объяснить свойствами человеческого «разума». Остается припомнить их общественные отношения. Греческие и римские общества были, как известно, обществами рабовладельцев. В таких обществах весь физический труд, все дело производства достается на долю рабов. Свободный человек стыдится такого труда, и потому, естественно, устанавливается презрительное отношение даже к важнейшим изобретениям, касающимся производительных процессов, и, между прочим, к изобретениям механическим. Вот почему Плутарх смотрел на Архимеда не так, как мы смотрим теперь на Эдисона... Но почему же в Греции установилось рабство? Не потому ли, что греки в силу некоторых промахов своего «разума» считали рабский строй наилучшим? Нет, не потому. Было время, когда и у греков не было рабства, и тогда они вовсе не считали рабовладельческого общественного строя естественным и неизбежным. Потом возникло у греков рабство и постепенно стало играть все более и более важную роль в их жизни. Тогда изменился и взгляд на него греческих граждан: они стали отстаивать его как совершенно естественное и безусловно необходимое учреждение. Но почему же возникло и развилось у греков рабство? Вероятно, по той же самой причине, по какой возникало и развивалось оно и в других странах на известной стадии их общественного развития. А эта причина известна: она заключается в

состоянии производительных сил. В самом деле, для того, чтобы мне из побежденного неприятеля выгоднее было сделать раба, чем жаркое, нужно, чтобы продуктом его подневольного труда могло поддерживаться не только его собственное, а, по крайней мере отчасти, и мое существование, — другими словами, нужна известная степень развития находящихся в моем распоряжении производительных сил. Именно через эту дверь и входит рабство в историю. Рабский труд мало благоприятствует развитию производительных сил; при нем оно подвигается крайне медленно, но все-таки оно подвигается, и наступает, наконец, такой момент, когда эксплуатация рабского труда оказывается менее выгодной, чем эксплуатация труда свободного. Тогда рабство отменяется или постепенно отмирает. Ему указывает на дверь то самое развитие производительных сил, которое ввело его в историю... Таким образом, мы, возвращаясь к Плутарху, видим, что его взгляд на изобретения Архимеда был обусловлен состоянием производительных сил в его время. А так как взгляды такого рода, несомненно, имеют огромное влияние на дальнейший ход открытий и изобретений, то мы тем более можем сказать, что у каждого данного народа, в каждый данный период его истории дальнейшее развитие его производительных сил определяется состоянием их в рассматриваемый период.

Само собою разумеется, что всюду, где мы имеем дело с открытиями и изобретениями, мы имеем дело и с «разумом». Без разума открытия и изобретения были бы так же невозможны, как невозможны они были до появления на земле человека. Излагаемое нами учение вовсе не упускает из виду роли разума; оно только старается объяснить, почему разум в каждое данное время действовал так, а не иначе; оно не пренебрегает успехами разума, а только старается найти для них достаточную причину.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения В 5 т. М., 1956. Т. 1 С. 513 — 516, 519 — 521, 596 — 597, 598 — 599. 607 — 610. 611 — 617

Ф. В. ШЕЛЛИНГ

Возникновение всеобщего правового строя не должно быть делом случая, и все-таки оно может быть только результатом свободной игры сил, наблюдаемой нами в истории. Поэтому возникает вопрос, заслуживает ли вообще наименования истории ряд событий, лишенных плана и цели, и не заключено ли уже в самом понятии истории понятие необходимости, подчиняться которой вынужден даже произвол.

Здесь прежде всего следует точно установить смысл понятия истории.

Не все, что происходит, есть вследствие этого объект истории; так, например, явления природы могут носить исторический характер только в том случае, если они оказывают влияние на человеческую деятельность. Еще в

меньшей степени считается объектом истории то, что происходит согласно познанному правилу, периодически повторяется или вообще является собой какой-либо априорно определяемый результат. Если говорить об истории природы в подлинном смысле этого слова, то природу следовало бы представлять себе так, словно, будучи, по видимости, свободной в своем продуцировании, она постепенно производит свои продукты во всем их многообразии посредством постоянного отклонения от одного изначального прообраза, а это было бы не историей объектов природы (таковой является, собственно говоря, описание природы), а историей самой производящей природы. Какой увидели бы мы природу в такой истории? Мы увидели бы, что она различным образом распоряжается как бы одной и той же суммой, или соотношением сил, выйти за пределы которой она не может; увидели бы, что в своем созидании она свободна, но отнюдь не стоит вне всякой закономерности. Следовательно, природа стала бы для нас объектом истории, с одной стороны, из-за видимости свободы в ее продуцировании, так как мы не можем априорно определить направления ее продуктивной деятельности, несмотря на то что эти направления, несомненно, подчинены определенному закону, с другой стороны — из-за ограниченности и закономерности, которые заложены в нее соотношением находящихся в ее распоряжении сил; из всего этого явствует, что история не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечными отклонениями реализуется единый идеал, причем так, что с ним совпадают если не отдельные черты, то весь образ в целом.

Однако подобную последовательную реализацию идеала, когда к нему ведет только некое прогрессивное движение в целом, являющее собой как бы объект интеллектуального созерцания, можно мыслить лишь в применении к таким существам, которые образуют род, ибо индивидуум именно потому, что он таков, не способен достигнуть идеала, идеал же, будучи с необходимостью определенным, должен быть реализован. Таким образом, мы пришли к новому пониманию истории, а именно к тому, что существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал, недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода. Из этого следует, что каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача достигнутого.

Дедукция понятия истории уясняет, что ни абсолютно лишенный закономерности, ни абсолютно закономерный ход событий не заслуживает наименования истории; из этого следует:

а) что прогрессивный процесс, который мыслится во всякой истории, не допускает закономерности такого рода, которая ограничивала бы свободную деятельность рамками определенной, все время возвращающейся к самой себе последовательности действий;

б) что вообще все, происходящее в соответствии с определенным механизмом или с априорной теорией, не является объектом истории. Теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол. В мифологии история начинается с перехода от господства инстинкта к царству свободы, с конца золотого века, или с грехопадения, т.е. с первого проявления произвола. В идеях философов история завершается возникновением царства разума, т.е. золотого века права, когда на земле исчезнет произвол и человек вернется благодаря свободе к тому состоянию, которое ему изначально было дано природой и из которого он вышел, когда началась история;

с) что наименования истории также не заслуживает нечто абсолютно лишенное закономерности, или ряд событий, протекающих без плана и цели, и что своеобразие истории составляет только сочетание свободы и закономерности, или постепенная реализация индивидуумами всего рода в целом никогда полностью не утрачиваемого идеала.

После того как мы вывели основные свойства истории, следует подробнее остановиться на ее трансцендентальных возможностях, что приведет нас к философии истории, которая является для практической философии тем, чем является природа для теоретической философии.

Первым вопросом, который с полным правом может быть задан философии истории, является, несомненно, следующий: как вообще мыслима история, если все, что есть, положено для каждого лишь его сознанием, и вся предшествующая история также, следовательно, может быть для каждого положена лишь его сознанием. Действительно, мы утверждаем, что ни одно индивидуальное сознание не могло бы быть положено со всеми своими определениями, с которыми оно необходимо положено и которые ему принадлежат, если бы этому не предшествовала вся история, что легко можно было бы показать на примерах, если бы в этом была необходимость.

Правда, вся прошедшая история относится только к сфере явлений, так же как и сама индивидуальность сознания, следовательно, она для каждого человека не более, но и не менее реальна, чем его собственная индивидуальность. Эта определенная индивидуальность предполагает эту определенную эпоху именно такого характера, такого уровня культуры и т.д., однако такая эпоха не была бы возможна без всей предшествующей истории. Историческое повествование, для которого вообще единственным объектом является объяснение данного состояния в мире, могло бы с таким же успехом выносить суждение о прошлом исходя из настоящего, и попытка показать, как из современности можно со строгой необходимостью вывести прошлое, была бы не лишена интереса.

В ответ на это разъяснение нам могут возразить, что прошедшая история полагается ведь не каждым индивидуальным сознанием и уж ни в одном сознании не положено все прошлое, а только главные его события, которые в качестве таковых только потому и могут быть познаны, что они продолжают оказывать влияние вплоть до настоящего времени, воздействуя и на

индивидуальность каждого отдельного человека; на это мы ответим, что, во-первых, и для него история существует лишь постольку, поскольку прошлое воздействовало именно на него, и в той мере, в какой оно на него воздействовало; во-вторых, все то, что когда-либо было в истории, действительно связано или может быть связано с индивидуальным сознанием каждого, но не непосредственно, а через бесконечное множество промежуточных звеньев, причем таким образом, что, если бы можно было выявить эти промежуточные звенья, стала бы очевидной необходимость всего прошлого для формирования именно этого сознания. Вместе с тем, однако, несомненно, что, подобно тому как большая часть людей каждой эпохи никогда не существовала в том мире, к которому, собственно говоря, относится история, не существовало в ней и множество событий. Ибо совершенно так же, как не могут быть увековечены в памяти потомства физическая причина и физическое воздействие, не может обрести существование в истории и то, что служит лишь интеллектуальным продуктом или только промежуточным звеном, посредством которого будущим поколениям передается культурное наследие прошлого и которое само не является причиной нового в будущем. Следовательно, сознанием каждой индивидуальности полагается лишь то, что продолжало действовать вплоть до настоящего момента, но именно это и есть то единственное, что принадлежит истории и было в истории.

Что же касается трансцендентальной необходимости истории, то выше уже была дана ее дедукция, состоявшая в том, что перед разумными существами поставлена проблема всеобщего правового устройства и что решена эта проблема может быть только родом, т.е. только историей. Здесь же нам представляется достаточным ограничиться выводом, согласно которому единственным подлинным объектом исторического повествования может быть постепенное формирование всемирного гражданского устройства, ибо именно оно и есть единственное основание истории.

Любая история, которая не является всемирной, может быть только прагматической, т.е. в соответствии с установленным еще в древности понятием преследовать определенную эмпирическую цель. Понятие же прагматической всемирной истории внутренне противоречиво. Все остальное, что обычно входит в историческое повествование, — развитие искусства, науки и т.д. — либо вообще по существу не относится к историческому повествованию ***, либо служит просто документом или промежуточным звеном, ибо открытия в области науки и техники способствуют росту прогресса человечества в деле создания всеобщего правового порядка главным образом тем, что умножают и усиливают средства вредить друг другу и создают множество неведомых ранее бед.

В предшествующем изложении было в достаточной мере доказано, что в понятии истории заключено понятие бесконечного прогресса. Из этого, правда, нельзя сделать непосредственный вывод о способности человеческого рода к бесконечному совершенствованию, ибо те, кто это отрицает, могут с равным основанием утверждать, что у человека, как и у животного, нет истории, что он замкнут в вечном круговороте действий, которые он бесконечно повторяет,

подобно Иксиону, вращающемуся на своем колесе [23], и при постоянных колебаниях, а подчас и кажущихся отклонениях от заданной кривой неизменно возвращается к своей исходной точке. Разумное решение этого вопроса усложняется тем, что сторонники и противники веры в совершенствование человечества полностью запутались в том, что следует считать критерием прогресса; одни рассуждают о прогрессе человечества в области морали, критерием чего мы рады были бы обладать, другие — о прогрессе науки и техники, который, однако, с исторической (практической) точки зрения является скорее регрессом или, во всяком случае, прогрессом, антиисторическим по своему характеру, для подтверждения чего достаточно обратиться к самой истории и сослаться на суждения и пример тех народов, которые могут считаться в историческом смысле классическими (например, римлян). Однако если единственным объектом истории является постепенная реализация правового устройства, то критерием в установлении исторического прогресса человеческого рода нам может служить только постепенное приближение к этой цели. Ее полное достижение мы не можем ни предсказать на основании опыта, которым мы к настоящему моменту располагаем, ни априорно доказать теоретически. Эта цель остается вечным символом веры творящего и действующего человека.

23 Иксион — царь Фессалийских лапифов, осужденный за оскорбление Геры вечно вращаться на огненном колесе.

Теперь мы переходим к основной особенности истории, которая заключается в том, что она должна отражать свободу и необходимость в их соединении и сама возможна лишь посредством этого соединения.

Это соединение свободы и необходимости в действии мы уже дедуцировали в качестве обязательного в совсем другом аспекте, вне связи с понятием истории.

Всеобщее правовое устройство является условием свободы, так как без него свобода гарантирована быть не может. Ибо свобода, которая не гарантирована общим естественным порядком, непрочна, и в большинстве современных государств она подобна некоему паразитирующему растению, которое в общем терпят в силу неизбежной непоследовательности, но так, что отдельный индивидуум никогда не может быть уверен в своей свободе. Так быть не должно. Свобода не должна быть милостью или благом, которым можно пользоваться только как запретным плодом. Свобода должна быть гарантирована порядком, столь же явным и неизменным, как законы природы.

Однако этот порядок может быть реализован только свободой, и его создание является целиком и полностью делом свободы. Но в этом заключено противоречие. То, что служит первым условием внешней свободы, именно поэтому столь же необходимо, как сама свобода. Но осуществить это можно только посредством свободы, т.е. возникновение такого условия зависит от случайности. Как же соединить эти противоречивые положения?

Соединить их можно только в том случае, если в самой свободе уже заключена необходимость; но как же мыслить подобное соединение?

Мы пришли к важнейшей проблеме трансцендентальной философии, выше (II), правда, уже попутно сформулированной, но еще не решенной.

Свобода должна быть необходимостью, необходимость — свободой. Но необходимость в противоположность свободе есть не что иное, как бессознательное. То, что во мне бессознательно, произвольно, то, что сознательно, вызвано во мне моим волеием.

Следовательно, утверждение «в свободе должна быть необходимость» означает то же, что и утверждение «посредством самой свободы и когда я считаю, что действую свободно, бессознательно, т.е. без моего участия, возникает нечто, мною не предполагаемое»; иными словами, сознательной, т.е. той свободно определяющей деятельности, которую мы вывели раньше, должна противостоять деятельность бессознательная, посредством которой, невзирая на самое неограниченное проявление свободы, совершенно произвольно и, быть может, даже помимо воли действующего возникает нечто такое, что он сам своим волеием никогда бы не мог осуществить. Это положение, сколь бы парадоксальным оно ни представлялось, есть не что иное, как трансцендентальное выражение всеми признанного и всеми предполагаемого отношения свободы к скрытой необходимости, которую называют то судьбой, то провидением, хотя при этом не мыслится ничего определенного; это и есть то отношение, в силу которого люди, действуя свободно, должны помимо своей воли становиться причиной чего-то, к чему они никогда не стремились, или, наоборот, в силу которого совершенно не удается и позорно проваливается то, к чему они в своей свободной деятельности стремились, напрягая все свои силы.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: В 2 т. М., 1987 Т. I. С. 451 — 457

В. С. СОЛОВЬЕВ

...Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации вне-религиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах, французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя — права человека вместо прежнего божественного права. Эти права человека сводятся к двум главным: свободе и равенству, которые должны примиряться в братстве*. Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа. Революция установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется

властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, равенство прав ничего не значит без равенства сил. Принцип равенства, равноправность оказалась действительно только для тех, кто имел в данный исторический момент силу.

* Если признано верховное значение человека как такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекает признание его свободы, так как ничто не может иметь власть над ним, источником всякой власти; а так как свойство быть человеком одинаково принадлежит всем людям, то отсюда же вытекает и равенство.

Но историческая сила переходит из одних рук в другие, и как имущественный класс, буржуазия, воспользовался принципом равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была сила, так точно класс неимущий, пролетариат, естественно, стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила.

Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на воле Божией, или на воле людской, на воле народной. Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божией, или на воле народной...

Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 7 — 8.

М. ЭЛИАДЕ

...Все более спорным становится вопрос о том, может ли современный человек делать историю. Напротив, чем более он становится современным **, незащищенным от ужаса истории, тем меньше у него шансов делать историю. Ибо эта история или делается сама по себе (благодаря зернам, зароненным действиями, имевшими место в прошлом, несколько веков или даже тысячелетий назад: вспомним о последствиях открытия земледелия, металлургии, промышленной революции XVIII века и т.д.) или позволяет делать себя все более ограниченному кругу людей, которые не только препятствуют массе своих современников прямо или косвенно вмешиваться в историю, которую они делают (или которую он делает), но к тому же располагают средствами заставить каждого отдельного человека переносить последствия этой истории, то есть жить непосредственно и непрерывно в страхе перед историей. Свобода делать историю, которой хвалится

современный человек, иллюзорна почти для всего человеческого рода. Ему остается в лучшем случае свобода выбирать между двумя возможностями: 1) воспротивиться истории, которую делает ничтожное меньшинство (и в этом случае он имеет свободу выбирать между ссылкой или самоубийством); 2) укрыться в не-дочеловеческом существовании или в бегстве. Свобода, которую подразумевает «историческое» существование, могла быть возможна — и то в определенных пределах — в начале современной эпохи, но она становится все более недоступной по мере того, как эта эпоха становится все более «исторической», мы хотим сказать — все более чуждой любым трансисторическим моделям.

** Уместно уточнить, что в данном контексте «современный человек» — это тот, кто хочет быть исключительно историческим, то есть прежде всего «человек» историцизма, марксизма и экзистенциализма. Излишне добавлять, что не все наши современники узнают себя в этом человеке.

Итак, для традиционного человека современный человек не представляет ни тип свободного существа, ни тип творца истории. Напротив, человек архаических цивилизаций может гордиться своим способом существования, который позволяет ему быть свободным и творить. Он свободен не быть тем, чем он был, свободен отменить свою собственную «историю» с помощью периодической отмены времени и коллективного возрождения. Человек, желающий видеть себя причастным истории, никак не мог бы претендовать на такую свободу по отношению к своей собственной «истории» (для современного человека не только необратимой, но еще и являющейся составной частью человеческого существования). Мы знаем, что архаические и традиционные общества допускали свободу ежегодно начинать новое существование — «чистое», с новыми, нетронутыми возможностями. И речь не о том, чтобы увидеть тут имитацию природы, которая тоже периодически возрождается, «возобновляясь» каждую весну, обретая каждой весной все свои нетронутые силы. На самом-то деле в то время, как природа повторяет себя и каждая новая весна остается той же вечной весной, повтором творения, «чистота» архаического человека после периодической отмены времени и обретения заново своих нетронутых возможностей обеспечивает ему на пороге каждой «новой жизни» существование, длящееся в вечности, а с ним — окончательную *his et nunc* (здесь и сейчас) отмену мирного времени. Нетронутые «возможности» природы каждой весной и «возможности» архаического человека в преддверии каждого нового года не однородны. Природа обретает вновь лишь саму себя, тогда как архаический человек обретает возможность окончательно победить время и жить в вечности. И поскольку ему не удастся это сделать, поскольку он «грешит», то есть впадает в «историческое» существование, во время, — он каждый год упускает эту возможность. Но по крайней мере сохраняет свободу аннулировать свои ошибки, стереть воспоминание о своем «впадении в историю» и попытаться окончательно выйти из времени *.

* См.: EUade M. Traite d'Histoire des Religions, p. 340 sq.

С другой стороны, архаический человек, конечно, вправе считать себя в большей мере творцом, чем современный человек, который объявляет лишь себя творцом истории. И действительно, каждый год он участвует в повторении космогонии, особо созидательного акта. Можно даже добавить, что в течение какого-то времени человек был «творцом» в плане космическом, имитируя эту периодическую космогонию (повторяемую им, впрочем, и во всех других аспектах жизни; см. с. 87 и др.) и участвуя в ней **. Следует также упомянуть о «креационистских» импликациях восточных философий и приемов, в частности индийских, которые также возвращаются на этот традиционный уровень. Восток единодушно отвергает идею онтологической непреодолимости сущего, хотя и он исходит из своего рода «экзистенциализма» (а именно констатации «страдания» как ситуации, типической для любого космического состояния). Но только Восток не принимает судьбу человеческого существа за нечто окончательное и непреодолимое. Восток пытается прежде всего аннулировать или преодолеть рамки человеческого существования ***. В связи с этим можно говорить не только о свободе (в позитивном смысле) или об освобождении (в негативном смысле), но о подлинном творчестве, ибо речь идет о том, чтобы создать нового человека, причем создать его как сверхчеловека, человека-бога, такого, какого никогда не представлял себе возможным создать человек исторический...

** Не говоря уже о вполне реальных возможностях «магического творчества» в традиционных обществах.

*** См.: EUade M. Techniques du Yoga.

Как бы то ни было, этот диалог между архаическим человеком и человеком современным нашей проблемы не решает. Действительно, кто бы из них ни был прав в вопросе о свободе и творческих возможностях исторического человека, верно то, что ни одна из историцистских философий не в состоянии защитить от страха перед историей. Можно было бы еще вообразить себе последнюю попытку: чтобы спасти историю и обосновать онтологию истории, следует рассматривать события как ряд «ситуаций», благодаря которым человеческий разум познает такие уровни реальности, которые иначе остались бы для него недостижимыми.

Эта попытка оправдания истории не лишена интереса ****, можно видеть, что подобная позиция способна защитить человека от страха перед историей лишь постольку, поскольку она постулирует по крайней мере существование Мирового духа. Что за утешение будет нам в том, чтобы узнать, что страдания миллионов людей позволили выявить некую предельную для человеческого существования ситуацию, если за этой предельной ситуацией — ничто? Подчеркнем еще раз: вопрос не в том, чтобы судить здесь об обоснованности историцистской философии, а в том, чтобы установить, в какой мере подобная философия может «заговорить» страх перед историей. Если для извинения исторических трагедий им достаточно считаться тем средством, которое

позволило человеку познать предел человеческой стойкости, подобному извинению никоим образом не удастся прогнать отчаяние.

**** Лишь с помощью аргументации такого типа можно обосновать социологию познания, не приводящую к релятивизму и скептицизму. Экономические, социальные, национальные, культурные и все прочие «влияния» на «идеологии» (в том смысле, какой придает этому термину Карл Манхейм) не могли бы лишить ее объективной ценности, как и лихорадка или опьянение, вызвавшие у поэта новый творческий порыв, не умаляют достоинств его произведения. Все эти социальные, экономические и т.п. «влияния» представляли бы возможности наблюдать духовный мир под новым углом зрения. Но само собой разумеется, что социология познания (изучение социологической обусловленности идеологий) сумела бы избежать релятивизма, лишь утверждая автономность духа — чего, если мы правильно поняли, Карл Манхейм утверждать не решился.

В сущности, безнаказанно перешагнуть уровень архетипов и повторения можно лишь приняв философию свободы, которая не исключает бога. Впрочем, именно это как раз и подтвердилось, когда уровень архетипов и повторения был впервые превзойден иудео-христианством, которое ввело в религиозный опыт новую категорию — веру. Не следует забывать, что, если вера Авраама [33] определяется тем, что для бога все возможно, христианская вера провозглашает, что все возможно также и для человека. «Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: «поднимись и ввергнись в море», и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: все, чего не будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (Марк, XI, 22 — 24) *. В этом контексте, как, впрочем, и во многих других, вера обозначает полное освобождение от каких бы то ни было природных «законов», а следовательно, наивысшую свободу, какую только может вообразить человек: свободу влиять на сам онтологический статус Вселенной. Следовательно, она есть в высшей степени созидательная свобода. Иначе говоря, она представляет собой новую формулу соучастия человека в творении, первую, но также и единственную с того времени, как был превзойден традиционный уровень архетипов и повторения. Только такая свобода (не говоря о ее сотериологическом и, следовательно, религиозном — в прямом смысле слова — значении) способна защитить современного человека от ужаса истории, а именно свобода, которая берет начало и находит свою гарантию и поддержку в боге. Любая другая современная свобода — какое бы удовлетворение она ни могла доставить тому, кто ею обладает, — не в состоянии оправдать историю, а это для всякого человека, искреннего перед самим собой, равноценно страху перед историей.

33 Авраам — мифический родоначальник евреев, в библейской мифологии отец Исаака. По велению Яхве Авраам должен был принести сына в жертву богу, но в момент жертвоприношения был остановлен ангелом.

* Поостережемся самонадеянно отмахиваться от подобных утверждений потому только, что они предполагают возможность чуда. Если чудеса и происходили столь редко со времени возникновения христианства, то это вина не христианства, а христиан.

К тому же можно сказать, что христианство — это «религия» человека современного и исторического, человека, открывшего одновременно и личную свободу, и длящееся время (взамен циклического времени). Интересно также отметить, что существование бога представлялось гораздо более необходимым для современного человека, для которого история существует как таковая, как история, а не как повторение, чем для человека архаических и традиционных культур, который для защиты от страха перед историей имел в своем распоряжении все мифы, обряды и правила поведения, упомянутые в данном очерке. К тому же, хотя идея бога и те формы религиозного опыта, которые она предполагает, существовали с очень давних времен, они могли порою заменяться другими религиозными формами (тотемизм, культ предков, великие богини плодородия и т.д.), с большей готовностью отвечавшими на религиозные запросы «первобытного» человечества. Оказалось, что страх перед историей, появившийся на уровне архетипов и повторения, можно было вытерпеть. Со времени «изобретения» веры в иудео-христианском смысле слова (для бога все возможно) человек, ушедший от уровня архетипов и повторений, отныне может защищаться от этого ужаса лишь с помощью идеи бога. Действительно, только допуская существование бога, он, с одной стороны, достигает свободы (которая ему дает автономность в мире, управляемом законами, или, иначе говоря, «открывает» ему способ быть новым и единственным во Вселенной), а с другой стороны — уверенности, что исторические трагедии имеют трансисторическое значение, даже если это значение не всегда ему ясно в его теперешнем человеческом существовании. Любое другое положение современного человека в конечном счете ведет к отчаянию. Отчаянию, вызванному не фактом его существования как человека, а его присутствием в историческом мире, в котором подавляющее большинство человеческих существ живет, терзаемое постоянным ужасом, пусть и не всегда осознаваемым.

С этой точки зрения христианство, бесспорно, оказывается религией «падшего человека», поскольку современный человек бесповоротно включен в историю и в прогресс, а история и прогресс оба представляют собой падение, влекущее за собой окончательную утрату рая архетипов и повторения.

Элиаде М. Космос и история // Избранные работы. М., 1987. С. 139 — 144