ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ИФ

А. М. КАРИМСКИЙ

Философия истории Гегеля

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

А. М. КАРИМСКИЙ

Философия истории Гегеля

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1988

ББК 87.3
К23

Рецензенты:

В. Н. Кузнецов, доктор философских наук, профессор,
Н. В. Мотрошилова, доктор философских наук, профессор

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Каримский А. М.
К23 Философия истории Гегеля. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — 270 с.
ISBN 5—211—00003—X.

В книге раскрываются наиболее содержательные аспекты философии истории Гегеля, их значение для подготовки материалистического понимания истории, освещается идейно-теоретическая борьба вокруг этой стороны учения Гегеля.

Для специалистов и всех интересующихся историей философии.

К $\frac{0302010000-111}{077(02)-88}$ 03—88

ББК 87.3

ISBN 5—211—00003—X

© Издательство Московского университета, 1988 г.

Памяти Алексея Сергеевича Богомолова

ВВЕДЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Термин «философия истории Гегеля» употребляется в двух основных смыслах. В привычном, широком понимании — это традиционный круг мировоззренческих и методологических проблем исторического познания. Им Гегель уделял внимание во все периоды своей деятельности и практически во всех своих главных произведениях, начиная с работ по философии религии и «Феноменологии духа» и кончая последним прижизненным изданием «Энциклопедии философских наук» (1830). Второй, более узкий смысл воплощен в спекулятивно-идеалистической теории всемирно-исторического процесса, место которой четко определено в гегелевской системе и которая достаточно систематизированно изложена в «Лекциях по философии истории». Нет нужды доказывать, что резкое разделение двух смыслов невозможно, но само их различение необходимо. Предметом данной работы является прежде всего философия истории Гегеля во втором смысле — ее реконструкция и анализ. Это не исключает рассмотрения и более широких философско-исторических проблем в творчестве Гегеля, но в качестве подчиненного момента.

Философия истории Гегеля достаточно сложна для оценки. Если логика Гегеля классиками марксизма-ленинизма единодушно характеризуется как гениальное предвосхищение и предпосылка научного диалектического метода, то его философско-историческое учение оценивается неоднозначно. Так, В. И. Ленин свой конспект «Лекций по философии истории» Гегеля завершает выводом: «В общем, философия истории дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован» [4, 29, 289 [1]]. Вместе с тем

[1] В книге принята следующая система отсылок. Первое число в квадратных скобках соответствует порядковому номеру источника в прилагаемом списке литературы, последнее — указывает

здесь же, рядом с приведенным текстом, В. И. Ленин записывает: «NB: Важнее всего Einleitung, где много прекрасного в **постановке** вопроса» [там же].

Ф. Энгельс любил и высоко ценил «Философию истории» [2] Гегеля и считал, что гегелевское понимание истории «было прямой теоретической предпосылкой материалистического воззрения» [2, 13, 496].

Приведенные высказывания недвусмысленно указывают на неравноценность различных сторон философско-исторической концепции Гегеля, ее непоследовательность и внутреннюю противоречивость. В. И. Ленин явно противопоставляет теоретическую ценность Введения к лекциям Гегеля по философии истории, в котором серьезно поставлены проблемы закономерностей и специфики общественного развития и исторического познания, гегелевской схеме всемирно-исторического процесса, представленной в остальных разделах лекционного курса. В несоответствии концепции всемирной истории исторической методологии Гегеля и их неравноценности проявляются фундаментальные противоречия гегелевской философии вообще.

К оценке философии истории Гегеля и ее исторической роли следует подходить конкретно-исторически, не абсолютизируя тезиса о ее устарелости и не превращая его в основание для принижения роли Гегеля в истории философской мысли. Справедливо на этот счет мнение И. А. Рау: «Во-первых, Гегель устарел по сравнению с марксистской социологической теорией, взятой в целом, но не по сравнению с современной буржуазной общесоциологической теорией. От Гегеля буржуазная общесоциологическая мысль в целом регрессирует... Во-вторых, Гегель устарел главным образом со стороны своей «модели» (системы) общества и в гораздо меньшей сте-

---

страницу. В многотомных изданиях второе число означает номер тома. Если в одном блоке несколько отсылок, они разделяются точкой с запятой. При отсылках на русскоязычное издание сочинений Гегеля (Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. I—XIV. М—Л.; М., 1932—1959) римская цифра обозначает номер тома, арабская — страницу (при этом в некоторых случаях дается уточненная редакция перевода из более поздних изданий главных работ Гегеля). При цитировании античных авторов в тексте используется общепринятая пагинация.

[2] Разные варианты названия будут объяснены в главе I. Согласно сложившейся традиции, закавыченная «Философия истории» будет у нас означать название работы Гегеля независимо от того, что стоит в титулах разных изданий.

пени — со стороны «модели» познания общества» [68, 148]. К этому следует добавить, что сохраняющаяся теоретическая и методологическая ценность «Философии истории» делает актуальной задачу изучения и освоения рационального содержания этой работы.

Задача детального воспроизведения гегелевской концепции истории сама по себе не лишена смысла, тем более что в марксистских исследованиях она пока не ставилась. Однако ее осуществление потребовало бы значительных усилий и объема и представляло бы интерес для узкого круга специалистов. В настоящей работе автор ограничивается лишь частичной ее реализацией в соответствии с иными исследовательскими установками. Они таковы.

Очень важно уточнить, а в ряде отношений определить роль философско-исторической проблематики в теоретическом мышлении Гегеля в целом. Значение такого подхода нередко недооценивается, а подчас он просто подменяется выяснением места философии истории в гегелевской системе (впрочем, также нуждающегося в уточнении). Вследствие этого дело сводится к автономному исследованию философии истории Гегеля, в то время как больший интерес представляет рассмотрение восхождения Гегеля к философии всемирной истории, в определенном смысле венчающей его творческое развитие. Особое значение обретает демонстрация органической связи философии истории (формально, это аспект объективного духа) с учением об абсолютном духе. У самого Гегеля первым воплощением такого единства была «Феноменология духа» — «истинный исток» (Маркс) всей гегелевской системы. Диалектика истории в широком смысле слова является наряду с логикой наиболее ценным завоеванием гегелевской мысли, и ее осмысление требует синтетического рассмотрения учений об объективном и абсолютном духе — без этого нельзя в полной мере понять и оценить гегелевское понимание человека, свободы, прогресса как аспектов и форм воплощения диалектики. При этом исходной точкой может быть как учение Гегеля о духовной жизни общества, так и философия истории. Это долгосрочная задача, в свете и в рамках которой рассмотрение философии истории Гегеля в узком смысле слова обретает важный смысл.

Другая ключевая проблема связана с оценкой геге-

левской философии истории как предпосылки научного подхода к пониманию общества. Философско-исторические идеи Гегеля оказали заметное влияние на духовное развитие молодых К. Маркса и Ф. Энгельса, в том числе и на подготовку их разрыва с идеализмом и разработку материалистического понимания истории. Основоположники марксизма обращались к ним и в последующие периоды своей деятельности, используя постановку Гегелем проблем, его догадки относительно реальных механизмов общественного развития и, главное, рациональные моменты его метода анализа истории.

Как известно, В. И. Ленин неоднократно отмечал зародыши исторического материализма в «Науке логики» и «Философии истории» Гегеля. На наш взгляд, смысл ленинских оценок нельзя сводить к констатации позитивного содержания отдельных положений — они указывают на научную продуктивность гегелевского историзма в целом и потому имеют принципиальное методологическое значение для изучения философии истории Гегеля.

Отношение марксизма к философии истории Гегеля как конкретный аспект отношения к немецкой классической философии, прежде всего ее диалектическим завоеваниям, уже давно является предметом идейно-теоретических спекуляций противников марксизма. Так, сторонники «этического социализма», пытавшиеся соединить экономическую теорию Маркса с этикой Канта, считали, что учение о социалистической революции и диктатуре пролетариата не следует с необходимостью из материалистического понимания истории. По Бернштейну, это «заблуждение Маркса», вытекающее из его слепой приверженности диалектике Гегеля; Маркс попался в «ловушку гегелевского диалектического метода», его сбили с толку гегелевские идеи о противоречиях, скачках, переходах количества в качество. Словом, виновата диалектика. «Она предательский элемент в Марксовой доктрине, — писал Бернштейн, — она — ловушка, лежащая на пути всякого последовательно-правильного рассмотрения явлений» [20, 46].

Критика диалектики Гегеля здесь выступает способом критики марксизма. Такому приему была суждена долгая жизнь. Чрезмерное сближение Гегеля и Маркса, игнорирующее принципиальное различие двух философских позиций (особенно четко проявляющееся в трак-

товке общественных явлений), — старый способ дискредитации буржуазными идеологами марксистской философии, который в современных условиях все чаще обретает откровенно политический характер. К примеру, западногерманский философ Г. Люббе выводит исторический материализм непосредственно из философии истории Гегеля и утверждает, что ориентация на тенденции и «цель» всемирно-исторического развития представляет собой лишь пропагандистское подкрепление определенной политики. «Тот, кто обосновывает свою политику претензией на знание всемирно-исторической цели человечества, — пишет Люббе, — повинен в идеологическом нарушении всякого права. Он способен объявить своих противников врагами человечества» [104, 115]. Свой тезис Люббе подкрепляет ссылками на теорию и практику реального социализма.

Излишне говорить, что гегелевское понимание цели истории не тождественно марксистскому учению об обществе и социальном идеале и что марксизм ничего общего не имеет с приписываемым ему вульгаризированным понятием противника («врага») исторического прогресса. К этим и другим аналогичным проблемам мы вернемся ниже. Пока важно обратить внимание на идеологический смысл попыток представить марксистско-ленинскую науку об обществе как простую модификацию гегелевского телеологизма, а также тенденциозность критики действительных и мнимых недостатков гегелевского понимания истории. Эти обстоятельства придают актуальность критическому анализу философско-исторического учения Гегеля.

В чисто гегелеведческом плане представляют интерес некоторые текстологические проблемы «Философии истории». Отчасти они связаны с расхождением текстов разных изданий работы Гегеля, но главное, пожалуй, в другом. Давно ясно, что буквальное толкование гегелевских положений и формул не только не проясняет их смысла, но нередко затемняет его и уводит в сторону от позитивного содержания. Причин тому много, и они — предмет специального культурологического интереса. Ограничимся указанием на наиболее существенные для рассматриваемого случая.

Понимание идейно-теоретической позиции того или иного мыслителя предполагает наличие определенного уровня освоенной исторической информации и разде-

ляемых до некоторой степени ценностей. Со времен Гегеля культурно-информационная среда претерпела столь существенные изменения, что читанный им в начале прошлого столетия нюренбергским гимназистам достаточно популярный курс философской пропедевтики требует сегодня для своего понимания заметных усилий даже со стороны профессионалов.

Помимо этого необходимо учитывать и то, что Гегель не стремился выражать себя эксплицитно. Речь идет не просто о склонности к элитарному эзотеризму (в определенной мере Гегель этим грешил) и не только о цензурных обстоятельствах, мешающих быть достаточно откровенным (особенно, когда дело касалось политических импликаций «Философии истории»), но прежде всего об искренней убежденности в том, что движение к философской истине осуществимо лишь в рамках его, Гегеля, философской системы. А ей, как хорошо известно, присущи очень своеобразная теоретическая манера, собственный лексикон, сложная спекулятивная форма, одним словом, все то, что затемняет заслуживающее внимания содержание. Это порождает особые проблемы современного гегелеведения: правильного понимания текста (что́ именно хотел сказать сам Гегель), так сказать, экзегетику Гегеля; и, естественно, адекватного истолкования текста (каков с точки зрения интерпретатора действительный смысл высказанного), или герменевтику Гегеля. Возможно, употребленные термины не вполне точны, но в данном контексте они достаточно определенны, тем более что, по глубокому убеждению автора, марксистская критика Гегеля давно и успешно применяет герменевтические приемы. Лучшие примеры тому — трактовка и использование Марксом и Энгельсом таких идей Гегеля, как специфическая повторяемость исторических событий (история как трагедия и фарс), ирония истории и др. В этих случаях речь идет не о примитивном антропоморфизме и не о намеренной метафоричности Гегеля, а о достаточно адекватном использовании выразительных возможностей языка для передачи такого содержания, которое в рамках гегелевского идеализма не могло получить строгого научно-теоретического выражения.

Среди многих функций историко-философского исследования есть одна, прямо отвечающая смыслу и назначению исторической дисциплины — быть средством со-

циальной памяти, не дающей уйти в небытие тем сторонам духовного наследия, которые не всегда выделяются своей активной ролью в настоящем, но в контексте цельных учений входят в состав аккумулированной культуры, следовательно, социально функциональны.

Поскольку наследие органически вплетено в ткань современной культуры, оно само в ходе исторического развития претерпевает определенные изменения. Дело не в том, что меняются содержание и состав философских учений Платона, Декарта, Гегеля и др., а в том, что может меняться их значение в духовной жизни современного общества. В изменившихся социальных условиях нередко актуализируются скрытые возможности учений прошлого, выходит на первый план то, что было в тени, и, поскольку наследие является компонентом развивающихся культурных систем, видоизменяется смысл того, что в других контекстах выглядело и воспринималось иначе. Одним словом, с течением времени объекты историко-философского анализа по-своему обогащаются, они не статичны, а динамичны, и вопрос об их актуальности или неактуальности не определяется однозначно и автоматически их хронологической удаленностью от исследователя.

Что касается философско-исторических идей Гегеля, то они — в свете их исторических судеб и роли, оживления к ним интереса в наше время — очень современны. Естественно, не всем проблемам может быть уделено равное внимание. Упор будет сделан на узловые концептуальные моменты. Однако ни один из них не может быть осмыслен вне комплексного подхода к ним, без учета требований, вытекающих из основных задач изучения философии истории Гегеля.

Настоящая книга возникла на базе спецкурса, читавшегося на философском факультете МГУ, и первая благодарность автора — своим слушателям, реакция которых была важнейшим стимулом к работе. Автор искренне признателен рецензентам — докторам философских наук Н. В. Мотрошиловой и В. Н. Кузнецову, а также профессору Гумбольдтского университета в Берлине Фр. Кумпфу за внимательное прочтение рукописи и ценные замечания.

Глава I.
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ГЕГЕЛЯ

1. Искания

Систематизированная разработка вопросов философии истории приходится на последний период творчества Гегеля и непосредственно связана с чтением курса «Философия всемирной истории» в Берлинском университете. Курс читался пять раз в зимние семестры 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 и 1830/31 учебных годов. Он был объявлен и на следующий год, что свидетельствует о том, что Гегель продолжал его разработку до последних своих дней и не считал его завершенным, по крайней мере настолько, чтобы думать о публикации.

Таким образом, из всех разделов философии духа Гегеля философия истории разрабатывалась позже всех. Вспомним, что вопросы философии религии были предметом самых ранних увлечений начинающего философа. Свой первый курс по философии права Гегель читал в летний семестр 1802 г. в Йене («Естественное и международное право»), в следующий (зимний) семестр он читает курс «Естественное право», и с этого времени работа над различными аспектами философии права практически не прекращается. Позже, уже на базе сложившейся системы Гегель создает курс истории философии[1], который впервые читается зимой 1817 г. в Гейдельбергском университете. Там же уже летом следующего года он начинает читать лекции по эстетике.

Однако интерес к теоретическим вопросам исторического познания пробудился у Гегеля очень рано. Об этом свидетельствуют его исследования по философии

---

[1] Нужно отметить, что склонность к истории философии у Гегеля обнаружилась давно. Будучи студентом в Тюбингене, Гегель в соответствии с существовавшими требованиями усиленно изучал философию и должен был защитить магистерскую диссертацию, что, в частности, предполагало написание двух работ. Он успешно выполнил все требования и в июне 1793 г. стал магистром. Одна из работ (обе не сохранились) называлась «Об изучении истории философии».

религии, начатые еще в студенческий период, фрагментарные «Исторические этюды», относящиеся к Франкфуртскому периоду (1797—1800), политико-правовые работы, включая «Конституцию Германии» (1798—1802), подготовительные материалы к лекционному курсу, читанному в Йене в 1805—1806 гг., и «Феноменологию духа» (1807).

Когда мы говорим о ранних историологических интересах Гегеля, речь идет не об увлечении эмпирической историографией (хотя это само собой предполагается), а о желании обнаружить в чувственной конкретности воплощение и работу тех сил и принципов, к которым привычен теологически и философски образованный ум, которому приходится иметь дело с вопросами мироздания и метафизической проблематикой вообще. Такой специфический интерес к исторической конкретности был предельно обострен бурной эпохой французской революции и ее общеевропейского отзвука, современником и отчасти свидетелем которых был Гегель. Пока рано говорить о какой-либо концепции истории или попытке осмыслить диалектику истории как прикладной аспект будущей науки логики. Поначалу Гегель буквально нащупывает скрывающиеся за случайной формой необходимые общественно-исторические связи и механизмы — через осмысление и уточнение не вполне еще четких понятий и категорий, которым предстоит обрести определенность в контексте зрелой системы. Немаловажно и то, что ранние работы Гегеля характеризуются критическим отношением к исторической реальности.

В упомянутых «Исторических этюдах» интересен 16-й фрагмент. Кстати, он написан по-французски, и трудно сказать, решил ли Гегель просто поупражняться во французском языке или же сам предмет рассмотрения заставил вспомнить язык Робеспьера.

Гегель размышляет о народе, имея в виду социальные низы, и отмечает, что он редко выступает на исторической арене в качестве самостоятельной силы. Поэтому чрезвычайно интересны и важны моменты, когда народ ведет себя активно, обретая субъектные качества. Судя по всему, история редко предоставляет такие возможности.

Гегель называет два таких момента: войну (вернее, непосредственно сражение) и революционное выступление против тирании. Уже здесь Гегель сталки-

вается с парадоксальной ситуацией, заключающейся в том, что решающее слово в указанных случаях принадлежит массовому человеческому действию, в то время как исторический смысл этого действия исполнителям неведом и непонятен. Объяснение дается пока упрощенное. По Гегелю, активность народа выражается в объективной значимости его действия, но не в собственной социальной инициативе, ибо и в сражении сохраняются субординация и главенство полководца. Несмотря на энтузиазм и чувство раскрепощения, рамки активности народа заданы системой дисциплины и декретов-распоряжений. Кроме того, «сразу же после победы ему следовало вернуться в состояние абсолютного повиновения» [8, 1, 649].

Революционное выступление народа, который сам поднимается с оружием в руках против тирании, отчасти имеет ту же структуру социального поведения: и здесь свои инстанции и субординация, принципы-императивы, лозунги-приказы. Однако здесь наблюдается и существенное отличие, выражающееся в том, что импульс действия и движущие силы таких выступлений — не внешние, а внутренние факторы, это реализующаяся свобода, которая и осознается как таковая (чувство радости свободы): «Того же (т. е. дисциплины и субординации. — *А. К.*) требовали и от народа, который сам взял в свои руки оружие. Лозунгом была свобода, враг тирании, верховным главнокомандующим — конституция, а субординация состояла в повиновении ее представителям. Но пассивность военной субординации не похожа на порыв восстания, повиновение приказу генерала не похоже на пламя энтузиазма, которое зажигает свободу в крови живого существа. Это священное пламя держало в напряжении нервы, и ради него, ради того, чтобы им насладиться, они были напряжены. Эти усилия — радости свободы, и Вы хотите, чтобы она от них отказалась. Эти занятия, эта активность для общего дела, этот интерес к нему — движущая сила, а Вы хотите, чтобы народ снова отдался бездействию, скуке?» [там же, 650].

Скорее всего, Гегель с кем-то полемизирует — об этом свидетельствует личное обращение. Некоторые исследователи полагают, что это фрагмент статьи на военную тему. Издатель гегелевских сочинений Й. Хофмейстер считает, что по форме текст скорее напоминает

публичное выступление французского генерала, чем статью Гегеля [см. 108, 466][2]. Суть дела, не затронутая этими спорами, в том, что объект гегелевского интереса — специфика исторического творчества, революционного действия, возможности и границы народной активности. Гегель здесь не столько концептуален, сколько эмоционален. Однако за страстными выражениями уже намечаются проблемы, которые отложатся впоследствии в терминах мирового разума и человеческой деятельности, свободы и исторической новизны, — столь рассудочных и холодных, что многие исследователи поторопятся похоронить революционный дух Гегеля, отождествив его с юношеским пылом и не заметив, что он вовсе не исчезает в последующем творчестве, хотя и принимает академический вид.

Свидетельством раннего формирования категориального аппарата философии истории может служить понятие народного духа, или духа народа, появившееся в незаконченном трактате «Народная религия и христианство», над которым Гегель работал в 1792—1795 гг. Этому понятию предстоит претерпеть немалые изменения. Пока же перед нами гегелевская характеристика духа народа, не обремененная догматизмом системы: «Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел... Формировать моральность отдельного человека — это дело частной религии, родителей, собственных усилий и обстоятельств, формировать же дух народа — дело отчасти народной религии, отчасти политических условий» [8, 1, 78].

Если в «Философии истории» дух народа — это выражение мирового духа (причем дух исторического народа, лидера прогрессивного развития человечества, есть воплощение высшей — на данном этапе — зрелости мирового духа), то пока дух народа, обладая некоторыми субстанциальными чертами, не является воплощением субстанции, не остается объектом формирования и исторического творчества. Ведь дух народа сам ощущает влияние истории народа (она, следовательно, до неко-

---

[2] В авторстве Гегеля усомнились и некоторые другие специалисты. Убедительное обоснование несостоятельности этой точки зрения дает Д. Лукач в книге «Молодой Гегель» [см. 50, 87—88].

торой степени автономна), религии и политической свободы, т. е. дух народа формируется обстоятельствами, не определяемыми им самим, — Гегель выделяет среди них политические условия.

Очевидно, аналогия между путями формирования духа народа и моральной личности, т. е. индивидуального духа, не случайна. Об этом же свидетельствуют рассуждения Гегеля о гении народа — не вполне четком явлении, в котором можно усмотреть и черты национального характера, и символ духа народа. В зачеркнутом фрагменте в рукописи Гегеля говорится, что отец гения — хронос, «от которого он всю свою жизнь оставался в некоторой зависимости (обстоятельства времени)» [там же, 646]. Иными словами, гений — порождение исторической эпохи, а не игра случая. Мать же — politeia, государственное устройство (уже упомянутые выше политические условия). А вот повивальная бабка и кормилица, т. е. непосредственно формирующие факторы, — религия в сочетании с прекрасным искусством, которые привязывают гения к земле легкой тесьмой. «Эта тесьма, грубую основу которой образуют потребности, соткана из многих тысяч нитей природы...» [там же].

Очевидно, мысль Гегеля еще не выкристаллизовалась, но зачеркнутый текст не был отказом от идеи, которая развивается в работе. Гегель пишет, что душе, способной чувствовать красоту, светит некий образ-идеал, который, хотя и построен фантазией, имеет крепкие земные корни. Это «образ гения народов, сына счастья, свободы, взлелеянного прекрасной фантазией. Прочные оковы потребностей тоже приковывали его к матери-земле, но он так обработал, усовершенствовал, украсил их благодаря своему чувству, своей фантазии, увил розами с помощью граций, что чувствует себя в этих оковах как в своем творении, как в части самого себя». Его мать «отдала своего сына на воспитание природе» [там же, 78—79]. Его кормилица-воспитательница приобщила к свободному и радостному искусству, к игре, любви, но одновременно «она и учит его почитать железную необходимость, учит его безропотно следовать этой неотвратимой судьбе» [там же, 79].

Здесь Гегель по сути дела выявляет детерминирующие факторы формирования национального характера. Не принимая просветительской идеи определяющей роли

среды, Гегель и не спешит сбрасывать со счетов конкретные культурно-социальные и природные условия, наличие которых (хотя и ограниченное «отцом» — всемогущим временем и принятием императивов «железной необходимости») делает национальный характер не автоматически детерминированным объектом духа, но относительно автономным началом, взаимодействующим с миром и воздействующим на него в такой мере, что способно воспринимать его и как свое творение. На наш взгляд, без такой скрытой посылки в философии истории позднего Гегеля не возникла бы тема практического отношения к миру, освоения его посредством орудий.

Приведенные высказывания и идеи Гегеля свидетельствуют о том, что философско-исторические проблемы встали перед ним достаточно рано и всерьез. Почему же он так поздно подошел к систематизированной разработке философии истории как самостоятельного раздела своего учения? Вопрос серьезный, и банальная ссылка на то, что общество и человек более сложны для познания, чем природа, не может служить удовлетворительным ответом. В конце концов сложность законов теоретического мышления однопорядкова сложности социальных законов (к тому же без ориентации в последних нельзя достичь адекватного понимания первых), тем не менее «Наука логики» у Гегеля предшествует «Философии истории».

Прежде чем ответить на поставленный вопрос, сделаем одно отступление.

Как известно, главным завоеванием классической немецкой философии, в особенности гегелевской, была диалектика как учение о развитии в его наиболее общем и полном виде. Классическая немецкая философия, с одной стороны, немецкий национальный продукт, и ее нельзя понять вне контекста социальной и культурной истории Германии, без учета таких предпосылок, как идейно-теоретическое наследие Реформации, рационалистическая традиция Лейбница — Вольфа, раннее немецкое Просвещение и т. д. С другой стороны, это продукт развития мировой (прежде всего европейской) культуры, вобравшей в себя многие достижения французского Просвещения, английской философии, буржуазной политэкономической, политико-правовой и научной мысли, предшествующей культуры вообще.

Особенности немецкой классической философии во многом определяются тем, что она была идеологией немецкой буржуазии. Капиталистические отношения в Германии развивались медленно, и немецкая буржуазия была, по словам Маркса и Энгельса, слаба и труслива. Это не личностная, а политическая характеристика, объясняющая склонность буржуазии к компромиссам с земельной аристократией и монархией. Свойственный прогрессивной буржуазии радикализм проявлялся в Германии лишь в области духа, революционность — в абстрактных формах чистого мышления. Что касается социально-политических выводов, то они носили, как правило, робкий и умеренный характер. Немецкая философия не приняла политического радикализма (каким бы ограниченным он ни был) и материализма английской и французской философии XVII—XVIII вв.

Возникает вопрос: почему же в отсталой в социально-экономическом отношении Германии оказались возможными столь высокие формы диалектического мышления? В нашей литературе справедливо обращено внимание на значение и продуктивность идейно-теоретической борьбы представителей классической немецкой философии с французским Просвещением. В борьбе против сенсуализма и эмпиризма в теории познания, механистического объяснения явлений природы, натурализма и антропологизма в трактовке человека и общества Кант (в критический период деятельности), Фихте, Шеллинг, Гегель нащупали самое слабое и уязвимое место материалистической и деистической философии — ее метафизичность, что стимулировало разработку диалектической проблематики и развитие диалектического стиля мышления. Это классический пример того, как «умный идеализм» (Ленин) берет верх над метафизическим материализмом, и он предупреждает против вульгарного восприятия борьбы материализма и идеализма в истории философии лишь как борьбы передового и реакционного (здесь необходимы конкретно-исторический подход и учет того, что в домарксистской философии продуктивна в научном отношении сама борьба материализма и идеализма).

Помимо этого следует учесть связь классического немецкого идеализма с естествознанием, которое существенно отличалось от науки середины XVIII в. тем, что уже успешно и на конкретном материале демонстриро-

вало эволюционные процессы в природе, взаимосвязь и качественное своеобразие различных сфер бытия и невозможность их подведения лишь под механико-математические принципы объяснения. Одним словом, успехи конкретно-научного познания действительности уже давали широкий материал для осмысления объективной диалектики.

Наконец, исключительно важным обстоятельством, недооцениваемым, подчас просто игнорируемым исследователями, является то, что богатейший материал для диалектических обобщений представляла сама историческая действительность. Обострение социальных противоречий, революционные события Нового времени и в особенности французская буржуазная революция достаточно наглядно обнажили важные механизмы общественных процессов, ранее остававшиеся в тени. В частности, это относится к осознанию неслучайного характера социальных противоречий (на это обратил внимание уже Кант), изменчивости казавшихся ранее незыблемыми политико-правовых институтов и норм, значимости общественного разделения труда и структуры гражданского общества, связности и законосообразности социальных изменений.

Гегель был особенно восприимчив к исторической практике, но его интерес к истории выразился прежде всего в потребности по-новому поставить теоретические проблемы религиоведения, правоведения, а также познания. У Гегеля в большей мере, чем у других представителей немецкой классической философии (не исключая Фихте), социальный динамизм отложился и выразился в историзме как универсальном мировоззренческом и методологическом принципе. В основе гегелевского историзма лежит гениально угаданная роль практики как созидающего творческого основания очеловеченного предметного мира, который был Гегелем идеалистически отождествлен с объективной действительностью вообще. Такая экстраполяция предполагала перенесение субъектных свойств с человека на духовную субстанцию (и в этом отношении абсолютная идея совершенно справедливо и не иносказательно квалифицируется Гегелем как бог) и сведение практики к духовно-теоретической деятельности. Это позволило преодолеть антиисторический просветительский антропологизм и кантовское противопоставление предметного и интеллигибельного мира и с-

необходимостью вело к отождествлению основополагающих принципов и законов (применительно к Гегелю должно говорить о диалектике) мира, истории и познания.

Данный результат был важной предпосылкой создания «Науки логики». Мнение ряда буржуазных гегелеведов о «беспредпосылочности» философского учения зрелого Гегеля является следствием изолированного рассмотрения зафиксированного в гегелевской «Энциклопедии философских наук» результата. «Феноменология духа» свидетельствует о том, что обоснование Гегелем посылок абсолютного идеализма шло через освоение реальной истории человеческого познания и социальной практики и ее трансформацию в историю человеческого самосознания[3]. В свою очередь «Феноменология духа» была подготовлена более конкретными по предмету историческими штудиями Гегеля. В этом плане его ранний историологический интерес обретает особое оправдание как необходимая, хотя и не непосредственная, предпосылка его логики.

Такой (на наш взгляд, наиболее продуктивный) подход к пониманию становления гегелевской теоретической мысли положен в основу исследования Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к «Науке логики» [58]. По мнению автора книги, творческое развитие Гегеля к «Науке логики» представляет собой формирование историзма как методологического принципа, который характеризуется тем, что особое рассмотрение истории как фундаментальной проблемы философии делает «историческое измерение» важнейшей чертой диалектического метода. Его приложение к собственно философским проблемам так или иначе обнаруживает «включенность» истории, — это относится и к системности самой «Науки логики». Таким образом, логицизм (т. е. диалектико-логический подход) Гегеля, венчающий его развитие от исторических идей к историзму, сам оказывается специфической реализацией принципа историзма. Его дальнейшая конкретизация связана с восхождением к различным аспектам философии духа, включая историю философии и философию истории.

Гегелевская «Философия истории» представляет собой внушительную по замыслу и более скромную по ис-

---

[3] Это убедительно показано в работе Г. В. Болдыгина [21].

полнению и результатам попытку приложить диалектико-логические принципы к объяснению всемирно-исторического процесса. Однако попытка Гегеля превратить историю в прикладную логику не удалась, и виной тому было сопротивление самого исторического материала, его упорное «нежелание» заполнить заранее приготовленные полочки. История оказалась богаче абстрактных формул, а логика истории, не приняв принципов построения «Науки логики», продемонстрировала тем самым ущербность гегелевского логицизма, несостоятельность его идеалистической основы.

Вместе с тем философия истории и Логика Гегеля обнаруживают неформальное родство и сходство во всем, что касается существенного содержания и принципов построения обеих систем. В основе такой корреляции лежит с порога отвергаемая Гегелем вторичность логики мышления по отношению к логике вещей. В. И. Ленин отмечал, что Гегель в диалектике понятий гениально угадал диалектику вещей [см. 4, 29, 179]. Присущее Гегелю историческое чутье было прежде всего способом осознания диалектики общественной жизни, как бы она ни извращалась. Такое понимание Гегелем истории выразилось в создании широкого, хотя и противоречивого, социального мировоззрения и не вполне систематизированного метода исторического познания, которые позволили вплотную подойти к ряду существенных сторон общественной жизни, определить реальный динамичный контекст и связность внешне автономных и статичных явлений.

«Философия истории» могла быть создана и создавалась в рамках сложившейся системы и на базе гегелевской Логики как своей методологической предпосылки. Получилась парадоксальная на первый взгляд ситуация, которая, однако, отражает очень специфическую, но реальную диалектику развития философии Гегеля: Наука логики, явившаяся результатом теоретического осмысления и обобщения истории человеческого познания и исторической практики, в свою очередь оказалась предпосылкой Науки истории, эскизом которой является гегелевская «Философия истории».

2. Издания

Лекции Гегеля по философии истории были опубли-

кованы посмертно в 1837 г. в составе первого собрания сочинений философа, выпущенного его учениками (так называемое издание друзей вышло в 18 томах в Берлине в 1832—1845 гг.). Первым редактором (а точнее, составителем и реставратором) «Философии истории» был ученик и последователь Гегеля, профессор римского права Берлинского университета Эдуард Ганс (1798—1839). Он снискал известность своими правоведческими исследованиями и бескомпромиссной борьбой с исторической школой права во главе с Савиньи — консервативным, в сущности профеодальным, направлением политико-правовой мысли, которое критиковал Гегель и против которого впоследствии резко выступал молодой Маркс.

Ганс сыграл большую и до сих пор недооцениваемую роль в становлении левого гегельянства. К сожалению, наши исследователи не уделяют ему внимания, а в тех случаях, когда его имя упоминается, оно нередко ассоциируется с «центром» в гегелевской школе или даже со старогегельянством. Между тем это единственный ученик и соратник Гегеля, который попытался через призму его философско-исторических идей оценить революционные события 1830 г. во Франции, начал осознавать всемирно-историческую роль пролетариата, был близок к социалистическим идеям. Ранняя смерть оставляет лишь гадать, какой могла бы быть биография этой незаурядной личности в очень важный период духовного и политического развития Германии. Однако и то, что Гансом было сделано, заслуживает специального исследования. Мы ограничимся лишь минимальной информацией о человеке, трудами которого началась долгая история реконструкции гегелевских текстов по философии истории и философии права.

Ганс относился к числу тех представителей германской интеллигенции, «чистая вера в бога» которых, по словам Ф. Меринга, не оставила им места в синагоге. Относительный либерализм и терпимость к рационализму тогдашнего лютеранства в условиях определенного внешнего (правительственного) давления объясняют довольно широкий переход в христианство интеллектуалов-евреев. К середине 20-х годов в Берлине сложился кружок молодежи, которая пыталась определить пути совмещения иудаистских ценностей с передовой немецкой культурой, к чему в недалеком прошлом стремился

Мозес Мендельсон. Попытка не удалась, о чем свидетельствует принятие одним из лидеров указанной группы, Гансом, христианства (осудивший своего товарища по кружку Генрих Гейне вскоре сам последовал его примеру). Видимо, прав Меринг в том, что «отречение от еврейства при тогдашних обстоятельствах было актом не только религиозной, но и главным образом общественной эмансипации» [55, 31]. Сказанное относится только к передовой интеллигенции, а отнюдь не к представителям торговых кругов, христианизация которых имела чисто деляческую подоплеку (способ обхода ограничений на деловую деятельность). Так был приобретен «входной билет» в европейскую культуру. Ганс получил доступ к преподавательской деятельности, был одним из передовых и популярных берлинских профессоров. Он стал одним из активных сторонников гегелевской философии, относился к ней далеко не догматически и, как уже говорилось, сыграл большую роль в публикации гегелевского наследия.

Необходимо отметить еще одну историческую заслугу Ганса: он оказал благотворное влияние на Карла Маркса, начавшего в октябре 1836 г. изучать в Берлинском университете юриспруденцию. Большинство профессоров оставили молодого Маркса равнодушным. Исключением был Ганс, у которого Маркс прослушал курсы уголовного и прусского государственного права (кстати, и Ганс засвидетельствовал «исключительное прилежание» своего студента, что говорит о многом, ибо отношение Маркса к другим дисциплинам не давало оснований говорить о каком-либо «прилежании»). Главное же состоит в том, что трактовка Гансом социально-правовых проблем оказалась непосредственной причиной пробуждения интереса Маркса к философии Гегеля.

Любопытно, что Ганс оказал косвенно влияние и на духовное развитие молодого Энгельса, который, живя в Бремене, жадно воспринимал политические и культурные новости из Берлина и которому, несомненно, импонировала общественная и теоретическая деятельность Ганса. Переписка Энгельса с друзьями юности, братьями Греберами, находившимися в Берлине, дает определенное представление о характере его теоретических поисков (в тот период, как, впрочем, и всю жизнь, он усиленно занимался самообразованием). Энгельс с горечью реагирует на смерть Ганса в мае 1839 г. В пись-

ме, написанном в мае—июне, он спрашивает: «Были ли вы на похоронах Ганса? Почему ничего не пишете об этом?» [1, 300]; в июльском письме: «То, что вы шли за гробом Ганса, не будет забыто» [там же, 314].

Интерес к Гансу — это интерес к авторитетному гегельянцу и издателю гегелевских работ, и он был не случаен. Тем же адресатам Энгельс сообщает: «Я как раз на пороге того, чтобы стать гегельянцем» [там же, 330]. Далее из письма видно, что Энгельс весьма придирчиво ознакомился с книгой Д. Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835—1836), которая ознаменовала раскол гегелевской школы. Высказав в адрес Штрауса резкие замечания, Энгельс все же полагает, что тот довольно «правдоподобно» осветил Гегеля. Вместе с тем становится ясно, что у Энгельса есть и более надежный источник знакомства с гегелевской философией — «Философия истории», изданная в 1837 г. Гансом. Хотя Энгельс сомневается, станет ли он гегельянцем, его тяга к Гегелю несомненна: «...его (Гегеля) философия истории как бы вычитана из моей души» [там же].

Видимо, увлечение Энгельса Гегелем было стимулировано Штраусом и младогегельянцами, а также нападками на Гегеля справа, но настоящий интерес сложился и закрепился благодаря знакомству с «Философией истории». Важно отметить, что Энгельс, ощущая значимость гегелевского учения, решительно отмежевался от правого гегельянства, и может быть ассоциация последнего с гегельянством вообще — причина сомнений Энгельса в том, станет ли он «гегельянцем»: «Таким закоренелым гегельянцем, как Хинрикс и др., я, правда, не стану, но я должен впитать в себя весьма существенные элементы этой грандиозной системы» [1, 333]. В этом же письме, написанном в декабре 1839—январе 1840 г., Энгельс сообщает: «Кроме того, я штудирую «Философию истории» Гегеля — грандиозное произведение; каждый день я обязательно читаю ее, и ее титанические идеи страшно захватывают меня» [там же, 334—335].

Эти идеи Энгельс воспринимает по-своему. Так, он считает, что у Гегеля «человечество и божество по существу тождественны» [там же, 335]. Очевидно, в «Философии истории» Энгельс увидел нечто такое, что самим Гегелем осталось неосознанным. Нельзя пройти мимо одного наблюдения, поразительно тонкого для де-

вятнадцатилетнего юноши, к тому же самоучки в философии: «Гегелю никто не повредил больше, чем его собственные ученики; только немногие, как Ганс, Розенкранц, Руге и т. д., достойны его» [там же]. Пока Энгельс считает, что гегелевская система «вылита как бы из *одного* куска и не нуждается *ни в каких* скрепах...» [1, 334]. Однако пройдет немного времени и внутренняя противоречивость гегелевской философии будет в полной мере понята и вскрыта.

Публикация Ганса базируется на материалах лекционного курса Гегеля. Как лектору, Гегелю были ве́домы и успехи и неудачи, и то и другое выражалось прежде всего в числе студентов, желающих его слушать. Правда, лекторских триумфов у него не было, как не было и драматических провалов. Стремление к внешнему эффекту было глубоко чуждо Гегелю, и его педагогический успех объясняется прежде всего содержательностью лекций. По свидетельству Штрауса, «его чтение производило впечатление чистого бытия-в-себе, а не бытия-для-других; иными словами, оно напоминало скорее способ размышления вслух, чем речь, предназначенную для слушателей» [цит. по: 112, 355]. Его слушатели были лояльны концепции и Гегелю, и им был не чужд дух интеллектуального элитизма. Ганс, слушавший Гегеля, считает, что, вопреки распространившимся предрассудкам, его учитель обладал педагогическим даром, который выражался в методичности и разумной дидактичности в преподнесении материала слушателям.

Вопрос о лекторской манере Гегеля не празден. Дело в том, что он не оставил связного текста «Философии истории», а то, что публикуется под этим или сходным названием, — это в значительной мере воссозданный и соединенный из разных частей текст лекционных курсов. Осуществивший первую реконструкцию Ганс исходил из трех источников.

Первый — самый надежный и важный. К счастью для гегелеведения и философии, Гегель в 1830 г. собственноручно обработал значительную часть обширного введения. Хотя текст и не предназначался непосредственно для печати, фактически к публикации он был почти готов и, естественно, используется во всех изданиях «Философии истории». Данное обстоятельство имеет исключительно важное значение, ибо существо гегелевской концепции истории — ее общетеоретическая часть — из-

ложено в этом вступительном разделе (напомним, высоко оцененном В. И. Лениным).

Второй источник — это разрозненные рукописные тексты Гегеля: планы и тезисы лекций, фрагменты, обрывочные пометки.

Наконец, третьим источником для Ганса послужили тетради записей лекций слушателей Гегеля (были отобраны записи Шульце, Грисгейма, Гото, Вердера, Геймана и Карла Гегеля — сына философа). Это были не конспекты, а записи, очень подробные, практически буквальные, что в то время было характерно для записей курсов, по которым не было опубликованных текстов. В силу этого сопоставление разных записей создавало хорошую базу для локализации имеющихся фрагментов самого Гегеля и для достаточно точной реконструкции тех разделов курса, по которым не было собственноручных пометок Гегеля.

Было очевидно, что в будущем могли обнаруживаться новые гегелевские документы, имеющие отношение к «Философии истории», или новые записи слушателей. Однако при оценке ситуации со стороны казалось, что использованные способы подготовки текста настолько надежны, что новые материалы смогут лишь вносить уточнения или позволят пересмотреть отдельные детали.

Сомнений в том, что был реконструирован текст читавшихся Гегелем лекций, практически нет, однако проблема аутентичности «Философии истории» остается. Дело в том, что Гегель постоянно работал над своим курсом, и в разные годы он существенно различался по содержанию. Ганс ориентировался на курс 1830/31 гг.[4], в котором Гегель гораздо больше, чем обычно, уделил внимания средневековью и Новому времени. Следовательно, наложение текстов курсов разных лет не могло дать уточняющей картины и не выявляло «подлинного» текста. Попросту говоря, «подлинников»

---

[4] Обнаруженные в 1937 г. в Ленинграде в рукописном отделе Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина записи, сделанные одним из слушателей лекционного курса Гегеля 1830/31 гг., были дополнительным подтверждением того, что издание Ганса воспроизводит текст последних гегелевских чтений. В силу относительной краткости конспекта новой информации (в сравнении с изданием 1837 г.) он почти не содержит, но представляют ценность хронологические пометки слушателя на полях (с 8 ноября 1830 г. по 26 марта 1831 г.), позволяющие уточнить даты и время, которое Гегель уделил основным темам [см. 31].

было несколько, и отдать какому-либо из них предпочтение или использовать их выборочно по конкретным темам вправе был бы только автор.

Вставали и другие проблемы. Лекционная форма имеет свои преимущества (прежде всего дидактического порядка), но у нее есть и свои недостатки, связанные с учетом характера конкретной аудитории и установками лектора в данный период. У Гегеля наблюдается диспропорция в объеме материала различных разделов. Так, Востоку он уделил большее внимание, чем средним векам и Новому времени, хотя надежного историографического материала по Востоку у него было недостаточно, очевидно, он учел осведомленность слушателей в вопросах европейской истории. Кроме того, многие аналогии, повторы, отступления, естественные для устного выступления, не вполне уместны в печатном тексте. Учитывая это, Ганс решил несколько сократить раздел, посвященный Китаю. Такая же операция, хотя и в меньшей степени, затронула некоторые другие разделы. Правда, поскольку дело касалось издания лекций, следовало сохранить характер изложения предмета. «...Непосредственность, увлечение предметом, отсутствие заботы об окончательной отделке в собственном смысле слова — все это должно было остаться в неприкосновенном виде; нельзя даже было полностью устранить частые повторения там, где они не слишком нарушали ход изложения и не оказывались слишком утомительными», — писал Ганс в предисловии к своему изданию «Философии истории» [VIII, 431]. Он сообщает также о редакционной правке («отделке слога»), правда, она коснулась записей лекций, но не текстов самого Гегеля, которые были оставлены без изменений.

Таким образом, установки первого издателя «Философии истории» несколько противоречивы. С одной стороны, благоговейное отношение к гегелевским мыслям и изложению, с другой стороны, стилистическая правка записей непосредственных слушателей Гегеля и довольно смелые вивисекции. Конечно, эти меры диктовались благим намерением возможно точнее реконструировать наиболее зрелый вариант гегелевского курса, и осуществленное Гансом издание оказалось базовым даже для тех издателей, которые критически отнеслись к его методам.

После смерти Ганса (1839) Общество по изданию сочинений Гегеля привлекло к редактированию второго издания Карла Гегеля, уже достаточно известного историка. В кратком предисловии к новому изданию (май 1840 г.) Карл Гегель отмечает талантливую работу Э. Ганса по подготовке первого издания и объясняет необходимость некоторых изменений.

В общем и целом первое издание удачно восстанавливает зимний курс 1830/31 гг. Однако в этом курсе мы имеем дело не с самым зрелым, а лишь с последним вариантом курса философии истории, в котором оказались опущенными многие ценные мысли предыдущих. Карл Гегель пишет, что его отец не занимался совершенствованием одного законченного курса, а скорее читал различные его варианты, которые были выражением системы в целом, а также той творческой силы, которая воодушевляла Гегеля в данный период. Отсюда неодинаковое внимание одним и тем же темам в разные годы и даже перестановки (правда, незначительные) отдельных тем. В силу этого редактор второго издания решил обогатить содержание курса материалами более ранних вариантов, ставя во главу угла записи Гегеля. Кроме того, проводилась редакционная работа по более адекватному представлению формулировок и выражений самого Гегеля[5]. Русский перевод А. М. Водена был осуществлен с издания 1840 г. и составил VIII том Сочинений Гегеля, который вышел в 1935 г. с предисловием Ф. А. Горохова. Вариант Э. Ганса — К. Гегеля неоднократно с незначительными изменениями переиздавался и оказал большую услугу гегелеведению и историко-философской науке. Однако не преодоленные затруднения и обнаруженные новые материалы заставили философствующего теолога и неогегельянца Георга Лассона предпринять новое издание «Философии истории» Гегеля, которое вышло в 1917 и 1919 гг. в двух полутомах в составе так называемого лейпцигского издания собрания сочинений Гегеля (не доведенного до конца)[6].

---

[5] В 1848 г. «Философия истории» под ред. Э. Ганса—К. Гегеля была с незначительными изменениями (не всегда в лучшую сторону) переиздана [11]. В. И. Ленин изучал и конспектировал именно это издание работы Гегеля. Мы пользовались им для уточнения отдельных мест [VIII].

[6] В 1923 г. вышло второе издание (также в двух полутомах, со сквозной нумерацией страниц), которое использовано в настоящей работе.

Лассон восстановил опущенный Гансом материал, дополнил тексты новыми фрагментами и, учтя особенности гегелевских лекций в разные годы, осуществил определенную перекомпоновку материала, ввел более дробное структурирование и дал ряду мелких подразделений названия, более соответствующие, по его мнению, их содержанию и замыслу Гегеля. Объем работы заметно возрос, особенно увеличился раздел «Восточный мир» (вследствие восстановления купюр Ганса). В предисловии к нему Лассон пишет, что по объему раздел сравнялся с последующими тремя [см. 12, V]. Он несколько преувеличил, но, действительно, если в издании Э. Ганса — К. Гегеля на историю восточного мира приходится треть объема в изложении всемирной истории (не учитывая Введения), то теперь уже две трети. Издание Лассона отличает также больший объем вступительного раздела, что, на первый взгляд, непонятно, поскольку раздел был практически написан и осенью 1830 г. собственноручно отредактирован Гегелем. Объяснение достаточно простое. Лассон пользовался более ранними, чем Ганс, материалами и лекционными записями, относящимися ко времени, когда вступление было более пространным. Обработка Гегелем этого материала сделала последний теоретически более зрелым и компактным.

«Философия истории» в составе широко известного собрания Сочинений Гегеля, изданного Г. Глокнером [7], воспроизводит вариант Э. Ганса — К. Гегеля.

Издание Й. Хофмейстера (1955) отличается существенными изменениями во вступительном разделе, составившем первую часть, а в остальном воспроизводит без изменений издание Лассона [8]. Отдав должное достоинствам последнего, Хофмейстер тем не менее считает,

---

[7] В подзаголовке значится: «Юбилейное издание в двадцати томах» (вместе со вспомогательными томами их больше). Первое издание вышло в 1927—1940 гг., третье — в 1949—1959 гг. Большим достоинством издания является составленный Глокнером «Hegel—Lexikon» (Bd 23—26).

[8] Следует иметь в виду, что Лассон дал Введению заглавие «Разум в истории. Введене в философию всемирной истории». Хофмейстер вынес это название (без подзаголовка) в титул издаваемой обычно отдельно первой части гегелевской работы. И поскольку в библиографической информации очень часто фиксируется только это название, может создаться ложное впечатление, будто речь идет об иной, нежели «Философия истории», работе Гегеля.

что «способ, которым он (Лассон. — *А. К.*) представил работу в целом, не может быть оправдан, в связи с чем появилась необходимость в новом прочтении и редактировании» [13, VII]. Хофмейстер придал большое значение маргинальным записям Гегеля в тексте 1830 г., которые Лассон недооценил, сочтя их пометками «для себя», в то время как они отражали изменение структуры и тематических аспектов. На этом основании во Введении Хофмейстер пересмотрел номенклатуру тем, а также уточнил текст и произвел некоторую перестановку материала.

Существенное изменение было связано с тем, что начало введения 1830 г. расходилось с текстом студенческих записей. Не придав этому обстоятельству особого значения, Лассон опубликовал фрагмент с отклоняющимся текстом как «отдельное введение» в виде приложения к первой части «Философии истории». Но вскоре были обнаружены два собственноручных фрагмента Гегеля, из которых стало ясно, что по крайней мере в 1822 и 1828 гг. свой курс Гегель начинал иначе, чем в 1830 г. Следовательно, Гегель разрабатывал два варианта введения, названные Хофмейстером соответственно «Первым наброском» (Erster Entwurf) и «Вторым наброском» (Zweiter Entwurf). Вполне естественно было более позднее и законченное введение 1830 г. сделать основным, но неразумно было «Первый набросок» давать в приложении. К тому же Хофмейстер достаточно убедительно обосновал мысль, что найденные фрагменты — это цельное введение, но без концовки. Взяв заключительную часть из студенческих записей, он предпослал «Первый набросок» основному введению, которое по содержанию было продолжением более раннего.

Вариант Хофмейстера более полон, логически строен, и в дидактическом отношении он явно выигрывает (поэтому при рассмотрении Введения целесообразно обращаться прежде всего к нему). Вместе с тем сопоставление гегелевских курсов разных лет подтверждает правильность мысли К. Гегеля о том, что нельзя безоговорочно рассматривать более поздний курс как более совершенный по сравнению с ранними. Следует согласиться с общим мнением гегелеведов, что речь идет о разных вариантах философии истории Гегеля, каждый из которых отражает достаточно зрелую, но не завер-

шенную концепцию и в которых с некоторыми видоизменениями вводится один и тот же предмет при неизменной методологии и исследовательской задаче. И остается сожалеть, что советский читатель не располагает критическим изданием «Философии истории», отражающим поиски и важнейшие результаты гегелеведения в этой области.

Среди специалистов издание Лассона пользуется наибольшим авторитетом. Старейший немецкий философ и историк права Курт Хиллер считает, что предшествующие издания вообще не следует принимать в расчет. Напомнив, что в берлинский период своей деятельности Гегель несколько раз прочел курс лекций по философии истории, Хиллер замечает: «Этот текст при жизни Гегеля никогда не был издан в виде книги; насколько мне известно, лишь в 1917 г., стало быть спустя 86 лет после его смерти, он был опубликован впервые, составленный на основе сохранившихся записей лекций ряда его слушателей... Редактор, знаток Гегеля Георг Лассон пишет (а ему можно верить), что во всех случаях, когда лекционные записи расходились между собой, предпочтение отдавалось тому тщательно выверенному строю языка, который, как считалось, наиболее соответствует гегелевскому. Поскольку Гегель не написал этой книги, стопроцентной точности в передаче того, что он читал, быть не может, но девяносто девять процентов точности есть...» [104, 169].

Эта хвалебная характеристика, как и пренебрежение Хиллера предшествующими изданиями «Философии истории» Гегеля, требует критического отношения. Однако нельзя не признать, что издание Лассона является более полной, чем предшествующие, реконструкцией содержания гегелевских лекций.

Проблема аутентичности остается, и она актуальна для издания и ряда других работ Гегеля, в особенности «Философии права» (о текстологических проблемах издания сочинений Гегеля см. [36; 59; 69]). Опыт издания последней особенно поучителен. В октябре 1820 г. вышла в свет книга Гегеля «Основы философии права» (на титуле значился 1821 г.), представлявшая собой учебное пособие для слушателей соответствующего курса. При чтении лекций Гегель, естественно, выходил за пределы опубликованного текста, и это обстоятельство отражено в изданиях Э. Ганса и Г. Лассона,

включивших прибавления к соответствующим параграфам на основании записей слушателей. Й. Хофмейстер в своем издании «Философии права» опустил прибавления, приложив вместо них добавления и пометки самого Гегеля, сделанные на специально вставленных в издание 1820 г. чистых листах. Оба способа реконструкции позднего текста имели ущербные стороны, что стало ясно после публикации К. Илтингом в 1973—1974 гг. гегелевских «Лекций по философии права», содержащих тексты ряда учеников и последователей Гегеля.

Данный опыт взят на вооружение организаторами начавшего выходить Полного собрания сочинений Гегеля, осуществляемого Рейнско-Вестфальской академией наук (Дюссельдорф) и Гегелевским архивом (Бохум). Предварительно решено опубликовать также ряд записей курсов лекций Гегеля. К сожалению, эти планы не предполагают издания студенческих записей курса «Философии истории» разных лет [см. 35, 138]. Без них, разумеется, трудно разобраться в тонкостях гегелевской манеры чтения лекций, особенностях структуры курса и тематических предпочтениях Гегеля в разные годы, ряде спорных формулировок. Тем не менее существующие издания дают возможность вполне определенно судить об особенностях и сути философско-исторического мировоззрения Гегеля.

Гегель не называл свой курс «Философией истории», хотя, следуя традиции, этим термином пользовался. В литературное обращение его ввел Вольтер, назвав в 1765 г. «Философией истории» одну из своих работ (выбор был не случаен, ибо такое же название носит введение к «Опыту всеобщей истории...», 1756—1769). Философия истории предполагала общее обозрение историко-культурного развития человечества, которое у Вико, Тюрго, самого Вольтера вело к выводам о законосообразности истории, ее в целом прогрессивном — в культурном отношении — развитии, к догадкам об общности этапов и форм исторического развития разных народов и т. д. Эти выводы не имели надежного теоретического основания. Они были следствием прежде всего критики религиозного телеологизма и провиденциализма, а также примитивного, феодально-апологетического антиисторизма, не совместимого с просветительскими надеждами на перемены к лучшему.

Положительными чертами просветительских воз-

зрений на историю были отказ от сведения истории к фактологии, описанию правлений и войн и попытки обосновать естественную обусловленность социальных изменений. Огромное значение имело осознание связности истории народов и культур и необходимости разработки идеи всеобщей истории, которая в перспективе должна была стать всемирной. Это не только позволяло включить в предмет исторического познания новые для европейских ученых цивилизации (в частности, не охваченные библейской мифологией и античными историками), но и поставить проблему единства истории.

Существенно конкретизировал понятие философии истории Гердер, рассматривавший ее как научное осмысление всей истории человечества, аналогичное научно-философскому познанию других сфер бытия: «...коль скоро обо всем, что есть на свете, трактует особая философия и наука, почему бы и не быть такой философии и такой науке, которые трактовали бы то, что прежде всего нас касается, — историю человечества, всю историю человечества в целом?» [29, 8]. Гердер полагал, что на базе реконструкции всемирной истории в ее существенных моментах можно познать законы, управляющие всей совокупностью исторической деятельности человека и синтезирующие ее в единый мировой процесс.

Характерно, что и Вольтер и Гердер говорили о необходимости философского, т. е. научно-рационалистического, подхода к истории и подчеркивали важность универсального охвата всемирной истории как особого предмета познания. Все это осталось нереализованной программой.

В понимании задач философии истории Гегель был продолжателем просветительской традиции и ориентировался на всемирную историю как предмет рассмотрения. Как известно, Ганс издал работу Гегеля под названием «Лекции по философии истории». Лассон, Хофмейстер и другие издатели предпочли название «Лекции по философии всемирной истории», что более оправдано, так как именно это название соответствует содержанию курса и собственной установке Гегеля. Он пишет в письме Э. Дюбоку, гамбургскому предпринимателю, любителю философии: «Мои лекции по философии всемирной истории задают мне много работы»

[16, 2, 367]. В записях слушателей Гегеля в большинстве случаев курс также озаглавлен «Философия всемирной истории». Термин «всемирная история» (Weltgeschichte) не случаен. Из всей совокупности философско-исторических вопросов Гегель отдает предпочтение прежде всего всемирному характеру человеческой истории, ее закономерностям и этапам, видимо, считая, что именно в них ключ к более конкретным механизмам общественно-исторических процессов. Кстати, письмо Дюбоку датировано 22 декабря 1822 г. — Гегель впервые представляет новый курс университетской аудитории, и его озабоченность объяснима.

Будучи немало обязан своим предшественникам, Гегель практически никого из них не удостаивает вниманием (часто и не упоминает). И дело здесь не только в том, что Гегель не любил говорить о заслугах других мыслителей, но и в том, что, хотя его концепция и вобрала ряд идей Гердера, Фихте, даже критикуемых им романтиков, она не имела своим теоретическим источником какую-либо конкретную философию истории. Философско-историческое учение Гегеля является неотъемлемым компонентом его системы в целом, и его концептуальное содержание и методология могут быть осмыслены и оценены лишь в этом контексте.

3. Всемирная история в гегелевской системе

Схематично система гегелевской философии хорошо известна. Субстанциальным основанием бытия является чистое мышление (объективная идея), понятия и категории которого, подчиняясь законам логики (диалектики), переходят друг в друга. Формы мышления актуально и потенциально (строго говоря, пока эти понятия лишены онтологического смысла, поскольку возможность и действительность сами суть общие категории, характеризующие и детерминирующие определенные аспекты любых реальных процессов) содержат в себе все то, что может быть: все универсальные законы и принципы, все общее и конкретное возможного бытия, всякое содержание и всякую истину. Одним словом, эта своеобразная natura naturans виртуально есть все. Ущербной стороной чистого мышления (мы сейчас следуем имманентной логике идеалистической легенды Гегеля) является то, что оно не знает, что́ оно

такое, не знает себя. Поэтому, исчерпав все возможности чистых превращений (а это не временной, а логический процесс, рассмотренный Гегелем в «Науке логики»), чистая мысль «свободно», т. е. ничем не принуждаемая, отпускает себя в свое иное, осуществляет акт онтологического самоотчуждения, порождая предметный мир. Затем, в ходе трудоемкой работы по созиданию культурного мира, мышление (в лице человеческого сознания) познает во внешних и по видимости чуждых себе объектах и явлениях свою собственную, т. е. духовную, сущность, снимая тем самым противоположность между собой и миром. Таким образом, мышление возвращается к самому себе, обогатив себя самопознанием, т. е. став абсолютным духом. Теперь дух (т. е. Гегель) знает, что все сущее в мире есть только мышление и продукты его деятельности.

Классики марксизма-ленинизма, особенно В. И. Ленин в «Философских тетрадях», убедительно показали, что гегелевский идеализм — это не плод беспочвенной фантазии, что Гегель в своей логике в мистифицированной идеалистической форме впервые столь полно и систематизированно представил всеобщие закономерности и формы развития реального мира, сформулировал законы объективной диалектики и отразил в своей системе категорий необходимые всеобщие связи и отношения, с одной стороны, и действительную логику развития человеческого познания — с другой.

Стоит отметить, что не только онтологизация форм мышления, но и фантастическая идея реального мира как самоотчуждения духа имеет под собой гносеологическую почву. Предметный, или окультуренный, мир действительно представляет собой своеобразную проекцию человеческого мышления, учитывая то, что практическое освоение действительности идеально упреждается намерениями, целями, проектами. При этом расхождения и даже резкие противоречия между интенциями и результатами принципиального значения не имеют, поскольку воля и сознание — необходимые предпосылки и соучастники созидания указанной предметности, будь то изделие, культивируемая земля или социальный институт. В этом смысле опредмечиваемый мир представляет собой сферу реализации человеческих сущностных сил, что особенно очевидно в эпоху промышленного освоения природы. По Марксу, «мы имеем

перед собой под видом *чувственных, чужих, полезных предметов,* под видом отчуждения, *опредмеченные сущностные силы* человека» [2, 42, 123].

Сказанное относится не к миру культуры в привычном смысле слова, а к той части объективной действительности, которая вовлечена в сферу человеческой деятельности. Характеризуя отношения человека и мира в терминах субъекта и объекта, следует помнить, что объект историчен, он изменяется и в определенном смысле зависит от субъекта, ибо это осваиваемая практически, а потому и духовно, часть природы, которую Маркс назвал «очеловеченной». Человек ее изменяет и воспроизводит в соответствии с преследуемыми целями и на основе и в рамках объективной закономерности. Таким образом, природа, с которой человек взаимодействует, в возрастающей степени становится предметом и продуктом труда, в силу чего отчужденный труд отчуждает от человека и «природу вне его» (Маркс) наряду с обычными продуктами трудовой деятельности, а также другими производителями, социально-политическими институтами и т. д.

Отчуждение природы выражается в том, что последствия воздействия на нее человека не предсказуемы, часто прямо противоположны ожидаемым, природа человека «наказывает», она ему «мстит». Социальные корни дисгармонии с природой и социогенные причины многих стихийных бедствий далеко не всегда осознаются, но чувство чуждости природы на уровне социальной психики закрепляется при капитализме настолько, что люди действия враждебных им социальных сил воспринимают как действие чуждых им сил природы.

Таким образом, реальное опредмечивание сущностных сил человека, следствием чего является очеловечивание природы, и реальное отчуждение последней от человека составляют почву гегелевской мистификации активности сознания, которая становится активностью духа, и отчуждения природы, которое становится онтологическим порождением духа природы. В качестве антитезы мышлению материя у Гегеля не развивается во времени, она пассивна и обречена бесконечно повторять заложенные в нее циклы. Тем не менее природа (и соответственно «Философия природы» Гегеля) насыщена диалектикой. Объясняется это тем, что носителем новизны и развития является духовное начало,

творчество которого отражается и фиксируется в материальных явлениях. Так что появление сознания в рамках природы — это не результат активности и самоорганизации материи, а реализация той формы духовного, которая призвана снять противоположность мышления и мира. Это уже социальная жизнь в ее главных срезах, или сфера духа.

«Философия духа» делится на учение о субъективном, объективном и абсолютном духе, т. е. об индивидуальном сознании, о формах и нормах общественного бытия, таких, как государство, право, мораль, экономические реалии и т. п., и, наконец, об основных формах духовной жизни: искусстве, религии и науке (философии). Формально все это этапы становления абсолютного знания и абсолютной свободы. Однако их последовательность носит не временной характер. По мнению М. А. Кисселя, это три аспекта духа, которые развиваются параллельно и одновременно. «Это означает, во-первых, что подход к абсолютному духу предполагает соответствующее развитие субъективного и объективного духа и, во-вторых, низшей ступени субъективного духа соответствует аналогичная ступень объективного и абсолютного духа» [45, 41].

Однако дело не просто в синхронном движении субъективного, объективного и абсолютного духа, а в их многостороннем и содержательном взаимодействии. К сожалению, философия духа Гегеля, взятая в целом, редко становится предметом специального анализа. Едва ли не единственным исключением за многие годы было исследование М. Ф. Быковой [23], в котором убедительно показано, что структура и механизм взаимодействующих факторов в сфере духа более сложны, чем принято думать. Рассматривая проблему мышления в «Философии духа», М. Ф. Быкова выделяет следующие его аспекты: мышление как субстанция, мышление как деятельность, реализующая себя в истории и культуре, и мышление как способность человека. Тот или иной аспект мышления выступает на первый план при диалектико-идеалистическом обосновании Гегелем единства мира, историко-культурной сущности человечества и родовой идентичности людей. Каждый из указанных аспектов по-своему существует и проявляется в каждой из трех сфер духа. В результате получается сложная картина взаимодействующих элементов различных

уровней духа, в разной степени детерминирующих друг друга.

На наш взгляд, учет взаимодействия разных уровней духа чрезвычайно важен. Ни один вид духа в гегелевском учении не может быть понят при изолированном рассмотрении. Так, субъективный дух — это индивидуальное сознание, конечный дух, который существует в форме отношения к самому себе и лишь в себе (но не для себя) свободен. Но субъективный дух формируется в лоне и объективного и абсолютного духа и лишь при их участии способен к развитию. Объективный дух существует в виде реальности, порождаемой духом, в которой свобода выступает как наличная необходимость. Абсолютный дух есть в себе и для себя сущее, это дух в абсолютной истине, для него свобода — внутреннее достояние. Однако именно субъективный дух является у Гегеля выразителем и субстратом активности объективного и абсолютного духа: вне человека нет исторической деятельности, вне человеческого познания нет духовного творчества. Поэтому последовательность категорий в «Философии духа» отражает логически необходимые связи, которые нельзя однозначно соотнести с временными этапами развития духа, поскольку развитие идет взаимосвязанно и одновременно на разных «этажах». С учетом этой оговорки восстановим кратко и схематично движение Гегеля к категории «всемирная история» в «Философии духа».

Итак, субъективный дух — это непосредственное отношение духа к себе в лице индивидуального сознания. Его раннее развитие рассматривается Гегелем в разделе «Антропология». Термин употреблен в непривычно узком смысле для обозначения «природной души» человека, т. е. его основных психических качеств, с которых начинается история духа вообще. Следующий раздел также носит несколько неожиданное название — «Феноменология», которым Гегель обозначил развитие индивидуального сознания в связи со становлением познавательных способностей. Невольное сравнение с «Феноменологией духа» наводит на мысль, что «за кадром» развития индивидуального сознания скрывается вся общественно-историческая практика, которая детерминирует умственное развитие индивида, для обозначения которого этимологически термин «фе-

номенология» сам по себе вполне употребим. Завершается учение о субъективном духе разделом «Психология», в котором рассматриваются высшие психические способности, включающие в себя и практический дух, сочетающий природную психическую активность с познанием.

Следует обратить внимание на появление понятия свободного духа, который предполагает волю, способную полагать себе цель со знанием дела, т. е. свободную волю. Последняя реализуется только при условии, что она поднялась до всеобщих определений и осознает себя в качестве свободной. Здесь явственно означена связь субъективного духа с абсолютным духом, «ответственным» за выработку всеобщих определений. Еще более существенно то, что здесь намечен принципиально новый подход к проблеме свободы. Дух рожден для свободы, это его назначение и высшая цель. Долгое восхождение к свободе начинается с практической человеческой деятельности, опирающейся на знание. Пока это лишь индивидуальный срез проблемы, но он говорит о многом. Гегель впервые четко и последовательно ставит вопрос о свободе как историческом результате и завоевании. Свобода — не дар, свалившийся с неба. Человек не свободен «от природы», он не рождается свободным, как считали просветители и многие другие мыслители в предшествующие эпохи. Не принял бы Гегель и экзистенциалистской формулы «Человек обречен на свободу», ибо она также предполагает, что индивид свободен уже в силу своего человеческого статуса и способен актуализировать свою свободу в актах выбора.

Гегель полагает, что свобода может быть спонтанной в том смысле, что не каждый осознает сущность и меру своей свободы. Но свобода не может быть беспредпосылочной — она нуждается в объективных и субъективных условиях, предполагает определенные уровни знания и развития культуры. И именно поэтому степень наличной свободы сама может служить индикатором исторической зрелости общества.

Переход к объективному духу как раз начинается с констатации того, что сущность человека духовна, а сам он предназначен для свободы. Гегель не мистифицирует свободную волю и не противопоставляет ее необходимости. Для него свободная воля означает пре-

жде всего способность человека к социально-историческому творчеству. Но это как раз тот случай, когда человек, созидая социальный мир, еще не знает, что он свободен, он делает лишь первые шаги по овладению идеей свободы, и они начинаются с общественной практики. Приближение к свободе осуществляется через участие в социально-нравственных институтах. Характерно, что они создаются людьми, но по «проектам бога» (т. е. духа). Этим Гегель желает подчеркнуть непроизвольность общественных норм и форм, их обусловленность объективными принципами. Это такие институты, как собственность, право, моральность (Moralität), нравственность (Sittlichkeit) и ее формы: семья, гражданское общество, государство.

Что касается абсолютного духа, то по видимости это рефлексия человеческого рода, осуществляющаяся в форме восприятия (искусство), представления (религия) и понятия (философия), по сути же — самопознание духа, наиболее совершенной формой которого является философия, в понятийной форме постигающая сущность, первооснову познаваемых явлений — те же понятия. Общим выводом «Философии духа» может служить следующее гегелевское высказывание: «Всякая деятельность духа есть... только постижение им самого себя... дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя. Чего-либо совсем другого для духа не существует» [III, 25—26]. Таким образом, объект человеческого познания — сам объективированный дух, т. е. сфера действительности, прежде всего социальной.

Где же в гегелевском учении о духе место философии истории? Казалось бы, это вся сфера объективного духа. Но у Гегеля не так: данная сфера исторична, но это еще не история, тем более не всемирная история — подлинный объект философско-исторического осмысления. Формальная структура «Философии духа» позволяет обнаружить интересующее нас понятие. Объективный дух у Гегеля проходит стадии права, моральности и нравственности; формы нравственности уже были названы: семья, гражданское общество, государство; государство же осуществляет себя через внутреннее государственное право, внешнее государственное право и, наконец, всемирную историю как синтез двух предшествующих антитез и ступень, непосредственно предшествующая стадии абсолютного духа.

До сих пор мы следовали схеме гегелевской философии с целью установить формальные координаты всемирной истории. Теперь, воспроизводя гегелевский способ введения этой категории, обратим внимание на некоторые содержательные моменты, ибо они, вопреки мнению Гегеля, являются не предварением, а уже существенной частью его философско-исторической концепции. История у Гегеля, по существу, есть бытие в социальном пространстве и времени государства как земного воплощения объективного духа. Мысль о том, что дополитическое существование человечества не есть история, явно несостоятельна и антинаучна, но гегелевское объяснение возникновения государства содержит ряд глубоких догадок о действительном соотношении и взаимодействии социально-исторических факторов.

Свободная воля, которой завершается учение о субъективном духе, представляет собой, по мнению Гегеля, чрезвычайно бедное, абстрактное понятие. Чтобы не остаться таковым, она должна обрести наличное бытие. Это и есть первое осуществление свободы, которая выступает в виде владения, собственности. Социальная ограниченность Гегеля, выражающаяся в освящении собственности посредством отождествления ее со свободой, несомненна. Однако исторически возникновение частной собственности было результатом прогрессирующего роста производительности труда, появления общественного разделения труда и прибавочного продукта, знаменующего начало активного освоения человеком природы. Это реальный росток человеческой свободы. Гегель не хуже Руссо видел противоречивые социальные последствия возникновения частной собственности, однако в отличие от французского мыслителя он не драматизировал социальное неравенство, рассматривая его как естественный и необходимый продукт исторического прогресса. Более того, именно неравенство порождает необходимость защиты частной собственности и появление соответствующих общественных институтов.

Конкретизацией собственности является ее утверждение в качестве всеобщей нормы. По Гегелю, это собственность как договор, т. е. собственность, закрепленная и защищенная правовыми нормами. Это другая важная догадка Гегеля: собственность порождает

право, право производно от собственности, а не порождает ее (кстати, только с появлением права возникает возможность его нарушения, преступление). Теневой стороной права является то, что оно выступает как внешнее принуждение. Данное качество права снимается моральностью, и этому обстоятельству Гегель придает большое значение: свобода как выполнение требований внешней, часто принудительной правовой регламентации благодаря моральной практике обогащается свободой внутреннего приятия социальных требований, когда поведение определяется намерениями и целями самого человека. Теперь, как пишет Гегель, «...я свободен в себе самом, в субъективной области. В этой-то сфере важны мое усмотрение и намерение, моя цель, тогда как внешнее полагается чем-то безразличным» [VII, 59].

Однако моральность сама ограничена. Выражается это в том, что для морального сознания добро остается лишь субъективным определением воли, личным убеждением человека, между тем как по своей природе оно составляет всеобщую цель и должно реализоваться в объективной форме. Такой формой является нравственность, которая представляет собой синтез формального права и моральности, или, по Гегелю, их истину. Без нравственности мораль не имеет объективного значения. Теперь легко ввести общезначимые определения справедливого и доброго — это то, что согласно с законами нравственности; несправедливое и злое — то, что им противоречит. На языке субъективности нравственные законы выступают как различные формы долга.

Объективность нравственных законов наглядно выражается в том, что человек находит их готовыми — они существуют раньше, чем он начал о них размышлять. Индивидуальное духовное развитие в этом смысле зависимо от реалий объективного духа, ибо нравственная зрелость определяется воспитанием (социализацией).

Нравственность всеобща. Первая форма всеобщности — семья как органическое единство двух личностей. Это не просто естественное, как у животных, и не просто правовое, как в договоре, а нравственное единство. Такая абстрактно-моралистическая характеристика Гегелем семьи приобретает заземленные и буржуазные (во многом еще прогрессивные по сравне-

нию с нормами феодального права) черты: священность семьи, по мнению Гегеля, не исключает развода (хотя он и должен быть затруднен), семья должна обладать «внешней реальностью» — семейной собственностью, необходимы делимость и справедливая наследуемость собственности и т. д.

Кроме семьи Гегель различает в обществе другую форму нравственного единства, в котором люди относятся друг к другу как автономные правовые единицы и которое отрицает семейно-родственное единство. Его Гегель называет нравственностью на ступени дифференциации, или гражданским обществом. Составляющие его члены являются — независимо от родственных уз — частными носителями формальных и неформальных прав, или гражданами. Члены общества — реальные живые индивидуумы, которые обладают потребностями и в целях их удовлетворения взаимодействуют друг с другом в рамках сложившихся форм социальной практики, в конечном счете — через производство. Понятие «система потребностей» означает у Гегеля определенный тип общественного разделения труда, которое делает индивидов нужными друг другу вне зависимости от семейно-родственных отношений и существующих законов. Гегель говорит, что общество лишь поверхностному наблюдателю представляется хаосом, нагромождением случайностей. На самом деле оно структурировано и по-своему упорядочено, о чем свидетельствуют исследования экономистов (Гегель ссылается — и это показательно — на А. Смита, Ж.-Б. Сэя, Д. Рикардо).

Понятие гражданского общества играло большую роль в буржуазном обществоведении XVIII—XIX столетий. Споры современных исследователей о его точном смысле во многом объясняются тем, что значение понятия было нестрогим, размытым, в рамках разных концепций неоднозначным. Что касается гегелевского понимания гражданского общества, то оно, несмотря на некоторую противоречивость, имеет ряд достаточно определенных и важных черт. Прежде всего Гегель не отождествляет гражданское общество с государством, для него гражданское общество означает систему определенного рода общественных отношений, которые логически предшествуют политическим отношениям и институтам. Далее, хотя эти отношения свойственны

обществу на протяжении всей истории, их характер в различные эпохи варьирует, поэтому то, о чем пишет применительно к гражданскому обществу Гегель, представляет собой главным образом характеристику общественного разделения труда, социального расслоения и ряда аспектов общественных отношений буржуазного общества.

На наш взгляд, в трактовке гражданского общества Гегель сделал важные шаги в сторону правильной оценки характера экономических отношений и их определяющей роли по отношению к политико-правовым. Речь идет не о концепции, а лишь о догадках, к которым к тому же пришли и некоторые другие мыслители, прежде всего экономисты, но догадки эти сами по себе очень существенны. Видимо, не случайно К. Маркс и Ф. Энгельс в начале 40-х годов, в период активных поисков и разработки научной теории общества, часто пользовались понятием гражданского общества, конкретизируя его и наполняя новым содержанием, причем это понятие использовалось некоторое время и после создания материалистического понимания истории, поскольку оно могло выполнять определенные теоретические функции в тот период, когда формировался категориальный состав новой науки об обществе. В «Немецкой идеологии» понятие гражданского общества используется для обозначения производственных отношений, или форм общения, как их тогда называли Маркс и Энгельс: «Форма общения, на всех существовавших до сих пор исторических ступенях обусловливаемая производительными силами... есть *гражданское общество...*» [2, 3, 35].

Сказанное дает основания утверждать, что в основе гегелевской философии истории лежали серьезные теоретические новации, в особенности догадки о значении производственной деятельности человека и экономического строя общества, что составляет важнейший вклад Гегеля в подготовку материалистического понимания истории. Маркс высоко оценивал этот вклад. Значительное время спустя, в предисловии к работе «К критике политической экономии» он пишет, что уже в период работы в «Рейнской газете» (1842—1843), столкнувшись со многими социальными проблемами, он понял, что они далеко выходят за рамки правовых. Для разрешения возникших сомнений он предпринял крити-

ческий разбор гегелевской философии права, что в конечном счете привело к уже хорошо известным теперь результатам. «Мои исследования, — пишет Маркс, — привели меня к тому результату, что правовые отношения так же точно, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии» [2, 13, 6].

Основой стратификации гражданского общества является сословие. По существу, речь идет у Гегеля об общественном разделении труда, поэтому содержание феодально-правового термина «сословие» (Stand) существенно меняется. Сама классификация сословий у Гегеля не получила завершения. В «Философии права» выделены «согласно понятию» субстанциальное (или непосредственное), формальное (или рефлектирующее) и всеобщее сословия. Субстанциальное сословие базируется на обработке земли и на земельной собственности. Формальное сословие получило более конкретное наименование промышленного сословия (der Stand des Gewerbs). Его занятие «заключается в формировании продуктов природы, и в добывании средств своего существования оно зависит от *труда,* от *рефлексии* и от рассудка...» [VII, 226]. Однако и эта характеристика оказалась недостаточно конкретной. Было очевидно, что промышленное сословие зависит не только от труда и рефлексии, но и от средств труда, капитала и его обращения. Поэтому внутри второго сословия Гегель различает ремесленное сословие (Handwerkstand), сословия фабрикантов и торговцев. Главное назначение всеобщего сословия — в охранении *«всеобщих интересов* общества», поэтому оно должно быть свободно от непосредственно производительного труда. Это прежде всего бюрократический аппарат.

Считая сословное деление необходимым и разумным, Гегель возражал против дифференциации привилегий и полагал, что принадлежность к сословию должна определяться личными склонностями и способностями. Надежда была утопична: хотя феодальное

сословное деление разрушалось буквально на глазах, основу новой социальной структуры составляли не личные качества, а собственность, прежде всего капитал. Предложенная Гегелем сословная структура без достаточных оснований объединяла в одну социальную группу крупных помещиков и крестьян, в ней неясен статус люмпенов и наемных рабочих. Точка зрения некоторых авторов, будто Гегель выделяет особое сословие пролетариата [см. 126, 108], убедительно не подкреплена. Похоже, самого Гегеля эта проблема не очень волнует, и причина проста: в поле его теоретического интереса входят прежде всего субъекты собственности и права. Члены гражданского общества нуждаются в охране прав. Это объективная социальная потребность, и она вызывает к жизни специальные институты. Если допустить, что не все права нашли формальное выражение, то обеспечение прав граждан предполагает как охрану и соблюдение законов, так и само законодательство. Для осуществления этой деятельности возникает законодательная власть, для отправления законов существует суд (причем правосудие должно быть, по мнению Гегеля, публичным — это опять характерное буржуазно-демократическое требование), а для защиты собственности и общественного покоя — полиция. Важной и специфической функцией полиции является предупреждение выступлений социальных низов, черни — массы неимущих, склонных к насилию и антиобщественной деятельности.

Гегель считает, что индивид должен быть полезен гражданскому обществу, находя определенную сферу приложения своих сил и способностей. Принадлежность к этой сфере создает «вторую семью», или корпорацию. Это не средневековый закрытый цех, а открытое объединение, допускающее в принципе перемену вида трудовой деятельности. Семья и корпорация в в единстве составляют государство как совершенную форму нравственности.

Такое введение государства несколько искусственно. Однако, если отвлечься от формальных моментов, диктуемых интересами гегелевской системы, общая субординация общественных отношений и институтов Гегелем нащупана довольно точно. Он подчеркивает, что указанное развитие происходит не во времени, а в понятии. Нельзя сказать, что сначала возникла семья,

потом гражданское общество и, наконец, государство. Здесь последовательность и связь носят логический, функциональный характер. По сущности и значимости государство — не последнее, а первое, мы можем лишь аналитически выделить в нем различные сферы нравственности.

Исключительное место государства в гегелевской философии было результатом специфически немецкой социальной иллюзии относительно его статуса и роли, иллюзии, экстраполированной на всемирную историю в целом. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что в условиях Германии, когда ни старая, ни новая социальные силы не обладали абсолютным господством, политическая бюрократия обретала чрезмерную автономию, которая питала представления о независимости государства: «...в эпоху абсолютной монархии, проявившейся здесь в самой уродливой, полупатриархальной форме, та особая область, которой в силу разделения труда досталось управление публичными интересами, приобрела чрезмерную независимость, еще более усилившуюся в современной бюрократии. Государство конституировалось, таким образом, в мнимо самостоятельную силу...» [2, 3, 183].

В качестве высшей формы нравственности государство представляется Гегелю политическим абсолютом, воплощением объективного духа. Поэтому, строго говоря, нельзя рассматривать его как средство защиты прав. Государство не служит человеку, в то время как человек служит государству. Оно господствует. Цель государства — само государство, оно включает в себя все исторически сложившиеся формы общественной жизни, подчиняя их себе. Раз государство имеет цель, оно является волей. Поскольку государству подчинены все частные цели и социальные институты, оно — всеобщая воля. И, поскольку это всеобщее включает в себя частное и особенное, организует и поддерживает их, государство есть нравственный организм и база нравственного (политического) сознания.

Обосновав по-своему, что в основе деятельности государства лежат воля и сознание, Гегель делает вывод, который ранее уже постулировал: государство есть дух, объективный дух. Одновременно Гегель находит способ смягчить свой слишком резкий разрыв с просветительским пониманием государства (разумеет-

ся, «разумного») как защитника и гаранта благоденствия подданных. Поскольку государство есть единство общих и частных целей, достижение индивидами частных целей вне государства, без соучастия в нем или вопреки ему невозможно. В этом и только в этом смысле допустимо утверждать, что цель государства — счастье граждан.

Основу гегелевского понимания природы и внутренних функций государства (это основное содержание концепции внутреннего государственного права) составляет мысль о том, что государство призвано примирить социально-классовые конфликты и противоречия. Поэтому наилучшим политическим устройством в существующих условиях является конституционная монархия, представляющая собой единство всеобщего, особенного и единичного (законодательной, полицейско-бюрократической и княжеской власти) и стоящая выше классово-корпоративных интересов. Гегель считает, что без соблюдения этого условия невозможно суверенное государство. Это внутренняя необходимая предпосылка здорового общества. Завоеватель, самый разумный и мудрый, — нечто внешнее и чуждое данному государству, и он, как показал опыт Наполеона в Испании, не может дать народу счастья.

Сфера внешнего государственного права — непосредственное предварение Гегелем всемирной истории. Наличие суверенных государств создает особую область их взаимоотношений, определяемых стремлением каждого государства защитить свой суверенитет или интересы любыми средствами, включая военные. Здесь особенно хорошо видно различие между гражданским обществом и государством. Гражданское общество имеет своей целью индивида — оно существует для него, удовлетворяет его потребности. Государство существует для себя и вправе требовать безоговорочного жертвования интересами, собственностью и даже жизнью индивидов, прежде всего в условиях войны.

Отношение Гегеля к войне неоднозначно, и хорошо известно, что некоторые его положения использовались впоследствии реакционной, в том числе нацистской, идеологией. Противоречивые оценки Гегелем войны как социального явления связаны не столько с различением справедливых и несправедливых войн (тогда вопрос упростился бы), сколько с абстрактно-метафизическим

подходом к феномену войны. Гегель вполне осознает, что война для людей страшна и губительна, но в то же время считает, что в определенных случаях она нравственно необходима, так как предохраняет государство от загнивания, позволяет преодолевать внутренние кризисы. Такой, по его мнению, была война 1807—1815 гг. Пруссии с Наполеоном. Эта оценка — несомненное упрощение, игнорирующее несовпадение целей войны для демократических и консервативных сил и неоднозначные ее последствия для Пруссии и Европы в целом. В данном случае от диалектической проницательности Гегеля можно было бы ожидать более глубокого анализа, но, к сожалению, главным основанием оценки явилась его концепция государства и истории.

Историческую значимость войны Гегель видит в том, что она устанавливает относительную ценность вещей, определяет высшие ценности. Объективные результаты войны (и в этом Гегель крайне догматичен) суть утверждение того, что исторически действительно. Через войну как форму межгосударственных взаимоотношений дух выступает в функции мирового судьи, и его вердикт, сколь бы суровым и несправедливым он ни представлялся, пересмотру не подлежит. Разумеется, война — не единственная форма всемирного суда.

В связи с осмыслением внешнего государственного права Гегель вводит новые понятия, на некоторые из которых следует обратить внимание. Прежде всего это понятие мужества (Mut), которое обозначает не дикую отвагу животного, отчаянное поведение разбойника или театральную храбрость рыцаря, а готовность к жертве ради государства. Интересы государства делают необходимым особое «сословие мужества», или постоянное войско. Таким образом, Гегель различает понятия полиции и армии сообразно их внутренним и внешним государственным функциям (Гегель вполне мог обратить внимание на широкую практику сугубо «внутреннего» использования армии в любую из известных ему эпох, но, очевидно, он посчитал, что случаи, когда «сословие мужества» не отвечает своему понятию, не заслуживают специального внимания). Указанное мужество требует повиновения и дисциплины, т. е. отречения от собственного мнения. Личная храбрость уступает место абстрактной, вместо воинов-героев у Гегеля действует в истории организованная масса.

Формой международных правовых отношений являются договоры и соглашения, которые могут соблюдаться или нарушаться. Война как наиболее драматический аспект межгосударственных отношений связана с нарушением договорных обязательств или норм. Гегель считает, что договоры соблюдаются до тех пор, пока этого хотят участвующие в них государства. Иного пути их обеспечения нет, ибо невозможен какой-то нейтральный судебный орган, который стоял бы над государствами и мог разрешать их споры. Единственное условие сохранения мира состоит в том, чтобы каждое государство уважало чужой суверенитет и не вмешивалось во внутренние дела других государств.

Гегель очень скептически относится к идее вечного мира, который обеспечивался бы каким-то международным органом в виде конгресса или даже федерации государств, созданным для разрешения споров между ними (идея Канта). Гегель исходит из того, что все государства суверенны и ни одному из них нельзя навязать никакого решения. Следовательно, необходимо соблюдать принцип единогласия, а он-то проблематичен. Отсюда неизбежное решение время от времени споров через войну. Она нежелательна, но неизбежна, поэтому остается надеяться, что война будет вестись «по правилам» (скажем, войска должны воевать только против войск, а не против мирного населения).

Смысл рассуждений Гегеля в интересующем нас плане сводится к следующему. История начинается с возникновения государства, но в национальных рамках это изолированная история конкретного народного духа — фрагмента будущей мировой истории. «Поскольку он есть ограниченный дух, его самостоятельность есть нечто подчиненное; он входит во *всемирную историю,* события которой являют собой диалектику отдельных народных духов, — *всемирный суд»* [III, 329].

Гегель стремился показать, что через международные связи и отношения открывается специфическая социальная реальность, которая свидетельствует о том, что дух вышел за национальные рамки и действительно стал всеобщим. Споры и противоречия между государствами решаются уже не самими государствами. Здесь вступает в действие высший судья — всеобщий в себе и для себя дух, или мировой дух, движущий народы.

Это и есть всемирная история, которая и окажется последним и абсолютным судьей.

Необходимо отметить, что с точки зрения гегелевской системы всеобщее историческое движение имеет имманентный смысл — освобождение духа от всех форм самоотчуждения. Это внутренняя и абсолютная цель всемирной истории. «Это движение, — пишет Гегель, — есть путь освобождения духовной субстанции, — деяние, посредством которого абсолютная цель мира осуществляется в ней. Дух, первоначально существующий только *в себе,* приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию в действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне *всеобщим, мировым духом»* [III, 329].

Таким образом, в рациональном понимании всемирная история — это и арена, на которой судятся государства и решаются судьбы народов, и сам процесс «судебного разбирательства». Что касается предмета и задач философии истории Гегеля, то это не эмпирическое воспроизведение событий (т. е. не описательная историография), а определение их основания, смысла, механизмов, направленности и цели.

Глава II.
ТИПЫ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

1. Предшественники. Два смысла «истории»

Если формальная структура «Философии истории» Гегеля в разных изданиях несколько варьирует, то концептуальная, или логическая, архитектоника везде идентична. Существует достаточно обоснованное мнение гегелеведов [см., напр., 104, 140] о том, что логическая структура «Философии истории» Гегеля включает в себя три основных компонента: (1) общую теорию всемирной истории (или собственно философию истории); (2) спецификацию движения духа во времени (этапы всемирной истории); (3) характеристику современного Гегелю этапа развития человечества и оценку исторических перспектив.

Первый компонент представлен во Введении к гегелевским лекциям, и, как уже говорилось, он нашел наиболее адекватное замыслам немецкого мыслителя, — хотя, возможно, и не окончательное, — литературное выражение.

Второй компонент представлен остальными разделами «Философии истории», текст которых претерпел в разных изданиях заметные изменения. Они отражают перемещение акцентов Гегеля на различные конкретные периоды и аспекты мировой истории. Эти изменения важны при изучении творческой биографии Гегеля, но практически не затрагивают теоретического ядра его философско-исторического учения — главного предмета нашего рассмотрения. Что касается третьего компонента, то он не выражен эксплицитно в структуре «Философии истории». Хотя содержательно он в большей мере связан с учением о германском мире, по существу его приходится реконструировать, опираясь и на другие разделы «Философии истории», а также другие работы Гегеля и косвенные свидетельства. Это наиболее сложная задача, так как даже небольшие редакционные расхождения различных источников могут существенным образом сказаться на оценке содержания внешне сходных формулировок (характерным примером может служить положение Гегеля «все действительное

разумно...», интерпретация которого вызвала серьезные споры).

Настоящая работа, учитывая формальную структуру «Философии истории» Гегеля, содержательно ориентируется прежде всего на ее логическую архитектонику, поскольку нас интересуют философско-исторические, а не историографические идеи Гегеля. Стремясь выработать в соответствии с основополагающими принципами своей философии принципиально новый подход к исторической действительности, Гегель не рассматривал свою концепцию как подведение итогов или обобщение предшествующей ему исторической мысли. Напротив, значительную часть вступительного раздела он посвятил демонстрации того, почему она не может быть положена в основу философии истории. Это, однако, не означает, что он ничем не обязан предшественникам. Даже в тех случаях, когда он с ними полемизирует, он часто отталкивается от поставленных ими проблем, которые оказывались важными стимулами поисков собственных решений. В самой общей форме отношение Гегеля к философско-историческим учениям прошлого можно характеризовать как стремление обнаружить в их последовательности логику развития исторического мышления, связанную каким-то образом с логикой движения самого духовного основания истории.

В предисловии к своему изданию «Философии истории» Э. Ганс дает довольно длинный перечень мыслителей, идеи которых могли быть благотворны для Гегеля. Перечень этот неубедителен, достаточно сказать, что в него наряду с Лейбницем, Лессингом, Изелином, Кантом, Фихте, В. Гумбольдтом почему-то попал поборник упрощенно-богословской трактовки истории Ж. Б. Боссюэ, который в становлении концепции Гегеля мог сыграть роль только в качестве объекта критики. Более справедлива мысль Ганса о том, что разработка собственно философии истории связана с творчеством Вико, Гердера, Фр. Шлегеля и, наконец, Гегеля. Разумеется, у Гегеля все преимущества перед остальными названными мыслителями. Главное достоинство гегелевских лекций Ганс видит в том, что «они находятся в связи с логически и детально разработанной системой идей: они задаются целью выразить логос истории, подобно тому как существует логос при-

роды, души, права, искусства и т. д.» [VIII, 429]. Иными словами, Гегель не выдумывает, а ищет («выражает») логику исторической действительности. Основные категории уже определены в гегелевской философии, остается проверить, как они подкрепляются историей.

Гегель действительно ориентировался на постижение «логоса истории» и впервые попытался выразить его в системе (а не совокупности) идей. В этом отношении он не был чьим-либо учеником и последователем. Говоря о значении предшественников Гегеля, можно отметить, какие и чьи идеи объективно отложились, отразились и получили у него дальнейшее развитие, а какие идеи Гегель непосредственно и сознательно осваивал, критикуя и преодолевая ограниченность предшествующих мыслителей. Специальный обзор этой темы в рамках настоящей работы нецелесообразен, достаточно на нескольких примерах показать, что философия истории Гегеля развивалась в контексте общей культурной традиции.

Одной из важнейших идей, которая была воспринята передовой европейской мыслью XVIII в., но не имела адекватного обоснования, была идея объективного и закономерного характера и единства исторического процесса. Она активно разрабатывалась в рамках циклистской концепции Дж. Вико, который считал, что каждое общество, подобно живому организму, переживает детство, юность и зрелость. В терминологии Вико, это эпохи богов, героев и людей, которым соответствуют свои формы правления: божественное (власть жрецов и оракулов), героическое (аристократия) и человеческое, или гражданское (монархия или демократия). Искусственное и теологизированное объяснение Вико социальных процессов не может умалить позитивного для своего времени значения признания их единообразия и идеи относительного (в рамках цикла) прогресса. Тем самым утверждались неслучайный характер и принципиальная однотипность развития всех народов и культур — вывод, сформулированный самим Вико: «...поступательное развитие всех наций единообразно» [25, 323].

Это значительное завоевание философско-исторической мысли Нового времени, но от идеи единообразия социально-культурного развития до осознания единства мирового исторического процесса — значительная ди-

станция. И. Г. Гердер пытался преодолеть ее, опираясь на натуралистически-пантеистический органицизм, который позволил ему включить человеческую историю в историю мироздания. Умозрительный характер такого обоснования в какой-то степени благоприятствовал созданию интересной и достаточно содержательной концепции всемирной истории, у которой, однако, была недостаточная естественнонаучная и конкретно-историческая база.

У Гердера история — непосредственное продолжение развития природы. «Философия истории человеческого рода должна начаться с небес», — писал он [29, 13], рассматривая общество как закономерный этап эволюции естественного мира. Вследствие этого общество представляет собой саморазвивающееся целое, в котором жизнь каждой культуры необходимо связана с предшествующим и последующим этапами. Слабость Гердера состояла в том, что, не увидев движущих сил общественного развития, он обратился к телеологической модели объяснения — к заложенному в историю божественному плану. Поэтому, несмотря на плодотворные мысли о непрерывности и восходящем характере развития, роли человеческих интересов и производства, он не сумел четко поставить проблему соотношения человеческой деятельности и действия объективных законов. В результате остались совершенно неосознанными механизм и основание общественного развития.

Одна из первых и наиболее цельных просветительских концепций исторического прогресса была разработана А. Р. Тюрго. Ее примечательной чертой была идея этапного (стадиального) развития человечества. Тюрго считал, что оно проходит три универсальные стадии: религиозную, спекулятивную и научную (идея была затем подхвачена О. Контом). Строго говоря, Тюрго говорил не столько о внутренних движущих силах прогресса, сколько о его показателях — это прежде всего совершенствование (просвещение) самого человеческого разума, улучшение нравов, сближение — через посредство торговли и надлежащей политики — наций [см. 73, 52].

Другой представитель французского Просвещения Ж. А. Кондорсэ также большое внимание уделял обоснованию идеи прогресса. У него общественный

прогресс однозначно связан с человеческим разумом, с помощью которого можно преодолеть главное социальное зло — разительное неравенство в собственности, средствах жизнеобеспечения и образовательных возможностях. Роль главного фактора исторического процесса Кондорсэ отводит моральным и политическим наукам: «Совершенствование законов, общественных учреждений — прямое следствие прогресса этих наук» [48, 246].

Следует сказать, что просветительские исторические концепции, оказав определенное влияние на Гегеля, стали тем не менее объектом его критики, прежде всего за натурализм и антиисторизм. В целом же внимание Гегеля привлекали прежде всего общая схема и методология, принципиальная оценка которых предопределяла чаще негативное или безразличное отношение к заслуживающим внимание тонкостям. Так, Гегель не пожелал заметить интересные, но несистематизированные философско-исторические идеи Канта, а также заслуживающие внимания аспекты полемики Канта и Гердера, хотя выдвинутые ими проблемы и темы прогресса, роли разума и места человека в истории были в центре его внимания.

Несравненно бо́льшим Гегель был обязан Фихте. Не случайно понимание обоими мыслителями единства всемирно-исторического процесса, его этапов и направленности, соотношения человеческой деятельности и исторической закономерности, свободы и необходимости обнаруживает немало общего. Речь в данном случае идет не о «заимствовании» в буквальном смысле слова, а о благотворном влиянии Фихте, который к ряду проблем подошел раньше Гегеля, а также об однотипном параллельном подходе представителей идеалистической диалектики к одним и тем же проблемам.

Негативное отношение Гегеля к романтикам специально не акцентировано, но вполне ощутимо. Романтической философии истории в строгом смысле слова нет, хотя романтики придавали огромное значение историческому материалу и его осмыслению в свете и в интересах общих принципов своего мировоззрения, так что речь может идти не о концепции, а об определенных аспектах философии романтизма (в данном случае немецкого). Гегель не делал социальную филосо-

фию романтизма предметом специального анализа[1], но все обоснование Гегелем методологии истории направлено против романтических установок на неисторический подход к прошлому и неприятие объективной логики общественного процесса, что выражалось в уникализации исторических этапов и событий и абсолютизации роли отдельных личностей. Гегелевская концепция разума в истории является прямым отрицанием романтической иррационализации истории.

Непосредственной и прямой критики теоретических противников в работе Гегеля мало, но скрытая полемика ведется постоянно, и ее учет немаловажен не только для прояснения позиции в том или ином вопросе самого Гегеля, но и для понимания его аргументации и скрытой за строкой «лаборатории» его мысли. Один из аспектов этой полемики — точное обозначение предмета исследования, или смысл, вкладываемый Гегелем в понятие «история». Это важно выяснить хотя бы потому, что в немецком языке оно может обозначаться двумя терминами: Historie и Geschichte, причем словарные значения их совпадают.

«История» может означать реальную историю, науку истории, документальную историю (хронография, летописание и т. п.), историческое повествование (нарратив) и т. д. Все эти смыслы так или иначе у Гегеля фигурируют, поэтому следует обращать внимание на употребляемые термины и их контекстуальные значения. Это тем более важно делать, что в немецкоязычной религиозно-философской традиции понятия Historie и Geschichte часто различались, причем весьма существенным образом. В протестантизме — от раннего лютеранства до неоортодоксии XX в. — Historie означало естественную историю, подводимую под причинно-следственное объяснение. Светской наукой она часто выдавалась за подлинную историю, между тем как с теологической точки зрения это лишь видимая и бессмысленная череда событий. Внутренний смысл им придает всевышний, творящий историю и принципиально изменивший через Иисуса Христа ее значение для человека и перспективу. Такая история — это

[1] Его критика романтизма сосредоточена главным образом в работах по эстетике. В «Философии истории» Гегель лишь вскользь, но недоброжелательно упомянул «Философию истории» Фр. Шлегеля [VIII, 56].

«свершение», Geschichte, у нее есть субъект, она значима, но ее значение не лежит на поверхности.

У датского философа С. Киркегора, предтечи экзистенциализма, Historie означает бессмысленное человеческое существование. Крупнейший представитель экзистенциализма XX в. М. Хайдеггер, продолжая эту традицию, прилагает термин Historie ко всем попыткам научного, каузального объяснения истории, подчиняющего человека бездушным внешним законам. По Хайдеггеру, европейская культура буквально пронизана научным мировоззрением, которое лишает человека подлинного существования, делает его бездомным и безродным [106, 284—285]. Спасение — в переориентации на понимание истории как личностного бытия переживающего свое существование человека, вышедшего из-под юрисдикции объективных законов, одним словом, спасение — в Geschichte. И не случайно этот термин Хайдеггер связывает с терминами geschehen (происходить), Schicksal, Geschick (судьба, участь, рок) в их соотнесенности с личностью.

Обратим внимание еще на одно современное явление в области социального познания. В 50—60-е годы XX в. среди представителей позитивистской мысли оживился интерес к философии истории. Одним из инициаторов новой ориентации был английский философ-аналитик У. Уолш. Его точка зрения на ситуацию, сложившуюся в философии истории, сводится к следующему. Репутация философии истории в западной культуре пала очень низко, и в этом повинен Гегель, который утверждал какие-то «секреты истории», сущностные метафизические основания. Все это неприемлемо для аналитического ума. По Уолшу, существуют только две «истории»: сама совокупность человеческих действий в прошлом и современный отчет о том, что было. Все философско-исторические позиции можно грубо разделить также на две группы. Первую Уолш называет спекулятивной философией истории, она продолжает гегелевскую традицию, смешивает указанные две истории и склонна рассуждать о «смысле истории» и других метафизических вопросах. Вторая рассматривает историю как отчет, и ее можно в определенном смысле квалифицировать как «историографию». Именно второй подход, опирающийся на новейшие средства изучения прошлого, олицетворяет научную историю.

Для настоящих историков «гегелевская философия истории, как и всякая спекулятивная философия истории, не представляет какого-либо интереса; они рассматривают подобные исследования, если замечают их вообще, как наглую попытку навязать готовую схему действительному ходу событий» [128, 144]. К числу продолжателей гегелевской традиции Уолш относит, с одной стороны, Маркса, с другой — Шпенглера и Тойнби [см. там же, 15].

Таким образом, философские оппоненты — экзистенциализм и позитивизм — довольно дружно ополчились против ориентации на историческую закономерность как главный предмет исторического познания. Современные терминологические и содержательные расхождения в трактовке «истории» позволяют лучше понять то, что во времена Гегеля уже было намечено, но недостаточно осознанно, а также дают критерий оценки гегелевского понимания объекта исследования и исходных установок, которые существенно отличны от установок последующей буржуазной философии, равно как и от тех, которые Гегелю приписываются. В религиозно-философской и идеалистической традиции «подлинная история» связывается либо со сверхъестественным и непознаваемым субъектом, либо с уникальным опытом личного переживания того, что «происходит», либо с той эмпирически-описательной методологией, которую Р. Дж. Коллингвуд удачно назвал методом «ножниц и клея». Ни с одним из этих смыслов у гегелевского понимания истории как объекта философского познания ничего общего нет.

Гегель считает, что история (Geschichte) имеет как субъективную, так и объективную сторону; как historiam rerum gestarum, так и сами res gestam, т. е. как историческое повествование (Geschichtserzählung), так и то, что свершалось (das Geschehene) [см. VIII, 58; 11, 75]. Обе стороны органически связаны не только тем, что субъективная история зависит от объективной, но и тем, что появление субъективной в виде повествования, историографии есть показатель зрелости объективной стороны, порождающей историческое сознание. Нельзя, следовательно, отделять одно от другого, и в этом видна установка Гегеля на принцип тождества объективного и субъективного в истории, поскольку и то и другое имеют общее субстанциальное основа-

ние: «...историография (Geschichtserzählung) возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями; существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает» [VIII, 58].

Применительно к историческому повествованию, или историографии, Гегель считал возможным употреблять термин Historie: «Так как у индийцев нет истории как историографии, у них нет истории как деяний...»[2]. Не всякая форма истории адекватна своему предмету, но лишь та, которая идет к пониманию тождества своих принципов с законами объективной истории. Именно в этом смысл первого тезиса, которым Гегель открывает свой лекционный курс. Называя свою философию истории философской всемирной историей, он указывает на то, что это «не общие размышления о всемирной истории, которые мы вывели бы из нее и желали бы пояснить, приводя примеры, взятые из ее содержания, а сама всемирная история» [VIII, 3]. Отсюда понятно, почему философское (научное) познание истории, как и сама история, обозначается у Гегеля термином Geschichte. Понятно также и то, что формы исторического познания, являющиеся ступенями подготовки гегелевской науки истории, также выступают как формы Geschichte. Так, «рефлективная история» у Гегеля принципиально не может квалифицироваться как «рефлективная историография», хотя она может одновременно выполнять и историографические функции. В силу сказанного очевидно, что выражение «три вида историографии», употребленное в русском издании «Философии истории» [VIII, 3], некорректно: у Гегеля речь идет о видах (формах) рассмотрения истории (Arten die Geschichte zu betrachten [11, 3]), которые правильнее квалифицировать как виды или типы исторического сознания, мышления или же истории.

---

[2] «Weil die Inder keine Geschichte, als Historie, haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Thaten (res gestae)» [11, 199]. Разумеется, мнение Гегеля об отсутствии у древних индийцев исторического сознания несостоятельно (см. об этом в гл. V). О важности различения двух смыслов «истории» у Гегеля говорится и в «Первом наброске» введения: «Позже мы рассмотрим отношение между historia и res gestae; действительная объективная история (Geschichte) народа начинается лишь там, где у него есть также историография (Historie)» [13, 5].

Таким образом, у Гегеля субстанциальное основание истории (нередко называемое «богом») вполне постижимо. Познание истории, опирающееся на выявление причинных связей и закономерности (что не исключает элементов телеологического объяснения), — это высшая форма исторического знания, Geschichte. Наконец, рассматривая эмпирическую историографию как низшую и ограниченную форму познания, Гегель не отрывает ее от философской истории и не противопоставляет ей, напротив, она как форма познания случайного может найти свое место в системе исторического знания. Наиболее содержательную и строгую характеристику исторического как das Historische Гегель дал в «Феноменологии духа»: «При рассмотрении *исторических* истин (*historischen* Wahrheiten), — их следует вкратце упомянуть, поскольку рассматривается именно их чистое историческое (das rein Historische), — легко согласиться с тем, что они относятся к единичному наличному бытию, некоторому содержанию со стороны его случайности и произвольности, его определений, которые не являются необходимыми» [15, 35]. Следовательно, в указанном смысле исторические истины и определения не необходимы, это феноменологические описания исторической случайности. Но Гегель добавляет, что они были немыслимы без движения самосознания, значит, случайное не беспочвенно и не оторвано от исторически необходимого.

2. Отношение мысли к объективности в истории

Первую часть «Энциклопедии философских наук» — «Науку логики» — Гегель начинает с рассмотрения трех отношений мысли к объективности. Совершенно очевидно, что Гегель выясняет отношения со всей предшествующей философией, причем делает это строго по одному основанию — характеру решения проблемы объекта и субъекта. Гегель показал, что в старой метафизике все три выявленных им типа отношения мысли к объективности имеют серьезные теоретические пороки, в том числе самый существенный и общий — оперирование конечными категориями, что закрывает путь к пониманию внутреннего единства противоположных категорий (единичное — общее, конечное — бесконечное, непосредственное — опосредованное и т. д.), их

развития и взаимных переходов. Это объясняет, кстати, почему «метафизический» (т. е. «философский» — применительно к догегелевской философии) метод мышления стал синонимом антидиалектики. Небольшой экскурс в историю теоретической мысли понадобился Гегелю для обоснования собственного основополагающего принципа — тождества бытия и мышления.

Нечто похожее обнаруживается и в «Философии истории», которую Гегель начинает с обзора и типологизации основных форм исторического мышления. Их, по мнению Гегеля, три: первоначальная история (ursprüngliche Geschichte), рефлективная история и философская история. Рефлективная история делится на подвиды: всеобщую, прагматическую, критическую и так называемую историю в понятиях, поставленную некоторыми издателями под сомнение. В ряде случаев рефлективную историю Гегель называет «рефлектирующей», что заметно меняет смысл понятия (видимо, оно окончательно еще не сформировалось).

Представителями первоначальной истории являются у Гегеля «отец истории» Геродот, Фукидид, Ксенофонт — в качестве автора «Анабасиса», Юлий Цезарь, «Записки о Галльской войне» которого Гегель квалифицирует как «настоящий шедевр великого духа». Из более поздних авторов сюда причислены итальянский историк и политический деятель эпохи Возрождения Ф. Гвиччардини, написавший «Историю Италии» (от 1492 до 1530 г.) и ряд других исторических работ, французский кардинал де Рец — активный деятель Фронды, прославившийся своими «Мемуарами», прусский король Фридрих II — парадигма «просвещенного монарха», написавший «Историю моего времени».

Что объединяет этих авторов, столь различающихся по положению, типу мышления и принадлежностью разным историческим эпохам? Прежде всего то, что они описывали события, протекавшие на их глазах и во многом при их участии, духом которых они сами пропитались и которые были превращены ими из внешних событий во внутренние представления. Их описания — не голая фактология, хотя внешне дело выглядит именно так, их материал определенным образом организован: «...первоначальные историки преобразуют современные им события, деяния и состояния в систему представлений» [VIII, 4].

Содержание таких историй не может быть значительным, масштабным, оно ограничивается полем непосредственного обзора автора. Зато в них воплощено уникальное для исторических сочинений тождество духа автора и духа описываемых событий, которые переживались им лично и непосредственно. В этом причина того, что первоначальный историк не прибегает к рефлексии: «...он не прибегает к какой-либо рефлексии, поскольку он вжился в дух событий, не поднимается над ними, как это бывает при рефлексии» [13, 6]. Справедлива мысль, что первоначальный историк «органически не способен превратить предмет своего рассказа во внешний предмет» [46, 129]. Другими словами, историческое бытие еще не стало объектом осознанного анализа, вследствие чего нет и субъекта исторического мышления, — на первом плане не анализирующий события историк, а предмет анализа сам по себе: «выступают сами лица и народы», частью которых является автор. Достоинство таких историков Гегель видит не в их концепциях или видении мира, а в их спонтанной передаче духа времени. Их немного, и это объясняется не просто тем, что врожденный талант историка редок, — здесь необходим высокий социальный статус историка, который обеспечивает ему достаточный кругозор и возможность весомого личного участия в событиях. Размышляя о первоначальной истории, Гегель отметил на полях своего текста, что очень важно, чтобы был достаточно высок общий уровень культуры, причем она не должна быть привилегией клириков и ученых, но должна быть достоянием государственных деятелей и полководцев. К примеру, в средние века было много наивных летописцев (Chronikenschreiber), но обычно это были монахи, а не политические деятели [см. 13, 15]. Иными словами, бескультурье и отрыв от политической практики препятствуют появлению даже первоначального исторического сознания.

Само выделение Гегелем данного типа истории несколько искусственно. Коллингвуд — в определенном смысле продолжатель гегелевской традиции в философии истории — не без оснований считал, что без момента рефлексии историческое сознание вообще невозможно. Что касается философии истории, то она предполагает мыслящего субъекта, осознающего, что он занимается анализом не самих лишь событий, но и своей

оценки прошлого: «Философствующее сознание никогда не думает просто об объекте, но, размышляя о каком бы то ни было объекте, оно также думает и о своей собственной мысли об этом объекте» [47, 5]. Философия истории Гегеля в миниатюре повторяет логику гегелевской системы: если путь к абсолютному знанию лежит через снятие в духе продуктов самоотчуждения идеи, то в истории — через снятие чуждости истории человеку как субъекту познания и исторической деятельности, а начинается движение исторического сознания с этапа нерасчлененности субъекта и объекта.

Первоначальная история связана у Гегеля с переработкой исторических событий в систему внутренних представлений и увековечиванием их в «храме Мнемозины», т. е. в культурной памяти человечества. Любопытно в этой связи отношение Гегеля к тому, что можно назвать доисторической социальной памятью: «К такой первоначальной истории не относятся легенды, народные песни, предания, так как все это еще неясные способы представления, свойственные непросвещенным народам... Действительность, которую мы обозреваем или можем обозреть, следует признать более твердой почвой, чем то ускользнувшее прошлое, к которому относится возникновение легенд и поэтических произведений, уже не выражающих исторической жизни народов, достигших ясно выраженной индивидуальности» [VIII, 3—4].

Такое пренебрежение Гегелем историографической ценностью фольклорно-мифологического материала кажется странным. Частичным оправданием ему может служить то, что легенды и предания не обладают достоинством строгой фактологии. Но в таком случае речь может идти только о степени точности. Устные предания и мифология нередко оказываются важнейшими историческими источниками, особенно в отсутствие письменных. И знай Гегель о будущих открытиях Г. Шлимана и тех реалиях, с которыми современные исследователи связывают эпизоды путешествий Одиссея, аргонавтов или героев исландских саг, возможно, он изменил бы отношение к этим нестрогим, но подчас весомым источникам информации.

И все же вряд ли позиция Гегеля связана просто с ненадежностью предания и легенды как исторических источников. Ведь не случайно он ставит их на одну до-

ску с «поэтическими произведениями», — все это лишь образное мышление, которое не может быть адекватной формой познания. В предании исторический дух еще не проснулся. По Гегелю, пока события не связаны воедино и не увековечены, — это «ускользнувшее прошлое».

Историческое познание по-настоящему начинается тогда, когда историк познает нечто чуждое и противостоящее ему. С этим связано появление второго вида исторического сознания — рефлективной истории. В одной из пометок Гегель поясняет: «Первоначальная (история) может охватить лишь короткий промежуток времени, потребность в обозрении целого ведет к рефлектирующей (reflektierende) истории» [13, 10]. Но в ней, по Гегелю, изложение возвышается над эпохой не только в отношении времени, но и в отношении духа. Здесь нет того тождества духа историка и духа времени, которое свойственно первоначальной истории. В силу этого взаимоотношение двух духов принимает различные формы, в соответствии с чем Гегель различает названные выше четыре подвида рефлективной истории.

Первый из них — всеобщая история (allgemeine Geschichte) — представляет собой попытку обзора всей истории страны, народа или «мира». Сама эта задача, по Гегелю, обусловливает то, что историк со своим собственным духом подходит к отличному от него духу описываемого объекта[3]. При этом, если описание стремится быть всеобъемлющей историей одной страны или одного, близкого автору описания, региона, оно по форме схоже с первым видом истории. Это свойственно Титу Ливию, автору «Истории Рима от основания города», греческому историку времен Цезаря и Августа Диодору Сицилийскому, «Историческая библиотека» которого охватывает доступную ему историю стран Востока, Рима и Греции, немецкому историку Иоанну

---

[3] Это положение Гегеля Хофмейстер в своем издании поставил перед подзаголовком «Всеобщая история», сделав его частью преамбулы раздела «Рефлективная история». Содержательно это допустимо, поскольку речь идет о характерной черте всех разновидностей рефлективной истории, но реконструкция не бесспорна, так как Гегель мог эту черту сознательно ввести с первой формой рефлективной истории.

фон Мюллеру, известному прежде всего своей «Историей Швейцарии».

Такие работы по существу компилятивны. Однако и они заслуживают похвалы, считает Гегель, если «хорошо составлены». Что же мешает им быть в полной мере качественными? Очевидно, специфика и неосознаваемые самими авторами трудности исторического познания. Максимально сблизиться с духом описываемой эпохи (субъективно это желание «правильно понять») — заманчивая цель для каждого историка. Но именно поэтому Гегель считает более предпочтительной описательную манеру первоначальных историков, которые пишут столь убедительно, что у читателя может создаться впечатление, будто он современник и очевидец описываемого. Дело в том, что стремление историка к такой очевидности далеко не всегда может быть реализовано, ведь он принадлежит определенной культуре и является носителем духа своего времени, который совершенно отличен от духа рассматриваемых эпох. Это приводит к комичным ситуациям. Гегель приводит в пример Тита Ливия, заставлявшего древних царей и полководцев произносить речи, которые были бы уместны в устах искусного адвоката эпохи самого Тита Ливия. В привычных нам терминах, это ранние формы модернизации истории.

Таким образом, конкретно-описательный метод создания «всеобщей» истории оказался несостоятельным. Для решения такой масштабной задачи нужны другие средства. «...История, которая задается целью дать обзор продолжительных периодов или всей всемирной истории, — пишет в этой связи Гегель, — должна... отказаться от индивидуального изображения действительности и прибегать к сокращенному изложению путем применения абстракций, — это сокращение производится не только в том смысле, что пропускаются события и действия, но и в том смысле, что мысль резюмирует богатое содержание. Сражение, великая победа, осада перестают быть самими собой, но резюмируются в простых определениях» [VIII, 7].

Нельзя пройти мимо очень содержательной, но еще не раскрытой гегелевской мысли: значительные исторические события перестают быть самими собой, они суть средства выражения, можно сказать персонификации, более существенных тенденций или общих принципов

истории. Само указание на возможность такого подхода к эмпирическому материалу — шаг вперед в историческом познании, но шаг этот пока не сделан, он лишь готовится.

Прагматическая история — второй подвид рефлективной истории. Этимология слова «прагматизм» сегодняшнему читателю хорошо известна в связи с названием направления буржуазной философии XX в. и несколько хуже — в связи с кантовскими выражениями «прагматическая вера», «прагматическая точка зрения». На деле термин (в специальном, а не обыденном смысле) очень давнего происхождения. Выражение «прагматическая история» (pragmatikè hístória) встречается уже во «Всеобщей истории» Полибия [Полиб. I 2; XII 25] и означает государственную историографию с фиксацией поучительных прецедентов[4]. «Прагматические санкции» в правление Юстиниана, Карла VI Габсбурга и других означали составленные в торжественной форме по важным поводам законодательные акты, таков же примерно смысл «прагматических актов». С точки зрения Гегеля, термин «прагматическая история» не требовал разъяснений, ибо в то время он был достаточно популярен и обозначал жанр или аспект исторических исследований социально-дидактического, морализаторского порядка.

Впрочем, здесь были и серьезные теоретические аспекты. Гегель пишет, что изучение прошлого открывает духу новое настоящее, и это наводит на мысль о наличии внутренней связи прошлых и настоящих событий, их единстве. Но если прошлое и настоящее внутренне едины, прошлое снимается и становится современным. Достоинство прагматической рефлексии Гегель видит в том, что она актуализирует повествование о прошлом, наполняет его жизнью сегодняшнего дня.

Далее Гегель применяет несложный, но эффективный педагогический прием: он воспроизводит логику прагматического исторического мышления, причем делает это с показной симпатией и настолько искусно, что почти убеждает читателя в ее правомерности, и тут же резким контраргументом разрушает тщательно построенное

[4] Полибий пишет о великой и многообразной пользе, извлекаемой из «прагматической истории» [Полиб. I 2]. В русском переводе Ф. Г. Мищенко вместо этого выражения довольно произвольно употреблено «правдивая история».

обоснование и убедительно показывает теоретическую ограниченность, если не сказать несостоятельность, прагматической истории.

При первом рассмотрении создается впечатление, что прагматическая история, не претендуя на абсолютную точность воспроизведения индивидуальных событий и обладание информацией из «первых рук», видимо, способна перекинуть мост между настоящим и прошлым, осовременить прошлое и сделать его частью настоящего. В таком случае перед историей открывается перспектива стать чем-то бо́льшим, чем праздное любопытство или разновидность художественного творчества с его сомнительным притязанием на воспроизведение того, чего уже нет. И в тот момент, когда не остается сомнений в практической ценности прошлого для настоящего, Гегель предостерегает против радужного оптимизма. Он указывает на то, что надежда на помощь прошлого в настоящем породила лишь лавину пошлых моральных поучений, придавших истории прагматический характер, за которые само прошлое не ответственно, в них повинен ограниченный дух прагматических историков. Разумеется, считает Гегель, исторические примеры нужно использовать в деле нравственного воспитания детей, для внушения им правил должного поведения, но не следует их значение преувеличивать. Ведь судьбы народов и государств, переживаемые ими трудности — это проблемы совершенно иного порядка, чтобы их решать аналогичными средствами. Этого-то прагматические историки не понимают. «Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории, — пишет Гегель. — Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния» [VIII, 7—8].

Позиция Гегеля выражена предельно ясно: исторические ситуации неповторимы в такой степени, что практическая деятельность должна исходить из конкретного анализа, а не использовать оправдавшие себя в прошлом рецепты, даже если обстоятельства в обоих слу-

чаях схожи. Порочность такого подхода Гегель видит в эмпирической методологии. Если не ухватить смысла идей, лежащих в основе событий, то попытки соединить прошлое и настоящее посредством внешней аналогии неизбежно порождают неудачи. Этим объясняется смена одной рефлективной истории другой. При разных теоретических схемах их роднит упорное желание авторов выдать свой дух за дух времени и упорядочить историю сообразно своему разумению.

Небольшой по объему раздел о прагматической истории дает много пищи для размышлений. Возникающие проблемы непросты и в то же время жизненно важны. Это тот нередкий в социальном познании случай, когда каждая из противоположных точек зрения выглядит здравой и убедительной. Ориентация на прагматические свойства исторического знания была присуща уже древним историкам. У Плутарха это важнейшее достоинство истории: «...глядя в историю, словно в зеркало, я стараюсь изменить к лучшему собственную жизнь и устроить ее по примеру тех, о чьих доблестях рассказываю» [67, 305]. Противоположные точки зрения заслуживают не меньшего внимания. П. Валери писал в начале 30-х годов, что история не просто ничему не учит, она крайне опасна, так как «вызывает мечты, опьяняет народы, порождает ложные воспоминания... растравляет их старые язвы, смущает их покой, ведет их к мании величия... История оправдывает любые желания. Она, строго говоря, ничему не учит...» [24, 289—290]. Иными словами, прагматическое использование исторического знания может иметь воспитательный эффект (о чем писал Плутарх, да и сам Гегель), но может использоваться и для разжигания шовинизма, национализма, подкрепления геополитических идей и агрессивной политики.

Критика Гегелем прагматической истории имеет важный методологический смысл и служит предупреждением против субъективизма и манипуляторства в истории. Гегель, по существу, указал на гносеологическую почву такого субъективизма. Историк — принадлежность определенной культуры, а его ограниченный дух стремится стать мерилом всех рассматриваемых эпох. И если исследователь не осознает этого и не стремится принять точку зрения более широких принципов, отражающих логику исторических процессов, его собственный

дух вольно или невольно обретает черты «духа времени» вообще. С другой стороны, наделение всей истории определенными качествами современной эпохи или видение прошлого через призму конкретных интересов и установок может быть намеренной задачей писателя, стремящегося превратить историческое исследование в аргумент политики. Гегель не говорит прямо о таких тенденциозных историях, но по существу указывает на них, говоря о стремлении опереться на «уроки прошлого», когда прошлое преломляется через интересы («дух») настоящего.

Гегель хорошо осознает, что историк — пленник своей культурно-социальной среды и исторической эпохи. Понимал ли он, что такая зависимость мыслителя непреодолима? Однозначно ответить на этот вопрос трудно. Во всяком случае, Гегеля интересовала проблема партийности, в особенности историка. Он понимал ее как рассмотрение истории сообразно ее объективной цели (объективная партийность) и как заинтересованное, пристрастное отношение к предмету изучения (субъективная партийность) и довольно резко высказался по поводу претензии на беспартийность историка как «самодовольной болтовне» [см. III, 330—331]. Вместе с тем Гегель не видел, при каких условиях социальная вовлеченность, т. е. принятие определенной партийной точки зрения, не только не исключает объективности исторического познания, но, напротив, является ее предпосылкой и условием. И поскольку объективность, исключающая элементы субъективизма и волюнтаризма, оставалась для него непременным качеством научного знания, Гегель должен был свою философско-историческую позицию «освободить» от социально-культурной вовлеченности и ограниченности. А для этого, по его глубокому убеждению, была лишь одна возможность — воспринимать и представлять ее как точку зрения абсолютного знания (сразу оговоримся: не нужно спешить отождествлять точку зрения абсолютного знания с претензией на обладание им).

Вопрос: «Учит ли история?» — не празден. Хотя мы привыкли к выражениям «прошлое учит тому-то и тому-то», «уроки истории» и т. п., Гегель сумел посеять сомнение в их универсальной правомерности. Вопрос явно имеет разные аспекты. Так, Энгельс отмечал, что старый материализм пришел к выводу, что «изучение

истории дает очень мало назидательного» [2, 21, 307]. У этой антипрагматической установки иные, чем у Гегеля, основания. Будучи идеалистами в понимании истории, представители домарксова материализма исходили из идеальных побудительных сил деятельности исторических личностей. И, поскольку общество и его предыстория наглядно демонстрировали свою «неразумность», было очевидно, что в прошлом честные люди оставались в дураках, а торжествовали бесчестные. Естественно, социально-педагогическая ценность такого исторического опыта не могла ставиться высоко.

Такая явно антиисторическая позиция была Гегелем во многом преодолена, самое одиозное прошлое оценивалось им конкретно-исторически, как необходимый момент развития свободы и разумности. Он обратил внимание на то, что исторические моменты неповторимы, и если прошлая история осмысливается с социально ограниченной точки зрения, то «уроки истории» задаются заинтересованной позицией прагматического историка, они содержат то, что в них желают обнаружить. Отсюда — саркастическое отношение Гегеля к советам «извлекать поучения из опыта истории». Иоганн фон Мюллер в своей «Истории Швейцарии» усиленно занимался формулировкой таких поучений, но, считает Гегель, как раз их-то нельзя отнести к лучшему, что было сделано Мюллером.

Неверно думать, что Гегель считал размышления о прошлом вообще бесполезными для настоящего. Гегель ведет речь о конкретном типе исторического мышления, который грешит экстраполяцией черт ограниченного социального опыта на всю историю, а также склонностью к внешним аналогиям и эмпирическим обобщениям. Даже в рамках прагматической истории знание прошлого имеет определенную морально-воспитательную ценность. Однако истинность исторического суждения требует той широты взгляда, которая способна преодолеть узость историко-культурной позиции мыслителя и проникнуть в глубинный смысл исторических событий. Гегель считает, что попытки такого проникновения уже были: «Лишь основательный, свободный и всеохватывающий взгляд на положение дел и понимание глубокого смысла идеи (например, в «Духе законов» у Монтескье) могут сделать размышления истинными и интересными» [VIII, 8].

Что могло Гегеля привлечь у Монтескье, представителя старшего поколения французских просветителей? Меньше всего — само позитивное содержание его социального учения. Ведь французский мыслитель рассматривал общественные закономерности прежде всего как продолжение действия в обществе законов природы, что для Гегеля было неприемлемо, поскольку, с его точки зрения, природа творческими потенциями не обладает и развитие во времени ей не присуще. Правда, в суждениях Гегеля о географической основе всемирной истории встречаются «монтескьевские» мотивы — в допущении влияния географических факторов на культуру и национальный характер, но сами по себе эти факторы исторического процесса не обусловливают. К тому же Монтескье не был столь прямолинейным поборником «географического детерминизма», каким он представляется некоторым авторам. Он пытался учесть действие и взаимодействие в обществе различных факторов, в том числе производственную деятельность, которая наряду с природными обстоятельствами влияет на характер законов, определяющих формы и нормы общественной жизни. «Законы,— пишет Монтескье,— очень тесно связаны с теми способами, которыми различные народы добывают себе средства к жизни» [57, 396].

Гегелю не могло не импонировать стремление к синтетическому подходу к факторам социальных изменений, что вело Монтескье к идее всеобщих и универсальных законов общественного развития. Однако дело не сводится к этому, не случайно Гегель упомянул о понимании «глубокого смысла идеи». Ведь у Монтескье непосредственным рычагом общественных изменений является законодательная деятельность, в которой разум в качестве трансформатора объективных требований может проявить свое могущество. Политические и гражданские законы должны соответствовать природе каждого народа — в этом выражается разумность правления. Основной вывод Монтескье выдержан в духе лучших традиций Просвещения: «Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами» [там же, 168].

Именно этот аспект воззрений французского мыслителя должен был привлечь внимание Гегеля. У Монтескье разум правит народами, у Гегеля разум правит историей, даже если народы ведут себя «неразумно».

Обе классические социально-философские модели принадлежат эпохе, когда, по выражению Энгельса, все должно было предстать перед судом разума, который оказался главным критерием существующего. И, хотя природу и функцию разума оба мыслителя понимали по-разному, высокая оценка Гегелем Монтескье имела достаточные основания.

Признание неповторимости каждой из эпох ведет Гегеля к выводу, что их познание должно осуществляться в контексте всемирной истории человечества и на базе раскрытия ее законов как основания своеобразия. Что касается «уроков истории», то они вытекают не из «сходства обстоятельств», а из закономерного в общественном развитии. Отвергая позицию прагматической истории, Гегель не считает, что изучение прошлого бесполезно для настоящего и будущего. Весь вопрос в том, каким образом «история учит» или как ее нужно изучать, чтобы извлечь из нее пользу.

Критическая история — еще одна разновидность рефлективной истории, получившая наибольшее распространение в Германии. Французы также тяготеют к ней, но, по мнению Гегеля, они не склонны рассматривать критический метод как собственно исторический и ограничивают свою деятельность преимущественно критическими статьями. Представители критической истории Гегелем не названы. Хофмейстер полагает, что в разделе имеется в виду прежде всего Б. Г. Нибур, известный антиковед, автор оставшейся незавершенной «Римской истории».

Действительно, Нибур — признанный основоположник критического метода в истории, оказавший заметное влияние на историческую мысль во многих европейских странах. В своих исследованиях он широко опирался на этнографические данные и использовал компаративистские приемы. И хотя ряд его теоретических и методологических положений был в последующем отвергнут, можно говорить об определенном вкладе Нибура в методологию исторического познания. Характер и содержание оценок Гегелем критической истории свидетельствуют о том, что он либо несправедлив по отношению к Нибуру, либо не делает его главным объектом критики. Так, Гегель отмечает, что критические историки в Германии, вместо того чтобы писать историю, больше говорят о том, как следует ее писать.

К Нибуру это относится менее всего. Более правдоподобно предположить, что для Гегеля критическая история — это собирательное название того порочного стиля мышления, который подменяет конкретный анализ умозрительным рассмотрением способов анализа.

Суть критической истории, согласно Гегелю, состоит в том, что она исследует не саму историю, а исторические повествования, или истории об истории. Следовательно, связь с объектом не прямая, а опосредована другими авторами, критический историк лишь «что-то выторговывает у повествований», и многое здесь зависит от его проницательности. Познавательная ценность критического метода ставится Гегелем низко, он более, чем кто-либо иной, тяготеет к субъективизму и «узаконивает допущение всевозможных неисторических порождений праздного воображения» [VIII, 9].

Конечно, такая категоричность оценки не всегда оправдана. Историческое воображение (его нельзя отождествлять с историческими жанрами художественного творчества, где оно в порядке вещей) может выступать конструктивным моментом социального познания. Оно сродни натурфилософии в естественнонаучном познании, которая, по словам Энгельса, смело восполняла нехватку фактов фантастическими связями и вымыслом и наряду со вздором высказывала гениальные мысли и предугадывала многие позднейшие открытия [см. 2, 21, 304—305]. Однако осуждаемое Гегелем воображение носит иной характер, чем воображение (по существу, гипотетическое), о котором шла речь. Гегель выступает против игнорирования доступной фактологии с целью «осовременивания» истории, «когда исторические факты заменяют субъективными выдумками, и при том такими выдумками, которые признаются тем более удачными, чем они смелее... и чем более они противоречат важнейшим фактам истории» [VIII, 9]. Данное замечание Гегеля свидетельствует о том, что, несмотря на склонность к умозрениям, он требует лояльного отношения к историческим фактам.

В издании Э. Ганса — К. Гегеля история в понятиях, или понятийная история (Begriffsgeschichte),— последний подвид рефлективной истории, непосредственная подготовка философской истории, т. е. позиции самого Гегеля. История в понятиях называется также частной историей (Spezialgeschichte), ибо по предмету она не

носит характера всеобщей истории, а занимается ее конкретными аспектами, например историей искусства, права, религии.

С такой реконструкцией не согласились Лассон и Хофмейстер. В реконструкции последнего ход гегелевской мысли таков. Когда в исторической науке формируется представление о народе, появляется потребность в расширении исторической перспективы и учете духовных факторов. Эта потребность реализуется в изучении истории искусства, религии, образования, права, отношений собственности и т. д. как аспектов целого, т. е. в связи с всеобщей историей народа. Особую ценность в этом плане представляет история права и политических институтов («конституции»). «Конституционная история уже более тесно связана со всеобщей историей, она имеет смысл и может быть понята лишь при рассмотрении государства в целом» [13, 21—22]. В качестве лучших примеров такого подхода Гегель ссылается на историко-правовые исследования Э. Гиббона и К. Ф. Эйхгорна.

Хофмейстер считает, что у Гегеля нет понятийной истории как подвида рефлективной, а ее характеристики в первых изданиях «Философии истории» взяты из следующего раздела. Таким образом, структуры двух изданий в весьма важном пункте не совпадают, и остается еще раз пожалеть об отсутствии изданных студенческих записей, которые могли бы внести ясность в данный вопрос. На наш взгляд, проблема может иметь только одно решение. Э. Ганс, как известно, ориентировался на записи слушателей 1830/31 гг. и нельзя допустить, что он ошибочно ввел раздел о понятийной истории и тем более само наименование последней. Это подтверждается и позицией второго издателя, К. Гегеля, который лично прослушал и записал курс своего отца. Лассон и Хофмейстер ориентировались на более ранние записи, когда Гегель пользовался понятием частной истории. Поскольку его собственный текст введения не был строго структурирован, записи разных лет не могли не внести определенную путаницу.

При характеристике завершающего этапа рефлективной истории Гегель, вероятно, испытывал терминологические и концептуальные затруднения, особенно в связи с невозможностью определения точной границы философской истории. И основной момент предлагаемо-

го объяснения состоит в том, что частная и понятийная истории вполне согласуются, частично совпадают и первая переходит во вторую. Кстати, частная история не означает эмпирической, иллюстративной фактологии. «Частное» здесь однопорядково «особенному», т. е. оно предполагает предметное выражение всеобщего, существенного. Именно в этом назначение частной истории, изучающей конкретные аспекты развития целого. Эти аспекты находятся в неразрывной связи со всей историей народа, и их постижение зависит от того, выявлена ли их связь с целым или же она имеется лишь во внешних отношениях. В первом случае они перестают быть самостоятельными историями и изучаются как проявления народного духа. Но такое изучение должно руководствоваться общими принципами, «понятиями», т. е. быть понятийной историей, и, как считают некоторые современные исследователи, превращается в так называемую историю идей.

Итак, продуктивность частной истории обеспечивается тем, что общие принципы нащупаны правильно, они истинны. «...Они являются не только внешней нитью, внешним порядком, но и внутренней душой, направляющей сами события и факты,— разъясняет Гегель.— Ведь... идея воистину является воителем народов и мира, и именно дух, его разум и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью» [VIII, 9]. В издании Э. Ганса — К. Гегеля это важнейшее высказывание Гегеля знаменует переход к философской истории. У Лассона и Хофмейстера это уже характеристика философской истории. С этим можно согласиться, хотя спор не столь уж принципиален.

3. Философская история

Гегелевская классификация видов истории вызывает возражения ряда авторов на том основании, что исследовательский стиль каждого конкретного историка представляет собой обычно сочетание элементов разных методологий. При формальном подходе такая точка зрения выглядит довольно убедительной. Возражая ей, американский гегелевед Дж. О'Брайен, однако, справедливо указывает на то, что для гегелевского историзма

существенны не технические детали, а характер, этапы и содержательные моменты развития и смен различных типов исторической мысли, диалектическим синтезом которых является философская история [см. 121, 305—308]. К этому нужно добавить, что философская история есть синтез в гегелевском смысле, т. е. снятие всех форм противопоставления исторического сознания реальной истории, которая до Гегеля воспринималась как нечто чуждое духу. Это снятие понимается Гегелем идеалистически — оно осуществляется через адекватное познание духа как основы и ведущей силы мировых событий. Философская история призвана стать формой такого познания.

Об этом Гегель говорил еще в «Философской пропедевтике»: «*Философская история*... рассматривает главным образом *всеобщий дух*, то, как он во внутренней связи через историю раздельно проявляющихся наций и через их судьбы прошел различные ступени своего образования. Она изображает всеобщий дух как субстанцию, проявляющуюся в его акциденциях» [8, 2, 204—205]. Предмет философской истории — «всеобщий дух», т. е. мировой дух. Понимание его субстанциального характера ведет к тому, что нации со своими судьбами (т. е. народные духи) оказываются звеньями и этапами всемирного исторического процесса; но не все нации и не во всякое время: «Не все народы идут в счет мировой истории. Каждый соответственно своему принципу выступает в свой момент. Затем он исчезает со сцены, по-видимому, навсегда» [там же, 205]. Таким образом, общая схема философской истории намечена давно, но она еще абстрактна и по существу внесистемна. «Философия истории» есть попытка ее конкретного воплощения и применения.

У Гегеля нет формального определения философской истории, но смысл понятия ясен. Это конкретный случай того, что он называет «философским рассмотрением» (philosophische Betrachtung) проблем. «Философское рассмотрение должно иметь дело прежде всего с внутренней стороной всего этого, с мыслимым понятием» [14, 279]. Специфическая задача философской истории — обнаружить в эмпирической истории логическое основание — определения разума, за случайной формой — необходимую связь: «Философский подход не имеет иного намерения, кроме как элиминировать слу-

чайное (das Zufällige)» [13, 29]. Реальность не является разумной во всех своих компонентах, поскольку исторические явления далеко не всегда и не в полной мере соответствуют своему понятию. Поэтому совершенно справедливо замечание одного из исследователей творчества Гегеля: «Философская история сформировалась не вместе с философской наукой, а лишь после кульминации действительной истории» [97, 355]. Социальная практика должна была достичь определенной ступени развития, прежде чем в ней достаточно зрело проявились исторические законы.

Ко времени Гегеля передовая научно-философская мысль как само собой разумеющееся воспринимала то, что природа, человеческое мышление, а также политико-правовая система, мораль, культура подчинены строгим принципам и законам и допускают оценки в терминах нормы и отклонения от нее. История же воспринималась как скопление случайностей и произвола, в силу чего ее объяснение — за исключением откровенно провиденциалистских трактовок — тяготело к частным изолированным причинам: волевым актам индивидов, непредвидимым стечениям обстоятельств и т. п. Заслуга Гегеля состояла в том, что он сумел ввести в историю развитие, законосообразность и смысл, причем таким образом, что наметил пути преодоления затруднений, о которые споткнулась до него просветительская мысль, метафизически противопоставлявшая случайное и необходимое, субъективное и объективное, свободу и необходимость. Но ставил и решал Гегель проблемы в рамках идеалистического миропонимания — основанием исторической активности был разум.

Связь истории с мышлением может, по мнению Гегеля, выглядеть двояко: либо мышление относится к истории как внешнему объекту и рассматривает себя как нечто зависящее от него, либо оно обнаруживает в истории работу мышления и находит в ней себя само. Если мышление подчинено данному и сущему, основано на нем и определяется им, реальная история для мышления будет лишь материалом. Гегель считает, что если знание есть продукт мыслительной деятельности, а объект знания рассматривается как внешний и нейтральный материал, располагаемый мыслью, то с необходимостью получается, что история конструируется мыслью априори.

Этот момент суждений Гегеля существен, хотя свою идею он не детализирует. Априористский подход для него неприемлем, так как история должна охватить «то, что есть и было... и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного» [VIII, 10]. И это не противоречит идее истории как умозрительной (т. е. философской в гегелевском понимании) науки.

Критика Гегелем априоризма в истории направлена не столько против Канта, сколько против Фихте. Последний исходил из того, что факты реальной истории не выражают логики деятельности «Я», напротив, они искажают и скрывают ее. Решая проблемы, порождаемые этим разрывом, Фихте разделяет задачи спекулятивного (философского) и эмпирического (научного) подходов к действительности. Только первый подход делает возможной науку истории, в то время как второй может дать лишь хронику событий. Фихте считает, что задача философского подхода — установить единое основание («понятие») каждой эпохи — разрешима лишь априорно, независимо от всякого опыта: «...если задача философа — вывести возможные в опыте явления из единства предположенного им понятия, то, очевидно, он вовсе не нуждается для этого ни в каком опыте... он должен выполнить свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно a priori... в применении к нашему предмету, он должен быть в состоянии a priori охарактеризовать всю совокупность времени и все возможные в нем эпохи» [79, 4]. При этом для правильной характеристики одной эпохи необходимо проникнуть как можно глубже в сущность всех исторических эпох, поскольку они могут быть поняты лишь в общей взаимосвязи, за которой скрывается «мировой план», или «понятие единства всей земной жизни человечества» [там же, 5].

Эта априорная основа принципа единства всемирной истории представляет собой вариант телеологической программы, реализующей себя посредством пяти мировых эпох (кстати, этапы всемирной истории в учении Гегеля по существу совпадают с четырьмя первыми фихтевскими эпохами), через которые последовательно проходит человеческий род в движении к полной свободе. Но это развитие не происходит в чистом виде. У мировой истории есть апостериорный аспект — это, по Фихте, и есть сама реальная история, которая не зало-

жена в «мировом плане», более того, искажает и нарушает его, выступая по отношению к нему посторонним фактором: «...развитие человеческого рода происходит не вообще... но постепенно, нарушаемое посторонними силами, в известные времена, в известных местах, при известных особых условиях. Вся эта особая обстановка отнюдь не вытекает из понятия мирового плана...» [там же, 125].

Не вдаваясь в детали философско-исторического учения Фихте[5], отметим, что свойственные классическому немецкому идеализму подведение живой истории под логические схемы и, как следствие, разрыв между схемой и историческим материалом присущи Фихте в наибольшей степени. Гегелю, несмотря на его старания, не удалось преодолеть этот разрыв, поскольку он задан самой идеалистической системой, которая делает субстанцией истории дух, но не может обосновать реальную историю как экспликацию духа. Тем не менее негативная реакция Гегеля на исторический априоризм оказалась хорошим стимулом для серьезного осмысления им диалектики объективно-закономерного и субъективно-волевого в истории, что позволило ему высказать ряд глубоких догадок относительно специфики исторического детерминизма.

Стоит отметить, что, когда молодой Маркс, в бытность студентом права, осознал необходимость общефилософских оснований объяснения социальных, в частности, правовых проблем, он быстро отказался от кантовско-фихтевского подхода, отрывающего сущность (идею) от реального бытия. В письме к отцу от 10 ноября 1837 г. Маркс пишет: «От идеализма,— который я, к слову сказать, сравнивал с кантовским и фихтевским идеализмом, питая его из этого источника,— я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности» [1, 12]. Философское божество (т. е. разум, закономерность) было низведено на землю и воплощено в привычных формах, в которых его следовало раскрыть. Неудивительно, что именно в этот период Маркс приходит к Гегелю, философия которого отвечала в данный момент стремлению понять социальное бытие: «И вот я, неуто-

---

[5] Подробнее см. [17, 237—238; 28, 222—249]. В нашей небогатой фихтениане эти работы наиболее ценны для понимания философии истории Фихте.

мимый путник, принялся за дело, чтобы философско-диалектически раскрыть божество в таких его проявлениях, как понятие в себе, как религия, как природа, как история. Мой последний тезис оказался началом гегелевской системы...» [там же, 13]. Развитие философии истории от Фихте к Гегелю своеобразно отразилось в интеллектуальной биографии Маркса.

У Гегеля философия есть умозрительная наука о мышлении. История же должна охватить то, что «есть и что было». Если принять в истории априористский подход, то то, что «есть и что было», остается за пределами науки о мышлении. Иными словами, наука об истории не сможет быть философией истории. Это затруднение Гегель снимает принципиально иным пониманием истории, и оно как раз привносится той философией, для которой мышление есть субстанциальное основание всякого бытия: «...единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершается разумно» [VIII, 10]. Таким образом, философская история изучает дух в его всемирно-исторической роли, или историю как работу духа. В этом смысле, повторим, это сама всемирная история, а не «общие размышления» о ней.

На это следует обратить внимание потому, что в нашей литературе встречается мысль о том, что у Гегеля философия всемирной истории тождественна теории всемирной истории[6]. На наш взгляд, для Гегеля существенна разница между философией истории (или, по аналогии с Наукой логики, Наукой истории) и исторической наукой. Когда речь идет об истине в философском (а не в конкретно-научном) смысле, главное для Гегеля — преодоление «внешности» объекта познания. В противном случае речь может идти только о теоре-

---

[6] Например, она высказана в содержательном исследовании М. А. Кисселя «Гегель и современный мир». Автор пишет, что философская всемирная история — это «изложение истории человечества в глобальном масштабе, а не история отдельного народа или даже «всеобщая история» как простая компиляция фактов, изложенных в сокращенном виде...» [45, 124]. И ниже: «Итак, философия истории Гегеля, по крайней мере по своему замыслу, вовсе не философия, а история, в изложении которой принимает участие и философия» [там же, 125].

тическом представлении постороннего мысли предмета, а не имманентном движении самой мысли.

Такое «овнешнение» объекта присуще, к примеру, математическому методу. Это черта рассудочного мышления вообще, и в случае с историческим познанием в его основе лежит разделение и противопоставление истории как объекта и истории как мышления об объекте. Гегель выступает не за элиминацию различий между ними, а за снятие чуждости и осознание того, что история должна быть мышлением о мышлении в его социально-объективированных формах. В этом смысл и задача философской истории. Обзор предшествующих форм истории показал, что все они, за исключением первоначальной истории, характеризуются отношением к истории как объекту, рядоположенному разуму, поэтому вопросы логики истории, ее разумности, целесообразности[7] и т. п. выглядят неуместными и бессмысленными. Между тем смысл исторических событий может быть высвечен лишь через духовную субстанциальность, т. е. через мировой дух. Философская история рассматривает свой предмет в тотальности и конкретности, но в истории ищется разумная законосообразность, а не воспроизводится эмпирическая конкретность. «...Лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она является разумным, необходимым обнаружением мирового духа...» [VIII, 11].

Осознание нетождественности философии истории и исторической науки выразилось у Гегеля в том, что уже в «Философской пропедевтике» он провел различие между философской историей и тем, что он назвал «исторической историей». Если философская история своей задачей имеет «внутреннее» рассмотрение народного духа, его субстанциальную основу, то предметом исторической истории является конкретно-эмпирический аспект общественного развития: «...*историческая история* рассматривает существование народного духа, развитие его принципа в его конституции и законах, а также в его судьбах внешним образом, соответственно восприя-

---

[7] Забегая вперед, отметим, что для многих гегелеведов телеологизм — важнейшая отличительная черта философии истории, «снимающая» каузальность и «механицизм» конкретно-исторического объяснения [см. 132, 134—135].

тию событий и соответственно непосредственным причинам, какие кажутся заключающимися в случайных обстоятельствах и в индивидуальных характерах» [8, 2, 204].

Интересующий Гегеля механизм работы духа в истории вне философского подхода постичь невозможно. Философия «как мышление и знание того, что представляет собой субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом» [IX, 55]. Гегель не раз отмечал, что философия есть выражение своей эпохи, ее самосознание. Это оценка философии с точки зрения ее содержания, но с точки зрения формы, в качестве понятийного выражения субстанциальной основы эпохи, она выше последней. Это означает, что философское познание обладает истиной наличного бытия — тем, что исторически необходимо, что должно осуществиться. Иными словами, в качестве знания исторической закономерности (так сказать, логики духа) философское знание выходит за пределы своего времени, возвышаясь над ним. «Само это знание есть... действительность духа, то знание духом самого себя, которого раньше еще не существовало...» [там же]. В этом также проявляется качественное отличие философско-исторического знания от конкретно-исторического, имеющего предметом только наличное бытие истории. Но философия не только демонстрирует различие между знанием логики истории и сущим. Гегель считает, что она порождает новые формы развития через познание исторически данного и подготовку более адекватной философии: «Новые формы суть сначала лишь способы знания, и, таким образом, появляется новая философия; но так как она представляет собою уже дальнейший характер духа, то она является внутренней колыбелью духа, который позднее приступит к созданию действительной философии» [там же]. Гегель по существу ставит вопрос о роли идей в развитии общества. И, хотя он в свойственной ему манере мистифицирует это явление, оно имеет реальное основание — способность идей превращаться в материальную силу и реализуемость идеалов.

Видимо, использование термина «философская история» было связано у Гегеля с определенной неудовлетворенностью термином «философия истории». С одной стороны, он был нечеток и нередко ассоциировался с одиозными претензиями законодательствовать в истории,

навязывая произвольное толкование исторического материала. С другой стороны, Гегель опасался, что его философско-историческое учение может быть воспринято как один из вариантов собственно всеобщей истории, тем более что термин «философия» в европейской культурной истории нередко использовался для обозначения конкретной предметной области (например, «Математические начала натуральной философии» Ньютона или «Философия зоологии» Ламарка). Видимо, не случайно в 1822 и 1828 гг. свой курс Гегель начал словами: «Предметом этих лекций является философская всемирная история» [13, 3], в то время как 8 ноября 1830 г. первая фраза звучала по-другому: «Предметом этих лекций является философия всемирной истории» [там же, 25].

Субъективно Гегель создавал философию истории как часть учения о духе, достраивая свою систему. Фактически же это ядро гегелевского учения об обществе, играющее цементирующую роль по отношению к эстетике, философии религии, истории философии и включающее в себя важнейшие принципы социального познания. Если мировоззренческий смысл философии истории был выражен явственно, то ее методологическое назначение осталось непонятным даже симпатизирующим Гегелю мыслителям. К примеру, Т. Н. Грановский видел главное достоинство гегелевской философии истории «в определении общих законов, которым подчинена земная жизнь человечества, и неизбежных целей исторического развития», опасаясь, что она может попытаться «провести резкую черту между событиями логически необходимыми и случайными» [32, 22].

Опасение очень показательно. С одной стороны, это позиция ученого, дорожащего историографическим материалом и не желающего жертвовать им ради логической схемы (а Гегель, вопреки своим заверениям, такой жертвы требовал). С другой стороны, это непонимание важности в историческом познании четких квалификаций случайного и необходимого для содержательного вскрытия их диалектического взаимоотношения. Все это вело к недооценке гегелевского исторического чутья, которое позволяло за внешне случайными и несущественными явлениями (скажем, личными чертами Цезаря) увидеть работу «разума в истории» — историческую необходимость.

Гегель, отдавая дань догматической системе, действительно был склонен видеть в истории воплощение своей логики. Вместе с тем диалектический подход в сочетании с энциклопедической ученостью позволил ему оценить значение субстанциального единства исторического процесса, проявляющегося в универсальной закономерности. Признание этого обстоятельства имеет большое познавательное значение, ибо оно, с одной стороны, дает продуктивную установку при изучении любых конкретных культур и народов (в том числе и отнесенных Гегелем к числу «неисторических»), с другой стороны, ориентирует ученого-историка на раскрытие необходимости исторической случайности. Однако методологические достоинства философской истории не компенсируют ее идеалистической ограниченности.

Маркс, характеризуя мир как объект духовного освоения, подчеркивает, что он — продукт понимания, но не порождение понятия. Движение понятий — это своеобразное производство, «результатом которого является мир; и это... постольку правильно, поскольку конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, действительно есть продукт мышления, понимания; однако это ни в коем случае не продукт понятия...» [2, 12, 727]. Обратим внимание также на слова Маркса о том, что для философского сознания «постигающее в понятиях мышление есть действительный человек», а «постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир» [там же]. У Гегеля философия истории есть не что иное, как мыслящее ее рассмотрение. Это предполагает такое рассмотрение мира, когда он на человека «смотрит разумно», т. е. демонстрирует свою законосообразность, и воспроизвести такой мир в познании можно только в адекватных формах, по Гегелю, понятийно. В таком случае история, постигнутая в понятиях, есть действительная история в ее сущностных и необходимых моментах, поскольку она есть результат исторической закономерности, а для Гегеля — результат понятия, разума, духа. Современная буржуазная философия истории в больших масштабах воспроизводит как раз ту методологическую установку, которая была совершенно неприемлема для Гегеля. Схемой или парадигмой этой установки может служить предложенная Хансом Йонасом типология отношений к вопросу о возможности понять

историческое прошлое. Существуют три типа ответа на этот вопрос: (1) гуманистически-эссенциалистский, признающий неизменную сущность человека ключом к пониманию любой ситуации прошлого независимо от исторической дистанции; (2) экзистенциалистский, утверждающий уникальность каждого человека и допускающий очень условное понимание прошлого на базе принципа «различное понимает различное», и (3) герменевтический, по существу означающий невозможность постижения истории, поскольку знание сводится к интерпретации [см. 111, 2—4].

Данная типология весьма уязвима для критики, но она показательна для современной буржуазной методологии истории: предмет, независимо от того, познаваем он или не познаваем, рассматривается как нечто внешнее. У Гегеля в таком понимании вопрос об объективном историческом познании не встает, так как субъект не может быть отделен от истории. При наличии такого разрыва история подменяется экстраполяцией ограниченного культурного опыта, мало содержательными суждениями о том, что такое история, или априорными схемами. Не случайно Гегель столь высоко ставит первоначальную историю: несмотря на ограниченный временнóй горизонт, она чрезвычайно ценна в познавательном отношении, поскольку дух историка слит с духом эпохи. Философская история отличается тем же достоинством — познающий дух сливается уже на базе рационального познания с историческим разумом. Историческое сознание, преодолев формы метафизической рядоположенности субъекта и объекта, снимает чуждость истории. Наука истории из описания истории сама превращается во всемирную историю в том смысле, что законы исторического мышления становятся тождественными разуму в истории, т. е. исторической закономерности.

Представление Гегеля о философской истории — это скорее программа, которую в «Философии истории» удалось реализовать лишь частично. Однако то, что осуществлено, дает достаточное основание судить о сильных сторонах и ограниченности гегелевского философско-исторического учения.

Глава III.
РАЗУМ В ИСТОРИИ

1. Основание истории

Через все понимание Гегелем социальной действительности проходит основополагающая мысль о ее разумности. Понятия «разум», «разумное» у Гегеля многозначны. Человек разумен не только потому, что он мыслит и познает, его разумность выражается в том, что он действует «согласно общим определениям» [XI, 459], причем определения должны быть истинными, т. е соответствовать принципам самого бытия. Разумность мира раскрывается через более конкретные определения. Прежде всего разум понимается как субстанция, т. е. то, «благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие» [VIII, 10]. Здесь Гегель тавтологичен: поскольку субстанция — мышление, мир разумен по определению. Но, поскольку Гегель категорически против антропоморфизации мира, разум должен получить дальнейшие определения, чтобы не остаться бессодержательным абстрактным понятием. Разум, далее, есть бесконечная мощь, т. е. это нечто онтологическое и энергоносное. Разум нельзя трактовать по аналогии с человеком и его сознанием, это не идеал, существующий в его голове, а творческое начало и сила. Объективная разумность мира необходимо предполагает у Гегеля деятельность как актуализацию мощи. Кроме того, разум бесконечен, он содержит в себе всю истину и суть, а его деятельность в конечном счете направлена на себя самое, ибо в мире нет ничего, кроме разума и его собственных продуктов.

Воплощенный во всемирной истории, разум выступает как мировой разум, в качестве творца истории он обретает качества мирового духа, и, поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, ход истории разумен. Назначение и заслугу философской истории Гегель видит прежде всего в установлении этого обстоятельства. Историческое познание начинается с освоения эмпирической истории, но, чтобы быть истинным, оно должно быть освещено идеей, т. е. разумным подходом к деятельности разума. Лишь при этом усло-

вии познаваемая действительность повернется лицом к познающему: «...кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно» [VIII, 12].

«Разум в мире», «разумность истории» — эти и аналогичные им понятия имеют у Гегеля два основных смысла. Первый и главный — признание объективной закономерности. Разумность и закономерность в большинстве случаев тождественны, и это лишний повод предупредить о недопустимости антропоморфизма. Напомнив, что мысль о том, что в мире господствует ум, разум, впервые была высказана Анаксагором, Гегель отмечает, что и у него ум («нус») не представлял собой «самостоятельного» (т. е. конечного, человеческого) разума. Правда, у Анаксагора плодотворной была сама идея, а не ее концептуальное воплощение. Не случайно Гегель заговорил в этой связи о Сократе, который с воодушевлением воспринял анаксагоровскую мысль о правящем миром разуме, но быстро в ней разочаровался, поскольку Анаксагор свел дело к «внешним причинам», таким, как воздух, эфир, вода и т. д. По мнению Гегеля, Сократ разочаровался не в самом принципе, а в том, как с его помощью интерпретирует мир Анаксагор.

В любом случае понимание «нуса» как принципа законосообразности близко Гегелю, поскольку он сам трактует разум как закон, как онтологический принцип. Показателен пример, которым Гегель иллюстрирует свою мысль: «Движение солнечной системы происходит по неизменным законам: эти законы суть ее разум, но ни солнце, ни планеты, которые вращаются вокруг него по этим законам, не сознают их» [VIII, 12]. Таким образом, «в природе есть разум... в ней неизменно господствуют общие законы...» [там же]. Гегель предупреждает, что нельзя рассматривать принцип разумности как внешний по отношению к миру: разум не вносится в мир, а имманентен ему.

Позитивное содержание принципа разумности мира значительно, это один из тех случаев, когда идеи Гегеля звучат вполне материалистически, поскольку все явления, без каких-либо исключений, числятся им под юрисдикцией объективной закономерности. Вместе с тем универсальность этого принципа порождает ряд проблем социально-политического порядка, поскольку разумность мира предполагает моральную оправданность

всего сущего. Увидеть разум в современной Гегелю действительности стоило немалых усилий. Они были оправданы в той мере, в какой разумность понималась как законосообразность, ведь в таком случае она означала правомерность только того, что необходимо (закономерно), и неуместность — и в этом смысле неразумность и недействительность — того, что уже не необходимо, себя изжило, хотя физически продолжает существовать.

Что касается разума в истории, то его понимание как исторической закономерности — важнейшее достижение социально-философской мысли Гегеля. Этот вывод давно утвердился в марксистской традиции. «Разум, это — историческая необходимость, вечный поток исторического процесса развития, — писал Ф. Меринг о гегелевской философии.— Все создаваемое этим процессом действительно и разумно, потому что необходимо; как только оно перестает быть необходимым, оно становится недействительным и неразумным» [54, 71].

Второй смысл разумности мира заключается в том, что он не предоставлен случайности, а целесообразен, телеологичен, даже, можно сказать, управляется провидением (Vorsehung). Гегель предупреждает, что телеология необязательно должна иметь религиозную форму, а принцип целесообразности не тождествен вульгарному провиденциализму. Провидение выступает как общий принцип, который остается абстрактной идеей, если не подкрепляется объяснением механизмов осуществления цели истории. Но как только это сделано, становится ясным, что «провиденциализм» Гегеля есть форма обоснования направленности исторического развития.

Цель разума содержится в нем самом и полагается им самим, но полагается в истории. Что Гегель имеет в виду, говоря о цели разума как таковой, сказать трудно, но цель истории — нечто более значимое. Прежде всего, в истории цель никогда не выражает себя в чистом виде («не достигает определенности»). Она проявляется как историческая тенденция, осуществляющаяся посредством страстей, гения людей, их действующих сил. Но «план провидения» от людей скрыт, поэтому история представляется им собранием случайных событий.

Философский язык Гегеля очень своеобразен, часто почти художествен, во всяком случае, метафоричен. Не только объективно-идеалистическое содержание его фи-

лософии, но и богословско-религиозный привкус его лексики давали повод считать, что он теологизирует философию (это отмечали не только критики Гегеля слева, но и — уже с симпатией — некоторые религиозные мыслители). Однако больше оснований видеть в Гегеле сторонника философизации и демифологизации религии. Во всяком случае, в рассматриваемом контексте гегелевские понятия бога, духа, смысла истории, провидения имеют в значительной мере рациональное содержание. Это относится и к понятию смысла мира и истории.

Для Гегеля определения мысли — это определения самой реальности, которые суть не что иное, как осуществивший себя в реальности разум. А поскольку разумность истории есть прежде всего ее закономерность, «смысл» происходящего раскрывается в виде принципов мышления, реализующихся в предметном мире, т. е. универсальных законов бытия. Сам Гегель по этому поводу пишет: «...так как... *в предметном мире есть смысл*... дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то... определения мысли обладают также и объективными ценностями и существованием» [6, 1, 104]. Естественно, понятие смысла истории у Гегеля более сложно и противоречиво, но указанный аспект — важнейший [1].

Итак, разум в истории для Гегеля — это признание закономерного, целесообразного и направленного характера исторического развития. Другая сторона разумности истории выражается в интеллигибельности ее субстанциального основания. Познание внутреннего единства исторических событий не только возможно, это высший долг разумного человека, считает Гегель и ссылается на Библию, где-де сказано, что бога должно не только любить, но и познавать. Гегель не дает точной отсылки, а дух и буква Писания свидетельствуют скорее против Гегеля, поэтому тем более важна его принципиальная позиция по данному вопросу.

Характер трактовки Гегелем религии и бога во многом задан его учением о духе. Для него путь к богу есть

---

[1] Разработка этого вопроса актуальна и для исторического материализма. В работе философов-марксистов ГДР, посвященной анализу ряда ключевых социально-философских понятий, «смысл истории» расшифровывается в терминах причинной детерминации и закономерности общественно-исторического процесса [см. 114, 189—222].

движение к абсолютной истине через полное снятие чувственно-предметного, в том числе религиозной картины мира. И хотя Гегель принимает религию как ступень развития абсолютного духа, форму массового морального сознания и консолидирующий фактор народного духа, признание познаваемости бога рациональными способами и утверждение знания как истинного отношения к богу знаменуют радикальное расхождение Гегеля с протестантской традицией и трактовкой религии Кантом.

В связи с таким пониманием бога и религии нуждается в расшифровке еще одна квазитеологическая формула Гегеля: всемирная история есть теодицея. Исторически проблема теодицеи (богооправдания) возникла в связи с тем, что идея бога как абсолютного совершенства противоречила несовершенству сотворенного им мира. Реальность земного зла ставила под вопрос реальность бога. Действительно, если бог совершенен и добр, почему он сотворил или допустил зло? Если зло возникло помимо и вопреки божьей воле (что уже само по себе подрывает идею совершенства), то всеведущий бог не может не знать о наличии зла, всеблагой бог не может желать зла любимой твари — человеку, а всемогущий бог способен зло уничтожить.

Изощренность способов теологического и философского богооправдания, обилие аргументов, как софистических, так и логически корректных и даже наукообразных, не могут не поразить степенью разработанности проблемы и многообразием предлагаемых решений. Но все варианты богословской теодицеи имеют мало общего с «духооправдательной» проблемой Гегеля. Существо его суждений на данный счет сводится к следующему.

Если общепринято в животном и растительном царствах видеть выражение мудрости бога, то почему не усмотреть разумность во всемирно-историческом процессе? Цели высшей премудрости осуществлены и воплощены как в природе, так и в культуре. Их выявление и познание есть способ понимания и примирения с исторической действительностью. Философская история снимает чуждость человеку мира социального бытия через его познание. В этом смысле адекватное историческое познание будет открытием того положительного в действительности, в свете которого обретает смысл и оправдание отрицательное. Иными словами, философская история, оправдывая в свете конечных целей исторического

движения наличие в обществе зла, выступает формой оправдания бога (духа), т. е. история у Гегеля является не только мировым судьей, но и теодицеей.

Гегелевское богооправдание принципиально отлично от традиционной религиозной теодицеи не только и не столько объектом оправдания (в обоих случаях речь идет о субъекте истории), сколько наметившимся историческим подходом к осмыслению природы зла. Отсюда и отказ от догматической формулы самой проблемы. Богословская и соответственно антибогословская постановка вопроса: если всевышний абсолютно совершенен, всеблаг, всеведущ, всемогущ, откуда в мире зло? Суть гегелевской постановки вопроса: если в мире господствует разум, откуда в действительности неразумное? Этой проблемой вплотную занималось Просвещение и пришло к выводу: причина социального и морального зла — неразумность человека или испорченность его природы. Гегель видит источник зла в исторической незрелости самого общества, а в этом залог того, что зло исторично и преходяще.

Гегель выступает не как философствующий историк, проявляющий интерес к социально-мировоззренческим вопросам и рассматривающий методологию лишь как вспомогательный и технический аспект исторического исследования, а как исторически мыслящий философ, для которого история есть способ существования человека и культуры. Для него прошлое не является собранием событий, сходство которых с современными событиями питает надежду на возможность поучительных аналогий и прагматических уроков для настоящего и будущего. Прошлое — это компонент активного бытия человечества, часть непрерывного творческого процесса, в основе которого лежат определенные разумом смысл и цель истории. Поэтому историческое познание, по Гегелю, должно быть ориентировано не на «пользу», а на истину, т. е. на постижение универсальной исторической закономерности, объясняющей непрерывный процесс порождения новых явлений.

Социальная действительность обрела у Гегеля единую субстанциальную основу, которая составляет базу всемирности и единства человеческой истории. Каждый ее этап есть определенная стадия зрелости воплощенного мирового духа, каждый новый этап по зрелости превосходит предыдущий. Конкретизируя идею всемирно-ис-

торического процесса, Гегель вводит понятие народного духа. Им он обозначил духовно-историческое единство каждого народа.

Дух народа — это прежде всего связующее начало всей общественной жизни. Ее многочисленные сферы и проявления: государственное устройство и формы правления, законы и нравы, наука и искусство, философия и религия — исторически чем-то родственны и одновременны. Философия одной эпохи не сочетается с политическими нормами другой, поскольку социальные формы суть выражения конкретного исторического духа.

Гегель обращает внимание на то, что ни одна из них не может быть причиной философии: «Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией... не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени» [IX, 54].

Гегель высказывает здесь глубокую мысль о том, что социально-политические институты и формы духовной жизни (все то, что мы относим к надстроечным явлениям) определяются одним основанием — «определенной сущностью», обусловливающей, синхронизирующей и гармонизирующей все стороны общества в качестве компонентов единого целого. «Это — единое состояние, связанное внутри себя во всех своих частях, и различные его стороны, как бы они ни выглядели многообразными и случайными... не содержат ничего чужеродного в своей основе» [IX, 55].

Природу того, что реально составляет основу единства общества, Гегелю вскрыть не удалось — для него это «субстанциальный дух эпохи», т. е. мышление в виде той или иной формы объективного духа. Однако заслугой Гегеля является то, что он понял неслучайный характер такого единства как определенного типа исторического развития народа и решительно отказался видеть в таких явлениях, как законодательство, просвещение, даже философия, самостоятельный (автономный) и решающий фактор общественного развития.

Идея духа народа встречалась и до Гегеля, но она не была строго концептуализирована. Так, Гердер высказал мысль, что искусство и культура суть воплощения духа народа, причем дух народа чаще им просто

отождествлялся с культурой, а история культуры по существу рассматривалась как история народа, поскольку включала в себя не только литературу, искусство, религию, но также материальную культуру и политическую жизнь.

Гегелевское понятие народного духа во многих отношениях однопорядково понятию культуры, но субординация этих понятий принципиально иная, чем у его предшественников. Гердер и другие просветители рассматривали дух народа, культуру как форму выделения человека из естественного мира, форму, имеющую естественные же корни в виде человеческой природы, национального характера и чувств. У Гегеля — это выражение деятельности духа и, следовательно, нечто абсолютно противоположное всему естественному. Понятие духа народа Гегель связывает со ступенями исторического развития, каждая из которых характеризуется своим собственным принципом. «Таким принципом в истории является определенность духа — особый дух народа. В этой определенности он выражает как конкретные все стороны своего сознания и хотения, всей своей действительности; она является общей отличительной чертой его религии, его политического строя, его нравов, а также его науки, искусства и технического умения» [VIII, 61]. Таким образом, каждая ступень исторического развития определяется духом народа как определенностью объективного духа, а не характером или типом производственной деятельности. Экономический фактор у Гегеля имеет существенное значение, однако и он производен от принципа эпохи.

Важнейшим моментом учения Гегеля о народном духе является мысль о том, что мировой дух на каждом этапе своего развития воплощается в духе только одного народа, получая в нем наивысшее для данного этапа выражение. Таким образом, активность духа народа и работа мирового духа по смыслу и содержанию могут совпадать или не совпадать. В случае несовпадения народ остается на обочине мировой истории, застыв в своем развитии на какой-то ранней, незрелой стадии. В случае совпадения народ оказывается на гребне исторического прогресса, его носителем и выразителем. Так называемые всемирно-исторические (или просто исторические) народы представляют собой ступени развития мирового духа, т. е. этапы развития всемирной истории.

Гегелевское понимание разумности истории позволяет обосновать принципиальную возможность исторической науки, ибо открытие разума в истории так или иначе оказывается способом осмысления исторической закономерности. Посредством идеи мирового духа Гегель вводит объективное основание связности, единости и всемирности исторического развития человечества. Разумеется, это идеалистическое основание, и оно не может не извращать действительного характера общественных процессов. Но оно позволяет ввести понятие всемирной истории, что является важным шагом на пути к научному объяснению общества. Сильной стороной гегелевского учения является также то, что в нем решительно отброшены индивидуально-субъективные факторы как основа и определяющая сила исторических изменений.

Гегель обращает внимание на неравномерность и асинхронный характер развития разных народов и регионов, что делает насущным определение уровня социальной зрелости той или иной культуры, решение проблемы критерия общественного прогресса. Однако указанная неравномерность исторического развития получила у Гегеля тенденциозное объяснение, обусловленное общим характером его философско-исторической концепции, а также социально-политическими предпочтениями. Так, мировой дух обходит своим вниманием многие народы, обрекая их на внеисторическое прозябание. По существу, из всемирно-исторического процесса оказалось исключенным большинство народов мира. Из такой трактовки легко сделать самые реакционные и шовинистические выводы, и они делались как в прошлом, так и в настоящем столетии. Исторические воззрения Канта, Гердера и ряда других предшественников Гегеля в этом отношении гораздо демократичнее: у них нет абсолютно привилегированных народов, а если некоторые из них в своем развитии отстали от других, это объясняется естественными факторами: плохими природными условиями, угнетением со стороны других народов и т. д.

В теоретическом отношении гегелевский подход узок, поскольку он резко ограничивает диапазон и адекватную масштабность всемирной истории и исторического познания. Гегель «фактически исключил из сферы философского анализа пространственное многообразие всемирной истории в каждую эпоху» [44, 18]. Он также от-

рицает возможность обрести вновь активную роль в мировой истории народами, покинутыми мировым духом. Таким образом, подняв исключительно важные вопросы о единстве и всемирности исторических процессов, Гегель не понял их основы, указав на феномен единства истории, он не вскрыл его факторов и условий, хотя правильно определил некоторые из них: общественное разделение труда, наличие международных отношений как особой сферы общественной практики и т. д.

Конкретизируя предмет рассмотрения и связывая его с гегелевским к нему подходом, можно сказать, что единство исторических процессов существует и выражается прежде всего в общности законов общественного развития. Вследствие этого самые изолированные народы и цивилизации обнаруживают фундаментальное сходство своих исторических судеб: они реально принадлежат определенным общественным формациям, проходят соответствующие этапы социально-экономического развития, подчинены однотипным тенденциям. Короче, социальная, как и любая другая, форма движения материи управляется своими специфическими, в рамках данной формы универсальными, законами, которые определяют общую направленность и тенденции хода истории, разнообразие форм проявления которых делает социально-культурное развитие каждого народа уникальным в истории.

На определенном этапе общественного развития единство исторических процессов достигает стадии единого всемирно-исторического процесса. Сначала на региональном уровне, а затем и в мировом масштабе человечество начинает существовать как одна очень сложная и противоречивая система. В основе этой тенденции — развитие экономических, а на их основе и других отношений. Как писали К. Маркс и Ф. Энгельс, «чем дальше идет уничтожение первоначальной замкнутости отдельных национальностей благодаря усовершенствованному способу производства, общению и в силу этого стихийно развившемуся разделению труда между различными нациями, тем во все большей степени история становится всемирной историей» [2, 3, 45].

Торговля и международное разделение труда, культурный обмен, войны, колонизация — все это формы осуществления и бытия всемирно-исторического единства. Решающим моментом становления всемирности в этом

смысле является формирование мирового рынка — порождения промышленного капитализма. Буржуазные революции XVII—XVIII столетий открыли широкие возможности капиталистического развития и утвердили во внутренней экономике свободную конкуренцию, имеющую тенденцию стать международной. Это обстоятельство, по Марксу и Энгельсу, заставляет ограждать интересы национальных мануфактур таможенными барьерами, а также встать на путь развития крупной промышленности, охраняемой покровительственными пошлинами. «Несмотря на эти охранительные меры, крупная промышленность сделала конкуренцию универсальной... создала средства сообщения и современный мировой рынок, подчинила себе торговлю, превратила весь капитал в промышленный капитал и породила таким образом быстрое обращение (развитую денежную систему) и централизацию капиталов... Она впервые создала всемирную историю, поскольку поставила удовлетворение потребностей каждой цивилизованной страны и каждого индивида в ней в зависимость от всего мира и поскольку уничтожила прежнюю, естественно сложившуюся обособленность отдельных стран» [2, 3, 60].

Мировой рынок не просто свидетельствует о взаимной зависимости экономики разных стран, он является компонентом и фактором единой и неоднородной системы мирового хозяйства, порожденной капитализмом. Ее докапиталистические компоненты не подрывают единства, напротив, они предполагаются и закрепляются колониальным механизмом империалистической эксплуатации зависимых стран. Возникновение и укрепление на международной арене социализма не упраздняют мировую систему хозяйства, но по-новому структурируют ее и придают ей новое качество, свидетельствующее о том, что сосуществование и борьба двух систем — закономерная стадия всемирной истории.

Конечно же, всемирность истории не сводится к ее экономической основе. У нее имеются и иные социально-политические факторы и проявления. Среди важнейших следует назвать мировое революционное движение.

Таким образом, возникновение собственно всемирной истории представляет собой важнейший этап и кульминацию единства исторического развития человечества. Лишь в условиях осуществившейся всемирной истории появляются всемирно-исторические события и личности.

Гегель обратил внимание на такие явления и придавал им большое значение, справедливо полагая, что они оказывают ощутимое влияние на ход всего исторического процесса. Для него такими явлениями были Реформация, французская революция, Наполеон.

Идея всемирной истории готовилась концепциями и опытами создания всеобщей истории. Но, как правильно отметил Гегель, эти общие истории по существу оставались еще локальными, региональными эпизодами всемирной истории, настолько они были ограничены пространственно и во времени. Впрочем, печать этой ограниченности несет на себе и гегелевская всемирная история: она, как уже говорилось, не включила в себя ряд важных эпох и многие регионы[2]. Сам Гегель хорошо осознавал это обстоятельство и в ряде случаев давал ему объяснение, опираясь на свои идеи исторических народов и избирательности мирового духа. Следовательно, гегелевское понятие всемирной истории не претендует на эмпирическую всеохватность, оно обозначает качественный и сущностный феномен единости исторической судьбы человечества, подчиненной действию универсальных законов развития, которые необязательно и не всегда эмпирически (т. е. в своем проявлении) универсальны.

Философско-историческая схема Гегеля в высшей степени спекулятивна. Тем не менее это первая форма серьезного теоретического обоснования выхода человечества на стадию всемирной исторической практики и в этом — достижение и заслуга гегелевской философии истории. Мысль об общности исторического развития всех людей и народов актуализирует проблему единства человечества как рода и человека как родового (в рациональном осмыслении — как социального) существа. Она, далее, вызывает целый ряд социально-мировоззренческих вопросов, прежде всего, о характере и направленности исторического развития, конкретизируя абстрактную просветительскую идею прогресса как альтернативы религиозному эсхатологизму. Наконец, идея всемирного характера исторического процесса создает важные предпосылки и стимулы для постановки принци-

[2] У Фихте более правильное понимание универсальности исторических эпох: он считает, что «одна и та же эпоха... переселяется от народа к народу... всегда оставаясь неизменною в своем принципе» [79, 17].

циально важных конкретных проблем социального познания: периодизации всемирной истории, взаимодействия и смены культур, механизма преемственности и наследования в общественном развитии и др.

Решить эти проблемы можно было лишь на базе материалистического понимания истории. Классики марксизма показали, что через международное разделение труда и обмен продуктами и формами деятельности люди вступают в практическую связь с материальным и духовным производством всего мира, однако в условиях капитализма это состояние зависимости индивидов от ими же созданных форм коллективной деятельности, состояние, которое элиминируемо лишь через изменение социальных условий производственной деятельности. «*Всесторонняя* зависимость, эта стихийно сложившаяся форма *всемирно-исторической* совместной деятельности индивидов, — писал Маркс в «Немецкой идеологии», — превращается благодаря коммунистической революции в контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними» [2, 3, 36].

Таким образом, К. Маркс и Ф. Энгельс идею подлинной всемирной истории связали с коммунизмом, когда интернационализация человеческого существования утратит свой антагонистически-противоречивый характер и социальное освобождение народов и каждого индивида создаст условия для их действенного приобщения к сознательному всемирно-историческому творчеству.

2. *Исторический прогресс и свобода*

Прямым следствием гегелевского понимания всемирной истории является идея ее направленного, восходящего развития. Идея прогресса имплицитна гегелевскому историзму, и в ее разработке Гегель делает заметный шаг вперед. Он считает, что будущий этап развития чреват большим совершенством, чем наличный, что порождает подлежащее разрешению противоречие и стимулирует дальнейший прогресс. Бо́льшее совершенство есть сущее в себе, свойственное существованию, предполагающее осуществление и определяемое Гегелем как возможность. «Таким образом, в существовании развитие

является движением вперед от несовершенного к более совершенному, причем первое должно быть рассматриваемо не в абстракции *лишь* как несовершенное, а как нечто такое, что в то же время содержит в себе свою собственную противоположность, так называемое совершенное как зародыш, как стремление... Возможность... указывает на нечто такое, что должно стать действительным» [VIII, 54].

Утверждение прогрессивного исторического развития с необходимостью предполагает реальность человеческой свободы: историческое развитие и подлинная новизна и неповторимость определяются наличием свободы [там же, 8]. У Гегеля существенно различение между действительным (необходимым) и существующим (бытийствующим), ибо человеческая свобода своим онтологическим основанием имеет необходимость, свободная деятельность сопряжена с исторически разумными — и в этом смысле действительными — результатами. Это важно иметь в виду прежде всего потому, что не всякая деятельность по целям, полагаемым самим субъектом, свободна, хотя такая деятельность внешне может выглядеть как реализация субъективности. Игнорирование этого обстоятельства ведет к тому, что нарушается гегелевская коррелятивность свободы и необходимости, первая противопоставляется последней и рискует превратиться в принцип чистого отрицания действительного. Именно такое понимание свободы присуще «негативной диалектике» Т. Адорно и других представителей Франкфуртской школы [подробнее см. 38, 187—203; 71, 89—133; 99, 51—59] и леворадикальной бунтарской идеологии 60—70-х годов. Не ограничиваясь противопоставлением свободы исторической необходимости, они извращают Гегеля, пытаясь приписать ему собственную анархистско-негативистскую позицию.

Маркузе в очерке «Замечание о диалектике», предпосланном в качестве предисловия к работе «Разум и революция», утверждает, что гегелевское понимание исторического развития как «прогресса в осознании свободы» как раз связано с пониманием реальности как «реализации субъективности», преобразующей объективные условия, не считаясь с ними. Свобода имеет «онтологический» характер только в «экзистенциальном» смысле, ее базис составляет сама субъективная деятельность. «Свобода для Гегеля есть онтологическая категория, —

пишет Маркузе, — это значит, что она — не просто объект, а субъект чьей-либо экзистенции; не подчиняется внешним условиям, но преобразует действительность в ходе реализации» [116, VIII]. По существу, это теоретическая посылка бунтарской концепции «Великого отказа», исходящей из того, что в основе освобождения лежит абсолютное неприятие сущего (абстрактное отрицание): «свобода негативна по своей сути...» [там же, IX].

У Гегеля свобода, будучи реализацией исторической необходимости, осуществляется через стихийную или сознательную деятельность людей. Развивающаяся в ходе исторической практики человеческая свобода предполагает не только отрицание отживающих форм, но и созидание новых. Таким образом, гегелевское понимание свободы необходимо предполагает конструктивную деятельность человека, т. е. историческое творчество, что несовместимо с тотальным негативизмом Маркузе.

В трактовке свободы Гегель опирался на многих своих предшественников, не приняв, однако, какую-либо концепцию в качестве базы для дальнейшей работы. Специалисты единодушны в том, что пониманием свободы Гегель обязан Фихте в большей степени, чем кому-либо другому. Большой знаток классической немецкой философии В. Ф. Асмус в свое время даже считал, что «в сравнении с Фихте Шеллинг и даже Гегель не внесли ничего нового в понятие свободы» [17, 246]. Данная формула представляется излишне жесткой и не вполне справедливой. На наш взгляд, более поздние оценки В. Ф. Асмуса точнее определяют новаторство и вклад Гегеля в учение о свободе. В них, в частности, справедливо обращено внимание на то, что у представителей немецкой философской классики «ареной свободной активности провозглашается не изолированный индивид, а человек, принадлежащий к определенной *исторической* фазе развития общества», причем «учение Гегеля с гораздо большей подробностью, чем у его предшественников, поставило решение проблемы свободы на почву *истории* — в зависимость от каждой определенной исторической ступени развития общества» [18, 92]; гегелевскую философию «отличает новое понимание роли *активности*... У Гегеля активность из деятельности «конечного» и «единичного» субъекта, или индивида, в гораздо большей степени, чем у Фихте, становится деятельностью *социального целого*» [там же, 96].

Непосредственный переход к проблеме свободы в «Философии истории» во многом подготовлен тем, что Гегель уже дал достаточную характеристику духа и его места в истории. Сопоставление духа с его противоположностью — материей — ведет Гегеля к знаменательному выводу: «Как субстанцией материи является тяжесть, так субстанцией духа является свобода» [VIII, 17]. Гегелевское объяснение, не очень корректное в естественнонаучном отношении, интересно тем, что в нем отражены научно-философские представления о материи XVIII столетия, и именно их слабость облегчает Гегелю обоснование нужного ему вывода.

Итак, материальное, по Гегелю, это нечто необходимо тяжелое, тяжесть (наряду с традиционной протяженностью) выступает атрибутом и сущностью материальности. Обладающие тяжестью вещи взаимно притягиваются и в своей совокупности стремятся к общему для них центру. Если бы материя достигла этой цели, она перестала бы быть материей, считает Гегель. Это можно понимать так: материя представляет собой огромную систему многообразных физических объектов; ее цель — сконцентрироваться в единой точке (центре тяжести природного мира), и, если бы эта цель была реализована, материя утратила бы физический партикуляризм и свою пространственность, т. е. перестала бы быть материей. Если сущность материи — тяжесть (а Гегель в этом не сомневается), то материя «находится вне себя». Она, стремясь к единству, пытается преодолеть себя, т. е. ищет своей противоположности. «...Если бы она достигла этого, то она уже не была бы материей, но уничтожилась бы; она стремится к идеальности, потому что в единстве она идеальна. Напротив того, именно духу свойственно иметь центр в себе... Субстанция материи находится вне ее, дух есть *у себя бытие*. Именно это и есть свобода, потому что если я являюсь зависимым, то я отношу себя к чему-то другому, чем я не являюсь; я не могу быть без чего-то внешнего; я свободен тогда, когда я есть у самого себя. Это у себя бытие духа есть самосознание...» [там же].

Итак, цель духа — сам дух, субстанция духа — свобода. Во всех гегелеведческих работах подчеркивается, что у Гегеля свобода не отрицает, а предполагает необходимость. Это положение нуждается в спецификации. Для Гегеля условие свободы — не необходимость вооб-

ще, а необходимость внутренняя, «своя». В противном случае необходимость выступает лишь как внешнее принуждение, со свободой не совместимое. Именно на этом основании Гегель считает неприемлемой точку зрения материализма — это философия «несвободы», в то время как его объективно-идеалистическое миропонимание обходит эту трудность, атрибутируя необходимость в конечном счете духовной субстанции. Отсюда принципиальная важность вывода Гегеля: «*Субстанция*, знающая себя *свободной*... обладает действительностью в качестве духа *народа*» [III, 306].

От отвлеченных рассуждений о свободе Гегель переходит к всемирной истории, чтобы напомнить, что она представляет собой процесс обнаружения духа в том виде, как он вырабатывает знание о том, что он есть «в себе». История как реальность представляет собой развитие свободы в самой общественной практике, а как форма исторического сознания — приложение принципа свободы к людским делам. Это двуединый процесс, представляющий собой прогрессивное развитие духа. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [VIII, 19]. Следовательно, зрелость свободы в практике и человеческом сознании есть одновременно показатель исторической зрелости общества, или критерий общественного прогресса.

Именно этот критерий положен Гегелем в основу его знаменитой периодизации всемирной истории. Первый ее этап представлен восточными народами, которые еще не знают, что дух (в истории — человек) свободен. Они знают, что свободен один. Но эта свобода представляет собой произвол, дикость, тупость страсти, она покоится на несвободе всех остальных. Следовательно, этот один — деспот, а не свободный человек. Лишь у греков впервые в истории появляется сознание свободы, но они, как и римляне, полагали, что свободны только некоторые. Даже Платон и Аристотель не знали, что свободен человек как таковой, так что в античном мире имеется лишь «ограниченный цветок» свободы. А вот германские народы дошли до сознания свободы, поскольку благодаря христианству поняли, что свободен каждый. Следует отдать Гегелю должное — для него сознание свободы не равнозначно реализованной свободе. Появление и утверждение христианства в общественной

жизни не положило конец рабству и не сделало государства и правителей разумными. Принцип свободы, следовательно, есть симптом возможности всеобщей свободы, осуществление которой требует дальнейшей работы всемирной истории.

В «Науке логики» [I, 73—74, 260—261] Гегель выступает против абстрактного противопоставления и рядоположения свободы и необходимости. Такое разделение было бы справедливо для необходимости, понимаемой лишь как внешнее принуждение. Поскольку объективная необходимость есть внутренняя необходимость духа, свобода совпадает с ней. Для становящегося духа необходимость есть условие и возможность свободы. Из возможности она превращается в действительность благодаря познанию необходимости. В этой связи Гегель отмечает особое значение спинозовской «интеллектуальной любви к богу», т. е. к познанию объективной закономерности как средству актуализации свободы.

Формула «свобода есть познанная необходимость» сопряжена со многими теоретическими трудностями, и прежде всего с тем, что она фаталистична. Спиноза попытался преодолеть эту трудность, и, хотя полного успеха не достиг, он наметил плодотворное направление поисков. У него абсолютной свободой обладает лишь субстанция, ибо она существует в силу собственной необходимости. Но, поскольку субстанция не обладает волей и сознанием, вывод этот имеет чисто теоретический смысл (в мировоззренческом отношении важный). Что касается человека, то здесь Спиноза переносит акцент с проблемы свободы и необходимости на проблему свободы и несвободы (рабства). Рабство есть подчинение индивида собственным низменным аффектам (страстям) или чужой воле. Поэтому путь к свободе связан у Спинозы с вытеснением низших аффектов высшими, в конечном счете наивысшим — познанием, а также с разумным общественным устройством, которое исключает политическую тиранию и обеспечивает основные гражданские свободы (прежде всего свободу мысли, слова, совести). Таким образом, основание свободы — познание, сфера свободы — практическая (моральная и политическая) деятельность человека.

Фихте снимает названную трудность посредством своей трактовки эмпирического и абсолютного «Я». Основной его вывод состоит в том, что соучастие эмпири-

ческого «Я» в активности абсолютного «Я», т. е. слияние познавательной и волевой деятельности индивидов с объективной исторической тенденцией, не только открывает возможность свободы, но делает носителем прогресса род, человечество в целом и превращает историю в единственную сферу осуществления свободы. При этом нельзя не отметить, что понимание Фихте свободы отличает высокая гуманистичность: достижение свободы у него связано с преодолением сопротивления не только не-Я как природной среды, но и негативных неразумных социальных факторов: жестокости, войны, угнетения, неравенства.

Гегель делает особый акцент на роль государства в истории, которое в качестве социального субъекта вытесняет фихтевский «род» и является средством реализации цели мирового разума: «Государство само по себе есть нравственное целое, осуществление свободы, осуществление же свободы есть абсолютная цель разума» [VIII, 268—269]. Здесь мы сталкиваемся не с банальным восхвалением политического организма, которое со времен Макиавелли и Гоббса стало привычным явлением в буржуазной социальной мысли. Особый интерес и неравнодушие Гегеля к государству связаны прежде всего с осознанием того, что подлинный субъект истории надындивидуален и в то же время он необходимо воплощен в реальной предметной структуре. Немаловажно и то, что государство как исторически ставший и развивающийся институт, в рамках и посредством которого индивид реализует свою свободу, позволяет понять свободу не как атрибут атомизированной личности, а как качество социума, и не природный дар, которым человек наделен с момента и благодаря лишь факту своего рождения, а исторический продукт и достижение.

Даже употребляя просветительскую формулу «человек по природе свободен», Гегель вкладывает в него совсем иной смысл: «То, что человек по природе свободен, совершенно верно в том смысле, что он свободен согласно понятию человека, но это значит согласно лишь его назначению, т. е. только *в себе*» [13, 116]. Осуществленная свобода человека начинается с гражданского состояния, которое неправомерно рассматривать как ограничение свободы. Без государства свобода остается лишь назначением, но не действительностью человеческого существования, но в рамках государства и задан-

ной цели духа движущей силой и средством свободы выступает реальный субъект. Особую роль государства Гегель объясняет тем, что оно синтезирует эти два фактора: «Мы, следовательно, выделили два момента: во-первых, идею свободы как абсолютную и конечную цель, во-вторых, его средство — субъективный аспект знания и воления с его жизнью, развитием и деятельностью. Мы признали государство как нравственное целое и реальность свободы, и тем самым как объективное единство указанных двух моментов» [там же, 124]. Оба момента органически едины, они различимы лишь в анализе. Гегель считал, что только политически организованная нация способна действовать как историческая сила, безгосударственным народам он вовсе отказывал в историческом развитии. Гегель более ригористичен, чем Фихте, — разумность хода истории не оставляет места для сентиментальности по поводу многих видов социального зла, которым история как теодицея находит оправдание. И тем не менее гегелевское понимание свободы и исторического прогресса, несмотря на видимые моральные издержки, продуктивно и не утратило своих позитивных качеств и по сей день. Поэтому сетования современных буржуазных мыслителей на то, что гегелевское понимание свободы остается «философской тайной», на том основании, что история все равно совершается «за спинами людей» [см. 102, 35—38], является формой критики и неприятия философии Гегеля.

При всей своей противоречивости и даже эзотеричности гегелевская концепция свободы в своих существенных моментах никогда не была тайной. Гегель четко исходит из признания объективной закономерности и необходимости ее познания и освоения. Не является тайной и то, что дух работает не «за спинами людей», а только через них, это и делает проблему свободы столь актуальной. Сколько бы Гегель ни говорил о том, что свобода есть субстанция духа и что дух не может не стремиться к полноте свободы, в его работах — и в особенности в «Философии истории» — совершенно очевидно признание того, что только человек способен принять или не принять необходимость, осуществлять или не осуществлять субъектную деятельность. А это вполне достаточный уровень определенности для рассмотрения вопроса о формах и средствах реализации свободы в обществе.

Проблема свободы в социально-философской мысли конца XVIII — начала XIX в. становилась одной из центральных, но ее трактовка в общем и целом не выходила за спекулятивные или узкоэмпирические рамки. Продуктивность гегелевского к ней подхода в значительной мере связана с тем, что она была заметно заземлена, в определенной мере ориентирована на историческую практику. У Гегеля более четко и менее абстрактно, чем у непосредственных предшественников, свобода рассматривается как аспект и выражение общественного прогресса.

В «Экономических рукописях 1847—1848 годов» Маркс отмечает: «Вообще понятие прогресса не следует брать в обычной абстракции» [2, 12, 736]. Поскольку данное высказывание контекстуально связано с мыслью о несовпадении во времени уровней развития материального производства и производства художественного, требование конкретного подхода к прогрессу подчас понимается как запрет рассматривать вопрос о прогрессе вообще, поскольку это понятие имеет смысл лишь в применении к определенному историческому процессу или явлению [см. 78, 4, 381].

Такой подход упрощает и искажает суть дела. У Маркса речь идет прежде всего о недопустимости брать понятие прогресса «в обычной абстракции», т. е. односторонне, статично, метафизически. Он выступает за конкретное, диалектическое определение понятия, продолжая лучшие гегелевские традиции. Говоря об историческом развитии как поступательном движении от менее совершенного, низшего, к высшему, Гегель специально предупреждает о недопустимости рассматривать несовершенное «в абстракции *лишь*» и поясняет: несовершенное не статично, оно есть одновременно собственное отрицание, поскольку содержит в себе как зародыш и возможность свою противоположность — совершенное [см. VIII, 54]. И это принципиально важно, ибо иначе прогресс не будет имманентен истории. Строго говоря, тогда не будет самой истории, которая есть постоянное порождение того, что Гегель называет результатом, — осуществлением внутренних возможностей каждого этапа. Неравномерность развития разных аспектов общественной жизни рассматривается Марксом как наиболее сложная и важная проблема социального анализа, который должен исходить из понимания своего

предмета как конкретного результата развития. Маркс дает прекрасный пример такого подхода: «Всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история — результат» [2, 12, 736].

Вполне оправданное приложение понятия прогресса к конкретной социальной сфере (мы часто говорим о прогрессе в области просвещения, здравоохранения, о научно-техническом, этическом, культурном прогрессе) не исключает, а предполагает постановку вопроса об общественном прогрессе вообще как более конкретном (многостороннем, синтетическом) понятии, характеризующем степень исторической зрелости общества. Заслуга постановки этого вопроса, отходящей от эмпирических критериев мыслителей XVIII в., принадлежит Гегелю.

В общественной мысли идея социального прогресса утвердилась благодаря Просвещению. Было бы неверно считать, что до этого общественная мысль игнорировала проблему лучшего будущего. Но она не рассматривалась в контексте исторического времени. В какой-то мере исключение составляют монотеистические религии, однако в них само будущее благоденствие, трансформированное в «спасение», перенесено в неземное бытие, т. е. за пределы истории. Что касается отдельных неортодоксальных движений внутри протестантизма, включая народную реформацию, то посюсторонняя ориентация их общественно-политических идеалов связывалась с прошлым, с осуществлением исходных норм «подлинного» христианства (естественно, понимаемых по-разному). Светская ренессансная культура сильно тяготела к античным формам как подлежащим возрождению ценностям. Иными словами, в раннебуржуазной мысли идеальное будущее в значительной мере воспринималось как возвращение утраченного прошлого.

В отличие от этого Просвещение вводит принцип исторической новизны, каким бы ограниченным он ни был. Просветительские идеалы не имеют аналогов в прошлом, они вполне осмысленно вводят понятие совершенно новой эпохи человечества — царства разума. Но, поскольку эта эпоха не была внутренне связана с предыдущей, а представляла собой экспликацию неизменной, «правильно понятой» человеческой природы, просветительский оптимизм был изначально отягощен антиисторизмом. Нельзя сказать, чтобы эта ограниченность совсем не осознавалась в XVIII столетии. Среди немецких мыслителей

довольно плодотворную попытку соединить идею прогресса с принципом историзма предпринял Гердер. Он считал, что общество развивается постоянно в силу естественных причин. Применительно к языку и культуре механизмы развития раскрываются через преемственность и нововведения. Что касается мира в целом, то здесь обнаруживается действие универсальных сил всеобщего прогресса, обусловливающих усложнение бытия от простого к сложному, от неорганической материи до растительного и животного царства и далее до человека и его культуры. У Гердера даже революция выступает как всеобщий принцип развития, действие которого проявляется не только в радикальных политических изменениях, но и в таких вселенских событиях, как возникновение солнечной системы или появление жизни.

Хотя Гердер искренне пытался не сводить общественные законы к естественным принципам, уловить и выразить специфику исторической закономерности ему не удалось. Однако стоит обратить внимание на то, что, конкретизируя идею прогресса, он вводит понятие гуманности для обозначения высшего состояния, к которому движется общество [см. 29, 107]. Гуманность характеризует степень нравственного совершенства человека, уровень его культуры, господства над природой, реальную возможность развития человеческих способностей. Гердер не делает в явной форме вывода, который напрашивается сам собой: степень гуманности общества является показателем уровня исторического развития, но по существу его идеи предвосхищают гегелевский критерий. Однако в понимании существа вопроса Гегель заметно превзошел Гердера. Степень зрелости и освоения идеи свободы у Гегеля исторически обусловлена и подготовлена, в то время как у Гердера люди сами виноваты в том, что гуманность не реализована.

В социально-этических воззрениях Канта Просвещение — предмет специального рассмотрения. Главное назначение Просвещения Кант видит в интеллектуальном воспитании человека: «*Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия... Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [42, 6, 27]. Просвещение в том специфическом смысле, в каком понимает и осмысленно представляет его Кант, выступает как неизбежный этап духовного возмужания

человечества, как веха и показатель исторического прогресса. Однако эта неизбежность, как ни странно, не носит характера исторической необходимости, ибо в состоянии «несовершеннолетия» человек, по мнению Канта, «находится по собственной воле» — ему не хватает мужества пользоваться собственным умом [там же].

Как воспреемник идеи прогресса Гегель продолжил просветительскую традицию, но разрабатывал саму идею уже за рамками просветительского сознания, превосходя его методологически. Прежде всего Гегель отверг присущий социальной философии Просвещения натурализм, в основе которого лежало искреннее желание приложить принципы материалистического (деистического) объяснения природы к пониманию человека и общества. Однако гегелевская альтернатива была теоретически не убедительна, поскольку базировалась на идеалистическом мировоззрении и противоречила уже достаточно продуктивным попыткам научного объяснения поведения человека (учет потребностей и интересов, роли среды в формировании личности, зачатки экономического анализа труда и некоторые другие). Серьезной ограниченностью воззрений просветителей было отсутствие исторического подхода к общественным явлениям. Тем более существенно осознание Гегелем диалектического характера исторического прогресса, признание значимости и необходимости предшествующих этапов общественного развития, неприятие их оценки как чего-то случайного, тем более неразумного. Гегель впервые поставил проблему исторической преемственности и зрелости, включив многие наблюдения и обобщения своих предшественников в концептуальную схему всемирно-исторического процесса и выдвинув критерий прогресса — осознание идеи свободы.

Достоинством этой формулы является универсальность, выгодно отличающая ее от гипертрофирования отдельных параметров социального развития. Весьма живучей оказалась просветительская традиция, используемая в XIX столетии либерализмом и реформизмом, сделавшими упор на развитие культуры и образования, совершенствование законодательства и реформы. В XX в. буржуазные мыслители стали обращать внимание на технико-экономические показатели, объем и качество товаров и услуг. В этом, несомненно, сказался как учет историко-материалистического объяснения социальных

процессов, так и стремление его извратить. Известно, что В. И. Ленин неоднократно говорил о развитии производительных сил как высшем критерии общественного прогресса[3]. Это положение, вырванное из контекста учения об обществе, нередко использовалось буржуазными мыслителями техницистской ориентации для обоснования идеи конвергентного развития двух общественных систем. Объективно ее смысл заключается в том, чтобы исключить из рассмотрения характер производственных отношений, тип общественного устройства, степень социального освобождения человека, снять невыгодные для буржуазии основания сопоставления капитализма и социализма и представить наиболее развитые в экономическом отношении капиталистические страны (прежде всего США) как передовые в социально-историческом смысле.

Возможность такого использования уровня развития производительных сил актуализирует проблему комплексного критерия общественного прогресса и заставляет в этой связи отнестись более внимательно к рациональным моментам гегелевской трактовки этого вопроса. В нашей литературе справедливо получила права гражданства более адекватная формула критерия прогресса как степени осуществления свободы, предполагающая познание и освоение также общественно-исторической необходимости. Показательными и характерными являются формулировки этой идеи И. С. Коном и Х. Н. Момджяном: «Степень овладения обществом стихийными силами природы, выражающаяся в росте производительности труда, и степень освобождения общества из-под гнета стихийных общественных сил, социально-политического неравенства и духовной неразвитости людей — вот наиболее общие критерии исторического прогресса» [78, 4, 381]; «В наиболее обобщенном понимании свободу можно считать основой и критерием прогресса, если под свободой подразумевать в первую очередь увеличе-

---

[3] Мы не имеем возможности, не вовлекаясь в детальное рассмотрение, использовать материалы многих дискуссий по проблеме критерия исторического прогресса, которые велись в нашей печати. Обратим внимание лишь на то, что в данном контексте понятия «производительные силы» и «производительность труда», различению которых ряд участников придали особое значение, употребляются В. И. Лениным как однопорядковые [ср. 4, 16, 220 и 4, 39, 21—22].

ние власти людей над стихийными силами природы, а также познание и преобразование стихийных общественных сил, господствующих над людьми, расширение царства разума в истории. При таком понимании степень власти человека над природой и над собственными социальными отношениями действительно выступает как важнейший показатель социального прогресса» [56, 9—10].

Обе формулировки (а они, повторяем, типичны), имея своим основанием то принципиально новое, что внес марксизм в понимание свободы и прогресса, одновременно свидетельствуют о недостаточной спецификации и разработанности этого вопроса. В обоих случаях неудачно использован союз «и» («а также»), вследствие чего создается впечатление о чрезмерной автономии свободы как степени освоения сил природы по отношению к свободе в социальном смысле, в то время как эти явления неразрывны. Между тем буржуазные мыслители нередко обосновывают тезис о большей свободе в странах Запада их более высоким научно-техническим уровнем, чем в странах, вставших на путь социалистического развития. Это как раз тот случай, когда один из показателей общественного прогресса берется изолированно и абсолютизируется.

Марксизм аргументированно доказал, что капитализм — более высокий тип общества, чем феодализм или рабовладельчество. Определяется это в первую очередь более прогрессивным типом производства и соответственно исторической ролью капитализма, подготовившего предпосылки коммунистического преобразования общества. Однако не следует забывать, что прогрессивность капитализма заключается и в большей зрелости свободы, что выражается в реализации более высокого типа демократии, в большей доступности достижений науки и культуры (это определяется, с одной стороны, нуждами самого капиталистического способа производства, с другой стороны, успехами борьбы за демократизацию образования и культуры), возросшими возможностями приобщения трудящихся к историческому творчеству. Все это реальные, но ограниченные возможности, и они даже в условиях наиболее развитой буржуазной демократии реализуются неполно, поскольку основой экономического и культурного развития являются капиталистическая эксплуатация и социальное неравенство.

В силу этого технический прогресс и повышение производительности труда своим последствием чаще имеют рост несвободы, так что слова К. Маркса о том, что «по мере того, как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей» [2, 12, 4], справедливы и в наши дни. Исторический прогресс неравномерен и в каждый период качественно специфичен. В наше время он определяется прежде всего степенью социального освобождения человека — элиминацией отчуждения и социальной несправедливости. Однозначно зрелостью производительных сил в эпоху перехода от капитализма к социализму он измеряться не может. Производительность труда — это главный критерий в конечном счете, в исторической перспективе, причем это одновременно основание и арена разрешения исторического спора между социализмом и капитализмом. В. И. Ленин предупреждал, что процесс этот будет трудным и долгим: «Капитализм создал производительность труда, невиданную при крепостничестве. Капитализм может быть окончательно побежден и будет окончательно побежден тем, что социализм создает новую, гораздо более высокую производительность труда. Это — дело очень трудное и очень долгое, но *оно начато*...» [4, 39, 21].

Следовательно, возможен длительный период, когда по данному показателю социализм будет уступать капитализму, превосходя его, так сказать, исторически. Совершенно очевидно, что технико-экономические параметры не автономны, они являются преимущественно количественным выражением сущностных характеристик данного типа общества. Поэтому необходимо встает вопрос об общем, универсальном критерии исторического прогресса, который не исключает, а предполагает основной (производительность труда) критерий, но наряду и в сочетании с другими.

В этой связи формула степени реализации свободы заслуживает самого серьезного к себе отношения. Вопрос об общем критерии прогресса мировоззренчески, идеологически и методологически очень актуален, но в нашей литературе он разработан слабо. Объясняется это, видимо, нерешенностью ряда связанных с ним проблем. Так, не осуществлены синтез или по крайней мере корреляция частных критериев прогресса в конкретных областях: социально-экономической, культурно-образо-

вательной, политической, моральной и др. К этому следует добавить чрезвычайную сложность (во многих случаях невозможность) выделения количественных характеристик частного прогресса, без чего трудно осуществлять социальную компаративистику. К примеру, относительно легко сопоставить уровни преступности в разных обществах (хотя и здесь встречаются несовместимые параметры), но сравнить степени нравственной зрелости при различающихся системах ценностей очень трудно.

Как бы сложны ни были эти проблемы, без их решения оценить степень осуществления свободы невозможно. Сказанное в особенности относится к важнейшим индикаторам свободы, даже скорее ее ипостасям: уровню развития производительных сил и производительности труда, характеру и степени осуществленности социальной справедливости, реальной роли человеческого фактора во всех социальных сферах. Конечным результатом и показателем действенности всех этих составляющих будет то, что можно назвать формами усвоения (потребления) человеком свободы, — это высокий массовый уровень материального и духовного благосостояния, действенное соучастие членов общества в решении всех социально значимых дел (т. е. развитость демократии, самоуправления), степень реальной гуманизации общества (труда, быта, человеческих отношений).

Ни один из частных критериев социального прогресса не может служить достаточным основанием для оценки исторической зрелости общественной практики в указанных срезах, кроме принципа осуществленности свободы. Необходимость разработки этого критерия делает насущным тщательное осмысление его гегелевского понимания, которое не следует рассматривать просто как историко-философский эпизод.

Говоря о трактовке Гегелем разума в истории и свободы, не нужно ее упрощать, сводя свободу к формуле «познанная необходимость», т. е. к односторонней, чреватой формализмом корреляции человеческого разума (субъект познания) и абсолютного разума (историческая необходимость). Согласно Гегелю, человек — единственный, хотя и не обязательно прилежный и удачливый, исполнитель требований исторического разума, поэтому свобода предполагает в деятельности человека неразрывную связь созидания социаль-

ного мира и его познания, познания и осуществления возникающих на его основе замыслов-проектов.

Следует иметь в виду, что в гегелевской философии свобода рассматривается в разных аспектах. Вспомним, что у Гегеля идея, по определению, есть действительность понятия, или *«абсолютное единство понятия и объективности»* [I, 320]. В стихии чистого мышления понятие есть идеальность, не обладающая формой «внешнего существования». Поэтому в «Науке логики» Гегель имеет дело со свободой лишь как чистым понятием, абстрактным определением, и даже «абсолютная свобода» как атрибут субстанции и метафизическое понятие может проявить себя только вызывающе спекулятивно, противоестественно — в фантастическом акте самоотчуждения идеи в природу. Мы оставляем без рассмотрения природу и гносеологическую почву этой спекуляции, а обратим внимание на то, что столь нелюбимый Гегелем мистический прием использован вынужденно,—перед нами редчайший в философии Гегеля случай, когда свобода осуществляется не человеком, не через его деятельность.

В философии духа важнейшая задача Гегеля — проследить и воспроизвести реальную жизнь свободы в индивидуальном существовании (учение о субъективном духе), в истории и политико-правовой жизни человечества (объективный дух) и в формах самопознания, которые суть не что иное, как формы общественного сознания (абсолютный дух), т. е. рассмотреть бытие свободы как идеи, как действительности. Осознание идеи свободы потому может служить критерием исторического прогресса, что оно есть освоение свободы, или ее реализация в конкретных видах жизнедеятельности, которые нельзя сводить лишь к познанию, хотя познание — предпосылка и основа свободы. Совершенно очевидно, что в «Философии права» и «Философии истории» Гегель не пытается выглядеть ни правоведом, ни историком. Он разрабатывает философию духа, центральная проблема которой — свобода. К.-Х. Илтинг, издатель и знаток гегелевских работ по философии права, с полным основанием считает: «В своей «Философии права» Гегель задался целью представить развитие понятия свободы» [110, 38]. В равной мере это относится и к «Философии истории», где свобода рассматривается более конкретно и предметно. Об этом

говорит и сам Гегель: «Всемирная история... излагает развитие сознания духа о его свободе и о производимой этим сознанием реализации» [VIII, 61].

Итак, историческое движение осуществляется в предметном мире через людей. Однако его основанием остается духовный базис. Люди движимы непосредственными интересами, которые опосредуют самодвижение духа к свободе для себя. Сколь бы глубокими и ценными ни были догадки Гегеля относительно значимости и влияния экономических факторов на неэкономические области, развитие производства и производственных отношений никогда не рассматривалось им в качестве основы прогресса, исторические формы которого были сведены к политическим, правовым, культурным и тому подобным явлениям и отношениям. В этом серьезная слабость концепции Гегеля, реальная издержка и проявление исторического идеализма.

Однако это не бессодержательный идеализм. В его рамках вводится понимание прогресса как направленного восходящего развития истории, обосновывается идея исторической закономерности. Дух творит историю разумно, т. е. не произвольно и не «лично». Вся мировая история есть развитие «самоосуществляющейся идеи» — идеи свободы. Для-себя-бытие мирового духа есть историческое творчество человечества, которое в поле всемирной истории обретает все большую свободу. Смысл и цель истории — полная реализация свободы. Это, строго говоря, телеологический принцип, который кладет логический предел самой истории, осуществимость которого — предмет особого рассмотрения.

Разум в истории — ключевая идея Гегеля. Понятию разума он придал особое, возвышенное значение, не сводимое к обыденному его пониманию. Поэтому совершенно неверно утверждение, будто разумным в истории Гегель считал все то, что можно понять и объяснить [см. 88, 15]. В том-то и дело, что у Гегеля вся история интеллигибельна, но не все в истории разумно. Можно строго научно понять и объяснить в истории и неразумное, но основой исторического познания является разум в специфически гегелевском смысле — как объективная закономерность, как логика истории.

Глава IV.
ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Вопрос о месте и роли человека в истории является одним из важнейших в гегелевской философии. Его трактовка органически связана с пониманием Гегелем характера и механизмов осуществления исторической необходимости, поэтому эти две группы проблем нельзя брать изолированно. Название данной главы указывает на тот аспект рассмотрения, который будет в ней главным, но не единственным.

Уделить внимание проблеме человека в философии истории Гегеля необходимо не только в силу ее важности самой по себе, но и потому, что в гегелеведении получил довольно широкое распространение взгляд на Гегеля как на поборника жесткого детерминизма и фатализма, исключившего какое-либо участие человека в историческом творчестве. Этот взгляд (естественно, поразному аргументируемый) разделяется мыслителями разных ориентаций. Неогегельянец Б. Кроче считает, что Гегель отрицает значение индивидуальной активности в общественно-политической жизни, и на этом основании обвиняет его, с одной стороны, в макиавеллизме, с другой — в «теократизации» государства как высшей и абсолютной силы [см. 96, 145]. Известный мыслитель-гуманист А. Швейцер критикует Гегеля за устранение из истории морального фактора и, как следствие, разрыв между человеческой деятельностью и идеей прогресса: «В мировоззрении Гегеля распадается союз между этикой и верой в прогресс», у него «больше веры в прогресс, чем содействия его осуществлению» [82, 226]. Экзистенциалист У. Баррет пишет, что историческая концепция Гегеля — чистейший детерминизм, превращающий человека в пассивный объект, вещь (тот же взгляд приписывается и Марксу): «Всемирная история для Гегеля и Маркса подобна мощной реке, которая тащит в своем потоке индивидов и нации» [90, 204].

Вопреки этим мнениям, Гегель отводит человеку значимое место в картине мировой истории и пытается

объяснить его роль как волевого и свободного существа, способного к выбору и причастному историческому процессу. Вопрос может стоять лишь так: правильно ли эта роль определена и насколько содержательна и ценна гегелевская трактовка этой проблемы.

1. О страстях человека и «хитрости разума»

Решение вопроса о человеке и истории своей неявной посылкой имеет понимание того, что́ такое человек. У Гегеля природа и сущность человека сведены к сознанию как проявлению субстанциального начала, связывающего индивида с другими индивидами и миром объективного духа в целом. У просветителей человек тоже разумен, но это разумное животное, т. е. естественное существо, подчиненное природным законам (даже если природа пантеизирована или предполагает деистического бога). Просветительский антропологизм всегда антропоцентричен, для него ключ к решению социальных проблем — сам человек, его образование, совершенствование, наконец, способность построить разумное общество сообразно своей природе.

Такая атомизация человека ведет к утрате его связи с социумом и превращает историю либо в собрание случайных событий, либо просто в модификацию природных процессов. Понимание человека непосредственно связано с трактовкой истории и исторического процесса. Гегель, несомненно, это осознавал, о чем свидетельствует важный полемический момент в его лекциях, который остался незамеченным первыми издателями «Философии истории». Гегель отверг просветительское понимание прогресса, четко указав причину своего несогласия с ним: «Представление о прогрессе является неудовлетворительным, так как оно с важностью принимает просто форму утверждения, что человек способен к совершенствованию» [13, 150]. В качестве примера Гегель ссылается на идею образования человеческого рода Г. Э. Лессинга.

В работе «Воспитание человеческого рода» (1777—1780) Лессинг рассматривает историю как процесс постоянного совершенствования человечества, основу которого — и в этом специфика просветительного оптимизма — составляет воспитуемость человека. Главным

средством воспитания выступает религия, исторические формы которой определяют основные культурные эпохи. Высшим этапом является христианство, подлинный смысл которого Лессинг видит в «простых разумных истинах», т. е. в гуманистических моральных принципах, которые представляют собой «божественный план воспитания». Его реализация будет знаменовать этап «совершенного просвещения» (völlige Aufklärung), которое «должно осуществить такое очищение сердца, которое сделает нас способными к добродетели жить собственной волей» [155, 611].

Характеристика «совершенного просвещения» довольно туманна и противоречива. Она содержит, в частности, эсхатологические моменты, отражающие определенное влияние идей «вечного евангелия» и «третьего царства» Иоахима Флорского и представителей других оппозиционных религиозных учений [см. 127]. Однако за теологической формой у Лессинга скрывается основная мысль о просвещении и нравственном совершенствовании человека как главном средстве движения к общему благоденствию. Вместе с тем у Лессинга нет ясности в том, способен ли человек воспитать себя сам, отсюда телеологический момент «плана воспитания» и попытка использовать смутную идею субстанциальности истории. На наш взгляд, эта робкая попытка обойти антропологическую ограниченность просветительской идеологии не всегда оценивается правильно.

Так, Г. М. Фридлендер пишет о взгляде Лессинга на историю в целом: «Его слабая сторона, легко бросающаяся в глаза, заключается в том, что решающее значение Лессинг придает не активной человеческой деятельности, а стихийному ходу вещей, скрытой деятельности «мирового разума». Эта мистическая черта взглядов Лессинга предвосхищает слабые стороны «Философии истории» Гегеля...» [81, 197]. К сожалению, квалификация «мистический» стала расхожим приемом критики немарксистских концепций, причем такой, которая не достигает своей главной (научно-аналитической) цели, а о самом мистицизме создает искаженное представление. Марксизм подходит к мистике конкретно-исторически, в частности, считает, что она нередко играла прогрессивную и даже революционную идеологическую роль в средние века и в период Рефор-

мации. Сам Гегель, будучи противником мистики и мистицизма как сверхразумного познания, хорошо объяснил суть некорректного преломления феномена мистического в рассудочном мышлении, неспособном понять противоречивую природу подлинно разумного: «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» [I, 142]. Что касается мистицизма Лессинга, то он, будучи выражением пантеистического духа его философии, превращает бога в абстрактный принцип бытия и утверждает неслучайный, направленный характер развития человечества. И насколько оправдано неприятие Гегелем прогрессивной для своего времени, но теоретически ограниченной идеи воспитуемости человека как ключевой для объяснения исторического процесса, настолько же оправдана некоторая преемственность между Гегелем и Лессингом по линии, так сказать, мистической.

Деистические и атеистические варианты философии Просвещения отстаивали важную мысль о решающей роли среды в формировании человека. Но при этом человек оказывался пассивным объектом факторов воспитания: природно-географических, социально-политических, культурно-религиозных. Отвергая такой подход, Гегель критикует идею воспитуемости человека как главного основания исторического прогресса: «При таком представлении прогресс вообще принимает количественную форму. Это лишь такие показатели, как постоянный рост знания, лучшее образование; так можно идти далеко без каких-либо определенных выводов, без качественных определений» [13, 150]. Здесь нет конкретной цели — она смутна и неопределенна. А главное, считает Гегель, развитие должно быть обусловлено внутренне, оно должно содержать потенциально то, что должно быть осуществлено, — это универсальный закон. Причем если в органическом мире развитие происходит автоматически, без намеренного содействия или противодействия, то «в духе дело обстоит наоборот; превращение его определений в действительность опосредовано сознанием и волей» [13, 151].

Таков важнейший вывод Гегеля и одновременно по-

сылка его понимания места и роли человека в истории. Гегель по-своему ставит вопрос об общественной природе человека, доказывая, что сущность человека надындивидуальна и духовна. Социальность предполагает включенность в общественные отношения, их освоение, так сказать, бытие в них. У Гегеля социальность равнозначна включенности в сферу духовного, проявлению духа в человеке и его деятельности. Поскольку дух субстанциален, индивиды не могут быть атомизированы. Гегель опровергает антропологизм на базе объективного идеализма.

Представив всемирно-исторический процесс как движение духа к свободе, Гегель ставит проблему человека в истории прежде всего в связи с вопросом о средствах, которыми свобода как субстанция духа осуществляет себя в мире. Этим объясняется обращение Гегеля к идее «хитрости разума» (List der Vernunft). Данное понятие появилось у Гегеля раньше — в «Науке логики» (и соответственно в «Энциклопедии философских наук»). Рассматривая проблему целесообразности, Гегель обращает внимание на то, что положенная логикой развития духа цель как бы овладевает объектом, задавая характер и формы его поведения. Даже если речь идет о природном мире, поведение и взаимодействие вещей подчинены закономерному движению к определенным состояниям, или целям. Внешне случайные природные процессы оказываются способом осуществления в конечном счете божественной цели: «Разум столь же *хитер,* сколь *могуществен.* Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, дав объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь *свою собственную* цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление *его* целей, которые всецело отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется» [I, 318–319].

Следует сказать, что несовпадение личных целей людей и объективных результатов их деятельности было

подмечено Вико, та же мысль встречается у Гердера [см. 33, 69]. Но у Гегеля «хитрость разума» — не удачное наблюдение, а хорошо разработанная концепция, призванная объяснить механизм действия исторических законов.

Характерная черта «хитрости разума» — в столкновении интересов людей, стремящихся удовлетворить собственные потребности и не подозревающих, к чему их борьба приведет. В чем же смысл такой «хитрости»? Почему разум не может вести их непосредственно к большей свободе, не ввергая в жестокую, нередко бессмысленную борьбу? По Гегелю, разум осуществляет свои цели в истории руками людей. Он «использует индивидов в качестве инструментов в своем поступательном развитии» [13, 76].

Здесь явная аналогия с вопросом, лежащим в основе теодицеи: почему бы всевышнему, если он все может, не создать сразу рай на Земле, уничтожить грех и сделать всех добродетельными? Основной смысл богословских объяснений сводится к тому, что в таком случае человек стал бы просто псевдосчастливым манипулируемым автоматом, не имеющим соблазнов и возможности согрешить, т. е. добродетельным благодаря отсутствию свободы. Объяснения такого рода наглядно показывают, что теодицея является не столько оправданием бога, сколько объяснением (т. е. оправданием) существования зла. Точно таким же образом «хитрость разума» Гегеля не столько раскрывает мотивы и способы действия гипотетического духа, сколько объясняет (т. е. оправдывает) человеческие издержки этого действия: борьбу, страдания, огромные людские потери. «Мировой дух не обращает внимания даже на то, что... он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты» [IX, 39—40].

Это высказывание Гегеля представляется вынужденным и очень формальным: «чудовищные затраты» — это грубая историческая действительность, которую он обязан объяснять. Спекулятивный уровень объяснения (дух «достаточно богат для такой затраты») — в лучшем случае эвфемизм, вежливая констатация масштабности зла. Но в той мере, в какой Ге-

гель заземляет проблему, его объяснение обретает черты содержательного теоретического анализа, бросающего свет на действительные особенности действия исторической необходимости. Важной заслугой Гегеля является то, что в объяснение механизмов социальных процессов он включил человеческие потребности и интересы как непосредственный и главный мотив поведения: «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль» [VIII, 20].

В сравнении с реальными интересами людей роль абстрактных принципов и благородных идеалов ничтожна (если, разумеется, в них не выражены действительные потребности). Но действия, побуждаемые интересами и страстями, для истории не самоценны. В результате взаимодействия множества частных действий, столкновения интересов, борьбы преследующих свои эгоистические цели людей возникают неслучайные итоговые тенденции, как правило, участниками действия не предвиденные, но свидетельствующие о реализации объективной возможности, т. е. цели, или идеи. «...Ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью... то мы должны сказать, что *ничто великое в мире не совершилось без страсти.* В наш предмет входят два момента: во-первых, идея; во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории» [VIII, 23].

Итак, для осуществления истории необходимы два чрезвычайно несхожих и едва ли не исключающих друг друга момента: идея и страсть. Но идея, являющаяся в своем внутреннем бытии целью в себе, а в отношении социального мира возможностью, может быть осуществлена только через человеческие действия. А если историческая возможность превращается в действительность людьми, человеческая деятельность оказывается единственной подлинной причиной исторического развития. «Хитрость разума», означающая у Ге-

геля опосредование цели истории игрой страстей и интересов реальных индивидов, не подозревающих о своей инструментальной роли, получает более конкретный вид: исторические законы действуют только через людей и их потребности и проявляются как тенденции, формирующиеся в результате столкновения несовпадающих и противоположных интересов. В силу этого обыденное понимание счастья как состояния бесконфликтного блаженства не совместимо с самим понятием истории как развития человечества, ибо источником развития является борьба. «Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности» [VIII, 26].

Рассматривая историю как прямой результат человеческой активности, Гегель не смог в достаточной мере конкретизировать понятие человека. Его попытка поставить на место «рода» (как у Фихте) более конкретные образования — государство, народный дух — была важным шагом вперед на пути к историческому подходу к носителю субъектных функций в истории, однако социально-конкретного воплощения этот носитель не получил. Крайне важная мысль Гегеля о значении потребностей, интересов, страстей в истории не была органически связана с не менее важной его догадкой о природе и значении социальной неоднородности гражданского общества. В результате упорные поиски Гегелем движущих сил исторического процесса обошли вниманием классовую структуру общества, борьба страстей не смогла стать выражением столкновения социально-классовых интересов.

По Гегелю, главный смысл «хитрости разума» заключается в опосредовании цели деятельности экономичным (энергоносным, технически удобным, безопасным, просто доступным) средством: «А то, что цель ставит себя в опосредствованное соотношение с объектом и вставляет между собой и им другой объект, можно рассматривать как хитрость разума... Цель выставляет объект как средство, заставляя его вместо себя изнурять работой, обрекает его на истощение и, заслоняя им себя, сохраняет себя от механического насилия» [6, 3, 200]. Такое понимание «хитрости» оказывается более широким, чем объяснение механизма

работы разума в истории, ибо характерным проявлением «хитрости» оказывается использование человеком сил осваиваемой им природы и в особенности применение орудий труда. Как справедливо отметил И. С. Нарский, наряду с анализом исторических явлений «хитрость разума» получает у Гегеля обоснование в труде» [60, 403]. По мнению Ю. К. Мельвиля, здесь по существу открывается второй смысл «хитрости»: «...в создании орудий, способных вторгаться в механические и химические процессы и воздействовать на них так, чтобы осуществить поставленную человеком цель, Гегель тоже видел хитрость разума, но на этот раз уже человеческого, и это второй случай использования им этого выражения и второй его смысл» [53, 56].

Поскольку человек, согласно Гегелю, выступает средством осуществления целей истории, в его частных целях содержится нечто всеобщее. Внутренняя свобода, обитающая в духе, предполагает свое осуществление через человека во внешнем мире. Назвав в этой связке («заключении») крайними терминами идею, пребывающую в глубине духа, и предметную действительность, Гегель определяет и важнейшее связующее звено — человеческую деятельность, благодаря которой в социальном мире реализуется общее, необходимое: «Деятельность есть средний термин, благодаря которому совершается переход общего и внутреннего к объективности» [VIII, 26]. Тем самым намечается новый путь постижения человека — через изучение его деятельности как средства самоосуществления. Конспектируя гегелевскую «Науку логики», В. И. Ленин отмечает: человек «есть *стремление* реализовать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя» [4, 29, 194]. Гегель попытался показать, что самоосуществление человека есть его деятельность в качестве представителя духа по реализации объективно существующих возможностей в самой действительности. Иными словами, человек осуществляет себя в общественной практике, соучаствуя (пусть неосознанно!) в историческом творчестве.

Всей значимости своих догадок Гегель не осознавал, и исторический процесс нередко характеризуется им как выражение стремления духа к самопознанию. На этом основании значение гегелевских теоретических на-

ходок необоснованно умаляется. Так, М. Хоркхаймер, один из основоположников Франкфуртской школы, считал, что смысл концепции «хитрости разума» — в обосновании познания как высшей и имманентной цели истории. «С исчезновением представления о хитрости разума, — писал он, — которая стоит за борьбой людей за свои интересы и за способами удовлетворения в обществе человеческих потребностей, исчезает также и вера в то, что цель этой хитрости — познание — есть решающая, высшая, сама в себе обоснованная цель мирового процесса» [109, 87—88].

Такое буквалистское толкование Гегеля не позволяет оценить по достоинству рациональное содержание его философии истории. Все дело в том, что «хитрость разума» из гегелевской схемы всемирной истории исчезнуть не может, ибо это единственный способ связать общие тенденции и закономерность социального развития с действиями реальных участников исторических событий. «Исчезнуть», т. е. игнорироваться — причем без особых теоретических осложнений — может «высшая» цель истории, и тогда «хитрость разума» должна быть переосмыслена, и именно в том направлении, которое Гегелем фактически намечено. Ведь за эмпирическим уровнем истории — событиями и поступками людей, обусловленными их интересами и страстями — открывается другой уровень, лишенный качества чувственной наглядности. Это объективный, с сознательными намерениями не совпадающий, социально значимый результат человеческих действий. Он не случаен, исторически необходим и практически неизбежен. Непонимание его оснований делает его для обыденного сознания тайной. Что же касается формулы «хитрости» (бог, или разум, «не стесняет игру страстей», «использует индивидов» и т. п.), то она легко подводится под принцип «как будто», т. е. является псевдотелеологической. «Самопознание» духа — весьма абстрактное и туманное основание истории, не имеющее предметного смысла, в то время как осуществление свободы таким смыслом обладает, ибо в истории носитель свободы — человек и человеческое общество.

«Хитрость разума» — недвусмысленное признание Гегелем того, что дух сам по себе историю не делает и не может делать. Это одновременно признание автономии человеческой деятельности, легализованной ге-

гелевским допущением «произвола» как неразумного волевого выбора и свободы как действия в русле требований необходимости. Дух не может исправлять или предугадывать ошибки людей, а равно и стимулировать правильное поведение. Поэтому ему остается «наказывать» людей за неправильные действия (Гегелю приходится закрывать глаза на то, что чаще и больше страдают как раз поборники прогрессивных изменений) и «канализировать» в нужном направлении человеческую энергию, предназначенную для удовлетворения прозаических нужд, осуществления как здравых, так и амбициозных эгоистических планов. В такой роли гегелевский мировой дух напоминает регулировщика, указывающего речному потоку, куда ему течь.

«Хитрость разума» оказывается камуфляжем бессилия духа: он ничто, если нет живой человеческой деятельности. В определенной форме Гегель признает это и сам: «Царство духа есть то, что создано человеком» [13, 50]. Строго говоря, дух действует не через людей, а в людях и существует в них: «... дух существует только как единичное действительное сознание и самосознание» [10, 3, 431]. Отметим, что у Гегеля понятия мирового духа и мирового разума не тождественны. Если первое означает бытие духа в историческом пространстве и времени, т. е. мир человека, то второе символизирует систему законов, управляющих этим миром, т. е. историческую закономерность. По существу мировой разум у Гегеля — это абстракция, используемая для представления духа в отрыве от человека. Но, поскольку закон не бессубстратен, мировой разум мыслим только как аспект, или ипостась, объективного духа, что дает основание атрибутировать «хитрость разума» духу. Это тем более справедливо, что носителем исторической закономерности является деятельное человечество. Таким образом, многое в гегелевской философии — вопреки установкам самого Гегеля — готовит сделанный К. Марксом вывод: «„История" не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История — *не что иное,* как деятельность преследующего свои цели человека» [2, 2, 102].

В связи с рассмотрением концепции «хитрости духа», в которой явственно означился разрыв между формой представления и представляемым Гегелем

смыслом, с одной стороны, и указанным смыслом и его значением с марксистской точки зрения — с другой, уместно — в плане постановки проблемы — затронуть вопрос о приложимости герменевтического подхода к ряду формул «Философии истории» (поскольку вопрос берется в узкоприкладном срезе, мы не касаемся взгляда буржуазных философов, мистифицирующих проблему понимания, пытающихся универсализировать герменевтику и превратить ее в метод субъективного истолкования материала, и т. д.).

Мы исходим из того, что всякий текст (т. е. знание и культурная информация вообще, закрепленные средствами существующих знаковых систем) есть культурно-исторический продукт, имеющий смысл, раскрываемый в социальном контексте. Понимание текста предполагает аналитическое соотнесение содержащихся в нем концептуальных идей (а не просто терминов) с их экономическими, политическими, социально-психологическими и иными детерминантами и теоретическими интенциями автора. В этом весьма узком и техническом смысле мы употребляем термин «герменевтические приемы». В них нет нужды, если смысл эксплицитен высказыванию. Но они абсолютно необходимы в тех случаях, когда мы имеем дело с иллюзорной обращенной формой сознания. Например, товарным фетишизмом, намеренным или ненамеренным эзотеризмом, иносказаниями (скажем, эзоповым языком), мифологемами, сознательной мистификацией и т. д. Если задачу герменевтики не сводить к раскрытию «обмана» (иллюзии), а видеть ее прежде всего в выявлении оригинального смысла текста («объяснении», хотя оно необходимо предполагает трактовку) и его содержательной ценности («истолковании», хотя оно-то и есть объяснение), то герменевтические методы способны обслуживать теоретический анализ историко-философского материала.

Что касается «хитрости разума», то справедлива мысль Ю. К. Мельвиля, что это понятие используется Гегелем в качестве средства решения проблем свободы и необходимости, субъекта и объекта в истории [см. 53, 51]. Ситуация, когда явно антропоморфное понятие выполняет важную теоретическую функцию, у Гегеля не исключение, а скорее правило: у него история «имеет цель», идея «отчуждает себя», цель «оп-

ределяет способ действия», мировой дух «скомандовал времени вперед» и т. д. Более сложен вопрос, не имеет ли здесь место игра словами, не создает ли безобидная метафора иллюзию теоретической содержательности. Ряд авторов считают, что словесная игра — свойство не только литературной формы, но и стиля мышления Гегеля. По мнению западногерманского философа П. Райфа, эти два аспекта его творчества неразделимы: «Принципы выведения в философии истории Гегеля я рассматриваю как игру словами как строительным материалом» [122, 41].

Позиция самого Гегеля в данном вопросе противоречива. Э. В. Ильенков указывает на то, что для Гегеля важнее всего не слово, а суть дела, но суть нельзя обозначить любым словом, в противном случае это будет «обманом», поддерживающим иллюзию, будто трудности связаны с нехваткой надлежащего слова, в то время как фактически не хватает самой сути, т. е. понятия [см. 40, 73]. Но в то же время «Гегель действительно прибегает к чисто словесной игре там, где ему никак не удается иным путем «вывести» одну категорию из другой» [там же, 69]. В качестве примера Э. В. Ильенков ссылается на выведение Гегелем понятия Wesen («сущность») из прошедшего времени глагола sein («быть»).

Следовательно, П. Райф хотя бы отчасти прав, и Гегель действительно использует игру слов. В таком случае возникает вопрос, является ли это стихийной и свободной (не необходимой) игрой или же это вынужденный отход от традиционной рациональной формы теоретизирования. Очевидно, справедливо последнее. Проницательность Гегеля позволяет ему ставить больше проблем, чем получать решений на базе своего методологического арсенала, что свидетельствует об ограниченности последнего. Отсюда вынужденное обращение к художественным тропам с целью использовать семантические возможности языка для выражения теоретического намека там, где нет возможности логической демонстрации.

На наш взгляд, «разум хитрит» — это типичная метонимия (типа «его перо дышало ненавистью»), смысл которой раскрывается дефиницией «хитрости» как «опосредования цели» и которая используется не метафорически, а в теоретической функции. Посред-

ством понятия «хитрость разума» Гегель вводит дескриптивную, эмпирически корректную модель объяснения способа реализации исторической необходимости через посредство человеческой деятельности. Это довольно рискованная попытка соединения объективной закономерности и человеческих усилий, рискованная потому, что она у Гегеля не имеет общего для того и другого основания, а базируется лишь на диалектическом наитии: хотя Гегель и высказал гениальную мысль о ключевой роли в истории человеческой деятельности как проводника требований разума, она не была развита в учение о роли производства, без чего нельзя адекватно понять единство и взаимодействие субъекта и объекта. Сохранение же очень важной для Гегеля объяснительной роли «хитрости разума» потребовало допущения цели в истории, якобы осуществляемой мировым духом посредством людей. Но как бы то ни было, Гегель сумел наглядно, хотя и не строго научно, ввести в схему исторической закономерности человеческую деятельность, в чем его несомненная заслуга.

2. Трагедия и фарс, ирония и диалектика

С идеей «хитрости разума» непосредственно соприкасается тема так называемой иронии истории, которую мы рассмотрим преимущественно в связи с проблемой человека в философии истории Гегеля.

В статье «„Кризис" в Пруссии» (1873) Ф. Энгельс писал: «...есть в мире нечто, открытое Гегелем и названное им „иронией истории"» [2, 18, 290]. В качестве иллюстрации иронии истории Энгельс привел следующий пример. Немецкая буржуазия думала, что в стране правит она. Бисмарк опроверг это мнение, очень решительно («пинком») поставив ее на место. В данном случае «железный канцлер» олицетворял прежде всего власть кайзера и юнкерства. Однако вынужденная реальная политика Бисмарка была такова — и в этом ирония истории, — что она работала против феодально-помещичьих интересов в пользу буржуазии. В 1885 г. в письме Вере Засулич Энгельс говорил о том, что в условиях острейшего социально-политического кризиса решимость буквально горстки людей («бланкистская фантазия») может «сделать» революцию. Прав-

да, такой отчаянный шаг играет лишь роль запала, революции — это взрыв народной энергии, которая может разметать самих инициаторов, причем характер революции оказывается совсем иным, чем думали те, кто ее начинал. «Люди, хвалившиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что́ делали, — что *сделанная* революция совсем непохожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории...» [2, 36, 263].

Следует обратить внимание на то, что «ирония истории» — не субъективная оценочная характеристика, а свойство реальной ситуации. Как отмечает К. Маркс, «великая ирония истории... проистекает не из остроумия отдельных лиц, а из комичности самих ситуаций» [2, 12, 142]. Суть иронии в том, что логика истории заставляет людей действовать вопреки своим интересам, а результат действий противоположен их намерениям. Так, во Франции в 1849 г. пророялистские деятели были вынуждены действовать по-республикански: «Приговоренные историей способствовать падению монархии, которую они любили, они были предназначены ею к охранению республики, которую ненавидели» [2, 7, 73]. Ирония истории выражает специфическую деформацию соотношения человеческого действия в истории с его результатом. Это фиксация того, что в определенных условиях определенные действия ведут к результату, отрицающему сам смысл действия: человек сделал совсем не то, что делал. Используя формулу иронии истории, Энгельс сослался на Гегеля, однако в работах Гегеля понятие иронии истории не встречается. А. В. Гулыга предполагает, что Гегель мог употребить его в одной из лекций, а Энгельс мог видеть запись лекции [см. 37, 326]. Предположение правомерно (автор с тем большей охотой его разделяет, что долго и безуспешно пытался найти это выражение в гегелевских текстах), однако внимание к данной теме определяется не фактом наличия или отсутствия в изданных работах нужного термина, а тем, что Гегель фактически открыл и охарактеризовал феномен иронии истории.

Следует заметить, что проблемы источниковедения и атрибуции не составляют привилегии антиковедения или медиевистики. В культурной жизни Нового времени в условиях слабого развития привычных сегодня форм обмена информацией (периодика, библиотечная

служба, симпозиумы и пр.) огромное значение имела практика устного и персонального сообщения: лекции, салоны, переписка. В силу этого многие идеи, хорошо известные в свое время в профессиональных кругах, но не зафиксированные в публикациях, впоследствии утрачиваются, теряют авторство, берутся внеконтекстуально и искажаются. Отсюда огромная ценность эпистолярного наследия, мемуаристики, других свидетельств современников, включая, между прочим, записи речей и лекций. В сомнительных случаях вывод о точной формулировке, смысле, источнике или авторе того или иного положения предполагает обоснованную реконструкцию его теоретического контекста.

Примером такого изыскания может служить работа по выявлению источника одного предполагаемого высказывания Гегеля, осуществленная редакторами русскоязычного издания произведения К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» [см. 19, 127—129].

В начале работы (она была опубликована в мае 1852 г.) говорится: «Гегель где-то отмечает, что все великие всемирно-исторические события и личности повторяются, так сказать, дважды. Он забыл прибавить: первый раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса» [2, 8, 119]. Видимо, внимание Маркса к высказыванию Гегеля привлек Энгельс, писавший ему 3 декабря 1851 г.: «Кажется, право, будто историей в роли мирового духа руководит из гроба старый Гегель, с величайшей добросовестностью заставляя все события повторяться дважды: первый раз в виде великой трагедии и второй раз — в виде жалкого фарса» [2, 27, 341]. Вместе с тем идея повторения исторических событий в виде трагедии и фарса была высказана Марксом и раньше (в 1844 г.) и могла быть навеяна изучавшейся им «Философией права» Гегеля, где говорилось о «серьезных повторениях истории». В одном из немецких изданий произведений К. Маркса и Ф. Энгельса к указанному месту дана отсылка на высказывание Гегеля в «Философии истории» о том, что повторение исторического события подтверждает его неслучайный характер.

Все эти поиски (детали мы опускаем) завершились выводом о том, что работы Гегеля не дают текстуального подтверждения заимствования Марксом гегелевской формулы и свидетельства Энгельса. Однако их

высказывания вполне соответствуют гегелевскому пониманию исторического развития и сходства периода разложения определенного социального организма с фарсом. К этому можно добавить, что формулировки Гегеля Маркс мог знать шире и детальнее (хотя бы через Э. Ганса). Однако суть рассматриваемого вопроса в другом: высказывание Маркса когерентно воспроизводимым гегелевским суждениям на данный предмет, что говорит о правомерности ссылки на Гегеля. Дело, разумеется, не сводится к простой преемственности: опираясь на рациональные моменты философии Гегеля, Маркс дает более глубокое понимание данной проблемы, что, кстати, позволяет увидеть и оценить то, что у Гегеля лишь намечено или подразумевается.

Обратимся к высказыванию Гегеля о повторении исторических событий. В «Философии истории», в разделе «Римский мир» Гегель пишет, что после захвата Юлием Цезарем власти благороднейшие римляне решили, что господство Цезаря держится исключительно благодаря его выдающимся индивидуальным качествам. Так думал Цицерон, так думали Брут и Кассий — все они полагали, что, если этот индивид будет устранен, восстановление республиканского правления произойдет само собой. «Под влиянием этого замечательного заблуждения, — пишет Гегель, — Брут... и Кассий... убили человека, доблести которого они ценили. Но непосредственно после этого обнаружилось, что лишь одно лицо могло управлять римским государством, и тогда римляне должны были поверить этому; ведь вообще государственный переворот как бы санкционируется в мнении людей, когда он повторяется. Так, Наполеон был дважды побежден, и Бурбоны были изгнаны два раза. Благодаря повторению того, что сначала казалось лишь случайным и возможным, оно становится действительным и установленным фактом» [VIII, 295—296].

Фрагмент замечателен в двух отношениях: во-первых, основным теоретическим выводом о том, что повторение подчеркивает неслучайный характер явления данного типа, особенно если учесть, что сам повтор как второе издание оригинала есть реакция на попытку ревизовать уже раз достигнутый результат; во-вторых, не сформулированным прямо, но уже подготовленным выводом о пародийном характере второго издания,

объективная результативность которого сочетается с невозможностью подкрепить претензии на историческое величие. Переворот Цезаря — это историческая драма и трагедия для республиканцев (хотя республика — и Гегель в этом прав — себя исторически уже изжила). Переворот Октавиана Августа — трагедия и фарс в той мере, в какой Август подражает Цезарю (еще в большей степени это относится к Луи Бонапарту и Наполеону).

Глубокая и четкая формулировка этой закономерности принадлежит К. Марксу. В работе «К критике гегелевской философии права. Введение» он пишет, что старый порядок, переживший у развитых капиталистических стран свою трагедию, разыгрывает в Германии свою комедию. И далее: «История действует основательно и проходит через множество фазисов, когда уносит в могилу устаревшую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее *комедия*... Почему таков ход истории? Это нужно для того, чтобы человечество *весело* расставалось со своим прошлым» [2, 1, 418].

Смех в социальной истории в соединении с деянием в качестве формы практической иронии соучаствует в устранении изживших себя институтов и норм. Если повторение однотипных явлений есть выражение исторической необходимости, то повторение как фарс есть способ публичного отрицания через комедийную форму, смеховую культуру устаревших социальных установлений («веселое» расставание с прошлым оказывается массовым идеологическим фактором). Помимо этого комедийная маска истории обычно предполагает, что в качестве исторического деятеля выступает жалкая личность. В работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» К. Маркс показал, «каким образом *классовая борьба* во Франции создала условия и обстоятельства, давшие возможность дюжинной и смешной личности сыграть роль героя» [2, 16, 375].

Что касается гегелевского понимания иронии истории, то она, с одной стороны, выступает как онтологическая идея, своеобразно модифицирующая диалектику социального развития, с другой стороны, как историческое злоключение конечного духа, обусловленное отрывом индивидуального (человека) от субстанциального (духа). Это восприятие иронии тесно связано с

критикой Гегелем романтического понимания, в основе которого лежит мысль о принципиальной недостаточности рационального мышления для гармонизации субъективного и объективного и осуществления свободы. Гегелю такая позиция чужда. Для него разум — единственный способ познания и первый инструмент свободы, и он продолжает традицию скорее сократовской, диалектической иронии как негативной формы утверждения истины.

Романтическая ирония многолика. Расхождения позиций эстетиков романтизма порой столь значительны, что некоторые исследователи считают, что концепция иронии Зольгера вообще не является романтической [см., напр., 30, 480—481]. Позиция неверна, но показательна. Зольгеровское понимание иронии действительно своеобразно, но именно оно и трактовка иронии Фр. Шлегелем точнее и содержательнее других представляют социально-мировоззренческий аспект романтической иронии.

Зольгер исходит из качественной разнородности двух начал бытия: идеи и явления, вследствие чего нельзя последнее мыслить как проявление или воплощение первой. Поэтому гений, способный постичь и возвысить нечто сущностное и прекрасное, одновременно принижает и разрушает всю видимую реальность с присущими ей противоречиями. Ирония есть духовное состояние субъекта, осуществляющего акт такой проницательной оценки. «...Дух художника должен охватить все направления одним всевидящим взглядом. И этот над всем царящий, все разрушающий взгляд мы называем иронией» [39, 381].

По Зольгеру, объект иронии — не мир сам по себе, а люди, человечество, придающие этому видимому и самому по себе пустому миру самостоятельность и ценность, причем делающие это в силу своей духовной ограниченности: «Ирония утверждает ничтожество не отдельных личностей, а всего человечества, наивысших и благороднейших проявлений человеческого духа; она утверждает, что все это ничто по сравнению с божественной идеей» [цит. по: 30, 480]. Ирония не сводится у Зольгера к опыту совершенного художественного восприятия, она имеет несомненные онтологические выходы. Прежде всего ирония предполагает трансцендентальный (т. е. общезначимый и объективный в кантовском смыс-

ле) характер идеи. Видимый и реальный мир временных явлений не есть воплощение вечного и идеального, вещный мир находится в дисгармонии с идеей. Точно так же противоположны идее человеческие оценки, суждения и их практические последствия. Эту драматическую несовместимость фиксирует и воплощает ирония. Ее почва — саморазорванность земного бытия, фатальное расхождение творимого людьми предметного мира с идеальной действительностью. Трансцендентальный характер мира идей делает его иррациональным, мистическим началом. А мистицизм, по Зольгеру, это «мать иронии».

Таким образом, героизированный гений противопоставлен обычному человеку, мир не может не быть иррациональным в своей основе, смысл истории всегда остается тайной, а человек от тайны отлучен. Средство спасения — ирония, которая превращается прежде всего в умонастроение отвергнутого историей индивида. Все эти выводы — объект гегелевской критики и стимул разработки оптимистической концепции иронии.

Однако ирония в романтическом сознании — это не просто скепсис, мировоззрение, способ мышления, предполагающий столкновение идей, вечное и часто парадоксальное отрицание. Гегель четко уловил диалектический момент у критикуемых им романтиков, прежде всего у Фр. Шлегеля, исходящего из философии Фихте. Заключается он в том, что отрицаемому противопоставляется критикующее «я», которое и становится средоточием диалектического разлада, но, не понимая этого, оно пытается мыслить себя вне разлада. По Фр. Шлегелю, ирония — «это настроение, оглядывающее все с высоты и бесконечно возвышающееся над всем обусловленным» [84, 1, 238]. Слабость этой позиции Гегель увидел в том, что «я», противостоящее отрицаемому бытию, абстрактно, оторвано от действительности и противопоставлено ей. Такая ироническая личность «постигает себя как некую *божественную гениальность,* так что все и вся является для нее лишь бессущностной тварью, с которой не связывает себя сознающий себя свободным от всего свободный творец...» [10, 1, 71]. Субъект такой иронии не поднимается над объективным, а ставит себя вне его.

Слабость шлегелевской иронии — в ее субъектив-

ности, способной «все превратить в иллюзию». Сократовская ирония неизмеримо выше прежде всего тем, что она заставляет «конкретизировать абстрактные представления и развивать их дальше, ибо важно только осознать понятие» [10, 4, 182]. Здесь становится ясно, в чем, по Гегелю, подлинно диалектический смысл иронии: она ориентирована на истину, т. е. на объективность. Поэтому то, что иронически отрицается, не есть только иллюзия, хотя оно неполно, неконкретно, внутренне противоречиво и в этом смысле «разрушимо». Ирония как метод обретает онтологическое основание и только в этом смысле, несмотря на свою ограниченность, становится выражением объективной диалектики, или «мировой иронией»: «В новейшее время также много говорилось о сократовской иронии, которая, подобно всякой диалектике, допускает истинность того, что непосредственно принимается за истинное, но лишь для того, чтобы выявить то внутреннее разрушение, которое содержится в этих допущениях, и мы можем назвать это всеобщей мировой иронией» [10, 4, 182—183].

Идея иронии истории Гегелем намечена, но не концептуализирована. Он готов усмотреть иронию «вообще в любом переходе от одной крайности в другую» [там же, 183], но в интересующем нас плане этот переход должен иметь место в социальном мире. И, поскольку субъектом истории является дух, ироническое историческое суждение может быть только точкой зрения абсолютного знания.

Как бы ни варьировала ситуация иронии, ее основная архитектоника неизменно предполагает, с одной стороны, противоречивость и алогизм самого бытия, ведущие к разладу человеческой жизни и несовпадению намерений и результатов деятельности, с другой стороны, субъекта (романтика-автора или его героя — все равно), возвышающегося посредством иронии над средой, другими людьми, судьбой. Ироническая установка, не устраняя разлада, снимает его значимость для субъекта посредством парадоксальной аксиологической инверсии: ценности, реальные отношения как бы меняются местами. Гегель, сохраняя коррелятивность многих элементов в микроструктуре иронии романтиков, осуществил существенный перекос акцента в оценке самой ситуации иронии: у него не человек иронизирует

над реальностью, а сама развивающаяся реальность, т. е. история, насмехается над человеком. И если индивид способен интеллектуально освоить собственную ситуацию, то, иронизируя над собой, он демонстрирует мужество принять ее, оценить, познать, чтобы преодолеть трудности. В противном случае история будет его наказывать последствиями своих непредсказуемых ходов. Ирония как атрибут человеческого духа — то, что у романтиков было способом самовыражения истинной личности, — у Гегеля стала чем-то вторичным, определяемым иронией как диалектическим моментом объективного движения. В своей философии истории Гегель онтологизировал ситуацию иронии, передав субъектные функции истории (собственно духу) и сделав человека (в том числе историческую личность, героя) объектом иронии. Основу гегелевской модели составляет разлад между целями и последствиями социально значимой деятельности человека.

Среди характеристик иронии истории одна, несомненно, является центральной — «превращение в свою противоположность... достижение в конечном счете такого пункта, который полярно противоположен исходному» [2, 22, 21]. Эта и ряд других черт иронии истории, о которых говорится у К. Маркса и Ф. Энгельса, впервые были сформулированы и охарактеризованы как особенности и закономерности исторического развития в гегелевской «Философии истории». В ней отмечается, что «во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся... они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [VIII, 27]. Этого мало. История как бы насмехается над своими тружениками, причем выражается это не просто в том, что результаты человеческой деятельности отличны от тех, на которые она была ориентирована, но с наибольшим драматизмом в том, что «субстанция действия, а следовательно и само действие вообще, обращается против того, кто совершил его; оно становится по отношению к нему обратным ударом, который сокрушает его» [VIII, 27—28]. Это и есть ирония, притом безжалостная, истории.

Повторение великих событий, история как трагедия и фарс, ирония истории — все эти явления имеют одну существенную общую черту. Во всех случаях такого рода логика истории берет верх над логикой человека, пытающегося реализовать в истории собственную цель. У слушателя или читателя Гегеля могли возникнуть слишком большие иллюзии, когда выяснилось, что история осуществляется только посредством человека, который обретает в социальном мире субъектные качества. Теперь значительную часть этих иллюзий Гегель рассеивает, мировой дух торжествует вновь. Попытки человека «направить» ход вещей, вернув «добрые старые времена» (будь то республиканские порядки в Риме эпохи Цицерона или милый сердцу французской аристократии образ жизни при Бурбонах), завершаются неудачей, ибо история упрямо и упорно возвращает себе завоеванную позицию, используя любые, самые одиозные, средства. И слишком часто она не желает понимать и слушать своих исполнителей, порождая результат, противоположный желаемому. У Гегеля дух использует людей, но не позволяет им делать историю по своему разумению.

«Хитрость разума» предполагает наличие страсти и столкновение интересов. Естественно, исход борьбы не может отвечать всем преследуемым целям, поскольку они не совпадают, поэтому результат — самый негативный и нежелательный — не может выглядеть абсолютно алогичным. Борьбу людей в обществе («игру страстей») Гегель рассматривает как своеобразную энергетическую базу социальной жизни и движущую силу истории.

Ирония истории предполагает «хитрость разума», но не тождественна ей. Ирония истории — это характеристика результата, фиксация его несоответствия и враждебности интенциям и, казалось бы, должному. Она порождается непониманием социально-исторических условий, делающих невозможным то, к чему люди стремятся. Согласно Энгельсу, такова неизбежная судьба «всех исторических движений, участники которых имеют смутное представление о причинах и условиях их существования и поэтому ставят перед ними чисто иллюзорные цели» [2, 22, 21—22]. Внешне ирония истории — это парадоксальное нарушение логики ожидания, буквально крах здравомыслия: республиканской

Франции приходится поддерживать абсолютизм в России [см. 2, 22, 51], Бисмарк оказывается «революционером поневоле», борьба за осуществление идеалов свободы, равенства, братства приводит к новым формам бесправия и эксплуатации. По существу же ирония истории — это выражение чуждости субъекту результатов собственного социального творчества. Люди, творящие историю, делают ее вслепую и вынужденно, она им не повинуется и большей частью работает против них. История оказывается продуктом самоотчуждения, только не духа, как думал Гегель, а человека.

3. Личность и историческая необходимость

В понимании места и роли человека в истории у Гегеля обнаружилась двойственность. С одной стороны, человек как вольный или невольный участник общественно-политических событий и в силу существующих разделения труда и системы потребностей приобщается через свою индивидуальную деятельность к жизни социального целого. Он выражает и утверждает себя в качестве живого агента исторического действия, достаточно самостоятельного, чтобы исходить из собственных интересов, хотя и ограниченного в своих возможностях наличными условиями. С другой стороны, значимость индивидуального действия обеспечивается механизмом исторической закономерности и практически элиминируется субстанциальностью государства — воплощения бога на земле, носителя всемирно-исторической цели, которому подчинено все индивидуально-человеческое в качестве средства. По мнению австрийского философа Л. Нагля, «субстанциальный характер деятельности, спекулятивно обоснованный в «Философии истории», сводит автономную волю к химере» [119, 50].

Действительно, у Гегеля есть тенденция к детерминизму (по мнению некоторых авторов, фатализму) в трактовке истории, а роль государства в высшей степени гипертрофирована. Однако исчезает или не исчезает с исторической сцены активная человеческая роль — к этому вопросу отношение Гегеля неоднозначно. Если Гегель и элиминирует эту роль, то не когда говорит об исторической закономерности, а когда де-

субъективирует человека, идеалистически трактуя субстанциальность истории. С другой стороны, анализируя соотношение закономерности и человеческой деятельности в истории, Гегель по существу впервые поставил вопрос о специфике исторического детерминизма. Особый интерес в этой связи представляет понимание им роли всемирно-исторических личностей.

Как выяснилось, в истории действия людей обычно ведут к иным результатам, чем те, к которым они стремятся. С точки зрения исторической необходимости эти действия по значимости ничтожны и случайны. Однако, считает Гегель, иногда конкретные поступки и поведение вовсе не выглядят случайными и малозначащими. Напротив, они весьма существенны в силу того, что в них полнее выражен «момент всеобщности». Такие явления Гегель назвал великими историческими отношениями. Они выражаются и осуществляются через страсти, но не исчерпываются страстями и частными помыслами. Их особенность в том, что они связаны с моментами исторического обновления. Гегель выделил особый смысл критических периодов в истории общества и дал им содержательную характеристику: «Именно здесь возникают великие столкновения между существующими, признанными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым. Теперь эти возможности становятся историческими; они заключают в себе некоторое всеобщее иного рода, чем то всеобщее, которое составляет основу в существовании народа или государства» [VIII, 28].

Нетрудно видеть, что речь идет о периодах социального кризиса, когда теряют силу существовавшие ценности и нормы и расшатываются сами основы социального порядка, казавшиеся недавно безусловными и незыблемыми, когда возникают новые общественные формы, разрушительные для старых и с этой точки зрения «незаконные». Но все дело в том, что новое оказывается ценным, разумным и просто необходимым. Оно оправдано тем, что оказывается моментом творческой идеи и «стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины». Историческое движение осу-

ществляется преследующими свои цели людьми, и среди них находятся такие, в личных целях которых содержится новое всеобщее. Таких людей, интересы и действия которых совпадают с потребностями развития, которые осуществляют появившиеся исторические возможности, Гегель называет всемирно-историческими личностями.

Их перечень не неожидан — это прежде всего Александр Македонский, Цезарь, Наполеон. Важнее то, что в объяснении их роли в истории Гегель решительно отошел от традиции абсолютизации личных качеств, хотя отвел им важную роль. Подобно всякому индивиду, историческая личность преследует эгоистические цели. Цезарь боролся за свою честь и безопасность, которые могли быть обеспечены только в случае военно-политической победы над его противниками. Это предполагало завоевание единоличной власти — цель антиконституционную и по моральным мотивам отрицательную, корыстную. Осуществление этой цели потребовало незаурядных личных качеств, но великой личностью Цезаря сделало объективное последствие его действия: «...то, что ему... принесло осуществление его прежде всего отрицательной цели... оказалось вместе с тем само по себе необходимым определением в римской и всемирной истории, оно явилось, таким образом, не только его личным достижением, но институтом, который осуществил то, что в себе и для себя было своевременно» [VIII, 29].

Исторические личности действуют нестандартно, улавливая в ходе вещей то, что от других скрыто. По мнению Гегеля, их следует назвать героями, но не следует результаты их деятельности приписывать исключительно им. Объективно они чувствовали и осуществляли то, что своевременно, но, преследуя свои цели, они «не сознавали идеи вообще», т. е. их деятельность не предполагала познания необходимого.

Концепция исторической личности в «Философии истории» бросает свет на значение некоторых моментов, наметившихся в раннем творчестве Гегеля. В частности, она позволяет более адекватно оценить его отношение к Наполеону в йенский период. Восхищение и преклонение Гегеля перед французским императором общеизвестно, и исследователями оно вполне правильно связывается с надеждами на то, что наполеоновское вторжение разрушит сословно-феодальную структуру в

Германии. Лежало ли в основе этих надежд благоговение Гегеля перед сильной личностью, героем, могущество которого внушало слепое доверие, готовность принять социально целесообразные услуги завоевателя-иноземца? Высказывания Гегеля позволяли такое предположение, поэтому легко понять чувства его соотечественников (например, Р. Гайма), которые сочли его позицию непатриотичной. Однако упрощенческий характер такого объяснения слишком очевиден. Хотя позиция Гегеля несколько космополитична, это свойственный передовым немецким интеллектуалам космополитизм «по-германски», выражающийся в неприязни к исторически изжившим себя порядкам и ценностям, политическому партикуляризму Германии, псевдопатриотизму локального верноподданничества.

Антипатриотом в строгом смысле слова или, скажем, слепым франкофилом Гегель не был. Его отношение к Наполеону несет на себе черты зрелого историзма. Наполеон — эпохальное явление, это символ, носитель и фактор более высокой исторической ступени. Именно поэтому Гегель, раздосадованный сословными и княжескими конфликтами внутри Рейнского союза, воспринимает Наполеона не как покорителя, а как освободителя суверенного начала у самих немцев. Гегель обращает на это внимание одного из своих корреспондентов в 1807 г.: «Уладив все это в Вюртемберге, Наполеон сказал сердито вюртембергскому министру: «Я сделал ваших князей суверенами, а не деспотами!» Немецкие князья еще не усвоили понятия свободной монархии и не стремились к ее осуществлению — все это должен был организовать Наполеон» [16, 1, 185]. Таким образом, в основе особого отношения Гегеля к Наполеону (о котором сам император, понятное дело, не подозревал) лежит вера в великую миссию, в силу обстоятельств выпавшую на долю индивида, оказавшегося благодаря своему положению и личным качествам способным осуществить задачи всемирно-исторической значимости.

Важно отметить, что Гегель не обожествлял Наполеона и не представлял его ипостасью мирового духа. Ставший хрестоматийным образ императора «верхом на коне» часто воспринимается неадекватно, нередко в литературе для передачи гегелевской мысли использовалось выражение «мировой дух верхом на коне» [см.

112, 318—319]. Между тем Гегель писал из Йены 13 октября 1806 г.: «Императора, эту мировую душу (Weltseele), я видел проезжающим верхом через город на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает мир и властвует над ним» [16, 1, 120]. К тому времени понятие мирового духа у Гегеля уже вполне сложилось: в «Феноменологии» он пишет о свободе «как всеобщей форме мирового духа (des Weltgeistes)» [15, 153]. Поэтому гегелевское словоупотребление не случайно, «душа», в отличие от «духа»,— очень личностное понятие и отнесено к реальному человеку, власть которого обрела мировой масштаб. Это соединение всемирности и индивидуальности и составляет историческую личность.

Именно в таком качестве Наполеон оказывается и объектом критики. Так, Гегель считает, что нельзя народу навязывать более высокий исторический принцип, если не созрели к тому внутренние предпосылки, и этим объясняет неудачи французов в Испании. Он не одобряет стремления Наполеона к политической нейтрализации контролируемой им Европы, видя в ней «лишь произвол и мудрствование отдельного лица» [8, 2, 291]. Особенно недоволен Гегель тем, что военные победы Франции в Германии не привели к ожидаемому распространению прогрессивных форм «Кодекса Наполеона» к востоку от Рейна. Не скрывая раздражения по поводу боязни немецких князей и землевладельцев нового законоуложения, Гегель прямо указывает, от кого зависит решение этого вопроса: «Добровольно это вряд ли случится... Это произойдет лишь в том случае, если на то будет воля неба, т. е. французского императора...» [там же].

Ироническое «воля неба» не оставляет сомнения в том, что Гегель не был приверженцем фаталистической идеи исторической неизбежности и в своей идеализации Наполеона не опускался до подобострастия и тем более богоуподобления. Историческая личность не идеальна и в моральном отношении — это может быть и злодей, но непременно великий. В чем величие или, точнее, историчность такого индивида? Несомненно, ему свойственны выдающиеся личные качества и масштабность деятельности («охватывает весь мир»), но глав-

ное — осуществление им назревших исторических задач. Великий человек не может быть духом, у Гегеля есть более точная квалификация — это «доверенное лицо мирового духа». А такие полномочия не могут не вызывать восхищения даже торжествующим неприятелем.

Такое отношение к Наполеону в сущности сохранилось и впоследствии, хотя тональность высказываний Гегеля заметно меняется. В 1816 г. он возвращается к этой теме при новых обстоятельствах: позади Ватерлоо, Наполеон повержен, произошли значительные события, утекло немало времени, что позволяет некоторые явления, осмыслив их ретроспективно, оценить не спеша. Масштабность событий склоняет к размышлениям общего порядка, отодвигающим частности на задний план, как бы они ни затрагивали чувства. Гегель считает, что прошедший период ознаменовался несомненным прогрессом. История шла неуклонно вперед, и никакие попытки помешать ей не могли замедлить ее поступи. Частные усилия, ее поддерживающие, строго говоря, тоже не делали погоды. Чаще же люди действовали вслепую, растрачивая свои силы, страсть и энергию, которыми умело пользовался мировой разум, осуществляя свою цель и нанося людям руками людей же чувствительные удары. Неравнодушие Гегеля к данной теме легко просматривается и в том, что свои мысли он излагает в столь несвойственной ему нестрогой и образной манере: «Я считаю, что мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движется, неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути. Бесчисленные легко вооруженные отряды бьются где-то на флангах, выступая за и против, большая часть их вообще не подозревает, в чем дело, и только получает удары по голове как бы незримой дланью. И ничто не поможет им: ни пускание пыли в глаза, ни хитроумные выходки и выкрутасы» [8, 2, 357]. Теперь Гегель не пишет безоговорочно возвышенного портрета Наполеона. Более того, он высоко оценивает движение сопротивления французам, рассматривая его как проявление патриотического и национального духа. Однако это не мешает Гегелю сохранить свою оценку Наполеона как представителя прогрессивной тенденции общественного развития, хотя эта оценка уже камуфлируется.

Гегель обращает внимание на то, что судьба великих личностей обычно несчастлива, они появляются на исторической сцене не для спокойного наслаждения, вся их жизнь — тяжелый труд. Они рано умирают, как Александр Македонский, их убивают, как Цезаря, или ссылают, как Наполеона. Объяснение простое: когда историческая цель осуществлена, надобность в них отпадает, и тем или иным способом они устраняются от активной деятельности.

В понимании роли великих личностей заслуга Гегеля состоит в том, что он преодолевает представление о них как о счастливых или трагических случайностях. Философия истории Гегеля — одна из первых нетеологических попыток подвести под деятельность личности в истории такое основание, которое придает субъективным установкам, целям, намерениям исторически значимый смысл и тем самым наделяет индивидуальные действия характером социально действенного фактора.

В своем понимании великих личностей Гегель выступает против так называемого психологического подхода. Нельзя, по его мнению, объяснять историю особенностями характеров великих людей, скажем, «страстью к завоеваниям» Александра Македонского,— тогда субъективный мотив станет целью истории, а результат — лишь средством. В работе «Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг» (1817) Гегель писал: «Еще недавно, согласно имевшей широкое распространение *психологической* точке зрения на историю, наибольшее значение придавалось так называемым тайным пружинам и намерениям отдельных индивидов, анекдотам, субъективным влияниям. Однако в настоящее время... история вновь стремится обрести свое достоинство в изображении природы и хода развития субстанциального целого, в понимании характера исторических личностей на основании того, что они *делают*» [8, 1, 430].

Гегеля можно было бы упрекнуть в недооценке социально-психологического подхода в историческом познании, но это было бы завышенным требованием, поскольку о социальной психологии в то время говорить рано. Суть же антипсихологизма Гегеля не в том, что он игнорирует индивидуальные качества, их способность ускорить или задержать реализацию исторической необходимости, а в том, что они сами должны получать объяснение через движение «субстанциального целого»,

чтобы избежать автономизации личностных факторов. В «Философии истории» и других работах Гегель неоднократно возвращался к мысли о том, что личность человека, в том числе великого, формируется на базе социальной общности, которой он принадлежит: «Народный дух... составляет субстанциальную основу индивидуума. Каждый человек появляется на свет среди своего народа и принадлежит его духу» [9, 1, 381]. А поскольку наиболее полным воплощением народного духа является государство, именно оно играет важнейшую роль в социализации индивидов: «...все великие люди формировались сами по себе, но только поскольку они осваивали то, что уже создало государство» [13, 113].

Таким образом, исторические личности — не подарок судьбы, а продукт исторического развития конкретного общества. Черты их характера, случайные с точки зрения исторической необходимости, не случайны в контексте формировавшей их социально-культурной среды. Так что если это и случайность, то такого рода, что может сказаться на исторических событиях. К данной ситуации приложимы слова К. Маркса: «...история носила бы очень мистический характер, если бы «случайности» не играли никакой роли... Ускорение и замедление в сильной степени зависят от этих «случайностей», среди которых фигурирует также и такой «случай», как характер людей...» [2, 33, 175].

Поскольку, согласно Гегелю, историей правит разум (закономерность), а люди, в том числе исторические личности, лишь средства осуществления целей мирового разума, может создаться впечатление (усиливаемое некоторыми гегелевскими формулировками), что Гегель как адвокат духа равнодушен к судьбе индивида, его детерминизм несовместим с признанием ценности личности, а его философия по меньшей мере не гуманистична. Такое впечатление ошибочно[1], оно не только искажает

---

[1] Автор признателен А. С. Богомолову, который в свое время, при обсуждении программы спецкурса, составившего основу данного исследования, обратил внимание на гегелевское высказывание о ценности индивида. Очевидно, этой идее А. С. Богомолов придавал важное значение, ибо в тезисной форме оно вошло в один из его рабочих набросков: «Представляется, что наряду с анализом общего решения Гегелем проблемы соотношения индивида и общества следует проанализировать мысль Гегеля о «бесконечной ценности» индивидуального, лежащего в сфере морали и религии» (Богомолов А. С. Теоретические проблемы преподавания исто-

тегелевскую философско-историческую концепцию, но и несправедливо в отношении личности Гегеля, образа его мысли.

В «Философии истории» Гегель, говоря о том, что историческое развитие предполагает жертву личных интересов людей, делает важную оговорку, которой ограничивает приложение этого суждения лишь определенным контекстом. Индивиды, поясняет Гегель, «подводятся под категорию средств, однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения» [VIII, 32. Разрядка моя.— *А. К.*]. Эта сторона — сфера морали, нравственности и религиозности. Обычно, когда речь идет о средстве, имеют в виду нечто внешнее по отношению к цели. Но в истории, по мнению Гегеля, дело обстоит совсем иначе. Цели людей опосредованно связаны с разумной целью истории, следовательно, их жертвы имеют смысл — обретение ими (тем более человечеством) в перспективе большей ценности, не говоря уже о возможности сочетания личных целей с целью истории в определенных рамках в настоящем. До сих пор Гегеля интересовали прежде всего объективные результаты человеческой деятельности, и только в данном контексте чувства и умонастроения людей не выступали объектом оценки и сочувствия. А вот с более широкой точки зрения, за рамками рассмотрения механизма действия исторических законов, вывод Гегеля выглядит иначе: «...люди менее всего относятся к целям разума как средства; они... не только добиваются одновременно с осуществлением этих целей и осуществления своих частных целей... они сами участвуют и в указанных разумных целях (Vernunftzwecke) и именно поэтому они являются самоцелями (Selbstzwecke) — самоцелями не только формально, как живые существа вообще... люди, индивиды являются самоцелями согласно содержанию [указанных] целей» [VIII, 32—33; 13, 106].

На полях приведенного текста сохранилась пометка Гегеля «siehe Kant» («смотри у Канта»), и это примечательно: по нашему мнению, присущее Канту понима-

---

рии зарубежной философии: классическая немецкая философия (рукопись), с. 3). Данное замечание наводит на мысль, что проблема гуманизма Гегеля (она выходит за рамки нашего предмета и затрагивает философию религии и ряд других разделов философии духа) заслуживает специального исследования.

ние человека как цели в себе, как высшей ценности, выводится Гегелем из сферы нравственного сознания в область широкой исторической практики. При этом для Гегеля не имеет значения социальный статус человека, для него ценна каждая личность: «Религиозность, нравственность ограниченного существования — пастуха, крестьянина — в своей концентрированной замкнутости и ее ограниченности совершенно простыми жизненными отношениями обладает бесконечной ценностью, причем такой же ценностью, что и религиозность и нравственность образованности и богатого по масштабам и действиям существования» [13, 109]. Нравственность у Гегеля предполагает включенность индивида в социальное целое, т. е. государство, что касается религиозности, то она означает не вероисповедную принадлежность, а наличие в человеке божественного, т. е. духовного, что выражается в разуме и приверженности свободе. Мнение Гегеля на этот счет предельно однозначно: «...человек является целью в себе самом лишь благодаря тому божественному началу, которое имеется в нем и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет,— свободой» [VIII, 33].

Говоря об отношении Гегеля к личности, следует учесть, что человек как объект философского познания — чрезвычайно сложное образование, и в философии XIX в. мы встречаемся, как правило, лишь с тем или иным его срезом. В «Философии истории» проблема ставится в достаточно определенной плоскости: Гегель рассматривает вопрос о месте и функциях человека в общественно-историческом процессе. Речь, следовательно, идет о человеке как абстрактной социальной единице, являющейся компонентом определенной структуры и намеренно обезличенной. Гегель абстрагируется от рассмотрения конкретных мотивировок человеческой деятельности и ее аксиологических квалификаций. Тот факт, что Брут и Кассий были высоконравственными личностями, а Цезарь честолюбцем, не может однозначно сказаться на оценке их исторически значимых действий. Эта методологическая установка делает неправомерной постановку вопроса о гуманизме или антигуманизме Гегеля в данном срезе. К сожалению, вопрос так нередко ставится, а полученный результат (человек — средство духа) экстраполируется на гегелевскую фило-

софию в целом, которая квалифицируется как игнорирующая или отрицающая ценность человеческой личности.

Гегель, как мы видели, сам предупреждал, что нельзя индивидов рассматривать только в терминах средства,— как соучастники работы духа, как носители нравственности и свободные существа они суть самоцели, или цели в себе,— все люди обладают «бесконечной ценностью». Этот вывод глубоко гуманистичен. Безусловно, гуманизм Гегеля опирается на идеалистическое основание, он социально ограничен, противоречив, ему присущи иллюзии, не свободен он и от элементов буржуазного ханжества. И тем не менее это гуманизм, связанный с традициями Руссо и Канта.

В русле рассматриваемой темы не менее важно определить отношение и к мнению о том, что у Гегеля значение человеческой активности в истории сводится на нет тем, что присущий ему детерминизм сильно отягощен или даже смыкается с провиденциализмом, телеологизмом, фатализмом (следовало добавить «финализмом», но это особый вопрос, связанный с проблемой конца истории, он будет рассмотрен ниже). Основания для таких упреков гегелевская философия дает, но в общем и целом эти черты присущи ей не более как тенденции, причем отнюдь не доминирующие. Указанные обвинения связаны с буквальным прочтением Гегеля и не всегда корректным толкованием его формулировок.

Гегель нередко пользуется термином «провидение» («промысел»), но придает ему собственный смысл: «Великая предпосылка, что... в мире все шло разумно... есть не что иное, как вера в провидение, принявшее лишь другой вид» [IX, 39]. «Видоизменение» связано со специфическим пониманием «разумности», о чем шла речь выше. Главная функция разума — исключить случайность как определяющий фактор развития. Гегель дал нерелигиозное обоснование неслучайного характера истории тем, что показал закономерность становления нового, связав новизну с необходимостью и человеческой свободой как способом ее реализации. «Мир не предоставлен случаю» [VIII, 13], и только в этом смысле он управляется провидением. Гегель предупреждает, что «в этой религиозной форме» утверждается разумность мира, что означает, что он управляется имманентными законами.

Промысел в традиционном смысле предполагает трансцендентного, т. е. исключающего возможность человеческого сотрудничества и непознаваемого, промыслителя. «Если бог находится за пределами нашего разумного познания, нам не следует беспокоиться о [познании] его природы, о поисках разума в мировой истории; в таком случае открыта свобода для произвольных гипотез» [13, 41]. Таков неизбежный исход теологического толкования бога. Поэтому «следует обращаться к философии, если мы желаем познать бога» [там же, 42]. Философский подход переосмысливает бога как субстанцию, доступную познанию, и при этом обнаруживается, что человек как модус субстанции — соучастник и проводник божественной активности: «Бог... это то, что на языке философии мы называем *идеей*. Таким образом, это идея вообще, и мы должны рассматривать в ней элемент человеческого духа, конкретней, идею человеческой свободы» [там же, 53].

Нет необходимости более подробно обосновывать нетождественность гегелевского и теологического понимания бога и промысла в истории. Воспользуемся авторитетным свидетельством крупнейшего протестантского теолога Р. Бультмана. «Гегель сохраняет идею христианского единства всемирной истории,— пишет Бультман, не упуская возможности приписать Гегелю религиозное заимствование,— но отвергает идею промысла как неадекватную для философского мышления» [93, 67].

Более сложен и интересен вопрос о телеологизме Гегеля. Любопытно, что он в меньшей мере является предметом однозначной положительной или отрицательной оценки и в большей мере — проблемной областью, порождающей различные интерпретации. Очевидно, это связано с содержательностью гегелевского телеологизма и актуальностью проблемы телеологического объяснения в современной философии.

М. Хоркхаймер считает, что Гегель «более поздние события в истории телеологически кладет в основу более ранних состояний» [109, 86]. Телеологизм Гегеля, таким образом, выступает способом объяснения, позволяющим задним числом зафиксировать связь разделенных во времени событий или состояний, с тем чтобы результат выдать за заданность, детерминирующую ход и направление исторического развития. Хоркхаймер склонен видеть здесь очередной гегелевский кунштюк,

позволяющий использовать в интересах общей схемы любые, в том числе «мало возвышенные» (т. е. несущественные, случайные), обстоятельства, в тех же целях применяя концепцию «хитрости разума».

Для убедительности такой критике не хватает аргументации, но в общем виде она выглядела бы вполне здравой, будь верна ее исходная посылка. Однако, если отнестись к Гегелю непредвзято, следует признать, что он не злоупотребляет принципом «заданности» результата, а использует телеологизм не столько методологически, сколько мировоззренчески, для подкрепления своей системы.

Именно в таком ключе интерпретирует Гегеля оксфордский исследователь его творчества Ч. Тэйлор. Важнейший принцип гегелевского учения он видит в том, что дух не может не быть воплощенным, иначе это пустая абстракция (это правильное наблюдение, и оно хорошо демонстрирует глубокое отличие гегелевского духа от внеприродного бога теизма). В этом смысле «вселенная положена как условие существования бога, или духа» [126, 24]. Без мира нет действительного духа, как нет духа и без истории, поэтому история не может не быть. Постулирование Гегелем духа есть одновременно заданность исторического развития, которое должно актуализировать самопознание и свободу, т. е. дух. «Поэтому дух... должен пониматься телеологически, как стремление реализовать разум, свободу и самосознание...» [там же, 24—25].

Телеологизм может выступать у Гегеля и в объяснительной функции в истории. По мнению Тейлора, это позволяет успешно противопоставить его позитивистской концепции «покрывающего закона». Западноберлинский философ Э. Ангерн считает, что телеологический принцип Гегеля является воспреемником кантовского телеологизма как принципа правдоподобного объяснения и позволяет осмыслить связь частного с целым и понять целое. Между целесообразностью естественного и исторического развития существует аналогия. «Поэтому телеологическая структура истории также может быть подведена под принцип «как если бы»; она является регулятивной идеей и составляет в контексте практической философии нечто вроде философско-исторического постулата» [89, 359].

Как видим, разнотипные трактовки гегелевского те-

леологизма не наделяют его религиозным смыслом, который вводил бы сверхисторические факторы, исключая человеческое участие. И в то же время они не отдают должного важнейшим моментам гегелевского понимания, которые, в частности, связаны с разработкой Гегелем категории цели, играющей большую роль во всех компонентах его системы. Верный основополагающим принципам своей философии, Гегель онтологизирует цель: это понятие, существующее свободно («для-себя-сущее» понятие) в силу того, что оно отрицает непосредственную данность. Однако в трактовке проблемы цели идеалистический момент отходит в тень, уступая место анализу, ведущему к ценным результатам.

Цель у Гегеля характеризуется и через совокупность факторов, детерминирующих в определенном направлении изменение данного состояния, и как возможность, реализующаяся через это изменение, и как активность, осуществляющая данный процесс. Категория цели предполагает противоположность объекта и субъекта, снимаемую через осуществление цели, а телеологизм — объекта и понятия. В качестве понятия цель формальна, в то время как объект представляет собой материальные условия ее реализации. Важно при этом обратить внимание на то, что всякая конкретная цель является объектом последующего отрицания, и постижение этого процесса требует аналитического проникновения в содержание реальных процессов. Поиск целей вне возможностей, порождаемых реальной предметной ситуацией, неправомерен, и поэтому Гегель сам отвергает телеологию, пытающуюся объяснить естественные явления сверхъестественной целью: «...поскольку в телеологическом способе рассмотрения руководствуются искренним стремлением показать проявление в природе мудрости божьей, то нужно заметить, что изыскание целей, для которых предметы служат средствами, не выводит нас за пределы конечного и легко вовлекает в забавные рассуждения» [I, 316]. И Гегель приводит в пример рассуждение, согласно которому не только виноградная лоза имеет смыслом своего существования принести всем известную пользу человеку, но и пробковое дерево предназначено для того, чтобы давать кору для изготовления винных пробок. Пример анекдотичен, но он важен для объяснения несостоятельности принципа целесообразности «извне».

Подлинный телеологизм, по Гегелю, предполагает внутреннюю, субъективную цель и ее внешнюю объективацию, объединенные «средним членом» — целесообразной деятельностью как средством [там же]. Необходимо отметить, что как раз в связи с такой трактовкой телеологизма Гегель и вводит в § 209 «Энциклопедии философских наук» понятие «хитрость разума», подлинный смысл которого раскрывается лишь через объяснение механизма исторического процесса. В философии истории Гегеля категория цели характеризует общую направленность развития к большей свободе, и телеология здесь — в значительной мере метафорическая формула и подкрепление социального оптимизма, покоящегося на убежденности в поступательном и необратимом характере хода истории.

Момент подлинного телеологического объяснения появляется у Гегеля при рассмотрении проблемы цели и средства [см. I, 313—318]. Уловив ряд важнейших моментов диалектической коррелятивности цели и средства, особо выделив синтезирующую функцию человеческой деятельности, Гегель противопоставляет цель как выражение свободы традиционной причинности как спонтанно реализующейся необходимости. При этом полагаемая субъектом цель не просто упреждает, но и определяет результат, подчиняя себе формы и способы действия. Эта гегелевская мысль была критически переосмыслена и использована К. Марксом, который обратил внимание также на то, что цель подчиняет себе в определенных рамках и самого деятельного субъекта. В процессе труда, писал К. Маркс в «Капитале», человек осуществляет «сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» [2, 23, 189].

Таким образом, телеологизм как способ интерпретации исторических процессов и объяснения человеческой деятельности через анализ целеполагания и детерминирующую роль цели в научном отношении может быть продуктивен. Не следует лишь противопоставлять его каузально-детерминистическому объяснению и толковать расширительно. Рациональные моменты телеологических идей Гегеля необходимо отделить от телеологизма спекулятивно-идеалистического. Он также присущ философии Гегеля и находит двоякое проявление. С одной стороны, это телеологизм реалистического, плато-

новского толка, представляющий идею автономной целью предмета. У Гегеля он выражается в онтологизации понятия как духовной сущности, оторванной от реального явления, действительность или недействительность которого определяется степенью соответствия своему понятию. Именно так Гегель нередко объясняет анахронизм или историческую незрелость тех или иных социальных институтов или норм. С другой стороны, это телеологизм абсолютного идеализма, связанный с полаганием запрограммированной цели мирового духа. Он используется Гегелем для обоснования своей философской системы (т. е. всей структуры сущего), компоненты которой находят свое объяснение и оправдание в свете стремления объективной идеи к самоосуществлению и самопознанию. Он выступает на первый план и в тех случаях, когда Гегель, мистифицируя историческую закономерность, отрывает ее от материального основания общественного развития. Тогда всемирная история действительно рискует оказаться осуществлением «божественного плана».

Рациональные моменты гегелевского телеологизма в объяснении целесообразной деятельности и целенаправленности истории не исключают, а необходимо предполагают человека в картине социального мира. Только устранение человека как фактора истории означало бы принятие фаталистического принципа, а к такому упреку оснований Гегель не дает. Он не делает человека субъектом истории — эта роль остается за духом, но человек соучаствует в историческом творчестве. Следует сказать, что мысль о том, что Гегель отстраняет человека от исторического процесса и склонен к фатализму, встречается и в марксистских работах. Известный философ из ГДР М. Бур пишет, что Гегель, признавая историко-созидающую силу человека, все же далек от понимания его как творца истории. Эта мысль совершенно справедлива, однако последующее разъяснение далеко не бесспорно: «Люди у Гегеля не создатели, а лишь орудия истории, которая в буквальном смысле осуществляется за их спинами» [92, 19]. Субъект истории у Гегеля надындивидуален, но история совершается не где-то вне человека, а, если можно так выразиться, на их спинах, их руками. А это существенный момент, означающий, что исторические законы осуществляются посредством человеческой деятельности, что

предполагает включенность в общественную практику интересов и потребностей людей.

Положение Гегеля «первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю» [VIII, 18] И. С. Нарский квалифицирует как выражение «вселенского фатализма» [см. 60, 406]. На наш взгляд, «всю историю» не следует понимать буквально. Реальная эмпирическая история у Гегеля не есть экспликация логики, у него речь идет о «запрограммированности» направления исторического развития и его необходимых этапов, так что в данном случае можно говорить о телеологизме, но не фатализме. Более оправдана (хотя тоже не бесспорна) смягченная формулировка М. Ф. Овсянникова, согласно которой Гегель вследствие своего идеализма не смог преодолеть представления о фаталистическом характере исторического развития [см. 61, 219].

Многие исследователи не согласны с тем, что философия Гегеля фаталистична. Ю. К. Мельвиль справедливо указывает на то, что фатализм исключает свободу человека, в то время как Гегель уделяет большое внимание как раз разработке диалектики свободы и необходимости [см. 53, 51]. Л. Н. Коган считает, что Гегель «решительно отвергает интерпретацию судьбы как «рока», фатального предопределения человеческих поступков и действий» [49, 98—99] [2].

Принцип исторического детерминизма может выродиться в фатализм, только если объективная закономерность берется в отрыве от человеческой деятельности. В таком случае сама объективность понимается метафизически, как независимость от субъективного. «С точки зрения... метафизики историческая необходимость, если допустить ее существование, объективна лишь постольку, поскольку она существует безотносительно к деятельности людей» [63, 117]. Гегелю такой подход не свойствен. Человек находится в самой текстуре исторического процесса, играя в нем активную роль. Он действует в рамках исторически возможного и необходимого, полагаемого духом, хотя и отлучен от смысла и цели истории. К этой идее Гегель подошел в йенский

[2] Следует отметить, что и в западном гегелеведении достаточно распространено мнение, что исторический процесс не совершается у Гегеля автоматически, а является результатом человеческой деятельности, хотя и в заданных духом рамках [см., напр., 85, 149].

период, и не случайно в это время его внимание привлекает феномен отчуждения, обретающий характер всеобщего принципа спонтанного человеческого творчества. Отчуждение у Гегеля — это «особый вид человеческой деятельности, посредством которой возникают специфические общественные образования, предметы человеческой деятельности в обществе, и они приобретают свое собственное специфическое предметное содержание» [50, 352]. История и есть важнейшее из таких «образований».

Человек как историческая личность, как «доверенное лицо» мирового духа,— это, несомненно, герой в истории, но герой, с которого снят ореол сверхъестественности и абсолютной исключительности. Гегель умело показал, что только философская концепция, которая в объяснение истории вводит объективную закономерность и диалектику смены одних исторических этапов и форм другими, может бросить свет на его роль и возможность появления на исторической сцене. Люди, составляющие «толпу», массы, тоже не являются у Гегеля пассивными статистами и социальными атомами. Они формируют народ, и именно они, не будучи объединены единством субъективных целей и гармонизированы общими ценностями, своим внутренне противоречивым и внешне хаотичным поведением в конечном счете реализуют логику истории.

Глава V.
НАЧАЛО ИСТОРИИ (ВОСТОЧНЫЙ МИР)

1. Географическая основа и периодизация всемирной истории

Конкретному рассмотрению всемирной истории у Гегеля предшествует раздел «Географическая основа всемирной истории», к которому примыкает небольшой по объему фрагмент «Деление истории». В издании Ганса — К. Гегеля они составляют особую часть Введения, у Лассона — самостоятельные разделы, следующие за Введением. Хофмейстер дает этот материал вместе с некоторыми другими в качестве приложения к первой части работы Гегеля (название первого фрагмента у Лассона и Хофмейстера видоизменяется: «Природный контекст (буквально «Природная привязка» — Naturzusammenhang) и географическая основа всемирной истории»). По смыслу и предмету это как бы второе введение, но уже иного теоретического жанра, непосредственно предваряющее рассмотрение первого этапа мировой истории. В этих материалах дается объяснение географических координат и этапов движения мирового духа, что в значительной мере оказывается способом обоснования гегелевского варианта европоцентризма. После ряда общих замечаний Гегель дает краткую природно-историческую характеристику Нового и Старого Света, а в рамках последнего — Африки, Азии и Европы. Логическая структура раздела не вполне стройна, и по многим соображениям с мыслями, высказанными Гегелем относительно Северной Америки, целесообразно знакомиться после характеристики Европы.

Принципиально отвергаемые Гегелем аргументы географического детерминизма, как это ни парадоксально, довольно активно используются им для обоснования привилегированной системы исторических координат движения мирового духа. Гегель считает, что нельзя преуменьшать, но нельзя и преувеличивать значения природных условий: «...мягкий ионийский климат конечно очень способствовал изяществу поэм Гомера, но один климат не может порождать Гомеров... под властью турок не появлялось никаких певцов» [VIII, 78]. В этом

высказывании есть здравый смысл, касающийся значения социально-политических условий культурного развития (хотя в деталях с Гегелем можно поспорить: иноземный гнет может порождать певцов, вдохновляющих освободительное движение). Однако он затушевывается произвольным толкованием географических факторов и объяснением исторического процесса движением духа. Материя, по Гегелю, не порождает дух, но сознание тем не менее появляется в лоне природы, узы которой духу предстоит преодолеть. Природная среда оказалась внешним условием развития духа, но Гегель признает, что ее влияние в ряде случаев очень существенно. Если логическим началом истории является государственность, то физическим началом — природная колыбель духа. Человек в принципе может «достигнуть свободы в себе», но «это освобождение не должно быть затруднено силою природы» [VIII, 77].

Развивая свою мысль, Гегель объясняет, почему только Европа оказалась подходящим регионом для освобождения духа: «В жарком и холодном поясах для человека невозможны свободные движения, жар и холод являются здесь слишком могущественными силами, чтобы дозволить духу создать мир для себя... Поэтому истинной ареной для всемирной истории и оказывается умеренный пояс, а именно его северная часть...» [там же]. Это суждение, видимо, не очень убедительно и для самого Гегеля, который сразу сталкивается с необходимостью объяснить историческую отсталость Америки и Австралии, где, бесспорно, имеются обширные области, благоприятные для социально-культурной деятельности.

Одни природно-географические факторы сами по себе явно не работают, ссылка на географическую молодость и «незрелость» указанных континентов мало что объясняет, поэтому Гегель обращается к данным этно-антропологического порядка, которые удобны тем, что их можно использовать без объяснения или вместо объяснения. Так, естественными чертами коренных американцев у Гегеля оказались «кротость и вялость, смирение и раболепная покорность» [там же], ставшие препятствием для высоких форм духовности. Даже наиболее развитые американские культуры на территориях Мексики и Перу были, по мнению Гегеля, слишком «натуральными», чтобы выдержать встречу с развитым ду-

хом в лице европейской цивилизации. Трудно сказать, чего здесь у Гегеля больше — ханжества или неинформированности о характере и последствиях колонизации Нового Света, в частности о трагической судьбе важнейших очагов цивилизации доколумбовой Америки. В данном случае ему, видимо, важнее было обосновать свой философско-исторический принцип, чем рассматривать и оценивать методы и исторические детали «преодоления» низшего высшим при колонизации Америки.

Особенно невежественны и позорны гегелевские характеристики Африки и африканцев. Это «детская страна», которая еще не встала на путь исторического развития. Негр — «естественный человек», представляющий низкую стадию развития духа. Он неспособен созерцать объективное (бога) и воспринимать всеобщее (закон). Помимо историографических искажений у Гегеля встречаются и откровенные небылицы. Так, полигамию он объясняет желанием иметь много детей для продажи их в рабство, африканскую первобытную магию — незнанием истинного бога, вследствие чего обожествляется другой человек (колдун), и т. д. Гегель считает благотворным распространение не только христианства, но и ислама, и не склонен винить европейские страны за колонизацию, работорговлю, гибель местных культур.

Рассматриваемый раздел непрост для оценки. Моральное лицо Гегеля здесь далеко не выигрышно. Однако было бы грубой ошибкой видеть в Гегеле предтечу расизма (эта ошибка делалась — часто умышленно — в XX столетии) или идеолога колониализма. Гегель — передовой и глубокий мыслитель, лояльный принципу научности и искренне преданный идее прогресса. В силу этого противоречия и недостатки его философии требуют внимательного, очень конкретного подхода и объективной оценки.

То, что «этнологизация» исторического объяснения не оправдывает ожиданий, скорее всего, Гегелю было очевидно. Но дело в том, что обращение к этнографическому материалу было вынужденной попыткой компенсировать неудачу «географизма». Далее, очень существенно, что Гегель испытывал недостаток историко-культурной информации, чем объясняются многие искажения в отношении нравов и склада характера африканцев и американских индейцев. Вместе с тем многие пороки интерпретации Гегелем причин серьезного от-

ставания от Европы большинства других регионов обусловлены догматизмом его системы.

Кроме того, возможные моральные обвинения в адрес Гегеля непременно должны быть скорректированы с учетом ряда очень серьезных и мало известных моментов его социальной философии, которые должны помочь увидеть в некоторых компонентах гегелевской философии не одиозные (с нашей сегодняшней точки зрения) черты, а вполне объяснимые противоречия и непоследовательность конкретного мыслителя конкретной исторической эпохи.

Гегель наверняка разделял ряд европейских предрассудков в отношении неевропейских народов, но не культивировал колониального высокомерия и чувства расово-национальной неприязни к ним. В неграх и индейцах он действительно видит представителей ранних ступеней социального развития. Он резко критикует фетишизм как идолопоклонство и первобытное состояние как состояние несправедливости и несвободы, ибо для него все это — симптомы исторической отсталости. Однако в ряде случаев Гегель лишь спокойно фиксирует и описывает самые ужасные с европейской точки зрения обычаи, поскольку они представляют собой исторически неизбежные черты культуры. Гегель заслуживает упрека за высказанное им сомнение в способности негров к развитию и образованию [см. VIII, 93]. Но с другой стороны, он отмечает их большую в сравнении с американцами восприимчивость к европейской культуре (среди них есть неплохие священники, врачи и т. д.).

Отношение Гегеля к рабству очень конкретно, исторично и прогрессивно, хотя и не радикально. Он считает, что по сравнению с первобытным состоянием появление рабовладения было прогрессивным моментом перехода к более высокой общественной форме. Что касается рабства «по понятию», то оно Гегелем осуждается как противоречащее природе человека: «Рабство в себе и для себя есть несправедливость, потому что сущность человека есть свобода...» [VIII, 94]. Но до свободы нужно дозреть, поэтому Гегель за постепенную отмену рабства, а не за «внезапное» его уничтожение.

Особенно важно отметить, что различия и контраст в социально-культурном уровне развитых и неразвитых народов не предполагают у Гегеля принципиального неравенства рас и неравноправия народов. Расовые

различия — природного свойства, и независимо от того, каковы корни расовой дивергенции человечества, она не может служить основанием для защиты политико-правового неравенства народов и неравноправия людей вообще. В «Философии духа» суждение Гегеля на сей счет категорично, ярко и звучит по-современному: «Что касается расового различия людей, то... нас вовсе не интересует чисто исторический вопрос о том, произошли ли все человеческие расы от одной пары прародителей или от многих. Этому вопросу придавали известную важность потому, что думали, что при помощи этого предположения происхождения рас от нескольких пар можно объяснить духовное превосходство одной человеческой расы над другой, и даже надеялись доказать, что по своим духовным способностям люди в такой мере различаются от природы, что над некоторыми из них позволительно господствовать, как над животными. Однако из факта происхождения нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу или на господство. Человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, отсюда вытекает никчемность упорно отстаиваемого различения человеческих пород на привилегированные и бесправные» [III, 70].

В «Философии истории» такого публицистического пафоса уже нет, однако ее концептуальное содержание и то, что в 1830 г., в завершающий период работы над своим лекционным курсом, Гегель переиздает «Энциклопедию философских наук», говорят о том, что «Философия истории» и «Философия духа» теоретически и идейно конгениальны.

Климатологические и этнологические доводы не смогли придать убедительность схеме мировой истории Гегеля, поэтому он прибегает к спекулятивной аргументации, искусственно подводя географические явления под категории своей философии. Так, сочетание низменности и плоскогорья (плато) в Африке представляется ему нединамичной формой взаимодействия противоположных факторов; в Азии противоречие между горами и долинами проявляется слишком резко; и лишь в Европе возвышенности и равнины находятся в гармонии, являя пример взаимного проникновения и примирения противоположностей, что и делает сначала Южную, а затем так называемую Северную (на самом деле —

Центральную и отчасти Западную) Европу ареной развертывания важнейших этапов всей мировой истории.

Заслугой Гегеля является осознание качественного своеобразия и целостности социально-культурной жизни в каждую историческую эпоху. Дух времени не минует ни одну нацию. Отказав многим народам в праве на историческое лидерство (т. е. в праве быть всемирно-историческим народом), Гегель не считал, что им закрыт путь к развитию — они просто будут повторять этапы уже пройденного другими народами пути. В результате границы актуальной мировой истории впоследствии расширяются, но это будет экспансия «германского мира», т. е. европейской цивилизации, которая не сконцентрируется лишь в Пруссии, Германии или протестантской Европе. Страной будущего Гегелю представляется Северная Америка, но лишь в качестве носителя и продолжателя духа Старого Света.

Суждения Гегеля о США, тогда самой молодой и передовой стране буржуазного мира, ценны как важная детализация гегелевской концепции в целом, а также как пример удачного исторического прогноза. Преуспевание Северной Америки Гегель связывал с действительными причинами: «ростом промышленности и возрастанием народонаселения... и гражданским порядком и прочной свободой» [VIII, 80]. Политический фактор для Гегеля не менее важен, чем экономический (включающий в себя индустриальное развитие и демографическую ситуацию). Американская демократия импонирует ему не формальным республиканизмом, а тем, что она обеспечивает гражданскую свободу. Полный контраст этому представляет Южная Америка, где существуют республики, но они опираются лишь на военную силу, вследствие чего «вся их история есть непрерывный ряд переворотов» [там же].

Сопоставляя два субконтинента, Гегель не преминул обратить внимание на то, что на юге доминирует католическая церковь, культивирующая лишь покорность, в то время как на севере преобладает протестантизм, воспитывающий взаимное доверие между людьми, предприимчивость и инициативу. Такая идеализация протестантизма не столь уж наивна и безосновательна, учитывая, что реформированное христианство было связано с более высоким типом производства и общественных отношений. К этому следует добавить

еще одно верное наблюдение Гегеля: Южная (т. е. Латинская) Америка была завоевана, а Северная — в основном колонизована выходцами из Европы. Гегель ясно видит преимущества хозяйственного освоения территории посредством производительного труда в интересах собственного потребления перед обиранием колоний в пользу метрополии.

Наиболее существенная особенность Северной Америки, выгодно отличающая ее даже от Европы,— это республиканская конституция. Гегель справедливо обратил внимание на значение важнейшего правового документа XVIII в.— первую в истории буржуазную конституцию и на главные последствия закрепленного ею социально-политического порядка: выборность главы государства — президента, «который для предотвращения могущих у него возникнуть честолюбивых монархических стремлений избирается только на четыре года» [VIII, 81]; охрану собственности и низкие налоги; правовой порядок. Гегель отмечает и теневые стороны американской жизни: законность чересчур формальна, она не подкрепляется честностью, американские купцы пользуются дурной славой прикрывающихся правом обманщиков. В целом же Гегель идеализирует США и достаточно смело говорит об их возможной мировой роли: «...Америка есть страна будущего, в которой впоследствии, может быть в борьбе между Северной и Южной Америкой, обнаружится всемирно-историческое значение» [там же, 83]. И тем не менее, по Гегелю, Америка — это выражение «чужой жизненности» (т. е. европейского духа), и, поскольку это страна будущего, предметом философии истории она быть не может.

В гегелевское рассмотрение связи и взаимоотношений Старого и Нового Света вновь вклинивается географический фактор, обесценивающий содержательные моменты и догадки. По мнению Гегеля, США развиваются пока медленно. Если бы здесь население было более сконцентрировано, окрепло бы государство, что ускорило бы прогресс культуры, нравственности, свободы. Однако наличие свободных земель на Западе создает отток населения и замедляет социальное развитие. В Старом Свете ситуация иная: «...в Европе, несмотря на всякие эмиграции, нет такого естественного отлива населения: если бы еще существовали германские леса, то, конечно, не произошла бы французская революция»

[VIII, 82]. Здесь Гегель не только фактологически некорректен, но и изменяет своему историзму. Согласно предложенной им аналогии, наличие «свободных» земель должно было предотвратить социальный кризис в Америке, между тем как оно его как раз обострило. Самовольный захват земель на американском западе (скваттерство), чему противилась Англия, создал свободное фермерство, стремящееся легализовать свои приобретения и сыгравшее активную роль в Американской революции (к тому же здесь один из ранних истоков американского пути развития капитализма в сельском хозяйстве). Таким образом, гипертрофирование природных факторов искажает картину социального развития.

«Географическая тема» в «Философии истории» обнажает европоцентристскую установку Гегеля. В самой общей форме европоцентризм (по причинам методологического и идеологического порядка) связан с прокламированием исключительной роли Европы (ее части, некоторых ее народов: романских, германских, англосаксов и пр.) в развитии цивилизации, с возможными отсюда выводами о правомерности притязаний Запада на политическое и культурное лидерство в мире.

Европоцентризм Гегеля внешне выражается в особой приверженности к европейскому региону и его культуре. Однако античный мир действительно внес огромный вклад в мировую культуру, а Западная Европа — родина капитализма — в Новое время в социально-экономическом и культурном развитии значительно опережала другие регионы. Поэтому предпочтение, отдаваемое Гегелем (после эпохи Востока) античному и германскому миру, вполне объяснимо и само по себе не может квалифицироваться как европоцентризм, хотя его историческая концепция действительно недооценила значения целого ряда неевропейских культур и пустила в обращение искаженную этнографическую информацию. Подлинный европоцентризм Гегеля выражается в тенденциозном зауживании географических границ всемирной истории, исключающем из нее многие народы, и в абсолютизации европейского духа, который должен интернационализироваться и стать доминирующей силой в мировом масштабе.

Правда, позиция Гегеля не столь идеологична, сколь академична. Принцип европейского духа — разум, до-

стигший самопознания и способный снять чуждость себе внешнего мира. Один способ снятия — теоретическое его постижение, познание. Второй — практическое освоение и господство: «Совершенно так же, как и в теоретической области, европейский дух стремится и в сфере практической установить единство между собой и внешним миром. Внешний мир он подчиняет своим целям с такой энергией, которая обеспечила ему господство над этим миром» [III, 75]. При всей абстрактности этого принципа он недвусмысленно предполагает правомерность абсолютистских притязаний европейского духа и той политики, которую реально можно подвести под это понятие.

Природно-географическая основа человеческой культуры привлекала внимание Гегеля и в более ранние периоды его творчества. В «Философии духа» встречается сжатая характеристика природных особенностей основных частей света и их расово-этнических последствий. Уже здесь Гегель высказывает мысль о том, что решающим фактором, определяющим культурное лицо и исторические судьбы народов, является социально-исторический, а не антропологический, фактор. Это позволило ему выделить основание деления всемирной истории и в общей форме наметить основные исторические эпохи, которые будут уточнены и зафиксированы в «Философии истории».

В качестве критерия общественной зрелости Гегель взял развитие самосознания и связанной с ним свободы, а существенные различия народов связал со степенью этой зрелости. «*Негров* следует рассматривать как младенческую нацию»,— писал он [III, 72], и эта оценка справедлива в той мере, в какой речь идет об историческом детстве, а не о пресловутом отсутствии у африканцев чувства личности или безразличии к рабству. Монголы поднялись над детской непосредственностью негров, но не вышли за границы «природной души», поэтому, как считает Гегель, их чрезвычайно активный темперамент не созидателен, он «ничего не создает, не приводит ни к какому прогрессу во всемирной истории» [там же, 73]. Прогресс осуществляется благодаря так называемой кавказской расе: «Только в кавказской расе дух приходит к абсолютному единству с самим собой,— только здесь дух вступает в полную противоположность с условиями природного существо-

вания, постигает себя в своей абсолютной самостоятельности... достигает самоопределения, саморазвития и тем самым осуществляет всемирную историю» [там же].

Гегелевские понятия монгольской и кавказской рас очень своеобразны. Первая включает в себя тибетцев, даже индийцев. Вторая делится на европейцев-христиан и магометан, охватывая «жителей Передней Азии», включая... арабские народы. Однако за этим произвольным словоупотреблением скрывается мысль о том, что ислам, преодолев ограниченный принцип иудаизма, расширяет его до всеобщности, заменяя непосредственно и чувственно воспринимаемого бога понятием бесконечной мощи, возвышающейся над миром. «Магометанство есть поэтому в собственном смысле этого слова религия возвышенного» [там же, 74]. Его ограниченность — полное растворение личности в абсолюте, пренебрежение ее ценностью. Этот недостаток, разумеется, преодолевается христианством с его принципом триединства, или европейским духом.

В «Философии истории» направление и ход всемирно-исторического процесса определены уже четко. Солнце самосознания восходит на Востоке и достигает Запада, где распространяет «более возвышенное сияние». Внутренним содержанием этого процесса является «дисциплинирование естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» [VIII, 98]. Соответственно ступеням развития свободы Гегель выделяет и исторические этапы. Восток знает, что свободен один, греческий и римский мир — что свободны некоторые, германский мир знает, что свободны все. Соответственно различаются и формы государственности, которые связаны со степенью зрелости общества. Восток — это прежде всего патриархальная система в национальном масштабе, возглавляемая одним правителем, деспотом, который выступает как воплощенный бог. Поэтому политическое лицо Востока — теократия. У китайцев и монголов это теократический абсолютизм, в Индии — теократическая аристократия, в Персии — теократическая монархия. Античному миру соответствуют демократия и аристократия, германскому — монархия.

У гегелевской периодизации были предшественники. Например, у швейцарского историка XVIII в. И. Изелина было схожее деление с тем отличием, что последний этап — цивилизация, носителем которой были европей-

ские народы,— отделен от греко-римской античности тысячелетним темным средневековьем, когда нравственный и культурный прогресс человеческого рода приостановился. Такое допущение для Гегеля неприемлемо. Мировой дух мог обойти вниманием многие народы, его движение могло замедляться, но история никаких остановок не знает, и средневековье — такое же нормальное историческое явление, как и другие исторические периоды, каждый из которых имеет свою специфику.

Этапы развития духа Гегель сравнивает с периодами возрастного развития человека. Восток — это детство человечества, когда индивид не осознавал субъективной свободы и целиком поглощался субстанциальным целым. Греческий мир — период юности, формирующейся индивидуальности и развивающегося самосознания. Римский мир — период возмужания духа, формирования индивида как субъекта права и полного его подчинения государству как совершенной нравственности.

В терминах возраста германский мир характеризуется в первых изданиях «Философии истории» как старческий возраст (Greisenalter) [см. 11, 134]. Естественный старческий возраст — симптом слабости, дряхлости. Применительно же к духу все обстоит наоборот: старость духа — это подлинная зрелость и расцвет сил, дух возвращается к себе, снимая все формы отчуждения. В поздних изданиях эта характеристика меняется, упор делается на то, что полное самопознание выводит дух из временных рамок, длительности в вечность,— дух не может стареть. Теперь он творит с полным знанием того, что́ творит в реальном мире.

Пожалуй, для адекватного представления исторического развития лучше всего подходят введенные Гегелем специально для характеристики духа категории изменения (Veränderung) и омоложения (Verjüngung), посредством которых демонстрируется главная черта истории — постоянное диалектическое отрицание и обновление, обогащение каждого нового этапа достижениями предыдущих. В истории смерть всегда означает новую жизнь. Символ исторической диалектики не случайно возник там, где началась мировая история,— на Востоке. Вновь возрождающаяся из пепла птица Феникс означает вечное обновление и развитие духа, что на прозаическом языке означает преемственность между историческими этапами.

2. Первые шаги мирового духа

История, согласно Гегелю, начинается с государственности. «Народ без государственного устройства... не имеет собственно никакой истории» [III, 331]. Политическая жизнь зародилась на Востоке, а именно в Китае. «Историю следует начинать с китайского государства, так как оно, насколько имеются исторические сведения, древнейшее...» [12, 275].

«Исторические сведения», которые использует Гегель, очень ненадежны. Это относится как к хронологическому аспекту проблемы ранней китайской государственности, так и к информации о нравах, религии, государственной практике. К тому же Гегель обращается с этим материалом весьма вольно. Так, он охотно воспринимает самые фантастические данные о времени возникновения китайского государства, поскольку для него важно, чтобы оно было старше государств Месопотамии и Древнего Египта, — солнце мирового духа должно непременно взойти на Востоке. Видный синолог Дж. Нидхэм по поводу концепции Гегеля сделал верное замечание: «Его глава о Китае в «Философии истории», к сожалению, почти полностью состоит из ошибок и непонимания» [цит. по: 86, 183]. Это замечание следует отнести ко всему учению Гегеля о восточном мире, более того, оно в значительной мере справедливо и в отношении историографического содержания «Философии истории» вообще.

Историко-географическая тематика раздела «Восточный мир» широка. Она охватывает древние и относительно современные культуры и народы Передней Азии, Месопотамии, Индии, Дальнего Востока и др. Но Гегеля интересуют прежде всего «три формы» восточного мира, представленные Китаем, Индией и Персией, причем Персидская держава стоит особняком, поскольку в ней означился кризис восточного духа и проявились симптомы следующего этапа развития мировой истории.

Народы Китая и Индии, по Гегелю, не являются историческими — мировой дух здесь проснулся, но еще не пришел в движение. Дух осуществил себя в виде государства, но само по себе политическое существование есть внутреннее состояние, возможность исторического бытия. «Для того чтобы оно стало действительным, дол-

жен присоединиться второй момент, а именно обнаружение в действии, осуществление, а его принципом является воля, деятельность человека вообще» [VIII, 22]. Историческое творчество не стало чертой народов Китая и Индии, потому дух и не смог выйти за национальные границы — интенсивных международных связей здесь нет.

При осмыслении начальных шагов мирового духа Гегель, очевидно, приходит к мнению, что активным межнациональным отношениям предшествует этап вызревания внутренних предпосылок, создания возможностей, реализующихся во внешних связях. Формально это вполне соответствует духу и букве гегелевской логики и может квалифицироваться как накопление скрытых внутренних изменений, готовящих переход к новому качеству. Фактически же здесь налицо отклонение от духа гегелевского метода, требующего рассматривать внутреннее и внешнее в единстве. Ведь внутренние (социально-экономические) предпосылки интернационализации исторической практики формируются в неразрывной связи с развитием торгово-экономических и политических связей между народами. Сколь бы медленным ни был темп социального развития на Востоке, эти процессы ему были присущи, как присущи и другим древним народам. Мировой дух «просыпается» почти одновременно, в одну и ту же историческую эпоху в нескольких регионах, так что заманчивый образ встающего на Востоке солнца мировой истории несостоятелен.

Что касается человеческой активности, то она чрезвычайно низка, что объясняется Гегелем неразвитостью самосознания. Характерная черта восточного мира, его принцип в том и состоит, что индивиды не обрели субъективной свободы и поэтому представляют собой лишь элементы социальной субстанции. Эта последняя — не абстракция, она воплощена в главе государства, который для подданных не только царь, но и бог. Государство как осуществленное нравственное начало не поддерживается нравственностью «снизу», так как в силу незрелости субъективного духа индивидуальная воля воспринимает социальные нормы лишь как внешнюю силу. Человек еще не стал личностью, у него нет внутренних убеждений и совести, поэтому законы осуществляются по принуждению, а не через убеждение.

Гегелевская характеристика «восточного общества» не имеет ни реального прототипа, ни исторического основания. Это умозрительная модель, использующая очень субъективно и фрагментарно эмпирический материал и отвечающая запросам гегелевской схемы мировой истории. Китай выступает как первый исторический пример описанного Гегелем общества. Во главе государства стоит император, опирающийся на бюрократическую иерархию. В отсутствие субъективности общая воля оказывается единой волей правителя, повиновение которой не нуждается в рефлексии. В результате государство представляет собой одну огромную семью. Она подкрепляется и дублируется семейной патриархальщиной, поддержание которой возведено в ранг государственного принципа.

Суждения Гегеля о нравах и образе жизни в Китае в большинстве своем никакого отношения к китаеведению не имеют. Очень часто посылкой для гегелевских выводов является утверждение, что лишенный субъективности китаец не обладает честью, совестью, чувством достоинства и т. д. Поэтому китайцы пользуются славой обманщиков, а физическое наказание, которому их подвергают, служит лишь средством дрессировки их поведения. Вместе с тем Гегель заявляет, что китайцы чувствительны к оскорблениям [см. VIII, 123], не замечая, что он сам себе противоречит, поскольку такая чувствительность как раз свидетельствует о наличии чести и чувства достоинства.

Говоря о китайской культуре, Гегель выделяет три важнейших собраниях древних текстов: «Шу-цзин» («Книга истории»), «И-цзин» («Книга перемен») и «Ши-цзин» (собрание древних песен), а также возникновение философского знания. Последнее обстоятельство очень существенно, ибо наличие философии обычно позволяет говорить о достаточно высоком уровне самосознания. Однако Гегель имеет в виду философский жанр, а не философскую рефлексию как таковую. Конфуций, современник Фалеса,— проповедник практической мудрости, у него нет спекулятивной философии, а есть «лишь ходячая мораль в хороших, дельных поучениях, которые мы находим всюду у всех народов и к тому же еще лучше выраженными» [IX, 111]. Знание, содержащееся в книге «Шу-цзин», довольно поверхностно. В большей мере интерес Гегеля привлекли Лао-цзы и

даосизм. Он обратил внимание на сходство понятия «дао» с греческим «логосом» и обнаружил в даосизме намеки на категории ничто, единого и др.; но пока это еще голые абстракции, поэтому философствование в Китае в лучшем случае находится на «первой ступени».

По Гегелю, ни политическая, ни духовная жизнь на Востоке не содержит признаков пробуждения субъективности и свободы индивида. Личности еще нет, она растворена в массе, а масса фактически не дифференцирована — еще одно свидетельство статичности китайского общества. Вопреки уже тогда известным фактам Гегель утверждает, что «в Китае нет родовой аристократии, никакого феодального сословия, а также зависимости от богатства» [12, 290]. Затем он делает еще один серьезный вывод: «О конституции и говорить не приходится, только о государственной бюрократии... Господствует же в Китае равенство. Китай — это страна абсолютного равенства» [там же, 299].

Таким образом, Китай оказался страной, где существует чуть ли не социальная однородность, нарушаемая лишь наличием бюрократии, без которой централизованное государство не может обойтись, а также абсолютное равенство индивидов, которые не способны ни осознать, ни реализовать свою индивидуальность. Народ «считает себя созданным лишь для того, чтобы влачить колесницу мощи императорского величия» [VIII, 131]. Не созревшая для свободы страна, по мнению Гегеля, может управляться лишь деспотически, и в такой стране свободен лишь один деспот. Но его свобода неподлинная, поскольку опирается на несвободу других. Она не знает требований разума и подвержена капризу и произволу.

Индия — тоже застывшая в своем едва наметившемся историческом пробуждении страна. Однако по сравнению с Китаем здесь есть определенный прогресс, выражающийся в наличии кастового деления. Хотя касты фиксированы и переход из одной касты в другую запрещен, хотя это не выбираемые свободно сословия труда, все же это определенная социальная дифференциация. Гегель видит в ней предпосылку к историческому движению. В частности, для него нарушение принципа кастовости посредством смешанных браков — безусловно прогрессивное явление. Однако Индия по-настоящему истории пока не имеет, и доказательством этому служит

для Гегеля отсутствие в Индии историографии. Конечно, в стране богатая мифология, но по содержанию она далека от реальности. «История прозаична, а мифы никакой истории не содержат» [12, 268].

Гегель высоко ценит историческое сознание, даже примитивное. Оно играет не только воспитательную, но и цементирующую общество и даже формообразующую роль. Существенно и то, что история в функции социальной памяти объективирует коллективный опыт и делает его предметом мышления: «...история дает народу его изображение в таком состоянии, которое благодаря этому становится для него объективным» [VIII, 154]. Отсутствие же истории, которая начинается с простейшей фиксации событий, с летописания, обедняет социальную практику, не дает возможности осуществиться исторической деятельности, или эмпирическому способу выражения всеобщего.

Эти во многом верные мысли Гегель попытался использовать для подкрепления догматического положения, будто на Востоке дух дремлет и никак не может начать движения к свободе. Выражается-де это и в том, что Индия, «столь богатая произведениями духа, и притом в высшей степени глубокими, вовсе не имеет истории» [VIII, 59]. Однако единственный формальный довод Гегеля — отсутствие хронографической практики — несостоятелен. Древних индийских хроник не сохранилось (в истории, к сожалению, это скорее правило, чем исключение), однако об их существовании имеются надежные свидетельства. Так, китайский автор Сюань Цзан, посетивший Индию в VII в., писал, что в каждой индийской области были должностные лица, фиксировавшие текущие события; кашмирец Калхана (XII в.) также сообщает о древних царских хрониках, послуживших источником его исторического сочинения [см. 22, 8]. Парадокс в том, что Китай, славящийся историческими хрониками, по Гегелю, еще более инертен, чем Индия. Научная добросовестность в данном случае явно уступила тенденциозности.

В характеристике Индии у Гегеля много других несуразностей и противоречий. Прав он, несомненно, в одном: в своем социальном развитии Индия отстала и оказалась в колониальной зависимости у англичан. Правда, для Гегеля это неизбежное следствие превосходства европейского духа над восточным, но общую

колонизаторскую тенденцию он уловил точно: «...быть подчиненными европейцам — неизбежная судьба азиатских государств, когда-нибудь эта участь постигнет и Китай» [11, 174]. В Индии, как и в Китае, не развилась субъективность, и люди остаются несвободными. Этому способствуют и индийские религии, воспитывающие презрительное отношение человека к себе и жизни.

Вместе с тем Гегель считает, что в индийской культуре больше потенций, чем в китайской. Очевидно, определенное историческое превосходство Индии, заданное самой философско-исторической концепцией, требовалось чем-то подкрепить. Возможно, сказалось и то, что некоторые стороны индийской культуры Гегель знал несколько лучше, чем китайскую культуру. Он внимательно следил за успехами индологии, знакомился с публикациями переводов из «Ригведы» и «Махабхараты» (на работу В. Гумбольдта о «Бхагавадгите» даже откликнулся в 1827 г. рецензией, которая оказалась очень непрофессиональной), интересовался законами Ману, творчеством Калидасы и т. д.

Достоинства индийской культуры проявились, по мнению Гегеля, в том, что она включает в себя такой важный элемент, как санскрит, давший начало индоевропейским языкам и осуществивший тем самым реальное всемирно-историческое отношение. Гегель также отметил чувства и фантазию, выгодно отличающие индийскую культуру от суховатой и прозаичной культуры Китая. Важным симптомом пробуждения индийского духа было появление буддизма с присущим ему восхождением от восприятия мира к состоянию интеллектуальной отрешенности, к ничто. Гегель считает, что ничто есть отрицательная форма возвышения духа до бесконечности, это принцип всех вещей, их начало и то, во что они разрешаются. Не случайно понятие ничто (ориенталистские корни которого Гегель сам признает) играет большую роль в «Науке логики» в качестве партнера-антитезиса понятия чистого бытия, исходного пункта гегелевского восхождения от абстрактного к конкретному.

Первым действительно всемирно-историческим народом являются персы. Утверждая, что «с персидского государства начинается настоящая связь с мировой историей» [12, 414], Гегель имеет в виду не только активную внешнюю военно-политическую и торгово-экономическую деятельность и не только интернациональную

масштабность Персидской империи в период ее наибольшего могущества, но и такие сугубо исторические характеристики, как возникновение и гибель. Эта завершенность делает Персию живым, функционально мировым государством, в отличие от пребывающих в спячке Китая и Индии.

Следует отметить, что при характеристике Персии Гегель отходит от дешевых стандартов европейской образованности (которые живы и по сей день), традиционно противопоставляющих античный мир с его классической культурой, благородными героями, блистательными завоеваниями Александра Македонского (а затем римлян) азиатскому варварству; воинственности арабосемитских народов и персов, у которых храбрость — лишь проявление природного темперамента, а завоевания — стремление к грабежу; религии вавилонян, сирийцев, фригийцев как идолопоклонству и выражению дикости и т. д. Гегель, напротив, обращает внимание на историческую миссию и величие персидского духа (правда, он связывается с «кавказской расой» и трактуется широко — как дух региональный). Порой Гегель расстается со спекулятивными доводами, призванными поддержать его историческую схему, и обращает внимание на реальные факторы общественных процессов. Так, отрешившись от традиционного представления об истории Передней Азии как непрерывной череде войн и грабежей, сибаритстве и разложении правителей, Гегель указывает на совершенно иные виды деятельности, обнаруживающие новый принцип: «Прекращаются бездеятельность и проявления одной лишь дикой храбрости: вместо них развиваются промышленная деятельность и хладнокровное мужество, проявляя которое смелые мореплаватели благоразумно заботятся и о средствах» [VIII, 179—180].

Гегель имеет в виду развитие мореплавания и торговли, промышленности и культуры. Развитие широкой экономической деятельности заставляет людей пересмотреть смысл привычных понятий: теперь рассудок является храбростью, а искусство предпочтительней естественной отваги. Особое значение в жизни общества получает производительный труд, который меняет образ жизни людей, их самопонимание и благодаря которому начинается освобождение человека от страха перед природой и зависимости от нее. «В принципе промыш-

ленности... заключается нечто противоположное тому, что получается от природы, — говорит Гегель, — ведь предметы, существующие в природе, подвергаются обработке для употребления... В промышленности человек является целью для самого себя, и он относится к природе как к чему-то такому, что подчинено ему и на что он налагает отпечаток своей деятельности» [VIII, 180].

Гегель обратил внимание на важнейшие сферы социальной практики, которые прежде оставались в тени, и начал понимать, что именно здесь решаются вопросы человеческого благополучия, развития и освобождения. Главное значение имеет не щедрость природы, а воля и труд, здесь «все зависит от деятельности человека». Таким образом, анализ места Востока в мировой истории завершается у Гегеля указанием на очень существенные факторы общественной жизни.

Остается сожалеть, что Гегель проигнорировал значение «промышленной деятельности» при рассмотрении других районов Азии. Но как бы то ни было, бóльшая общественно-историческая зрелость Персии была им теоретически обоснована. Элементы персидского духа динамичны и разнообразны. «Его основным принципом является субстанциальность духовного и природного; и то и другое находятся в единстве... В Персии начинается освобождение человека от природы» [12, 414—415]. Активность духа осуществляется в рамках зороастризма, где в образных формах осознается единство противоположностей добра и зла, света и тьмы как универсальный принцип бытия.

Особенность персидского духа во многом определяется тем, что он вобрал в себя принципы многих исторически предшествующих и покоренных государств: Ассирии, Вавилона, стран Передней Азии. Господствуя над другими народами, Персия поддерживала своеобразный духовный плюрализм, являясь хранительницей наследия Востока и одновременно становясь носительницей внутренних противоречий, развитие которых готовило новую историческую стадию.

3. Богиня Нейт и бог Аполлон: пробуждение субъективности

Уже ясно, что всемирная история Гегеля — это история духа, в то время как действительные события оказываются подкреплением этой истории — часто с натяжкой и большими издержками для исторической правды. Гегель нередко схватывает существенные черты и тенденции переломных моментов мировой истории, что делает его анализ содержательным в философско-историческом отношении. Часто такой анализ демонстрирует большую изобретательность, остроумие, литературную одаренность Гегеля — прежде всего в случаях, когда неполнота теоретической аргументации восполняется иносказанием, мифологией, притчей.

Последний этап восточной главы истории мирового духа приходится на Египет. Гегель рассматривает его как часть «Персидского государства» в том широком и нестрогом смысле этого термина, который он использовал для обозначения периода зрелости и кризиса восточного духа. В Египте, где встретились африканская и азиатская культуры, готовилась почва для раннеевропейского духа. Сам египетский дух еще в природных узах, он сильно стеснен и проявляется лишь чувственно, крайне туманно и противоречиво.

Государственная система предельно рационализирована. Не случайно Пифагор, а затем и Платон проявили большой интерес к египетскому строю, образцовая нравственная урегулированность которого была близка их собственным идеалам. Но Гегелю такие идеалы не импонируют — и не столько из-за его неприязни к кастовому делению и строгой нормативности, сколько в силу неприятия принципа социальной незыблемости, который не учитывает человеческой природы (страсть не укладывается в норму) и противоречит духу, сущность которого — активность и развитие. «...При таких идеалах не принимаются в расчет страсти, — считал Гегель, — состояние, которое должно быть принято и усвоено как просто готовое, в котором все рассчитано, в особенности воспитание и приучение к нему, с тем чтобы оно стало второй природой, вообще противоречит природе духа, который делает своим объектом существующую жизнь и является бесконечным стремлением к деятельности по ее изменению» [12, 464].

Искажения и натяжки в описании и оценке Гегелем древнеегипетского общества часто обусловлены интересами концепции. К примеру, недопустимо упрощая развитую и сложную религиозную жизнь индийцев, Гегель утверждает, что в ней доминирует поклонение животным, что свидетельствует о невысоком уровне индийского духа. Аналогичное же обожествление животных и даже насекомых на берегах Нила ставит египтян выше индийцев, «потому что в животном мире египтяне созерцали внутреннее, непостижимое» [11, 258]. Таков же результат сопоставления кастовых структур в Индии и Египте. Объяснение итогов таких сравнений простое: поскольку египетский дух, согласно гегелевской философии истории, выше индийского, он непременно должен по сходным параметрам демонстрировать свое превосходство. По словам Г. В. Плеханова, «Гегелю приходится в интересах довольно произвольной логической конструкции придавать совершенно различное значение совершенно аналогичным явлениям общественной жизни» [66, 432].

Наибольшее внимание Гегель уделяет конкретным проявлениям египетского духа. Хотя поклонение животным носит здесь качественно иной характер, чем в Индии, оно тем не менее свидетельствует о низком уровне самосознания, что вызывает грубоватую оценку Гегеля: «Следовательно, смутное самосознание (dumpfe Selbstbewusstsein) египтян, для которого пока закрыта мысль о человеческой свободе, поклоняется всего лишь замкнутой в элементарной жизни отупелой души и симпатизирует животной жизни» [12, 478].

Однако неразвитое самосознание и понятие свободы — лишь одна сторона дела. Египетский дух, соединяющий африканский элемент с восточной глубиной, оказался сложным и противоречивым, и Гегель не ограничивается односторонним к нему подходом. Имманентная активность духа заставляет его себя объективировать, что приводит к интересным последствиям. Египет — страна чудес и загадок, которые воплощаются в символических формах: иероглифах, странных сооружениях и скульптурных образах. Последним присущи, казалось бы, несоединимые, противоположные элементы, и само их сочетание указывает на рождающуюся задачу, которая является свидетельством усилий самопознания. Египетский дух «не может дойти до свободного са-

мосознания своей сущности в мысли, но порождает это самосознание лишь как задачу, относящуюся к самому себе» [VIII, 193].

В этом отношении наиболее интересным и содержательным представляется Гегелю образ Сфинкса. «В Египте нам бросается в глаза фигура Сфинкса, эта двусмысленная форма, наполовину зверь, наполовину человек, к тому же обычно женского пола. Образы драконов, кентавров, гигантов — обычные напоминания о Востоке. Но со Сфинксом связан более глубокий смысл. Его можно рассматривать как символ египетского духа. Это духовное, которое рвется из природного и звериного, уже проглядывается в нем, но все еще себя не освободило, еще находится в противоречии» [12, 460]. Сфинкс в большей мере, чем другие, звереголовые боги, выражает главную черту египетского духа — стремление преодолеть природное.

По Гегелю, на ранней стадии развития основное средство самоутверждения и самопознания духа — художественное творчество. Но как раз в этой области возможности египетского духа ограничены, его силы незрелы. В подлинном искусстве образ индивидуален, но способен выражать всеобщее. В Египте же образы — лишь абстрактные аллегории, в художественном творчестве не обнаруживается свободная субъективность, т. е. творчество в собственном смысле слова. Поэтому место художника здесь занимает ремесленник, работающий по шаблонам, не воплощающий и не осознающий в своем произведении собственной индивидуальности, не использующий возможности выразить всеобщее духовное. Вместо идеального образа налицо лишь символическое созерцание. Несмотря на совершенство техники, в египетской скульптуре ощущается недостаток внутренней свободы [см. 10, 3, 172—173].

Теперь вспомним, что сущностным содержанием всемирной истории у Гегеля является развитие свободы («осознание идеи свободы»). Этот процесс в содержательной конкретности может быть рассмотрен лишь в учении о духе: Гегель по существу признал, что реальное содержание ступеней свободы невыводимо из чистых понятий, отсюда неизбежное обращение к истории человечества и человеческого познания. В историческом контексте в развитии каждого национального духа Гегель различает три ступени свободы. На первой — дух погру-

жен в естественность и не сознает себя. Вторая ступень — это начало осознания духом свободы, «первый отрыв» от природы, который еще не полон, так как связан с непосредственной естественностью. Лишь на третьей ступени дух возвышается над этой «частной свободой» и достигает ее всеобщности, т. е. сознания своей духовности и самопознания.

Начавшееся на Востоке всемирно-историческое движение пока не привело к сознанию свободы, это лишь подготовительный этап, который завершается настоящим пробуждением духа в связи с переходом его от египетской стадии к греческой. Египетский дух погружен в природу, но уже встревожен. Он достаточно свободно символизирует, а это уже в себе идеальное, готовящееся выразить себя как всеобщее. По мнению Гегеля, наиболее значимая символизация египетского духа и одновременно его муки (а дух знает только муки нерешенной проблемы — задачу) — это знаменитая надпись в храме богини Нейт в Саисе: «Я то, что есть, было и будет, никто из смертных не поднял моего покрова». Со ссылкой на Прокла Гегель приводит продолжение фразы: «Плод, рожденный мной, есть Гелиос» [12, 509]. Му́ка, о которой говорит Гегель, связана со смутным осознанием «я» и признанием его непознаваемости.

Культ богини Нейт относится к числу древнейших, он обрел общенациональное значение в период возвышения Саиса, затем локализовался. Нейт нередко отождествлялась с другими богинями, особенно с Исидой. Подобно многим другим божествам, она меняла свои функции: была покровительницей охоты, охранительницей царя, иногда даже демиургом мира, но наиболее стабильно — охранительницей мертвых. В Древнем Египте пеленание в освященную ткань мертвого тела было важным ритуальным моментом. При этом предполагалось, что покойный, уходя в иной мир, сливался с божеством, а его тело отождествлялось с Нейт [см. 52, 2, 209; 72]. Поэтому покров Нейт можно понимать как символ того, что скрывает человека. Поскольку это человек, которому открылись тайны иного мира и который идентифицировался с богиней, «я» в саисской надписи может трактоваться как воплощение единства индивидуального «я» с родовой сущностью. Для Гегеля это удобный случай указать на появление в Египте догадки о том, что в человеческом «я» скрыто родовое и

сверхродовое (божественное, т. е. духовное) начало, и одновременно — признание принципа непознаваемости «я» конечным духом.

Греческие авторы не только слышали о Нейт, но и отождествляли ее с Афиной, что свидетельствует о высоком статусе египетской богини. Позже, в эпоху эллинизма, когда реидентификация богов была в порядке вещей, саисская надпись нередко атрибутировалась Исиде[1]. Проблема конкретно-исторической идентификации Нейт («Афины», «Исиды») представляется в принципе разрешимой, в то время как смысл изречения богини туманен и ввиду недостатка надежной информации может порождать лишь гипотетические предположения. В последующем оно обретает характер символической формулы, расшифровка которой связана с историко-культурными установками исследователя. Именно так обстоит дело с Гегелем, и не с ним одним, — данная тема не раз становилась предметом философского и художественного осмысления.

Так, Ф. Шиллер в 1795 г. написал прекрасную романтическую балладу «Саисское изваяние под покровом» [83, 195—197]. В ней говорится о юноше, который, «влекомый страстью к истине», пришел в Саис и увидел в храме изваяние, покрытое завесой.

Учителя спросил он: «Что таится
Здесь под покровом этим?» И в ответ
Услышал: «Это — истина». — «Возможно ль? —
Воскликнул он. — Я к истине стремлюсь...»

(*Пер. Е. Эткинд*)

Обуреваемый жаждой истины, юноша проникает ночью в храм и поднимает завесу. Что ему открылось — осталось тайной. Утром он был найден полумертвым у ног изваяния. Он отказался делиться узнанным, разучился радоваться жизни и скоро сошел в могилу. Его уклончивый ответ загадочен:

---

[1] Платон в диалоге «Тимей», сообщая о поездке Солона в Египет, упоминает город Сиас и его богиню: «Покровительница города — некая богиня, которая по-египетски зовется Нейт, а по-эллински, как утверждают местные жители, это Афина» (Тим. 21е). Очень важно свидетельство Плутарха о том, что в саисском храме Афины (!), которую «называют Исидой» (!), на статуе богини имеется надпись: «Я есмь все бывшее, сущее и будущее, и никто из смертных еще не снял моего покрывала» [см. 65, 663].

О, горе тем, — твердил он неизменно
В ответ на все расспросы, — горе тем,
Кто к истине идет путем вины!
Она не даст отрады человеку.

Большим упрощением было бы полагать, что здесь утверждается принципиальная непознаваемость сущности вещей[2]. Для Шиллера и его современников нет сомнения в том, что завеса саисской богини — это тайна человеческого «я». Шиллер не случайно говорит о том, что она лишь до поры до времени скрыта от людей. Позиции жреца, который даже не испытал искушения поднять завесу над тайной, он противопоставляет дерзость ученика, вина которого в преждевременности его поступка.

Гегель продолжит традицию такой трактовки, заменив романтическую героику рациональной концепцией и введя в объяснение принцип историзма. Разумеется, Гегель не может претендовать на научный анализ мифологического материала. Египтолог усмотрел бы у него массу неточностей: Нейт не свойственна роль «ночной богини», имеющаяся иконография не дает информации о каком-то характерном покрове и т. д. Мифологическая символика послужила Гегелю лишь материалом для обоснования мысли о том, что осознание человеком «я» как исходный пункт рефлексии вообще, философской в особенности, есть продукт исторического развития человечества.

Выбранный персонаж мог быть случаен по «маске», но не по пригодности к предназначенной ему Гегелем роли. О том, что эта роль не случайна, свидетельствует почти аналогичное использование образа Исиды Кантом для представления своего понимания природы философского знания.

В связи с разъяснительной статьей и комментариями И. Г. Шлоссера к опубликованным им «Письмам Платона» (как выяснилось, грубо сфальсифицированным) Кант резко обрушился на «философствование из чувств», противопоставляемое философии как теоретической дисциплине, опирающейся на рациональ-

---

[2] Точка зрения комментаторов цитированного издания Шиллера: «Стихотворение в поэтической форме утверждает ошибочное учение Канта о непознаваемости „вещи в себе"» [83, 739].

ную методологию. Шлоссер трактовал философию как наитие, «предчувствие», позволяющее приблизиться к «богине мудрости» (символизируемой Исидой) настолько, что «можно слышать шуршание ее одежд». Более того, такое понимание приписывается Шлоссером извращенному им Платону, который-де «не в состоянии полностью удалить вуаль с богини Исиды, но делает ее все же настолько тонкой, что под ней угадывается сама богиня» [43, 107]. По Канту, покров богини по-прежнему столь плотен, что из этого призрака легко делать все что угодно. Мистическим грезам Шлоссера Кант противопоставляет разум, который может символизироваться Исидой лишь в качестве эстетической формы того, что познано с помощью философского метода. «Завуалированной богиней... является моральный закон в нас во всей его неприкосновенности и величии» [там же, 112].

Исида Канта родственна Нейт Гегеля. Для обоих мыслителей за мифическим образом скрывается «я» как главная философская тайна. Но если для Канта это моральное сознание, нравственный закон, то для Гегеля — это субстанция, проявляющаяся через человеческое «я», от которого начинается путь к разгадке абсолютного «Я», т. е. мышления как духа.

Гегель дорожит Нейт как образом «скрытого (от людей — *А. К.*) ночного божества» [11, 269] и не проходит мимо упомянутого выше свидетельства Прокла: ночь рождает день, Нейт породила Гелиоса, который посредством сложной трансформации превратился в солнцеликого бога Аполлона, покровителя наук и искусств, в символ разума и знания [см. 52, 1, 92—96, 271]. Разрешение задачи, которой терзаем египетский дух, было бы самовыражением и дальнейшим развитием духа. Этим решением, по Гегелю, стал сын Нейт, Гелиос, но египетский дух этого решения не нашел. Осознанное решение представлено греческим Аполлоном, и Гегель придает большое значение изречению «Познай самого себя», высеченному в Дельфах перед святилищем Аполлона. Если египетский дух категоричен относительно непознаваемости человеческой сущности, то греческий, напротив, не сомневается в ее познаваемости и в своей обязанности познавать, ибо таково предписание Аполлона человеку. «В этом изречении вовсе не имеется в виду самопознание своих слабостей и ошибок, — поясняет Гегель, — не отдельный человек должен познать себя в своей обособ-

ленности, а человек вообще должен изучать самого себя» [VIII, 205]. Конкретная личность есть носитель общего (родового) и всеобщего (духа), поэтому самопознание человека — это путь постижения самого духа: «*Познай самого себя* — эта абсолютная заповедь... представляет собой познание подлинного в человеке, подлинного в себе и для себя, — есть познание самой *сущности* как духа» [III, 25].

Греки последовали заповеди и обрели в познании и самопознании путь к свободе и утверждению принципа индивидуальности. В этой связи Гегель дает важную модификацию символического изображения преемственности между египетским и греческим духом, которая открывает новый аспект проблемы, не затронутый при рассмотрении отношения Нейт — Аполлон. Согласно художественно-мифологической традиции, Азия явилась в Элладу в виде Сфинкса, загадочного и двусмысленного существа, символизирующего египетский дух. Утвердившись в Фивах, Сфинкс терроризировал греков своей знаменитой загадкой: «Что за существо, которое утром ходит на четырех, в полдень на двух, а вечером на трех ногах?» Ответ — «человек» — был дан Эдипом, греком, который сверг Сфинкса, сбросив его со скалы. Таким образом, греческий дух наглядно и убедительно преодолел египетский, восточный. Но какой ценой! Ужасное неведение Эдипа, его терзания и неотвратимое наказание — это новые символы, которыми Гегель подчеркивает непростой путь и тяжелые издержки самопознания, т. е. освобождения человеческого духа.

Гегель далеко не научными приемами, посредством спекулятивной аргументации, но по-своему убедительно показал, что греческая культура не автономна, она рождается в соприкосновении с исторически предшествующими ей культурами Востока и через их преодоление. Таким образом, налицо момент диалектического снятия и преемственности. Впервые в общественной мысли появляется теоретически содержательная идея исторического перехода: старая форма умирает, порождая новую, в основе развития лежат внутренние противоречия (у Гегеля они объяснены идеалистически), необходимо имеющие и внешнее выражение (эмпирическая история). Эта форма развития универсальна: римский мир превзойдет греческий и в свою очередь уступит место германскому миру.

Персы (в особенности египтяне) подготовили, по Гегелю, непосредственное отделение духа от природы, прощание с ней. Неустойчивость персидского государства — свидетельство не изнеженности и слабости, а того, что восточный дух исчерпал свои возможности и создал предпосылки для греческого, который вводит в историю принцип свободной индивидуальности.

Глава VI.
АНТИЧНАЯ ЭПОХА (ГРЕЦИЯ И РИМ)

Дождавшись появления в истории самосознания, Гегель с облегчением может сказать: у греков мы чувствуем себя дома, потому что находимся в сфере духа, который начинает осознавать себя в человеке. Это истинное становление духа, его юношеский возраст. Не случайно греческий мир открывается поэтическим юношей Ахиллом и завершается реальным юношей Александром, символизирующими победу над Востоком. В отличие от описания восточного мира, где велика доля мифологического элемента (своеобразная философская экзотика), учение Гегеля об античном мире более рационализировано. Оно представляет собой дальнейшую конкретизацию и иллюстрацию его философско-исторической концепции с очень небольшим привлечением исторического материала. При этом Гегель преследует одну особенно важную для него цель — убедительно ввести стадию германского мира как кульминацию всемирно-исторического процесса.

1. Прекрасная индивидуальность и прекрасная демократия

Исходным пунктом и основанием греческого общества являются у Гегеля самостоятельные индивидуальности, которые объединены не естественными патриархальными узами, а общностью закона и культурных норм. Если на Востоке индивидуальность была растворена в массе, то теперь она относительно самостоятельна и выступает на первый план. Греческий дух, подобно всякому другому, проходит стадии становления, зрелости и упадка. Применительно к греческой (в гегелевской трактовке) истории — это периоды выработки реальной индивидуальности; самостоятельности и счастья в победе над внешним врагом, представляющим в лице персов предыдущую историческую стадию; кризиса и гибели при столкновении с римским миром — «последующим органом всемирной истории».

Новая эпоха вводится краткой характеристикой географических условий, которые интересны тем, что практически не выступают в чисто природном качестве, а вплетены в факторы социального порядка. Греция начинается в Аттике, отмечает Гегель и подчеркивает важное значение столкновения и смешения различных, преимущественно пришлых, племен, что создало исходное богатство судьбы, опыта и образования, составившие естественную основу греческого характера. Море играло огромную роль в жизни греков, но в качестве не климатического, а культурного (торговля, политические и иные контакты) фактора. Особенно большое значение Гегель придает разнообразию, относительной изолированности и небольшим размерам естественных районов страны: по его мнению, данное обстоятельство облегчило освоение и осмысление непосредственного природного окружения и способствовало возникновению полисов — небольших государств, центром которых являлся обычно единственный в них город. Естественное развитие не породило здесь больших империй, широкие политические объединения носили временный характер и были связаны с решением преходящих общенациональных проблем.

Греческий дух рождается для свободы, расставаясь с природой и воплощаясь в прекрасной индивидуальности (schöne Individualität). Процесс самоуглубления духа (а он равнозначен его самоосвобождению от природно необходимого) достигает здесь лишь стадии художественного сознания, т. е. первой стадии абсолютного духа. Поэтому Гегель рассматривает индивидуальность и красоту как предел движения греческого духа к свободе, по достижении этой цели он исчерпывает свою историческую задачу.

Гегель озабочен тем, чтобы преодоление духом природного не было истолковано как примитивно-аскетический отказ от естественного. Человек в полной мере остается носителем физических свойств. Природный элемент греческого характера (склонности, страсти, темперамент) не отбрасывается и не отрицается механически, а преобразуется и подчиняется свободной нравственности, т. е. превращается в форму проявления духовного. В результате греческий характер становится «*прекрасной индивидуальностью*, которую порождает дух, преобразуя естественное в свое выражение» [VIII, 225]. Подобно тому как форма, которую принимает камень под

резцом ваятеля, порождена не камнем, но вне камня не существует, греческий характер порождается не природным элементом, но вне последнего невозможен. Освобождение духа означает присвоение им природного, его преобразование: «...греческая субъективность является не свободной, самоопределяющейся духовностью, но природой, преобразованной в духовность, т. е. именно тем, что мы называем прекрасной индивидуальностью» [10, 4, 337]. Гегель отмечает, что в египетском духе наблюдался тот же процесс, но он не завершился, так как природный элемент не был подчинен духовному — дело ограничилось борьбой с ним. В силу этого формам египетского духа присущ дуализм.

По существу речь у Гегеля идет о том, что социальные качества человека не элиминируют природное, а одухотворяют его. Исторически первая ступень одухотворенности — искусство, впервые достигающее своей зрелости в греческом мире и накладывающее отпечаток на все стороны жизни. Пробуждающаяся в пластических формах свобода прекрасна, хотя это еще ограниченная свобода. Будучи проявлением духа, прекрасная индивидуальность, это «средоточие греческого характера», воплощает единство человеческого и божественного и существует в трех формах.

Здесь следует обратить внимание на разночтения в изданиях Ганса — К. Гегеля и Лассона. В первом из них говорится, что понятие прекрасной индивидуальности осуществляется в трех видах («особых лучах»). «Все они образуют художественные произведения (Kunstwerke); мы можем их рассматривать как тройное образование (dreifaches Gebilde): как *субъективное* художественное произведение, т. е. как формирование самого человека; как *объективное* художественное произведение, т. е. как оформление (Gestaltung) мира богов; наконец, как *политическое* художественное произведение — тип государственного устройства и индивидов в нем» [11, 293].

В издании Лассона это место сформулировано иначе: ***«Греческий дух есть свободная прекрасная индивидуальность...*** Мы должны рассмотреть эту свободную индивидуальность в ее трех формах проявления (Erscheinungsformen): во-первых, в человеке для себя, во-вторых, в богах и, в-третьих, в государстве» [12, 571].

Сопоставление двух редакций одной и той же мысли дает основание считать, что в данном и в некоторых дру-

тих случаях версия Ганса — К. Гегеля предпочтительней лассоновской. И дело вовсе не в том, что исследователь вдруг обнаруживает в первых изданиях гегелевской работы «удобную» для себя формулировку. Не следует забывать важного предупреждения всех редакторов о том, что Гегель в разные годы читал фактически разные курсы. Вместе с тем, памятуя о ненадежности записей разных лет, нужно признать, что сама философско-историческая концепция Гегеля и ее категориальный состав, безусловно, развивались. Э. Ганс, позволяя себе некоторые вольности (сокращения и стилистическая правка студенческих записей), не менял термины и не вводил новые. Не забудем и о том, что он взял в качестве базовых записи последнего читанного Гегелем курса 1830/ /31 гг., которыми Лассон не располагал. То обстоятельство, что соредактором Ганса стал К. Гегель, сам прослушавший и записавший указанный лекционный курс отца, укрепляет нас в выводе, что существенных терминологических случайностей в изданном тексте быть не может. Следовательно, словосочетание «художественное произведение» в связи с характеристикой прекрасной индивидуальности появилось у Гегеля не случайно, а в результате теоретических поисков (что, кстати, подтверждается употреблением этого понятия в цитированной выше «Эстетике»).

Понятие «художественное произведение» нам представляется очень содержательным и глубоким, обладающим важным рациональным смыслом. Обратим прежде всего внимание на главную смыслообразующую часть термина — «произведение». Она наводит на мысль, что Гегель подчеркивает своеобразную «рукотворность» основных компонентов греческого мира, причастность человека к их появлению. «Субъективное художественное произведение» предполагает, что греческая индивидуальность есть результат образования, т. е. человеческого самотворения. Кроме того, она как субъективность характеризуется самосознанием и самооценкой в терминах наглядных художественных ценностей. Мир греческих богов, или идеализированных и объективированных антропосоциальных явлений и качеств, также рукотворен, но не произволен, и в этом смысле является «объективным» произведением.

Таким образом, понятием «художественное произведение» Гегель обозначил продукт человеческой деятель-

ности, который создан для человека, ориентирован на его внешние чувства и наделен определенной целью [см. 10, 1, 31]. Такое понимание предупреждает против сужения понятия, сведения его лишь к сфере собственно художественного творчества. У Гегеля художественное произведение предполагает человеческое предметное созидание в широком смысле слова — это то, что «порождено человеческим духом и принадлежит ему, получило его крещение» [там же, 35]. К нему причастны не только и не столько отдельные мастера, сколько те, кто реально продуктивен, независимо от сферы приложения своих сил. Поэтому художественным произведением являются не только предметы искусства, но и конкретный человек с его формируемыми посредством воспитания физическими и духовными качествами, отвечающими эталонам данной общности; не только члены греческого пантеона, но и сама политическая организация греков — полис.

На первый взгляд «политическое художественное произведение» — парадоксальное словосочетание, поскольку государство есть земное воплощение духа, а дух как субстанция не производен. Разгадка, на наш взгляд, обнаруживается в «Феноменологии духа». В разделе «Дух» Гегель, говоря о формах самоотчуждения человека, рассматривает государственную власть и богатство как «*предметные* моменты». В качестве формы самоотчуждения политическая структура является опредмеченной сущностью человека как субъекта деятельности, его произведением. Но это обстоятельство, по Гегелю, не исключает, а предполагает субстанциальность власти: «Государственная власть в такой же мере есть простая *субстанция,* как и всеобщее *произведение* (*Werk*), само абсолютное *дело*, в котором для индивидов выражена их *сущность* и в котором их единичность есть просто лишь сознание их всеобщности; точно так же государственная власть есть произведение и простой *результат*, из которого исчезает то обстоятельство, что произведение это проистекает из их действования (*Tun*)» [IV, 266; 15, 355].

Мало сказать, что государство оказывается синтезом субъективного (человеческой деятельности) и объективного (духа, субстанции), индивидуального существования и социального целого, человек как единичность только через участие в социуме (неправомерно редуцируе-

мом Гегелем к государству) обретает сознание и статус всеобщности, т. е. осуществляет свое понятие, или родовую сущность, в которой проявляются черты историчности. Более того, поскольку государство становится у Гегеля результатом человеческой деятельности, его субстанциальность превращается в крайне абстрактное понятие, не связанное с действительными функциями. Дух выступает как принцип закономерности, реализация которой целиком в руках людей. По существу перед нами основная парадигма гегелевского объяснения исторической действительности в целом: дух есть символ законосообразности и абстрактной возможности, в то время как социальный мир есть результат человеческой деятельности — *произведение*; и лишь в таком качестве социальное бытие утрачивает черты «простого результата» человеческого «действования» и выступает как нечто внеи над-человеческое, т. е. как воплощение духа (бога). Иными словами, *политическое произведение*, как и всякий продукт человеческой деятельности, от истинного творца отчуждено.

Гегель считает, что художественное произведение, будучи в конечном счете продуктом духа, воплощает в себе разнообразие цели, ориентирование на различные потребности и вкусы. За этими частными и нередко противоречивыми элементами скрывается всеобщая внутри себя, или субстанциальная, цель. В отношении искусства она выражается в способности и призвании искусства «смягчать дикость вожделения». Что касается сферы государства, то здесь такой целью являются «развитие и проявление *всех* человеческих способностей и *всех* индивидуальных сил во *всех* направлениях и сторонах» [10, 1, 54]. Разумеется, Гегель прекрасно осознает, что эта возвышенная и глубоко гуманная цель далека от осуществления не только в античном мире, но и в современной Гегелю действительности; но тем не менее такая цель заложена в понятии государства, которому разумное государство должно соответствовать.

За спекулятивным объяснением Гегелем природы художественного произведения обнаруживаются контуры предметного мира, являющегося результатом освоения духом (человечеством) природного бытия и развивающегося на этой базе самосознания. Это не что иное, как конкретизация понятия объекта, разительно отличающегося от просветительского «реального мира», рядопо-

ложенного субъекту и не зависящего от его деятельности. Объект, выступающий как произведение, не только включен в диалектическое взаимодействие с производящим субъектом, но и утратил содержательную ограниченность, присущую созерцательной философии, мыслящей объект как «не-человеческую» природную реальность; достаточно сказать, что объект у Гегеля включает и определяет тип личности как принадлежности и продукта конкретной эпохи, а также конкретный мир социального бытия — полис как предмет человеческого творчества (правда, соответственно «идее», а не человеческому проекту).

Важнейшей посылкой в анализе Гегелем природы художественного произведения является глубокая догадка об использовании орудий как специфической черте практического освоения человеком действительности. «Человек относится к внешней природе практически, поскольку у него есть потребности, — говорит Гегель, — он пока не возвышает природу до себя самого, а преобразует и истощает ее... Природные предметы, с которыми он должен иметь дело, грубы, неподатливы, оказывают сопротивление; для того чтобы приспособить их к своим нуждам, он пускает в ход другие предметы, применяет одни природные вещи против других... К чести человека, он находит в природе разного рода *орудия* (*Werkzeuge*). Это хитрость разума, посредством которой природа используется против природы...» [12, 543—544].

Субъектом «хитрости разума» оказался человек. Собственно, это не человек как естественное существо, а духовное в нем, то, что сверхличностно и субстанциально. Дух, действующий через человека, находит и, что более существенно, изобретает орудия труда, именно это является основанием их высокой оценки Гегелем: «Эти человеческие изобретения принадлежат духу, так что орудие, которое изобрел человек, выше, чем природная вещь, потому что оно — произведение духа» [там же, 544].

Проблема отношения человека и природы в разных срезах ставилась Гегелем неоднократно. В лекциях по эстетике он четко различает понятия теоретического и практического освоения мира, при этом само это освоение рассматривается как средство и способ становления человеческого духа, развития сознания себя. «Этого сознания себя человек достигает двояким образом: *во-*

первых, теоретически, поскольку он в своей внутренней жизни должен осознать самого себя... Он должен созерцать себя, представлять себя, фиксировать для себя то, что мысль обнаруживает как сущность... *Во-вторых*, человек достигает такого сознания себя посредством *практической* деятельности. Ему присуще влечение порождать самого себя в том, что ему непосредственно дано и существует для него как нечто внешнее... Этой цели он достигает посредством изменения внешних предметов, запечатлевая в них свою внутреннюю жизнь... Человек делает это для того, чтобы в качестве свободного субъекта лишить внешний мир его неподатливой чуждости и в предметной форме наслаждаться лишь внешней реальностью самого себя» [10, 1, 37]. Поэтому даже природная красота является таковой лишь при рассмотрении ее через призму социальных ценностей, что и делает практическое отношение к миру способом самопознания человека.

Нетрудно видеть, что соотношение теоретического и практического отношения к миру Гегель трактует идеалистически, не ставя первое в зависимость от второго. Связав цель практической деятельности с объективизацией внутреннего, духовного, Гегель закрывает глаза на зависимость духовного от закономерностей осваиваемой действительности и не видит основополагающего значения практики для становления самой человеческой сущности, того, что «практическое созидание *предметного мира, переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного — родового существа» [2, 42, 93]. Для Гегеля родовая сущность не просто духовна, но и неисторична, она не возникает на базе материального, а раскрывается. Поэтому понятие развития духа относится не к человеческой сущности, а к ее конкретным воплощениям в виде индивидуального духа, исторического типа («национальный характер»), форм духовного производства.

С учетом этой особенности гегелевского понимания развития человеческого духа можно сказать, что Гегель уловил и выразил в терминах своей идеалистической философии неразрывную связь теоретического и практического освоения мира, хотя объяснил эту связь неверно. Он также в определенной мере продемонстрировал значимость практического отношения к действительности для становления человеческого духа, особенно в связи

с рассмотрением роли орудийной деятельности человека в освоении природы.

В «Философии истории» Гегель говорит о появлении средств труда, оперируя лишь мифологическим материалом: Церера научила людей земледелию, Прометей — добывать и использовать огонь, Посейдон создал лошадь. Видимо, Гегель обращает внимание прежде всего на то, что греки высоко оценили значение этих изобретений, поскольку они зафиксированы в мифологическом сознании и тем самым освящены. Гегель явно не собирается рассматривать вопрос в естественнонаучном плане [1], ему важно представить орудия продуктом и результатом зрелости духа, что само по себе равнозначно их высшей оценке. Подобно тому как труд у Гегеля всегда есть опредмечивание, т. е. овеществление идеи, орудия труда всегда представляют собой объективацию его разума. Труд, по Гегелю, — это «рефлектированное в себе произведение наружу» [8, 1, 306], т. е. деятельность, результатом которой является одухотворенная (очеловеченная) действительность. Этот вид деятельности, в отличие от рефлексии как таковой, осуществляется с помощью орудий. Связь производства и употребления орудий с мышлением Гегелем искажена, но Гегель угадал важнейшую особенность труда — опосредование орудиями («среднее звено») взаимоотношений человека с природой.

Мало того, Гегель увидел в применении орудий источник могущества человека, в промышленности — выражение практического отношения к природе, а также высказал мысль о наличии связи между промышленностью и духом народа. По Гегелю, важнейшим проявлением нравственности является «...практический образ действия человека в отношении к природе и в отношении удовлетворения своих конечных потребностей. Сюда относится промышленность... Всеобщий принцип духа оказывает существенное влияние и на то, каким образом (Art und Weise) относится дух народа к промышленности, индустрии и торговле» [цит. по: 31, 191].

[1] Правда, Гегель высказывает важнейшую догадку о значении анатомии человеческой руки: «Рука и в особенности *кисть руки* человека есть... нечто только ему свойственное... Рука человека, это *орудие орудий*, способна служить выражением бесконечного множества проявлений воли» [III, 196]. Беда в том, что человеческая воля не поставлена Гегелем в связь с активностью и развитием «орудия орудий».

Гегель подчеркивает, что орудие само по себе не деятельно. «Оно есть *косная* вещь... нужно еще, чтобы я работал с его помощью. Я поместил *хитрость* между мной и внешней вещностью, чтобы щадить себя и покрыть ею свою определенность, а его <орудие> изнашивать» [8, 1, 307]. Таким образом, орудие пассивно, человек как субъект труда активен. Трудовая деятельность — это не простое приложение человеческих сил к освоению природы, а использование самих природных сил в тех же целях. Иными словами, это деятельность, стимулирующая работу и развитие интеллекта, т. е., согласно Гегелю, сущностных сил человека. К. Маркс отмечает, что Гегель «...ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека... как результат его *собственного труда*» [2, 42, 159].

Гегелевская характеристика субъективного художественного произведения фактически связана с признанием того важного обстоятельства, что меняющийся характер жизнедеятельности человека порождает новые потребности, резко отличающиеся от органических потребностей. Так, дух, развивающийся в человеке, заставляет его не просто перерабатывать природные предметы, но и украшать ими себя, — именно украшать, а не наряжаться, как делают дикари и варвары. Отличие греков в этом отношении Гегель видит в том, что смысл украшения — не делать более привлекательным свое тело, а проявить посредством тела себя. Той же цели служат танцы, которые не являются забавой, а отвечают потребности показать себя и тем заслужить социальное признание и получить удовольствие. Высокая духовность новых видов деятельности заключается в том, что тело становится орудием воли, намерения, ибо физическое действие является лишь формой духовного содержания, адресованного другим. Таково, по мнению Гегеля, субъективное начало греческого искусства. «Греки сперва сами преобразовали себя в прекрасные формы, а затем объективно выражали их в мраморе и на картинах» [VIII, 228].

Стремление проявить себя посредством силы, ловкости, красивых движений лежит также в основе человеческой игры. Будучи далек от специального рассмотрения лудологических проблем, Гегель высказал ряд глубоких мыслей о природе игры. В отличие от Ф. Шиллера, слишком сблизившего в «Письмах об эстетическом

воспитании человека» (1793—94) игровое поведение человека и животных, Гегель рассматривает игру как сугубо и специфически социальное явление. Игры и всевозможные состязания лишь поначалу были частным делом (впрочем, всегда имевшим большой общественно-воспитательный смысл). Они быстро стали общенациональным культурным, религиозным и политическим явлением, кроме олимпиад Гегель отмечает роль истмийских, пифийских и немейских игр.

В общепринятом смысле слова игра не является серьезным делом, так как она не связана, подобно труду, непосредственно с потребностями, нуждой, зависимостью. «Однако в сравнении с такой серьезностью игра оказывается более возвышенной серьезностью, так как природа в ней предоставляется духу, и хотя в этих состояниях субъект не дошел до высшей серьезности мысли, человек тем не менее демонстрирует в этих телесных движениях свою свободу, что он превратил тело в сугубый орган духа» [11, 296—297].

Таким образом, греческий характер, как он проявился в субъекте, это не только прекрасная — по своим телесным, пластическим качествам — индивидуальность, но воплощение в человеке заметно продвинувшегося к свободе духа, что имело большой исторический смысл. Еще большее самовыражение дух находит в объективном художественном произведении, или древнегреческих богах. Конечно, эти боги являются «не *абсолютным* свободным духом, но духом, проявляющимся в виде *особенного,* в человеческой ограниченности, а также как определенная индивидуальность, зависящая от внешних условий» [там же, 298]. Однако они, по Гегелю, объективно прекрасны, это индивидуальности, очищенные от человеческих случайностей и стоящие выше их. Иначе говоря, это идеальные типы. Их существенную черту Гегель видит в том, что они — не персонификации природных сил, как обычно было на Востоке, а антропоморфные и социоморфные образования, представляющие понятия духа.

В этой связи Гегель вводит строгую и не вполне традиционную классификацию богов. Для него старейшие представители древнегреческого пантеона — Уран, Гея, Кронос — вовсе не боги, а титаны, или воплощения природных сил, власть которых в ходе исторического прогресса преодолевается. Греческая мифология отразила

торжество духовного над природным: Зевс и его сторонники низвергают титанов и утверждаются на Олимпе.

В чем Гегель видит преимущество богов перед титанами? Зевс еще повелевает естественными силами — в его руках молнии и облака. Но главное в том, что он — верховный, «политический бог», охраняющий нормы человеческих (т. е. общественных) отношений. Гелиос преобразуется в Аполлона, носителя не солнечного тепла, а света самосознания, покровителя знания и умения. Таким образом, верх взяли боги, представляющие социальные силы, и смысл их существования для греков — в нормополагании. Они не являются символами, аллегориями или абстракциями, считает Гегель, их индивидуальный характер неотделим от их сущности. Поскольку сущность духовна и не может не являться, то у греков ее выражением может служить лишь человеческая форма. В этом огромное преимущество греческой религии перед религиями восточными, и в то же время ее ограниченность. «Истинным недостатком греческой религии по сравнению с христианской является то, что в ней *явление* составляет высший образ... между тем как в христианской религии явление считается лишь *моментом* божественного» [VIII, 234—235].

Помимо главных, духовных богов остается огромное количество других божеств. Как правило, они локализуются и становятся местными богами, наподобие католических святых. Именно местные боги и связанные с ними мифы, не вошедшие в государственную религию и национальное сознание, дали начало тайным культам, или мистериям, которые, по мнению Гегеля, не содержат в себе никаких учений, а сводятся лишь к обрядам и символическим действиям. Природу мистерий Гегель неоправданно упростил[2], но следует отметить, что специально в данный предмет он не углублялся — ему важно было противопоставить «богов искусства» обожествлению природных сил (в частности, культам Цереры,

[2] Мы оставляем без рассмотрения ряд ценных наблюдений и выводов Гегеля по поводу мистерий. Отметим лишь, что некоторые из них вполне актуальны в свете современных религиозных исканий, связанных с попытками ввести новые или обновить старые мистические культы. «Эти мистерии греков, — считает Гегель, — представляют собой нечто такое, что как неизвестное, в силу предрассудка, принималось за глубокую премудрость... Было бы нелепо и неисторично желание найти в них глубокие философские построения...» [VIII, 233].

Вакха и др.). Гегель отмечает, что объективное художественное произведение, как и греческое мировоззрение в целом, по-своему демонстрирует ограниченность человеческой свободы: над миром и над богами господствует рок, а над решениями людей — оракул. Эти факторы будут играть важную роль в судьбе политического художественного произведения — греческого государства.

В соответствии с принципами гегелевской философии политическое произведение представляет собой единство двух предшествующих форм художественного произведения. Понимание государства как такого синтеза индивидуально-субъективного и социально-объективного явно искусственно, и оно вуалирует действительную основу политических отношений в греческом обществе. Гегель считает, что в полисе каждое индивидуальное сознание пронизано всеобщим духом. Этот результат достигается посредством принятия и соблюдения законов, ставших привычкой и нравами. Поскольку греческий дух воплощен в живых свободных индивидах, определение характера высшего нравственного единства сомнений у Гегеля не вызывает: «Лишь *демократический* строй был пригоден для этого духа и для этого государства» [12, 600]. Необходимо сразу обратить внимание на характерную черту трактовки Гегелем демократии — это не власть народа, а власть закона, поддерживаемая нравственностью и сознательностью граждан. «Демократическому государству... присущи законы, а также сознание правового и нравственного основания, равно как признание этих законов позитивными» [там же].

Греки не получили демократию в готовом виде. Ее предыстория в гегелевском представлении такова. Если не считать легендарных и мифологических основателей городов и основоположников правящих династий, в ранний период греческой истории выдающимися индивидуальностями были представители царских родов. Однако не им было суждено определять лицо классического греческого мира. Они руководствовались собственными решениями, а не общими законами, их историческая роль свелась к консолидации народа, но они не были его представителями. Гегель отмечает также отсутствие единства народа и царей: «Народ является обособленным от царских родов, и они считаются чем-то чужеродным...» [VIII, 219]. В силу этого царская власть сделалась в конце концов излишней. По Гегелю, она сходит

со сцены «без ненависти» и «борьбы со стороны народа». Формируются города-государства, конкурирующие друг с другом. Их изолированность гарантирует относительное спокойствие, и многие из них процветают и богатеют благодаря торговле. В отдельных городах власть находится в руках народа.

В эту слишком абстрактную схему вкраплены и содержательные мысли о характере социальной динамики раннеклассового общества. Одна из них состоит в том, что с накоплением в полисе богатства «всегда связано появление большой нужды и бедности» [VIII, 220]. Греческую колонизацию обычно связывают с ростом народонаселения и нехваткой земли. Гегель обращает внимание на то, что основание колоний одновременно было попыткой снять напряженность путем вывоза социально активного малоимущего населения, и он прекрасно видит, что эта мера не дает результата, ибо неравенство порождает и воспроизводит само общество: «...это средство (колонизация. — *А. К.*) является лишь паллиативом, так как тотчас же вновь появляется первоначальное неравенство, в основе которого лежит имущественное неравенство» [там же]. Это вызывает новое обострение борьбы и часто ведет к установлению тиранической власти.

Непосредственную причину тирании Гегель видит в стремлении богатства к власти. Он не обратил должного внимания на природу этого богатства, порожденного развитием сельскохозяйственного и ремесленного производства и торговли, вызвавшим к жизни новые социальные силы, и не оценил прогрессивного характера ранней тирании. Между тем историческая роль последней состояла в том, что она подорвала монархию, т. е. власть родовой аристократии, и подготовила переход к полисной демократии, утвердившей в социальной практике писаный закон вместо господствовавшего прежде обычного права.

Власть закона для Гегеля во всех отношениях предпочтительней власти людей и в особенности единовластия. По его мнению, именно греческий мир дал наиболее яркие образцы такого правления. Оно характеризуется тем, что господствует не абстрактный («оцепеневший») закон, бесчувственный к своему содержанию и историческому изменению. Нет здесь и «рефлектирующей совести», т. е. расчетливой рациональной добродетели,

а существует «нравственное настроение» всех граждан. Это и есть прекрасная демократия, идеально воплотившаяся в Афинах периода расцвета.

Ее характеристика Гегелем далека от объективного анализа, — это скорее выражение его стремления к социальной гармонии, чем рассмотрение реального исторического объекта. Преимущества демократии Гегель оценивает в чрезвычайно абстрактной форме. «При демократическом строе вообще открывается наибольший простор для развития сильных политических характеров», — считает он [VIII, 244]. Эта оценка относительно верна, если сопоставлять полисную демократию с иными политическими устройствами рабовладельческого общества. Однако такой исторический критерий Гегелем утрачен, поэтому совершенно несостоятелен его вывод о том, что в Афинах «существовали живая свобода и живое равенство в быту и в духовном развитии» [там же], как неверны и мысли об отсутствии у афинских граждан частных интересов, о том, что их привычка жить ради отечества и в единстве с ним делала ненужной совесть и т. д.

«Власть закона» привлекает Гегеля тем, что перед законом все свободные граждане равны. Однако законопорядок предполагает и должное отношение к закону самих граждан. По мысли Гегеля, подлинная лояльность закону, его нравственное приятие существовали только в условиях прекрасной демократии, когда единство народа находило непосредственные и прекрасные формы выражения, и поэтому не было нужды в государственной бюрократии, без которой немыслимо современное государство.

Придя к выводу, что индивид сущностно связан с социальным целым и зависим от него, Гегель счел, что таким целым является государство, которое в свою очередь нуждается в поддержке подданных. Гегель хотел видеть в государстве подлинно моральное единство народа и гармонию частных и общих интересов, и во всей человеческой истории не находил чего-либо более близкого к прообразу такого единства, чем греческая демократия. Вместе с тем Гегель рано понял, что возврат к такой демократии невозможен.

2. Расцвет и упадок греческого духа

Прекрасную демократию погубил тот вид рефлексии, который культивировался софистами. Именно они, считает Гегель, принесли «многознайство» и «политическую болтовню», которые подорвали основы нравственного единства народа. Были нарушены три условия, три «обстоятельства», лежащие в основе античной демократии.

Во-первых[3], государство должно было быть полисом («городом»), т. е. по существу расширенной индивидуальностью, которая во многом определила социоморфизм греческого мировоззрения. Это своеобразная физическая предпосылка существования демократии: «Ближайшим внешним условием выживания демократии является то, что такой строй подходит лишь для *маленьких государств*» [12, 608]. Греческие города-государства как раз отвечали этому условию. Гегель считает, что демократическая практика не сводится к процедуре голосования, она предполагает живую речь и полемику, личное и заинтересованное участие граждан в обсуждении и разрешении общественных проблем. Все это как раз и требует небольших масштабов государства, чтобы политический мир был обозрим каждым индивидом, а отправление демократии не сталкивалось с непреодолимыми трудностями, скажем, физической невозможностью созвать общенациональное народное собрание.

Наряду с этим Гегель считает, что условием успешного функционирования демократии является единодушие граждан, базирующееся на совпадении интересов. А такой социальный консенсус возможен также только в масштабах полиса. «Лишь в таких городах интерес в целом может быть одинаковым, в то время как в больших государствах обнаруживаются различные, друг другу противоречащие интересы» [там же, 610]. Таким образом, гегелевская идеализация греческой демократии как базиса «прекрасной свободы» однозначно и четко связана с вполне определенным пони-

---

[3] Последовательность рассмотрения условий в различных изданиях «Философии истории» не совпадает. Мы придерживаемся варианта Лассона (он расходится с версией Ганса—К. Гегеля [см. VIII, 239—240]) как более убедительной реконструкции логики движения гегелевской мысли.

манием назначения и главной задачи государства — для Гегеля это прежде всего гармонизация интересов людей, примирение социальных противоречий. Восхищение Гегеля прекрасной демократией обнаруживает границы его собственного демократизма и радикализма, и не случайно аргумент «от размера государства» будет использован им наряду с другими аргументами для обоснования мысли о том, что в революционной Франции прогрессивные конституционные нормы в принципе не могли привести к практической демократии.

Говоря о втором условии прекрасной демократии, Гегель затронул ее самую существенную ограниченность и позорную сторону, которая пока оставалась в тени: «Второе обстоятельство, которое нужно здесь подчеркнуть, это *рабство*. Оно было необходимым условием прекрасной демократии...» [11, 310]. Неоднозначное отношение Гегеля к рабству обусловлено противоречивостью самого этого явления, невозможностью совместить его философско-историческую и гуманистическую оценки. Гегель прав, считая, что граждане полиса могли заниматься государственными делами, принимать участие в общественных мероприятиях, играх, празднествах только при наличии свободного времени, которое обеспечивалось тем, что производительный труд и повседневная работа выполнялись в основном рабами. Таким образом, равенство граждан предполагало исключение из равноправных большого числа людей — не-граждан, т. е. прежде всего рабов.

Анализ Гегеля не доходит до рассмотрения производительности труда в рабовладельческой экономике, размеров прибавочного продукта и т. п., но экономическая обусловленность того типа общественного разделения труда, которое существовало в древнегреческом обществе, Гегелем вполне осознается, и историческая целесообразность и необходимость рабского труда сомнений не вызывают — это главная цена, уплаченная за греческую цивилизацию. Такой историзм логически ведет к выводу о преходящем характере и неизбежной элиминации рабства, но в античном обществе условия для этого еще не созрели. «...Свобода индивида еще не осознана сама по себе в ее всеобщности, — считает Гегель, — а именно, что человек как человек, в себе и для себя, должен быть свободен, что свобода не есть

право какого-то особого индивида» [12, 610]. Характерная черта позиции Гегеля в данном вопросе состоит в том, что он осуждает не эксплуатацию рабского труда, а несоответствие рабского статуса понятию человека, который свободен сущностно, по определению. Продемонстрировав абстрактную противоправность рабства, Гегель успокаивает себя тем, что, пока идея свободы каждого не созрела, практическая критика действительности невозможна, поэтому ее негативные стороны не бросают тени на прекрасную демократию.

Третье условие существования греческой демократии Гегель связывает с феноменом оракула — специфически греческим способом принятия решений, в том числе политических.

Такой поворот гегелевской мысли несколько неожидан, но он находит объяснение в контексте общей концепции философии истории, особенно в трактовке кризиса полисной демократии. Удивление, в котором Аристотель увидел исток философского мышления, было, по мнению Гегеля, вообще присуще грекам, которые задолго до появления философии стремились понять все неизвестное. Эта особенность субъективного духа проявилась прежде всего в характерном для Греции явлении manteía — особом роде отношения человека к природе, ее истолковании. Потребность в истолковании вызвала к жизни истолкователей всего непонятного, особенно сновидений, примет и пр. Создавалось впечатление, что мир отвечает на вопросы человека. На деле же, считает Гегель, это человек давал вытекающие из его духа ответы на вопросы, которые ставил перед ним мир. И поскольку на той стадии развития духа приемлемым мог быть лишь ответ, представляющий собой естественно-наглядное объяснение, manteía питала образно-поэтическое мировоззрение.

Именно такую практику, притом в ее классическом выражении, Гегель увидел в оракуле. Объектом толкования были шелест листьев священных дубов храма в Додоне и звуки ударявшихся друг о друга подвешенных металлических чаш. Эти звуки, считает Гегель, «не имели никакого объективного смысла, но смысл, значение вкладывались лишь истолковывавшими их людьми» [VIII, 223]. То же относится к «смыслу» невнятных бормотаний находившихся в бесчувственном состоянии дельфийских жриц или шума подземных вод и видений

в пещере Трофония. Отводя обвинение греков в суеверии, Гегель подчеркивает, что истолкование — не произвол, а поэзия, вкладывающая в предмет объяснения «духовное и естественное и являющаяся глубокомысленным знанием» [там же]. Он, однако, не может объяснить, откуда берется это «знание».

Перед Гегелем по существу неразрешимая дилемма, заданная идеалистической посылкой его системы. Либо истолкования божественной воли или высшей необходимости сообразуются с «мнениями и действиями», т. е. с практическими интересами людей, и тогда к делу примешиваются субъективная воля, нечистоплотность, «суеверия»; либо определения оракула «вытекают из духа», и тогда они истинны. Но где критерии того, что устами истолкователя глаголет дух? Отсутствие рационального объяснения, столь ценимого Гегелем, заставляет его апеллировать к надежности художественного вкуса, верно улавливающего требование времени. Таким образом, придя к выводу, что за оракулом скрывается сугубо человеческое мнение о смысле примет и знамений, Гегель не подкрепил его анализом материальных факторов, детерминирующих характер истолкований этих примет. Однако Гегель правильно указал на важную политическую функцию оракула — формирование общего гражданского настроения. Ведь если «выше богов стоит... рок... люди принимают свои решения не самостоятельно, а по внушению своих оракулов» [VIII, 235]. Демократический механизм секуляризирует это решение, переводя его в термины практического поведения. Истолкователь — лишь медиум, посредник, который синхронизирует гражданскую активность, связывая ее с требованиями высшей необходимости.

Таким образом, индивид в условиях прекрасной демократии по существу манипулируем, он несамостоятелен и неспособен руководствоваться собственным разумом. Для принятия собственного решения необходимы субъективная воля и развитое самосознание, которых у человека нет. «Будь у него сознание собственной свободной субъективности, он был бы сам последней апелляционной инстанцией; однако греки еще не обладали столь сильным самосознанием» [12, 612]. Нетрудно видеть, что появление свободной субъективности окажется у Гегеля не только новым шагом в развитии грече-

ского духа, но и показателем кризиса прекрасной демократии.

Историографический материал раздела «Греческий мир» включает очень умозрительное описание войн с персами, победы в которых Гегель объясняет тем, что относительно малочисленные греки представляли собой всемирно-исторический народ, противостоящий изжившему себя восточному миру. Расцвет Афин, идеала греческой демократии, приходится на относительно короткий период между греко-персидскими и Пелопоннесской войнами. Очередной парадокс истории состоял в том, что возвышение Афин после победы над персами и создание Афинского союза подорвали сами основы (прежде всего первое условие) прекрасной демократии. Одураченный политическими льстецами афинский народ взялся управлять всегреческими делами и пошел навстречу собственной гибели. Гегемонистские методы не могли поддержать очень слабую федерацию греческих государств, но нанесли непоправимый ущерб полисной демократии, что имело трагические последствия для греческого народа.

Спарта с ее аристократическим элитизмом, с одной стороны, и бессмысленным абсолютным равенством привилегированных граждан — с другой, была прямой противоположностью афинской демократии. Однако Гегель не считает возможным решать, какой из двух политических систем отдать предпочтение: обе они разные и по-своему достойные социальные формы (к примеру, заслуживают одобрения строгость нравов, послушание, политическая доблесть спартанцев). Опыт Спарты свидетельствует о невозможности насильственного введения исторически противоестественного, в особенности эгалитарных принципов, ограничивающих право собственности, которое рассматривается Гегелем как важнейшее проявление человеческой свободы: «Нелепо желать установить путем принуждения равенство, которого не существует в действительности и которое к тому же уничтожает существеннейшую свободу, а именно — право располагать собственностью» [VIII, 246—247].

Лакедемонский фактор стал негативным в греческой истории вследствие Пелопоннесской войны (единственным ценным для человечества результатом которой, иронизирует Гегель, оказалось ее описание Фукидидом). Победа Спарты над слабеющими Афинами ста-

ла губительной для Эллады: внутри страны была уничтожена демократия, вовне — совершена прямая измена, выразившаяся в уступке персам греческих городов Малой Азии.

Конечно, упадок демократии — не разовый акт, ее деформация началась раньше. Гегель отмечает, что порицание демократии Ксенофонтом и Платоном относится к периоду ее кризиса, когда идея демократии была уже извращена (очевидно, это означает необходимость известных корректив при оценке платоновской критики демократии). Это свидетельствует о том, что эпоха демократии уже миновала, активизировались олигархические и тиранические тенденции, полисная система расшатана и Греция уже не в состоянии противостоять македонской экспансии. Новый период, в особенности эпоха Александра, — последний всплеск и одновременно завершающий эпизод греческого духа. Его торжество над Востоком и эллинизация обширных районов Азии и Африки не могли спасти греческий мир от всесильной исторической судьбы, принявшей образ Рима.

Помимо социально-исторического аспекта кризис греческого мира имеет еще один важный срез, значение которого в гегелевской концепции особенно велико, поскольку он связан с историей собственно духа — развитием философского сознания. В конечном счете основание исторического процесса — дух, поэтому у Гегеля необходимо появляется тот уровень рассмотрения, где анализ взаимодействия духовных факторов разного порядка должен, наконец, завершить интерпретацию греческого мира. Ключевой фигурой выступает здесь Сократ, образ мысли и поведение которого оказались средоточием и проявлением глубинных социально-исторических тенденций.

В философско-теоретическом плане Сократ противопоставлен софистам[4], в идейно-политическом — демократическим установлениям Афин. Хорошо известное критическое отношение Гегеля к софистам, в значитель-

---

[4] К чему, как известно, есть все основания. Однако в характеристике учения Сократа, а также других философов у Гегеля много неточностей и искажений. Поскольку мы не рассматриваем историко-философских идей Гегеля, не будем специально касаться этих некорректностей, обращая внимание лишь на то, как восприятие Гегелем идей мыслителей прошлого обслуживает его философско-историческую концепцию.

ной мере являющееся реакцией на гносеологический релятивизм и пренебрежение истиной, в «Философии истории» усиливается критикой политических импликаций софистики. У софистов имеются ответы на все вопросы, они способны угодить любым политическим и религиозным интересам, могут все доказать. И, поскольку демократия создает особую потребность в публичном обосновании, убеждении, разъяснении, софистическая гимнастика ума была использована ловкачами для осуществления своих намерений. Гегель ругает софистов за субъективизм и двусмысленность основного принципа — «человек есть мера всех вещей»; за практицизм, выразившийся в том, что принцип полезности был взят за основание права и правильности; за политическую демагогию. Софисты в качестве учителей мудрости «распространили субъективную рефлексию и то новое учение, согласно которому каждый должен действовать по своему собственному убеждению» [VIII, 238].

На первый взгляд, такое обвинение несколько странно. Ведь сам Гегель указывал на отсутствие у индивида собственных убеждений как показатель незрелости духа. И не к такой ли самостоятельности суждений призывал Сократ, ссылаясь на свой внутренний голос, daimónion, как высший авторитет? Все дело в том, что Гегель проводит строгое различие между рефлексией и свободой, с одной стороны, и субъективными рефлексией и свободой — с другой. Субъективизм софистов идет рука об руку с произволом, или псевдосвободой. Носителем и поборником истинной духовной свободы был Сократ, учивший, что в основе добродетельности и справедливости лежит истина, которая исключает все тайное, иррациональное. Объект истолкования интеллигибелен, отсюда отрицание как мистерий, так и медиумов.

Нормой греческого духа была красота. Сократ пошел за границы красоты к истине. Ее постижение предполагает развитие самосознания, которое ведет к выводу, что все определения внутреннего, духа, являются абстрактно-всеобщим, проявляющимся в мышлении человека. Нижеследующий фрагмент передает кратко суть гегелевского понимания того, чем обогатил человеческое познание Сократ: «Анаксагор учил, что сама мысль является абсолютной сущностью мира. Сократ объяснил затем, что посредством мысли внутреннее получает

определенность, что благое и дурное по природе своей суть общие. Тем самым открылась свобода самое себя понимающей мысли. Сократ внес в сознание человека его внутренний свет, так что в совести утвердилась мера правильного и нравственного. В этом заключался контраст между предшествующей и последующей нравственностью; у более ранних греков не было совести. Сократ известен как учитель морали, в действительности же он открыл мораль» [12, 644].

Следовательно, Сократ утверждает решающее значение субъекта, который знает истину и готов выступить за нее даже против отечества, освященного мифом обычая, народа. Высший авторитет — не государственное решение, а голос истины. Фактически это конфликт между философско-теоретическим и мифологическим сознанием или, по Гегелю, между внутренним миром субъективности и политической действительностью. Глубокий и не явный смысл скрывался за вопросом: существуют ли боги греческого пантеона? — вставшем на процессе Сократа. Богов Сократ не думал отрицать. Он дал ответ на другой вопрос: что является высшим авторитетом, чем должно руководствоваться в жизни? Он был осужден на смерть за то, что высказался за принцип истины, который должен заменить принцип красоты. Как гражданин он принял приговор, как философ — не отказался от своих убеждений.

Таково, по Гегелю, трагическое начало конца греческого духа. Смерть Сократа нельзя рассматривать как своеобразное самоубийство, эта кара, правомерный вердикт народа, с субстанциальным духом которого столкнулась позиция Сократа. При этом субъективно Сократ до конца сохраняет лояльность законам, основы которых сам подрывает. Гегелевская интерпретация давнего конфликта наводит на мысль, не существует ли параллели между драматической лояльностью Сократа афинским законам и характером приятия самим Гегелем прусской действительности. П. П. Гайденко считает, что аналогия здесь есть. За трактовкой Гегелем дела Сократа лежит вполне определенное понимание сократовской (гегелевской?) моральной позиции: «...моральность есть не отрицание существующих норм и обычаев, не разрушение, а лишь требование оправдать эти обычаи перед судом разума; коль скоро они оправданы, они имеют полное право на существование. Это,

собственно, проекция на Сократа позиции самого Гегеля; последний никогда не выступал с отрицанием буржуазных общественных, правовых институтов, он только считал необходимым для каждого индивида проникнуться сознанием того, что эти институты соответствуют его, индивида, моральному принципу, а не противоречает ему...» [27, 69—70].

Вопрос о социально-политической позиции Гегеля сложнее. Разумеется, он не отрицал буржуазных социальных установлений. Но была ли искренней (т. е. моральной) его лояльность прусским социальным нормам и институтам? Если да, то он должен оправдывать их перед судом разума, если нет, то нарушается принцип гражданской лояльности и аналогия не работает, хотя проблема сформулирована прекрасно и должна решаться.

В трактовке греческого мира, как и в других разделах «Философии истории», доминируют интересы системы. Гегель стремится — и вполне оправданно — представить античность как качественно новую стадию развития человечества, но необоснованно сводит показатели исторической зрелости к гипертрофированным чертам самосознания. В тех случаях, когда он уделяет внимание социально-экономическим компонентам греческого общества и реальным его противоречиям (эксплуатация рабского труда, социальное расслоение и имущественное неравенство и т. д.), реалии античного мира (демократия, обычай и закон, культура) наполняются подлинно историческим содержанием.

Интересны мысли Гегеля о развитии философского сознания, особенно в его сопоставлении с обычаем и мифологией. Однако Гегель приуменьшил значение досократического периода. А ведь именно в этот период, в значительной мере в связи со становлением полисной демократии и осмыслением источника права, возникает и крепнет мысль о постижимости принципов бытия, вытесняющая идею неотвратимого и непознаваемого рока и дискредитирующая медиума — истолкователя судьбы. И особенно большую роль в освобождении человеческого духа играла древнегреческая натурфилософия, некоторые заслуги которой Гегель приписал Сократу.

Заслуживает внимания еще одно соприкосновение историко-философских и философско-исторических идей Гегеля. Философия начинается лишь в греческом мире,

считает он, ибо только здесь мышление, выйдя из состояния непосредственного единства с природой, обрело способность к рефлексии. Сама эта формула, дискредитирующая восточные очаги философской мысли, несостоятельна, но выдвигаемое Гегелем обоснование содержит рациональные моменты, касающиеся социальных условий генезиса греческой философии. Важнейший из них состоит в том, что философия как выражение свободы мысли связана с тем, что Гегель называет практической, политической свободой, воплощенной в определенной государственной форме. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй» [IX, 89]. Подобно тому как мышление есть соотнесение чувственного с формой всеобщности, политическая свобода предполагает, что отдельный индивид знает себя всеобщим и существенным в рамках государственности.

Таким образом, понятие прогресса как осознания идеи свободы связывается Гегелем не только с развитием теоретического познания, но и с определенной зрелостью общественной практики, становлением политической свободы, адекватной формой которой была античная демократия.

3. Римский дух, несчастное сознание и христианство

Раздел «Римский мир» вводится высказыванием, которое во многом определяет назначение данного этапа всемирной истории — подготовку предпосылок всеобщей человеческой свободы через духовную свободу христианства. Здесь же намечается линия рассмотрения важнейшей проблемы раздела — исторической необходимости и судьбы индивида. «В разговоре с Гёте о сущности трагедии Наполеон выразил мысль, что новая трагедия существенно отличается от древней тем, что для нее уже не существует судьбы, которая подавляла бы людей, и что роль древней судьбы теперь играет политика. Итак, последняя должна быть использована в трагедии как новая судьба, как непреодолимая сила обстоятельств, которой вынуждена покоряться индивидуальность. Такой *силой* является *римский мир,* при-

звание которого заключается в том, чтобы наложить оковы на нравственных индивидов, собрать всех богов и всех духов в пантеон мирового владычества и сделать из всего нечто абстрактно-всеобщее» [VIII, 263] [5]. Итак, на мировой арене появились новые факторы, принявшие на себя прежние функции судьбы, — это политика, сила обстоятельств и Рим как их реальное выражение. Характер модификации факторов говорит об усилении в истории социогенных сил и одновременно об их отчуждении от человека. Для личности это трагический период, который оправдывается лишь своим назначением — подготовкой более высокого этапа: «Так как целью государства является то, чтобы индивидуумы в своей нравственной жизни приносились в жертву, мир погружается в печаль: его сердце надорвалось, уже нет естественности духа, чувствующего несчастье. Но лишь благодаря этому чувству мог возникнуть сверхчувственный свободный дух в христианстве» [там же].

Гегелевский пролог предрекает человеку тяжелые испытания на тернистом пути истории, что в свою очередь обещает интересные проблемы и решения. Ожидания эти, однако, не оправдываются. Ценность теоретического содержания «Философии истории» от раздела к разделу убывает, и отмеченный В. И. Лениным контраст между теоретическим введением и остальными частями гегелевской работы все более ощутим. Объясняется это тем, что, во-первых, рациональный потенциал концепции Гегеля в основном исчерпан и содержательные в научном отношении идеи в лучшем случае повторяются, во-вторых, Гегель вплотную подходит к обоснованию тезисов, несостоятельность которых не могла стимулировать разработку научной аргументации, а именно утверждения, будто решающая роль в подготовке торжества идеи свободы принадлежит так называемому христианскому принципу, а практическая реализация свободы связана с развитием германского мира, прежде всего прусского государства.

---

[5] Этот важный фрагмент в издании Лассона, на наш взгляд, утратил значительную часть теоретического содержания: «Однажды Наполеон сказал, возражая Гёте, что место судьбы в трагедиях древних в трагедиях нашего времени заняла политика. Во всемирной истории вместе с римским миром действительно выступает политика в качестве абстрактной всеобщей судьбы» [12, 661]. Данное сопоставление свидетельствует о том, что первые издания работы Гегеля сохраняют научную ценность.

Разумеется, Гегель по-прежнему изобретателен и умело оперирует историческим материалом, согласовывая его со своей схемой, но прежний уровень теоретической новизны и продуктивности поддержать не удается. Ход его мысли уже легко прогнозируется. Нетрудно, к примеру, предсказать, что превращение Рима в могущественную мировую державу, поглотившую Грецию и обширные регионы Азии и Африки, будет представлено Гегелем как диалектическое снятие римским духом греческого и восточного принципов. Экспансия же на север, естественно, окажется живой встречей римского мира, представленного Юлием Цезарем и его легионами, с будущим германским миром, преемником Рима.

Элементы римского духа традиционны, но по содержанию они существенно отличны от аналогичных элементов греческого духа, поскольку определяются заданным Гегелем типом римского характера. Поэтому описание природных условий Италии подчинено выводу о насилии как единственном средстве политической консолидации страны; характеристика разнообразных этнических истоков римской нравственности завершается утверждением абстрактной личности, субъекта римского права и т. д.

Разумеется, дух продолжает углубляться в себя, и этот процесс порождает специфическую противоположность (т. е. противоречие с четкой конфронтацией сторон), которая накладывает отпечаток на все сферы римской жизни. «Двумя сторонами противоположности являются, во-первых, всеобщее, в котором теряется индивид... во-вторых, противостоящий этой всеобщей абстракции застывший абстрактный субъект...» [12, 662]. Это всеобщее есть абстрактная свобода, абстрактное государство, политика и т. д. Оно составляет объективный элемент римского духа, наделенного всемирно-историческим призванием, которое реализуется в деятельности по завоеванию мира. Субъективный элемент — это уже не прекрасная индивидуальность (Individualität) греков, а абстрактная личность (Persönlichkeit). Всеобщее, поглотив индивидуальность, порождает в противоположность ей личность как основной компонент абстрактного общества. «Ибо личность составляет основное определение права: она вступает в бытие (ins Dasein) главным образом через собственность» [там же].

Римское право Гегель ценит высоко. Хотя абстрактная личность как субъект права утрачивает притягательные черты индивидуальности, она обретает всеобщность, а в реальной истории четкая тенденция к расширению числа подданных Рима, обретающих права римского гражданства (а тем самым и защиту закона), расценивается Гегелем как прогрессивная. Влиятельные личности в Риме выступают лишь в одной ипостаси — государственных деятелей. Они в большей мере, чем кто-либо еще, являются выразителями и исполнителями всемирно-исторического предназначения Рима. Резко выделяясь на фоне безликой народной массы, они противостоят ей. Благодаря им политическим выражением римского духа стала аристократия.

Одним из многих возможных примеров гегелевского догматизма могут служить его усилия использовать все возможное для обоснования того, что насилие составляет сущность римского общества. «И географически и исторически римское государство основано на насилии» [VIII, 265]. Чтобы доказать это положение (а оно — в свете понимания сущности римского характера — представляется Гегелю важным), он использует не только сомнительные географические доводы, но также семейные и общинные нравы, правовые нормы и в особенности легендарную историю Рима: у Гегеля фигурируют и капитолийская волчица (хищница), вскормившая Ромула и Рема, и история братоубийства, и символическое значение того, что самыми первыми жителями Рима были разбойники, и похищения сабинянок и т. д.

Римская религия также является отражением черт римского духа и его гегемонистских устремлений. В ней Гегель уже не обнаруживает художественного благоговения перед идеальными человеческими образами, как в Греции, — у римлян скорее прагматическое обожествление своей воли и своей цели и беспринципный компромисс с другими религиями, выражающийся в принятии в свой пантеон чужих богов, когда это политически выгодно. Цицерон не случайно выводит слово religio из religare («связывать») — у римлян содержание религии составляет связанность, т. е. ограничение людей требованиями и нормами, в отличие от свободы красоты у греков или свободы духа у христиан.

Формально римские боги в основном те же, что и греческие, однако заимствование персонажей не было

заимствованием религии: игра остроумной фантазии, проявившаяся и в религии греков, была утрачена, в римских богах проявляется лишь нечто сухое и прозаическое, они — не выражение души, а холодные аллегории. «Основной характер римской религии... составляет твердая приверженность определенной волевой цели... Римская религия является в силу этого совершенной прозой ограниченности, целесообразности, пользы» [12, 677]. Полностью подчиненные целям государства, боги стали в Риме объектом рассудочного отношения, для которого Гегель находит довольно злую характеристику: «Боги здесь становятся чем-то вроде технических средств и используются совершенно внешним образом» [там же, 680]. Неудивительно, что религиозность становится удобной формой, дающей прикрытие и преимущества мирскому произволу. Но когда священное сводится к форме, его начинают попирать ногами, а то, что́ за ним скрывалось, выступает неприкрыто в виде желаемого, человеческого произвола. «Неравенство, которое содержится в священном, осуществляет переход от религии к действительности государственной жизни» [там же, 685].

Приведенной цитатой в издании Лассона завершается глава о религиозном элементе римского духа. Высказывание не вполне ясное, и здесь ощущается наличие важного подтекста, более глубокого смысла. Этот смысл действительно проявляется: в издании Ганса — К. Гегеля (это значит, в гегелевских лекциях зимнего семестра 1830/31 гг.) имеется продолжение высказывания: «Освящаемое неравенство воли и частной собственности составляет здесь основное определение» [11, 360]. К сожалению, таких вспышек гегелевской проницательности на страницах «Философии истории» становится все меньше.

Интересные результаты дает гегелевское сопоставление двух античных обществ — Греции и Рима — еще по одному основанию. Та непосредственность и живость духа, которую проявляли греки в игре, сами в ней участвуя, в римском мире также исчезает. Рим от игр отнюдь не отказался, напротив, некоторые виды игровой деятельности были возведены в ранг чуть ли не государственной политики, но сами римляне перестали быть участниками игры, превратившись в пассивных, хотя и заинтересованных, зрителей. Спортивные игры-состяза-

ния стали достоянием низов и рассматривались как что-то низменное. Театр был делом рабов и вольноотпущенников (публичные выступления Нерона в театре римляне сочли самым позорным из всего содеянного им). Сохранили, правда, свою популярность и привлекательность сатурналии, но их статус был невысок, а живучесть объяснялась тем, что это были сельские праздники, питаемые давнишними народными традициями. А вот пышные и масштабные триумфальные шествия, по мнению Гегеля, были, несмотря на театральность, не игрой, а скорее официальным торжеством победы и жестокости.

Изменение характера и общественной роли игры свидетельствовало об ущербности или кризисе римского духа. Игра стала внешним зрелищем, перестав быть формой самовыражения. У греков цари управляли в состязаниях колесницами и считали за честь выступить на общегреческих играх, у римлян же такое участие рассматривалось как унижение достоинства знатного происхождения. Гегель отмечает, что игры стали бездуховными и жестокими, а деградация римлян ярко выразилась в требовании хлеба и зрелищ и в интересе к цирковым схваткам людей и животных. «Львы, негры и гладиаторы заняли у римлян место трагедий, в которых греческий дух выводил для себя великие столкновения нравственных сил... Интерес римлян можно было пробудить лишь с помощью бездушного убийства, в их играх не признавалось иного результата, чем настоящее убийство. Эта холодная негативность простого убийства представляет собой одновременно внутреннее умерщвление объективной духовной цели. Вместо человеческих страданий в глубине души и духа, которые вызваны противоречиями жизни и разрешаются в судьбе, римляне создали мрачную реальность телесных страданий, и зрелищем, которое вызывало их интерес, были потоки крови, предсмертные хрипы и испускание духа» [12, 680—681].

Гегель не просто отмечает вырождение в римском мире игры, утрату ею высокого общественного назначения и изменение игровой роли человека. Он ставит вопрос о коррелятивности этих изменений и духовной деградации общества. Если человек из субъекта игровой деятельности становится пассивным наблюдателем, и при этом эстетическому зрелищу предпочитает

сцены физического страдания, которые к тому же вызывают не сострадание и сочувствие, а удовольствие, — налицо не просто испорченный вкус, а утрата духовности, или человечности. И в каком бы виде насилие как таковое ни становилось объектом позитивного эстетического восприятия — на арене Колизея, телеэкране или профессиональном ринге, — гегелевский анализ социально-этических последствий феномена зрелищно-игровой жестокости в историческом прошлом дает основание говорить о возможности разработки публично демонстрируемых гуманистических критериев оценки общего морального и духовного уровня (в частности, степени деградации) конкретного общества в настоящем.

Традиционное деление римской истории на царский, республиканский и императорский периоды представилось Гегелю формальным и поверхностным. В соответствии со своим пониманием природы и назначения римского духа Гегель выдвинул иную периодизацию, в которой важнейшей вехой стала вторая Пуническая война, хотя крупных политических изменений в самом Риме в это время не произошло. Объясняется это тем, что решающая (правда, не самая последняя) победа над Карфагеном стала началом актуального становления Рима как мировой державы. Три периода римской истории, по Гегелю, таковы: становление и мужание Рима от основания города до образования на базе преодоления политического партикуляризма единого сильного государства; выход на мировую арену, начавшийся пуническими войнами, и утверждение мирового господства; наконец, императорский период.

Трудно сказать, насколько эта периодизация пригодна для исторической науки — для этого нужны ее детализация и обоснование, которых у Гегеля нет. Но свое непосредственное назначение в качестве момента философской концепции она выполняет. Гегель считает, что римское государство стало империей в республиканский период. В силу этого кризис демократических начал и упразднение республиканского режима становятся исторически неизбежными. Важно при этом отметить, что императорское правление — это не столько власть римских кесарей, сколько определенная система, социально-политическая структура, сама себя воспроизводящая и характер которой мало затрагивается тем, что император может быть ничтожеством. Таким, к

примеру, был «отвратительнейший тиран Домициан» [VIII, 299], последний представитель династии Флавиев, сын Веспасиана и брат Тита, не обладавший ни мудростью первого, ни осмотрительностью второго. Однако это не сказалось ни на функционировании политической машины в целом, ни на положении граждан — абстрактных правовых единиц, формально защищенных законом, но беззащитных перед императорской властью, которая всесильна даже при бессильном императоре.

В характеристике римского мира фактически исчезла тема рабства как в социально-экономическом, так и в политическом аспекте. Ни рабовладельческая экономика, ни классовая борьба не стали у Гегеля факторами истории. Он лишь вскользь упоминает восстание рабов и гладиаторов во главе со Спартаком, но это для него не более чем «беспорядок» (Verwirrung), того же порядка, что и пиратство [см. 12, 707]. Что касается права и собственности, то в характеристике их связи и общественной роли у Гегеля многое подмечено верно. Формальное право цинично попрало право моральное, хотя последнее выше первого. Ограниченность римского права состоит в том, что ему недостает нравственного основания, вследствие чего оно остается абстрактным правом, охраняющим собственность, а не личность: «...еще более высоким правом является право моральности, нравственности. Этого права в его конкретном, подлинном смысле у римлян нет, а абстрактное право, право лица состоит только в определении собственности» [9, 2, 194].

Гегель говорит, что римский мир не породил нового принципа. Его принцип — субъективный внутренний мир — заимствован у греков, хотя и видоизменен. Формальное объяснение может ограничиться тем, что говорится на этот счет в «Философии истории»: покорив Грецию, Рим сам оказался пленником эллинской культуры. Однако кроме этого объяснения есть и другое, самим Гегелем не вполне осознанное. Несмотря на различия, существующие между греческим и римским обществами, им была присуща фундаментальная социально-экономическая общность. Обе цивилизации своей базой имели рабовладельческое хозяйство (с тем отличием, что Рим эксплуатировал не только порабощенных людей, но и порабощенные народы). Оба этапа мировой истории знали свободу лишь немногих. Демокра-

тия в Греции и отчасти в Риме (республиканский период) и политическая власть в Римской империи наделили часть подданных ограниченным качеством политического субъекта, чего не было в условиях восточных деспотий. Таким образом, существовали определенное единство и внутреннее родство социально-экономических структур Греции и Рима, что явилось основанием вывода о тождестве (а оно у Гегеля предполагает различие) принципов двух миров — это субъективность, правда, в одном случае прекрасная, индивидуальная, во втором — личностная, правовая.

Отмеченное Гегелем внутреннее противоречие римского духа между общим и единичным, объективным и субъективным было не статично, оно развивалось, и общая тенденция развития в период империи вела к полному подавлению индивида, обесценению его общественной деятельности, уничтожению политической свободы. Имперская политика воистину стала всесильной и непостижимой судьбой. Гегель не вскрыл корней этих явлений, но уловил и зафиксировал их характер достаточно точно и активно использовал в разработке своей концепции всемирно-исторической роли христианства.

Описание Гегелем картины разложения устоев и нравов Римской империи лаконично, но колоритно и содержательно (в нем легко усматриваются важнейшие черты крупных социальных кризисов последних эпох): здесь торжествует частное право и деградирует политическая жизнь, император царствует, но не правит, закон и мораль бессильны. У людей исчезло сознательное отношение к отечеству и нравственному единству. «...Им оставалось только положиться на судьбу и стремиться к состоянию полного безразличия к жизни, которое они искали либо в свободе мысли, либо в непосредственном чувственном наслаждении» [12, 717]. Как видим, основные формы искейпа — предмет живого интереса социологов нашего времени — означились в незапамятные времена. В этих условиях обнаружилась еще одна функция философии, оказавшаяся сродни религиозной: кто не желал погрязнуть в хитрости и подлости, тот «искал утешения в философии, которая одна еще была способна дать что-то надежное и в-себе-и-для-себя-сущее, ибо системы того времени: стоицизм, эпикуреизм и скептицизм, — хотя они и противостояли друг другу, все же стремились к одному, а именно сде-

лать дух в себе безразличным ко всему, что проявляется в действительности» [там же, 718].

Гегель обратил внимание на важную общую черту эллинистической и римской философской мысли, мудро предупредив при этом о недопустимости смешения эпикуреизма, стоицизма и скептицизма по другим основаниям. Одновременно он вводит новый комплекс проблем, решения и даже формулировки которых далеко не четки, термины часто не определены. В этом проявляются незавершенность работы над «Философией истории» и то обстоятельство, что к упомянутым проблемам Гегель прилагает основные результаты их более раннего рассмотрения, не воспроизводя самого анализа. Говоря о духовных предпосылках христианства, Гегель особо выделил роль философии, с которой связано развитие истины христианства, в то время как догматика была разработана позднее. Виртуально указанная истина содержалась в субъективности римского духа, но не была выделена в своей чистой и всеобщей форме, которая воплотится в христианство. «...Римский внутренний мир и субъективность... были очищены философией стоицизма и скептицизма и приняли благодаря этому форму всеобщности» [VIII, 310—311]. История «очищения» проясняется через «Феноменологию духа», где Гегель, характеризуя движение духа к свободе, говорит о сложности, противоречивости и парадоксальности этого движения, его зависимости от совокупности социальных факторов. Важнейшими историческими аналогами основных этапов развития человеческого самопознания в контексте движения к свободе являются сознание, опосредованное с собой другим сознанием (парадигма «господин — раб»), стоическое, скептическое и так называемое несчастное сознание.

Говоря о диалектике отношений господина и раба, следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, для Гегеля это прежде всего проблема сознания и его отношения к миру, опосредованного другим сознанием. «Господин есть сознание, сущее *для себя*... которое опосредовано *другим* сознанием, а ... оно синтезировано с самостоятельным *бытием* или с вещностью вообще» [IV, 103]. Во-вторых, термин «раб» (Knecht) не означает формационной принадлежности или невольника (Sklave), это индивид, обслуживающий другого индивида — «господина», «хозяина» (der Herr). После этой

оговорки можно сказать, что понимание Гегелем данной проблемы, видимо, в немалой степени опирается на опыт рабовладельческого и раннефеодального обществ и на его осмысление предшествующими мыслителями.

Гегель считает, что раб (в любом смысле слова) всегда личность, что потребитель его услуг находится в реальной зависимости от раба и духовно деградирует в силу того, что отчужден от трудовой деятельности, которая оказывается фактором освобождения. В результате господин становится рабом раба, а раб — господином господина или по крайней мере субъектом самосознания. «Поэтому истина самостоятельного сознания есть рабское самосознание» [IV, 104].

Этот схематично представленный подход Гегеля к данной проблеме связан с давно сложившейся традицией. «...Еще Аристотель заметил, — писал Ф. Энгельс, — что общение с рабами деморализует граждан, не говоря уже о том, что рабы делают для граждан труд невозможным» [2, 20, 643]. Сенека, крупнейший представитель римского стоицизма, не только призывал относиться к рабу как к человеку, но и четко сформулировал мысль о том, что многие свободные находятся в рабстве у своих рабов или собственных похотей, и в таком случае «рабство» — не юридический статус, а реальная зависимость одного человека от другого. «Покажи мне, кто не раб, — пишет Сенека Луцилию. — Один в рабстве у похоти, другой — у скупости... Я назову консуляра — раба старухи и богача — раба служанки...» [Луц. XLVII, 17].

Гегелевская постановка вопроса более глубока и касается диалектики «рабской зависимости» и роли труда в ее снятии. В основе власти раба его производительный труд, формирующий вещи, которые потребляет господин, отчужденный от создания предмета потребления. По мысли Гегеля, господство над господином обеспечивается господством над производимыми вещами. Это тот уровень рассмотрения проблемы, который обнаруживает значение экономической подготовленности Гегеля, в частности знания трудовой теории стоимости. В целом философия истории Гегеля не опирается на экономическую концепцию. Вместе с тем хорошо известно серьезное отношение Гегеля к экономическим вопросам, особенно в йенский период [см. 50, 206—217 и 356—440]. Его экономическая осведомленность обес-

печила глубокую содержательность трактовок гражданского общества, системы потребностей, колонизации и др. В частности, Гегель вплотную подошел к идее абстрактного труда и пониманию труда как сущностной характеристики человека[6]. К. Маркс с полным основанием писал: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает *труд* как *сущность,* как подтверждающую себя сущность человека; он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную. Труд есть *для-себя-становление человека* в рамках *отчуждения,* или в качестве *отчужденного* человека» [2, 42, 159].

Рассматривая всякое опредмечивание как отчуждение, Гегель разделял иллюзию буржуазной политэкономии, будто производительный труд — всегда субстанция стоимости. Саму же проблему господина и раба он предельно схематизировал, не учитывая негативного влияния ситуации эксплуатации на производителя[7].

Разные срезы проблемы свидетельствуют о ее многогранности, сложности и неоднозначности гегелевского к ней подхода. Поставив ее как проблему самосознания, Гегель сам продемонстрировал ее редуцируемость к уровню предметной деятельности. Его важнейший вывод состоит в том, что раб фактом своего существования делает несвободным зависящего от него свободного, т. е., пока существует рабство, свобода невозможна для всех членов общества. Что касается самосознания, то условием его развития — и тем самым развития свободы — является деятельность, созидательный труд. Взаимоотношения господина и раба у Гегеля — это упрощенная до уровня предельно абстрактной («абстрактной» в гегелевском смысле) симво-

---

[6] В этой связи представляет интерес сопоставление Гегелем меновой стоимости с формальным равенством вещей: «...абстракция этого равенства... есть стоимость; более того, сама стоимость есть равенство как абстракция, идеальная мера; находимая же в действительности, эмпирическая мера — цена» [7, 299—300].

[7] Советский антиковед Е. В. Федорова отмечает, что рабовладельческий уклад часто ставил основного производителя в условия, которые отнюдь не способствовали развитию лучших человеческих качеств. «Рабу, чтобы прожить более или менее благополучно, надо было заслужить милость хозяина или управителя, а для этого требовался не столько честный труд, сколько сообразительность, изворотливость и хитрость» [74, 11].

лики формула зависимости субъекта от других субъектов, от осваиваемого мира и самой предметной деятельности и одновременно персонификация раздвоения сознания, обусловленного диалектикой субъекта и объекта (их взаимной зависимостью и взаимным отчуждением) и непониманием этой диалектики (их тождества). Поскольку конкретный, исторически ограниченный уровень самосознания не видит в факторах указанной зависимости отчужденные формы самого мышления, он стремится обеспечить свободу не через снятие чуждости субъекту объекта, не через примирение мышления с миром, индивида с богом, а путем элиминации в принципе неэлиминируемой зависимости.

Первой формой такой псевдосвободы является стоицизм. Это тип сознания, который можно назвать установкой на невозмутимость и приятие наличного бытия, от которого возможно лишь одно убежище — «простая существенность мысли». Стоик безразличен как к господству, так и к рабству. Он пытается быть свободным независимо от собственного положения, поэтому это абстрактная свобода. Стоическое сознание «как на троне, так и в цепях, во всякой зависимости своего единичного наличного бытия... свободно» [IV, 108].

Стоицизм непоследователен в отрицании значимости действительности и не может ответить на вопросы о том, что такое добро и истина. Скептик отрицание действительности стремится довести до конца и сомневается даже в правомерности этих вопросов. Следствием этого является не безмятежная свобода, а «*абсолютный, диалектический непокой*», обусловленный тем, что отрицание утверждается самим этим отрицанием. Само негативное движение мысли есть момент самосознания. Попросту говоря, утверждать «ничего не слышу» может только слышащий. Скептическое сознание «провозглашает ничтожество ви́дения, слышания и т. д., а само *видит, слышит* и т. д.» [IV, 111].

Гегель совершенно прав, считая, что скептик практически не сомневается в существовании мира. Главная проблема — теоретическое обоснование реальности мира и адекватности нашего знания его. В гносеологическом плане скептик выражает недоверие эмпирической очевидности и банальным доводам обыденного мышления. Однако специфический срез скептицизма, который интересует Гегеля, и исторический контекст его рас-

смотрения свидетельствуют о том, что скептическое сознание — не узкогносеологический феномен. Это состояние человеческого духа в условиях кризисного развития, и скепсис оказывается прежде всего формой отношения к социально-этическим ценностям, концентрированно выразившегося в отношении к богу.

Показав внутреннюю противоречивость скептического сознания, Гегель делает вывод, что раздвоение «Я», выразившееся в отношении господина и раба, теперь концентрируется внутри сознания, уже осознается, но не преодолевается, что делает сознание несчастным. «...*Несчастное сознание* есть сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности» [IV, 112]. Это всего лишь абстрактная гегелевская формула, но у нее есть и реальный денотат — дохристианское (иудейское) и раннехристианское сознание. Изложенный ход гегелевской мысли в «Феноменологии духа» можно — с лакунами и модификациями — проследить и в «Философии истории», но, как уже было отмечено, Гегель здесь скорее отталкивается от полученного результата, уделяя главное внимание переходу от раздвоенного внутри себя сознания, порожденного кризисом римского общества, к христианству, у которого, строго говоря, тот же исток.

Разлад в сознании есть отражение разлада в мире и разлада сознания с миром. Снять его можно лишь путем примирения с собой и с миром. Скептицизму эта задача не по плечу. «Эта философия признавала лишь отрицательность всякого содержания и являлась выражением отчаяния для мира, в котором уже не оказывалось ничего прочного. Она не могла доставить удовлетворение живому духу, который стремился к более высокому примирению» [VIII, 301]. Таким духом, по Гегелю, был дух христианства.

Несчастное сознание как отягощенность самосознания раздвоенностью обнаруживается Гегелем в сознании иудейского народа, который, с одной стороны, жаждет бога, имеет бога, верит в свою богоизбранность, а с другой — отделен от бога. Библейская история грехопадения является драматическим выражением такой раздвоенности. Греческий Аполлон повелел человеку познать самого себя. Согласно же Моисею, бог запретил человеку познание добра и зла, т. е. самопознание, которое есть единственный путь к свободе. Таким обра-

зом, то, что делает человека человеком, есть, согласно иудаизму, грех. Отношение человека к богу не опосредовано знанием: десятизаконие и другие нормы Пятикнижия Моисея — это не истины, а императивы бога, подлежащие безоговорочному исполнению. Трагическая судьба человека заключается в том, что его для-себя-бытие, или самопознание, ведет к отпадению от бога, к которому он стремится. Иудаизм дуалистичен, что наглядно иллюстрируется феноменом несчастного сознания.

Термин «несчастное сознание» стал в наше время широко употребительным, особенно в экзистенциальном контексте и при анализе отчужденного существования вообще. Это не вполне соответствует гегелевскому пониманию, хотя оно и является исторически исходным пунктом современных интерпретаций. Пожалуй, причина этого не в многозначности понятия, а в усложнении феномена отчуждения, социально-психологические аспекты которого нередко характеризуются в терминах несчастного сознания. Так, М. К. Мамардашвили считает, что мнение Сартра о том, что зависимость человеческой деятельности от способа производства материальной жизни лишает историю человеческого смысла, есть не что иное, как проявление душевного строя несчастного сознания, для которого характерно разъединение человеческого и материально-предметного, наделение последнего самостоятельным существованием и противопоставление его человеческому сознанию в качестве нечеловеческой и таинственной силы. Это дает основание говорить о своеобразной логике несчастного сознания, которая подменяет анализ объективных факторов истории рассмотрением образований самого несчастного сознания: его эмоциональных и психических состояний, фетишизации действительных отношений и т. п. [см. 51, 185—191].

В буржуазном человековедении несчастное сознание трактуется сегодня широко, обычно нестрого, метафорично и в более вольных исторических рамках, чем у Гегеля. По мнению американского философа Р. Соломона, несчастное сознание является таковым, «потому что оно стремится убежать от изменчивой вещественности действительности в мир чистой души и вечности, но всегда обнаруживает себя в ловушке человеческой, вещественной, изменчивой формы» [125, 340].

У Гегеля суть дела не в этом. Чуждость мира исторически неизбежна и преходяща. Трагедия человека в том, что он в условиях чуждого мира стремится найти опору в боге, который ему также стал чужд, которого он теряет. Историческая практика подорвала наглядную и, казалось бы, убедительную гармонию индивида с миром полиса в условиях прекрасной демократии[8]. Она же развенчала богов и иррационализировала мир, отдав личность воле судьбы. Лишившись физического и священного базисов и не находя опоры в автономном «я», сознание утратило уверенность в себе и раздвоилось. «Несчастное сознание... есть трагическая судьба *достоверности себя самого*, долженствующей быть в себе и для себя. Оно есть сознание потери всей *существенности в этой достоверности* себя и потери именно этого знания о себе,— потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*» [IV, 400]. Для самого Гегеля смерть бога равнозначна расставанию с историческим оптимизмом. В отличие от буржуазных философов XX в. он этого позволить не может.

Для преодоления пропасти между человеком и богом человек должен познать мир и бога, а в боге — свою духовную сущность, осуществить акт примирения с действительностью. Следует обратить внимание на то, что ступеней и форм примирения, по мнению Гегеля, много, и практически везде работает в скрытом виде христианский принцип. В преодолении сознания собственной конечности и отчуждения от природы главную роль играют познание и понимание зла,— не снимая несчастья, понимание оказывается источником блаженства: «Зло, дурное, которое было раньше и потому не могло быть понято, пришло теперь в движение, и несчастье поэтому теперь постижимо: это блаженство несчастья. Это обращение дурного, негативного в пози-

---

[8] Нередко еще встречающееся мнение, будто даже у зрелого Гегеля «была ностальгия по ранним обществам, где свободные люди были способны развивать свои способности в свободе...» [120, 2], вводит в заблуждение. Зрелый Гегель оценивал афинскую демократию, исходя из ее роли и значения, конкретно-исторически. Неравнодушие к ней носило характер эстетического восхищения, что не имело ничего общего ни с практической программой, ни с социальными грезами. Ностальгии по античности, присущей многим романтикам, Гегель был чужд.

тивное...» [12, 736]. Принцип «понять — значит простить» здесь явно соседствует у Гегеля с идеей христианского всепрощения и теодицеей.

Залогом же возможности примирения с богом является богочеловек — Иисус Христос. «Идея примирения (Versöhnung) чувственного с мыслью, единичного с Единым не только смогла проявиться в несовершенном виде мифологических и философских представлений римского мира, но и должна была представить себя в чистом виде и совершенстве, с тем чтобы она выступила для созерцания в завершенной до конца форме, вплоть до чувственного присутствия. Следовательно, бог должен был открыться в человеческом облике» [там же, 735]. Для Гегеля это означает, что через Христа дух открыл себя каждому человеку, поэтому христианство — абсолютная религия. При этом Гегель подчеркивает, что речь идет не об обожествлении человека, а о вочеловечивании бога, суть христианства — не апофеоз, а воплощение (Verkörperung, Inkarnation). Для Гегеля важно не спасение души, а земная, т. е. историческая, роль христианства.

В этой связи не случайна следующая мысль Гегеля: «Форма примирения еще не указана, но указана цель как абсолютная заповедь» [VIII, 308]. Иными словами, учение Христа — лишь определение перспективы, но не программа. Земное осуществление принципов христианства через соответствующую социально-политическую практику — это не просто путь освобождения человечества, это работа, которую самому человечеству и предстоит осуществить. Она приходится на этап германского мира.

Энгельс говорил о христианстве как религии, «которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества...» [2, 19, 307]. Христианство было могучим историческим фактором, и у Гегеля были основания связать закат римского мира со становлением и распространением христианства. Однако для марксизма «господство» христианства означает утверждение нового общественного уклада и новых экономических отношений, появление в обществе иных, чем раньше, социальных интересов, представленных, выраженных, освященных христианством. Для Гегеля же — это торжество духа, утверждающего новую ступень сво-

боды и необходимо воплощающегося в социальных формах, институтах, движениях. История действительно «поставлена на голову», поскольку основанием исторического процесса оказался дух. Однако «голова» была выбрана не произвольно.

Глава VII.
ГЕРМАНСКИЙ МИР И ПРОБЛЕМА КОНЦА ИСТОРИИ

1. К понятиям германского мира и христианского принципа

Границы германского мира (germanische Welt), как его понимает Гегель, исторически менялись. Формально это регион, который был заселен в римскую эпоху и раннее средневековье германцами — обширной группой племен и народов, относящихся к индоевропейской языковой группе [см. 70, 392—397], создавших впоследствии ряд государств (вестготов, остготов, франкское и др.) на значительной части Европы. Впоследствии состав германского мира определялся феодальными государствами Центральной, Западной и Северной Европы, а на последнем этапе — так называемыми протестантскими странами. Последнее обстоятельство наиболее точно указывает на основное содержание используемого Гегелем понятия. У него «германское по существу синонимично протестантскому, а не немецкоязычному» [130, 88] [1]. Таким образом, германский мир отнюдь не тождествен Германии (Deutschland), хотя, согласно Гегелю, германский дух в Новое время наиболее полно воплотился в германских (в привычном для нас смысле) государствах, в особенности в Пруссии.

Хронологически указанным смыслам «германского мира» соответствуют три этапа его развития: (1) от появления германских народов в сфере римского влияния до возникновения империи Карла Великого; (2) эпоха феодализма, характеризующаяся противоборством церкви и светской власти, извращением духа христианства римским католицизмом и такой атомизацией политико-правовых отношений, которая делает невозможным создание всеобщности; (3) период, начавшийся с Реформации. В издании Лассона в состав раздела «Германский мир» включен фрагмент о Византии, который в из-

[1] Это наиболее распространенная среди гегелеведов точка зрения, и ее следует принять во внимание прежде всего во избежание терминологических недоразумений. «Термин «германские народы» явно относится к протестантским народам Северной Европы... — считает У. Кауфман. — Это момент, в котором Гегеля постоянно неправильно толкуют и переводят» [112, 250].

данин Ганса завершал предыдущий раздел — «Римский мир».

Дух Нового времени для Гегеля тождествен германскому духу, который включает в себя главные результаты предшествующих этапов. Когда Гегель говорит, что германский дух есть действительность христианского принципа («Назначение германских народов состоит в том, чтобы быть носителями христианского принципа» [VIII, 323]), последний понимается как реализующаяся в каждом и во всех свобода. При этом необходимо учесть, что Гегель далек от наивной мысли о том, что освоение христианского принципа людьми означает автоматически торжество справедливости и нравственности. Это пока всего лишь благое пожелание, осуществление которого предполагает огромную работу истории (т. е. людей). «...Ведь религия есть нечто внутреннее, являющееся исключительно делом совести; этому внутреннему миру противостоят все страсти и влечения, и, для того чтобы сердце, воля, ум прониклись истиной, их необходимо *воспитать*, справедливость должна стать обычаем, привычкой, действительная деятельность должна возвыситься до разумных действий, государство должно иметь разумную организацию, и лишь эта организация делает волю индивидуумов в самом деле справедливой» [там же, 318—319]. Нетрудно догадаться, что историческое назначение этапа германского мира — воспитание людей и создание разумного государства, т. е. осуществление справедливости.

Гегель правильно указал на действенность прошлого и его включенность в настоящее, но не раскрыл механизма исторической преемственности, ограничившись идеалистическим объяснением, исходящим из субстанциальности духа. Это позволило ему осуществить спекулятивное включение в схему мировой истории христианского принципа как символа непреходящего духовного содержания. Поэтому уже красота, воплощающая в греческом мире истину и свободу в качестве атрибутов духа, понимается как потенциальная христианская ценность, а, поскольку все последующее историческое движение представляет собой развитие этих атрибутов, христианский принцип рассматривается Гегелем как начальный пункт и цель истории.

Однако на этом основании нельзя приписывать Гегелю примитивную «христианизацию» истории, в особенно-

сти ее высшей стадии. Характеристика христианского принципа относится, строго говоря, к его субстанциальному основанию, а не предметному содержанию. Христианство есть выражение зрелой стадии исторического развития, связанное с его духовным основанием, но не исчерпывающее его и снимаемое более адекватной формой духа — философией. В этой связи следует обратить внимание на мысль, высказанную Гегелем в письме Э.-К. Дюбоку 30 июля 1822 г.: истина открывается человеку в религии, но еще не постигается в мысли, «ибо постигать в форме мысли есть уже дальнейшая потребность — то есть потребность в том, чтобы... не просто обладать ею в вере, но... *ведать* истину...» [8, 2, 414]. Подтвердив идентичность сущностного содержания религии и философии, Гегель подчеркнул, что его задача состоит в том, «чтобы познавать это содержание в его развернутом виде, что не может происходить иначе, нежели научным путем» [там же, 417]. У Гегеля знание истины — и осуществление свободы — прерогатива научного (философского) сознания. Поэтому несостоятельна точка зрения тех авторов, которые недопустимо сближают и даже сливают указанные формы духа и считают, что для Гегеля «наука истории немыслима вне христианских форм» [113, 317].

Придав христианскому принципу секулярный смысл, Гегель вместе с тем использует религиозную форму не с целью поддержания видимой лояльности христианству, а для защиты социально значимых протестантских положений, согласующихся с его собственными общественно-политическими идеями. Помимо этого авторитет христианства используется им для обоснования особого статуса и исторического назначения германского принципа. В его компонентах Гегель различает субъективную и объективную стороны. Первую составляет некая духовная целостность, источник внутреннего удовлетворения, которую Гегель называет душевностью (Gemütlichkeit). Свойственное душе стремление к внутреннему удовлетворению во всеобщей форме составляет у Гегеля содержание христианского начала, поскольку всеобщее представляет объективное, бога. «Абсолютно всеобщее есть то, что содержит в себе все определения и в силу этого является неопределенным, субъект, напротив, есть нечто вполне определенное; то, что оба они тождественны, в содержательном отношении было по-

казано прежде христианством, поначалу в субъективной форме — в качестве души. То, что отдельный субъект, это абсолютно конечное, тождествен с абсолютно бесконечным, составляет примирение, имеющее теперь место в душе» [12, 781]. Гегель назвал это погружением духа в целостность души. Но эту целостность, это примирение субъективного с объективным необходимо осуществить в реальной предметности,— Гегель имеет в виду ту социальную структуру, в которой субъект, очистившись в духе, воплотит всеобщие интересы, будет осуществлять всеобщие цели, знать и принимать закон и находить в этом удовлетворение.

Это один из примеров спекулятивного обоснования германского предназначения, совершенно искусственного конструирования мифического германского принципа, коренящегося в душе, предуготованного к синтезу с христианским принципом. «Таким образом, оба этих принципа соответствуют друг другу, и германские народы... способны быть носителями внешнего принципа духа» [там же]. Гегель считает, что любовь к свободе была врожденной и настолько неискоренимой чертой германцев, что ее поняли и оценили сами римляне. Свобода является знаменем Германии новейшего времени, и даже сплоченность государей вокруг Фридриха II возникла из любви к свободе.

Однако между эпохой германцев, сначала сопротивлявшихся Риму, а затем воспринявших от него значительную часть культуры и историческую эстафету, и Новым временем лежит длительный исторический период, бóльшая часть которого характеризуется Гегелем как феодализм. Христианский принцип, заложенный в германцах, не мог еще принять характера разумной цели, он существовал в виде смутной воли, скрывающей более значительное содержание. Ранние формы феодальной связи, по Гегелю, были основаны на верности,— своеобразном кодексе чести, объединяющем князей и военачальников. Формирующаяся субординация, перерастающая в иерархическую систему, подкреплялась земельными пожалованиями вассалам, сначала временными, только на период службы — бенефициями, а затем постоянными и наследственными — ленами или феодами. Сложившаяся система зависимости и составила основу феодальной структуры.

Гегелевская концепция феодализма, не будучи науч-

ной, содержит целый ряд интересных эмпирических наблюдений и теоретических выводов. Гегель прежде всего обращает внимание на рост могущества церкви, которая подавляет «светскую дикость» и потому сама становится светской (теократической), феодальным собственником, что является извращением самого смысла и духа христианства. Что касается светской власти, то она вырождается: если поначалу сеньоры, князья и короли вознаграждали своих подчиненных, то теперь стали их усиленно обирать. Падение нравов было всеобщим, при этом «всякое право исчезло благодаря партикуляризму, потому что не существовало равенства прав, разумности законов, при которых целью является целое, государство» [VIII, 351]. Однако лавина несчастий, которая обрушилась в эту эпоху на европейские народы, представляется Гегелю не бессмысленным страданием, а указанием на определенную направленность исторического движения: «Именно этим движением управляет провидение в собственном смысле, так как оно путем несчастья, страданий, благодаря стремлению к достижению частных целей и благодаря бессознательной воле народов с достоинством осуществляет свою абсолютную цель» [там же, 334].

Гегель правильно отметил ведущую роль Западной Римской империи в феодализации Европы: процессы разложения рабовладельческих отношений и синтеза классовых (римских) и доклассовых и раннеклассовых («варварских») социально-экономических форм здесь шли активно и в более широких масштабах, чем в Восточной Римской империи. Раннее средневековье в этом регионе характеризуется специфическим явлением — свободным земледельцем, закрепощение которого произойдет позже. «Между римским колоном и новым крепостным стоял свободный франкский крестьянин»,— писал Ф. Энгельс [2, 21, 154]. Это справедливо и в отношении германских крестьян.

Несомненно, Гегель учел ряд реальных исторических обстоятельств. Так, относительно позднее сохранение свободных крестьян питало мысль о приверженности свободе как исключительном качестве представителей германских народов. Последние, сохраняя свою самобытность, освоили значительную часть римского наследия. В обоих случаях Гегель усматривает проявление активности мирового духа, становящегося духом гер-

манским. Причем основные периоды германской истории в снятом виде повторяют предшествующие этапы истории человечества, т. е. являются синтезом всех предшествующих исторических принципов.

Поначалу германский дух незрел, к тому же он отягощен извращениями, которые были присущи средневековому католицизму. Крестовые походы, по Гегелю,— это наиболее характерное проявление незрелого христианского духа того периода, когда предполагалось, что божественное обладает внешне-эмпирической формой, оно представлялось и воспринималось как данное «это» (das Dieses). Такой подход подкреплялся римско-католическим таинством причастия, в котором Христос являлся в чувственной наличности в виде святых даров. Отсюда огромное значение всевозможных священных реликвий, среди которых гроб господень в Иерусалиме был самой ценной (поскольку Христос воскрес, каких-либо физических останков, подобно заурядным святым, он не мог иметь). Он-то и послужил поводом для организации военных экспедиций, вновь столкнувших Запад с Востоком. Смехотворность повода сомнений у Гегеля не вызывает. Он сообщает, что «освобождение» от неверных святого города приводит лишь к тому, что носители креста вдруг убеждаются, что нельзя, как было сказано апостолам, искать «живого между мертвыми» — гроб был пуст, и его обретение не имело смысла. Этим, по Гегелю, объясняется принятие многими рыцарями пострига, появление монашеских орденов и т. д.

У Гегеля нет концепции феодализма, которая заслуживала бы специального разбора. Фактический материал беден и используется тенденциозно, анализу феодальной экономики, феодального землевладения и права серьезного внимания не уделено. Эпизоды гражданской истории грешат неточностями и, что более существенно, несостоятельностью исторического объяснения. К примеру, наивно представлять формирование более или менее централизованных государств как переход от феодализма (как «внешней силы отдельных лиц») к верховной власти, которая есть нечто общее и подданные которой получают «равные права». Гегель считает, что феодализм есть отрицание государственности [см. VIII, 375], видимо, полагая, что феодальная раздробленность исключает политическую власть, которая мыслилась им

лишь как нечто масштабное и в правовом отношении упорядоченное явление.

Следует вспомнить, что идея прогресса появилась в буржуазной мысли как раз на почве критики феодализма, сначала в отдельных наметках ренессансной мысли, затем более концептуально — в идеологии Просвещения. Гегель много сделал для того, чтобы органически соединить идею прогресса с понятием исторического развития, предполагающего объективную необходимость как основу практической деятельности, содействующей прогрессу. Более или менее четко такой подход проявляется у него в раннем, скорее, политологическом трактате «О внутренних отношениях в Вюртемберге...» (1798), в котором обоснование необходимости конституционных реформ базируется на критике феодальных отношений как исторически себя изживших. Здесь Гегель подходит к идее наличных, но недействительных, а потому обреченных социальных институтов: «Сколь слепы те, кто полагает, что можно сохранить учреждения, конституции, законы, живой дух которых исчез и которые не соответствуют более нравам, потребностям и взглядам людей» [7, 50]. Здесь же Гегель делает радикальный вывод: «Если изменение неизбежно, оно должно быть осуществлено» [там же, 51]. Это многообещающее начало не привело, однако, к последовательному историзму в трактовке европейского средневековья.

Ф. Энгельс указывает на отсутствие исторического взгляда в области социального познания как характерную ограниченность старого материализма и старой философии. Она очень четко проявилась в оценке эпохи феодализма: «На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков...» [2, 21, 278]. Эти успехи включали расширение культурной области в Европе, формирование великих наций, технический прогресс в XIV—XV вв.

Гегель, глубже, чем кто-либо в домарксистской философии, проникший в диалектику истории, не мог рассматривать феодализм как разрыв в поступательном развитии человечества. Однако и он допустил мысль о какой-то приостановке, представляя средние века преимущественно в отрицательном, иногда просто мрач-

ном свете. Он сравнивал Ренессанс с утренней зарей, предвещающей прекрасный день, «который наступает наконец после долгой, полной последствий и страшной ночи средневековья» [12, 871]. Средневековье, несмотря на действительно присущие ему мрачные черты, было, однако, и само очередным днем человечества, со своими спецификой, противоречиями, а также достижениями, о которых упоминает Энгельс.

В гегелевской философии истории средневековая эпоха завершается тем, что человеческий дух обретает самостоятельность, для него проясняется небо духа, чему в немалой степени способствуют установление государственного порядка и бо́льшая секуляризация общественной жизни. «Перестали стремиться к гробу господню, мертвой оболочке духа, и к потустороннему» [12, 868]. Церковь, правда, противилась этой тенденции, но развивающийся дух обратился к формам светской культуры — наукам и искусству.

Искусство эпохи Возрождения своим содержанием выходит за рамки чувственного, т. е. непосредственно искусства. Возникают произведения, представляющие чувственно-образное выражение духовного, истинного. Как только процесс одухотворения искусства выходит за пределы чувственности и представления, оно нарушает церковный принцип. Этим Гегель объясняет то странное, на первый взгляд, явление, что религиозные сюжеты такого искусства (например, живопись Рафаэля) не стали объектом религиозного почитания. «Опыт может засвидетельствовать, что набожность (Frömmichkeit), чем больше она *поклоняется* образам, тем меньше чтит подлинные произведения искусства» [12, 869]. Одухотворенное искусство несовместимо с таким поклонением, в особенности когда выявляется, что это лишь начальный этап развития духа к более высоким формам самопознания. До этого церковь активно использовала искусство. «Однако она отмежевалась от свободного духа, из которого вышло искусство, как только оно возвысилось до мысли и науки» [там же, 870].

Диалектическая проницательность и способность к широкому теоретическому синтезу, учитывающему взаимодействие разнообразных факторов, позволили Гегелю заметить и оценить великие исторические явления и события, сыгравшие важнейшую роль в становлении новой эпохи и нового мышления. Несмотря на отсутствие

их строгой типологии, Гегель учел важнейшие тенденции социального развития. Он их делит на три группы («факта» — Tatsachen): это так называемое возрождение (на деле — становление новых, но в прямой связи с оживлением традиций) наук, расцвет искусств и, наконец, открытие Америки и пути в Ост-Индию,— то, что принято называть великими географическими открытиями. В несколько ином срезе Гегель говорил о трех «главных явлениях»: во-первых, это секуляризация искусства; во-вторых, изучение древностей, благодаря чему Европа ознакомилась с «истинными и вечными» результатами человеческой деятельности; в-третьих, «это стремление духа вовне, страстное желание человека узнать свою землю» [12, 871].

В рамках этих явлений Гегель выделяет три изобретения, роль которых не просто велика, но и характерна для эпохи: книгопечатание, порох и применение «магнитной иглы». Строго говоря, компас был изобретен давно, поэтому Гегель говорит о «вновь открытом техническом средстве», благодаря которому мореплавание перестало быть прибрежным судоходством, был открыт мир и человек получил представление о земном шаре как месте своего обитания. Особенно велика роль первых двух открытий: «Новые представления обрели главное средство своего распространения в только что изобретенном искусстве книгопечатания, которое, как и другое средство — порох, соответствует характеру современности и удовлетворяет потребность в идеальной форме взаимного общения» [12, 870]. Таким образом, Гегель оценил возможность технического обеспечения одного из важнейших в истории культуры информационных взрывов. Что касается пороха, то гегелевское иронизирование мешает оценить огромное значение огнестрельного оружия — не просто в военном деле, но в социальной борьбе. Ведь оно ускорило крах старой системы, поскольку свободные горожане нашли эффективное противоядие главной военно-политической силе феодализма — рыцарству.

Историографически речь у Гегеля идет о бесспорных явлениях — бурном развитии науки, культуры, техники, открытии и освоении мира. Не бесспорна, вернее несостоятельна, их трактовка. В понимании эпохи Возрождения и Нового времени идеалистическая философия оказалась методологически особенно ущербной. Для Ге-

геля «утренняя заря» — это не просто торжество духа, но и заслуга духа. Теоретические прозрения, связанные с пониманием значения рабовладельческой экономики для расцвета классической греческой культуры, роли собственности в формировании римского правового сознания или производственной деятельности в развитии человеческого духа, не были обобщены и доведены до уровня методологического принципа, экономический фактор в гегелевском объяснении практически не учитывается. Согласно Гегелю, Ренессанс возвестил наступление дня «торжества всеобщего» (т. е. разума) — дня, «который знаменуется наукой, искусством и открытиями, т. е. самым драгоценным и возвышенным из того, что человеческий дух, ставший свободным благодаря христианству и эмансипированным благодаря церкви, выражает как свое вечное и истинное содержание» [12, 871].

Таким образом, культура Возрождения оказалась у Гегеля результатом активности человеческого духа, освобожденного христианством, точнее, истинным христианством, реформационной тенденцией в нем. На деле все обстоит наоборот: само освобождение человеческого духа от феодально-религиозных уз было следствием, порождением социально-экономического развития. Здесь заслуга принадлежит не духу как таковому, а становлению нового типа производства и новым общественным отношениям, утверждение которых Ф. Энгельс связывает с мятежным крестьянством, с борьбой бюргерства против феодалов и активностью предпролетариата. Это была заря буржуазной эпохи, которая «сломила духовную диктатуру папы... вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в Новое время, которая разбила границы старого orbis * и впервые, собственно говоря, открыла Землю» [2, 20, 508]. Для Энгельса это не просто «заря», как у Гегеля, а «величайшая из революций, какие до тех пор пережила Земля» [там же]. Если для Гегеля великие географические открытия были исходом «стремления духа» в неизвестные страны, то для Энгельса — это ответ на потребность и одновременно предпосылка дальнейшего торгово-экономического развития: «...только теперь, собственно, была открыта земля и были заложены основы для позднейшей мировой торговли и для перехода ремесла в мануфактуру, которая, в свою

* orbis terrarum — круг земель, т. е. мира. (*Ред.*)

очередь, послужила исходным пунктом для современной крупной промышленности» [там же, 346].

Таким образом, концепция христианского принципа, модифицировавшая общее понимание свободы как субстанции духа, в анализе важнейших моментов германского мира оказалась малопродуктивной.

2. Реформация, Просвещение, революция

Ранним философско-религиозным исследованиям Гегеля присущ резкий критический дух, во многом обусловленный ретроспективной оценкой социальной роли христианства в средние века и в Новое время. После того как была разработана гегелевская философская система и сложилось учение о духе, в частности общая концепция философии истории, Гегель стал относиться к предшествующей истории христианства не как к периоду ложной религии, а как необходимому этапу духовно-исторического развития человечества, дегуманизирующие черты которого подлежат преодолению посредством снятия взаимного отчуждения человека и бога. Очень важным концептуальным моментом поэтому стало четкое разделение христианства как формы духа и церкви как социального института. Последняя действительно представляла собой нравственно деградирующее явление в связи с тем, что приоритет был отдан ею светским интересам, объект религиозного чувства ограничился эмпирическим «это», а сама церковь превратилась в феодального собственника. Реформация, по мнению Гегеля, была вызвана к жизни именно этим обстоятельством: «Реформация явилась результатом *испорченности церкви*... Мировой дух уже исключил из нее духовный элемент... *С этих пор она отстает от мирового духа*...» [VIII, 385—386].

По существу речь идет о глубоком кризисе римского католицизма, отражающем кризис феодального строя. Для Гегеля — это конфликт между развивающимся духом и устаревшими формами религиозной практики, который в самой церкви наглядно проявился в контрасте между пороком и жадностью, с одной стороны, и готовой на всякие жертвы возвышенностью души — с другой. В свете этого вывода, а также конкретных иллюстраций деградации церкви: превращения «добрых дел» как средства искупления в предмет откровенного торга

(продажа индульгенций), падения нравственности клира, циничного овеществления христианских духовных ценностей (святыни, мощи и другие реликвии) — вполне понятны осуждение Гегелем католической церкви и оправдание Реформации. Нельзя, однако, согласиться с М. Вестфалом в том, что «протестантский характер философии духа Гегеля и его понимание всемирно-исторического значения Реформации суть две стороны одной медали» [130, 73], а также с тем, что если ранний Гегель решительно выступал за отделение церкви от государства, то позже он обосновывал единство светского и религиозного [см. 129, 223—224].

Ни в один период жизни Гегеля его лютеранская принадлежность не сказалась догматически на интерпретации соотношения философии (науки) и религии, и никогда гегелевское понимание единства религиозного и светского в философии духа не предполагало отказа от секуляризации общественной жизни как требования разума и конституционного принципа. Более существенно, что гегелевское понимание Реформации выходит далеко за рамки указанных выше вопросов.

Историческое значение Реформации Гегель видит в том, что с нее начинается практическая реализация истинного смысла христианства, причем заслугу этого начинания Гегель приписывает германскому миру: «Лишь германские народы дошли в христианстве до осознания того, что свобода духа составляет его собственную природу» [11, 23]. Поскольку преодоление «испорченности» церкви было непосредственной задачей Реформации, она началась в собственно Германии, где в глубоком чувстве немецкого народа коренился указанный истинный смысл христианства. Одно из его выражений — поднятое Реформацией «знамя свободного духа, который есть при-себе самом, а именно в истине» [VIII, 389]. Приобщенность человека к истине предполагает отказ от сомнительного посредничества церкви и клира в отношениях человека с богом и осознание ответственности за свои решения и поступки, в том числе самостоятельный выбор вероисповедания.

Гегель давно и решительно выступил против подчинения государства церкви, ибо это было бы губительно для государства и означало бы нарушение принципа свободы личности: «Государство, которое подчиняется церкви, либо отдано на произвол фанатизма и погуб-

лено, либо в нем вводится поповский режим» [8, 1, 383]. В «Философии истории» говорится, что государство «основано на религии». Однако в данном случае речь идет не о церкви, а о религии как «духе истины», который должен выражаться в разумных законах. «Государства и законы суть не что иное, как проявления религии в отношениях, существующих в действительности» [VIII, 389]. Это своеобразное выражение антиклерикалистской установки, вытекающей из гегелевского понимания смысла Реформации, и вариант «гражданской религии», сакрализирующей социальные нормы, утверждающие правовой (буржуазный) порядок. В этом смысле «благодаря протестантской церкви состоялось примирение религии с правом» [там же, 422]. Главный же итог Реформации Гегель видит в том, что человек обретает способность быть свободным: «Таково существенное содержание Реформации: человек сам себя определяет к свободе» [11, 502].

Последнее высказывание является важным для понимания ряда аспектов философии Гегеля, поэтому расхождения в его трактовке не могут вызывать удивления. К примеру, М. Вестфал, недовольный английскими переводами гегелевского положения, предложил свой вариант, обоснование которого показывает, что этот вопрос носит совсем не лингвистический характер. Он пишет: «В немецком тексте говорится: «der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein». Мне кажется, особенно в свете лютеровской доктрины профессионального призвания[2], что «bestimmen zu» следует понимать скорее как интенцию, чем предназначение. «Durch sich selbst», которое, несомненно, встревожило бы Лютера, в большей мере создает впечатление самоопределения...» [130, 88].

Попытка Вестфала посредством перевода подредактировать Гегеля заслуживает признательности только за то, что привлекает внимание к существенному моменту суждения Гегеля о человеческой свободе. Осмысленное намерение (а таков смысл термина «интенция») быть

---

[2] Протестантизм рассматривал профессиональное мастерство и деловой успех как высокие добродетели и симптомы богоизбранности, а саму профессию (если она правильно выбрана) — как нечто предназначенное свыше, как призыв бога, на который человек обязан откликнуться. При этом очень удачно обыгрывались слова Ruf — «призыв», «зов» и Beruf — «призвание», «профессия».

свободным исторически человеку присуще далеко не всегда, именно поэтому Гегель считает, что человек предназначен к свободе самой своей природой, как дух. Реализуется же свобода только через субъективные усилия (не всегда правильно осмысливаемые), в силу чего человек определяется к свободе через самого себя (durch sich selbst). А здесь как раз наличествует момент самоопределения (отрицаемый Вестфалом), не совместимый с протестантской доктриной благодати, т. е. предопределения человека к спасению, признаком чего является деловой успех. У Лютера спасение человека — в руках всевышнего, у Гегеля же человек — притом каждый — сам должен осуществлять свободу в рамках ее исторически возможных форм и степени.

Процесс освобождения духа как следствие Реформации Гегель одновременно соотносит и связывает со становлением философии Нового времени и прежде всего с декартовским рационализмом. Обе тенденции, по Гегелю, формируют и защищают автономию человеческого духа, решительно отвергая какие-либо авторитеты: Декарт — своим cogito, Лютер — оправданием через веру; принцип рационалистической философии, таким образом, сближается с принципом протестантизма, согласно которому каждый человек причастен миру и каждый лично и ответственно вырабатывает свое отношение к нему.

Разумеется, такое сближение Лютера с Декартом выглядит непривычно, и здесь вновь можно было бы углядеть влияние лютеранства самого Гегеля[3]. На деле основанием такого сопоставления является угаданная Гегелем социально-мировоззренческая конвергенция поряду пунктов реформированного христианства и передовой философской мысли. В обоих случаях нашла выражение присущая раннему буржуазному сознанию мысль о гражданско-правовой идентичности всех индивидов: протестантизм придал христианскому положению о равенстве всех перед богом характер требования ра-

---

[3] Следует вспомнить, что лютеранство — не просто случайное конфессиональное обстоятельство. Гегель изучал богословие профессионально, думал одно время о церковном поприще и даже составил несколько пробных проповедей [см. 94, 377—399].

венства перед законом, а передовая философия учила об интеллектуальной идентичности людей независимо от сословной принадлежности. Несомненно, близость протестантизма и философии Гегель преувеличил, обойдя вопрос о различиях и прямой конфронтации, но сходство ряда идеологических функций подмечено верно, и сам Гегель протестантскому принципу придает универсальный и сугубо светский характер: «...всякое отдельное лицо является объектом божественной благодати и божественной конечной цели; бог хочет, чтобы все люди спаслись... Человек в себе и для себя и притом уже как человек имеет бесконечную ценность, и именно эта бесконечная ценность упраздняет всякий партикуляризм, обусловленный рождением и отечеством... Человек признан имеющим бесконечную власть принимать решения» [VIII, 314—315].

Протестантский принцип оказывается не более чем привязкой термина «протестантский» к тем гегелевским положениям, которые отрицают ортодоксально-протестантские идеи спасения только «избранных», ограничения свободы и автономии человека лишь божьей благодатью, трансцендентное как границу научного познания человека и др. Гегель видит историческую заслугу Реформации и протестантизма в утверждении тех ценностей, которые составили основу того, что впоследствии стали называть «духом капитализма». Та нравственность, которая была узаконена после победы Реформации, по мнению Гегеля, прежде всего утверждает принцип деятельности и трудолюбия и отрицает бездеятельность, попрошайничество. Бедность и леность Гегель осуждает как проявление безнравственности, а к числу добродетелей относит «повиновение законам, о которых я знаю, что они справедливы» [VIII, 358]. Короче говоря, благодаря Реформации «промышленность, ремесло стали нравственными, и исчезли те препятствия, которые создавала для них церковь» [там же, 394].

Подобно тому как Гегель обошел вниманием тему классовой борьбы при анализе истории рабовладельческих обществ, он не замечает исторического значения народной реформации и Крестьянской войны в Германии. Правда, он упоминает о мюнстерских событиях, но сводит их к тому, что анабаптисты прогнали епископа и захватили в свои руки власть. Говорит он и о массовых крестьянских восстаниях, направленных против соци-

ального гнета. Более того, Гегель понимает неслучайный, революционный характер этих выступлений, и он далек от их квалификации как просто «беспорядка». Невнимание к движениям народных низов и их недооценка выявляют социальную позицию Гегеля, который не желает видеть в массовых и радикальных формах борьбы значительный исторический фактор, выходящий за формальные рамки Реформации, а в народе — силу, способную на историческое творчество и без его просвещения и духовного обогащения интеллектуалами. Революции необходимо предшествовало Просвещение как ее духовная предпосылка, поскольку «мир еще не созрел тогда для политического переворота как следствия церковной реформации» [VIII, 391].

Когда Гегель утверждает, что революция невозможна без Реформации [см. VIII, 419], он имеет в виду, во-первых, что революция есть политическое действие, предваряемое идеей человеческого разума и имеющее целью изменение действительности в соответствии с этой идеей (т. е. революция предполагает какие-то программные требования), а во-вторых, что разумом человек смог пользоваться благодаря Реформации. «Теперь мышление есть ступень, достигнутая духом. Оно содержит в себе примирение в своей совершенно чистой сущности, так как оно предъявляет к внешнему требование, чтобы в нем оказывался тот же разум, как в субъекте» [там же, 407].

Правда, словно забыв о роли Реформации, которую он отметил, но не раскрыл, Гегель характеризует успехи естественнонаучного постижения мира в Новое время, развитие в связи с ними знания человека и раскрепощение его духа. Особенно большое, притом практическое, значение имели попытки научного постижения самого человека и общества. «Стали рассматривать право и нравственность как то, что базируется на человеческой воле, в то время как раньше они определялись лишь внешним образом, как записанные в Ветхом и Новом завете заповеди бога, или как они были представлены в форме особого права, как привилегии, в старых пергаментах или в трактатах» [12, 918]. Следует обратить внимание на то, что новый подход, по мнению Гегеля, мог быть губителен для частных (т. е. феодальных) интересов, но позволял осуществлять общие государственные цели. Упоминание об этом понадобилось

Гегелю для того, чтобы указать на пример Фридриха II как монарха, который сумел, не ущемляя личных интересов, использовать преимущества этого подхода для создания нового свода законов, утверждения гражданского права и т. д.

Это и есть то, что стали связывать с понятием разума и Просвещения. «Основным принципом Просвещения является «разум», исключающий всякие авторитеты. Основанные на понимании законы, базирующиеся на современном знании общие определения, связанные с законами природы и содержанием того, что является справедливым и благим, назвали разумом» [там же, 915].

У Гегеля имеется немало характеристик, дополняющих и детализирующих это общее понимание, но в данном случае важно обратить внимание на другое. Оценивая в целом положительно как прогрессивное и необходимое данное направление развития человеческого духа, Гегель сам не идентифицируется с Просвещением, хотя просветительской идеологии он многим обязан. Справедливо мнение на этот счет исследователя гегелевской философии истории О. Д. Брауэра: «В своей метафизике всемирной истории Гегель соединяет воедино две противостоящие друг другу философские традиции: старую метафизику, т. е. учение о вечных формах бытия, и ориентирующуюся на идею прогресса философию истории Просвещения» [91, 16].

Дело в том, что, согласно Гегелю, дух народа, знающий себя, объективен, субстанциален и выражает себя в праве, нравах, религии. Его нельзя отождествлять с Просвещением, которое представляет собой сознание индивидов. Этот субъективный конечный дух может гармонировать с духом всеобщим, но может с ним и расходиться. К примеру, «народ, который считает своим богом природу, не может быть свободным народом, ибо он сам станет духовным и свободным только в случае понимания бога как духа над природой» [13, 126]. Внеприродного бога не принимали не только французские просветители, стоящие на атеистических позициях, но и немецкие просветители, склоняющиеся к пантеизму. Еще более неприемлем для Гегеля другой аспект Просвещения: если абсолютным авторитетом человек делает свой разум, он рискует свою автономную волю превратить в единственного практического законодателя, и тогда сво-

бода превращается в несвободу, в террор, что и подтвердила история французской революции.

Размышления Гегеля о природе революции во многом стимулировались тем обстоятельством, что просветительская мысль была распространена не только во Франции, но и в Германии, в то время как революция разразилась лишь во Франции. Объясняется это, разумеется, не тем, что у французов более горячие головы, говорит Гегель, а влиянием Реформации, благодаря которой протестантский мир дошел до высокой ступени самосознания, правового строя и нравственности: «В Германии все в светских делах уже было улучшено благодаря Реформации» [VIII, 411]. К числу улучшений Гегель относит «отмену» лености и бедности (т. е. тот запрет «праздности», который создал рынок дешевой рабочей силы), секуляризацию церковных земель, упразднение многих феодальных повинностей, ограничение вмешательства церкви в политические дела и т. д. Во Франции все эти институты сохранялись, поэтому Просвещение противостояло религии и церкви.

Обратив внимание на то, что исходным пунктом французской революции была философия, Гегель высказал замечательную догадку о возможности превращения духовного как истины в-себе и для-себя в жизненное, в истину-в-мире. Беда лишь в том, считает Гегель, что философия, давшая импульс революции, была абстрактной, а не конкретным постижением абсолютной истины. Тем не менее сама революция насильственно осуществила важные социально-политические изменения, сообразующиеся с просветительскими идеями, ввела новые законы и выработала конституцию, которая должна была быть основой всей общественной жизни. «С тех пор, как на небосводе светит Солнце и вокруг него вращаются планеты, не было видано, чтобы человек опирался на голову, т. е. на мысль, и строил соответственно этому действительность... Таким образом, это был великолепный восход Солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху... Энтузиазм духа охватил мир, словно наступило впервые истинное примирение божественного с миром» [12, 926].

Ф. Энгельс объяснил, что примат разума («головы») в эпоху революции означал критику существующих порядков и их практическое низвержение как несоответ-

ствующих требованиям разума: «...мир был поставлен на голову, сначала в том смысле, что человеческая голова и те положения, которые она открыла посредством своего мышления, выступили с требованием, чтобы их признали основой всех человеческих действий и общественных отношений, а затем и в том более широком смысле, что действительность, противоречившая этим положениям, была фактически перевернута сверху донизу» [2, 19, 189—190].

У Гегеля не было сомнения в правомерности и необходимости французской революции: как в йенский, так и в берлинский периоды он указывал на то, что ее целью было устранение исторически изживших себя общественных форм. «Через купель своей революции французская нация была освобождена от многих учреждений, которые человеческий дух перерос... и которые обременяли ее, как они все еще обременяют других»,— писал Гегель в 1807 г. [16, 1, 138], а в «Философии истории» мы видели перечень подлежащих устранению учреждений — это конкретные элементы феодального общества.

В литературе нередко говорится о неприязни Гегеля к революции, вызванной его реакцией на практику террора. Такого рода утверждения упрощают суть дела. Оценка Гегелем революции противоречива, как противоречиво само это явление. Правильнее говорить о негативном отношении Гегеля к отдельным ее сторонам, в том числе к подмеченной им ограниченности буржуазной революции. Что касается террора, то он воспринимался как следствие какой-то более глубокой причины. История французской революции убедила Гегеля в том, что равенство не было тождественно справедливости, а демократия — свободе. Власть, которую, как считалось, в результате революции обрел народ, могла осуществляться только посредством управления. Кому же оно принадлежало? «В теории оно перешло к народу, а фактически к национальному конвенту и к его комитетам» [VIII, 416]. Ущербной оказалась ключевая идея революции — идея демократии (в ее понимании радикальными мыслителями), которая продемонстрировала свою недейственность. «...В ходе французской революции республиканская конституция никогда не осуществилась как демократия, а под маской свободы и равенства возвысились тирания и деспотизм» [12, 609].

Гегель сослался на то, что демократия в крупном государстве не функциональна, но это объяснение достаточно формально. Главная причина — несоответствие революционной идеологии требованиям духа, что породило извращенную практику. К этому выводу Гегель пришел в «Феноменологии духа» и по существу на него он опирался и в «Философии истории».

Энтузиазм, с которым молодой Гегель воспринял весть о революции во Франции, довольно быстро спал. Но надолго сохранилось «метафизическое» воодушевление, или, пользуясь гегелевской терминологией, «беспокойство духа», озадаченного не столько конкретными реалиями революции, сколько революцией как историческим феноменом. Гегель обратил внимание на то, что в революционной практике, порожденной Просвещением, дух превращается в свою полную противоположность: разум становится неистовым безумием, свобода, провозглашенная революцией, оборачивается «абсолютной свободой» — террором и ужасом. Революционное насилие представляется Гегелю чистой негацией. «Единственное произведение и действие всеобщей свободы,— пишет Гегель в «Феноменологии духа»,— есть поэтому *смерть*, и притом *смерть*, у которой нет никакого внутреннего *объема* и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости...» [IV, 318].

Гегель, однако, далек от негативной оценки объективного результата и последствий революционного отрицания. Такая крайняя форма самоотчуждения духа не может быть живучей, она должна порождать нечто позитивное, что подтвердила сама французская история, приведя народ от анархической абсолютной свободы к состоянию порядка. Это уже наполеоновская глава всемирной истории, и как бы ни менялось в последующем отношение Гегеля к личности Наполеона, его историческая роль отложилась у Гегеля в образе земного воплощения духа. Диалектика истории посредством неразумных средств (революционный террор) породила «моральный дух», а точнее, новый этап нравственного мира, имеющего «правовое лицо».

Логическая структура и концептуальное содержание анализа Просвещения и революции в «Философии истории» в основе своей сохранились, хотя материал резко сокращен, а тональность изменилась. Политическое

господство революционного конвента и его органов ведет к господству абстрактной свободы (как Гегель уже объяснил, благодатной почвы террора), субъективной волей которой является добродетель. Последняя выступает как основание различения лиц, которые разделяют или не разделяют известные убеждения. В результате в обществе «господствуют *добродетель* и *террор*, так как субъективная добродетель, управляющая только на основании убеждения, влечет за собой ужасную тиранию» [VIII, 417]. Таковой Гегель и считает режим Робеспьера. Это власть без судебных форм, знающая лишь одно наказание — смерть. Такая тирания должна себя изжить в силу неразумности. Переходной формой от анархии к порядку была директория, при которой «обнаружилась абсолютная потребность в правительственной *власти*» [там же] — и на сцене появился Наполеон.

В. Виндельбанд, характеризуя духовную ситуацию в Германии периода французской революции, дает то объяснение отношения к ней передовых немецких интеллектуалов, которое и по сей день является устойчивым стереотипом. «Противодействие вызвало то обстоятельство,— пишет Виндельбанд о реакции немцев,— что осуществление идеала разума было погружено в элементарные страсти и что вместо желаемого царства нравственного порядка на арене мировой истории, казалось, снова разыгрывается война всех против всех» [26, 36]. Сказанное к Гегелю не относится ни в малейшей мере. Его не пугали «элементарные страсти», ибо он проницательно видел в них действие исторической необходимости и уже тогда мог убедиться, что ничто великое в истории не осуществляется без страсти. Террор и его жертвы также не могли сильно смутить Гегеля (который их морально не принимал) — просто всемирная история «использует индивидов в качестве инструментов в своем поступательном развитии» [13, 76]. К тому же по своим масштабам эти бедствия заметно уступали многим, к примеру, наполеоновским войнам, которые интеллектуальной публикой осуждались не столь сурово, как казнь короля и революционный террор. Для Гегеля была неприемлема «абсолютная свобода» (произвол), исключающая правовое начало, а также то, что попытка осуществления принципов разума не вела к прогрессу действительной свободы и справедливости.

В письме Нитхаммеру от 29 апреля 1814 г. в связи

с низложением Наполеона Гегель с гордостью пишет, что в «Феноменологии духа» он предсказал такой поворот событий, доказывая, что абсолютная (абстрактная, формальная) свобода саморазрушительна. Но в то же время сохраняется в снятом виде ее действительность в качестве «бытия, заключенного внутрь самосознания» [8, 2, 344]. Тем самым Гегель подтверждает историческую необходимость Просвещения и революции.

Его позиция в данном вопросе сохранилась и в позднем творчестве, о чем свидетельствует прежде всего «Философия истории». Несколько спавшая эмоциональность, присущая «Феноменологии духа», подчеркивает более зрелую концептуальность оценки исторической роли революции, оценки, которая не была затронута определенным поправением Гегеля, проявившимся не столько в философии истории, сколько в его политологии. Впрочем, и эмоции не совсем угасли. В заметках Гегеля (так называемых афоризмах) берлинского периода зафиксирована его реакция на оценку Вальтером Скоттом французской революции как наказания господнего за грехи Франции и Европы: «Как? Если грехи Франции и Европы были так велики, что *справедливый бог* наложил ужаснейшее наказание на целую часть света, то революция была *необходимостью*, не новым преступлением, а лишь справедливой карой за старые преступления» [8, 2, 561].

Аргументация Гегеля, конечно, иронична, а хлесткая оценка Вальтера Скотта («плоский ум»), возможно, слишком резка, в конце концов не каждому романисту дано стать историком. Но в гегелевской ремарке есть и серьезный момент: «...ему (В. Скотту.— *А. К.*)... неизвестны основные моменты, характеризующие сущность революции» [там же]. Очевидно, самому Гегелю эти моменты известны, и как бы он их ни трактовал, историческая необходимость французской революции каких-либо сомнений у Гегеля не вызывала.

Вопрос, следовательно, не в том, случайны или не случайны Просвещение и вдохновляемые им социальные преобразования, а в другом: является ли французская модель единственным способом осуществления таких преобразований или же в арсенале мирового духа имеются альтернативные варианты? Ответ, собственно, Гегелем уже дан: Реформация частью осуществила, а частью позволяет осуществлять разумные антифео-

дальные изменения более полно, последовательно и с меньшими издержками. Их Гегель рассматривает как революционные, поскольку они направлены на освобождение от религиозного рабства и политического гнета. Дело лишь в том, что «принцип, исходящий из того, что оковы могут быть сброшены с права и свободы без освобождения совести, что революция возможна без реформации, ошибочен» [VIII, 419].

3. Действительность и идеалы

Содержательность, сложность и противоречивость философско-исторических воззрений Гегеля исключают возможность безоговорочного приложения к ним однозначных оценок типа «апологетика прусской монархии», «завершение истории познания», «конец истории», особенно в связи с характеристиками его социальных идеалов. Более того, говорить о каких-то четких позитивных идеалах Гегеля трудно, если не невозможно. Речь может идти лишь о понимании общей направленности исторического прогресса, который связан с преодолением устаревших общественных форм. Что касается позитивных альтернатив, то они либо абстрактны и расплывчаты, либо просто отсутствуют. Это объясняется не только сложностью социальных условий Германии, сказавшихся на философии Гегеля, но и тем, что Гегель увидел противоположность и двусмысленность буржуазной демократии, которая далеко не соответствовала его представлениям об освобождении человеческого духа.

В свете сказанного не следует рассматривать известное положение Гегеля «что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [VII, 15] как свидетельство приятия и апологетику современных Гегелю реакционных прусских порядков[4]. Более обоснованна точка зрения В. С. Нерсесянца, считающего, что гегелевский тезис о тождестве разумного и действительного связан с идеализацией определенных сторон достигнутого уровня социальной практики и той линии политического

---

[4] Совсем недавно такая трактовка в нашей литературе была популярна. Ее примером может служить точка зрения А. А. Пионтковского, утверждавшего, что указанная формула «означала призыв к примирению с феодально-абсолютистскими основами современной Гегелю реакционной прусской государственности» [65, 75].

развития, которая ориентирована на защиту государственного правопорядка как формы организации свободы и опосредование правом механизма насилия и господства. В этом смысле правовой этатизм Гегеля совершенно противоположен тоталитаризму, нередко ему приписываемому [см. 76, 290—294]. Вместе с тем и в данной концепции консерватизм Гегеля неоправданно усилен.

Западные гегелеведы, как правило, также не принимают тезиса о прусской действительности как гегелевском идеале и венце истории. «...Гегель *не представляет* Пруссию как кульминацию исторического процесса...— пишет У. Кауфман. — Он просто считает, и желает это показать, что несмотря на взлеты и провалы, имело место медленное и болезненное развитие к тому пункту (разумеется, на протестантском севере Европы), где, как полагают, все люди как таковые свободны» [112, 260].

Несомненно, Гегель идеализировал и превозносил определенные стороны действительности. Он выделял немецкий народ как отмеченный духом и потому облаченный особой ответственностью за сохранение и умножение европейской цивилизации, вершины мировой культуры. Гегель считал, что некоторые тенденции социального развития Пруссии являются наиболее прогрессивными и образцовыми для западного мира: определенная либерализация внутриполитической жизни (в том числе обещанная конституция), устрожение правового порядка, научный и культурный прогресс. Однако от идеализации до абсолютизации — большая дистанция, которую нельзя игнорировать. Гегель не мог не понимать, что он в большей мере говорит о желаемом, нежели действительном.

Логичнее предположить, что идеализированное представление Гегелем черт немецкой действительности является формой ее вежливой критики. К примеру, в речи при открытии своих первых чтений в Берлинском университете в октябре 1818 г. Гегель говорил о «духовном перевесе» Пруссии, развитии и процветании наук как одном из существенных аспектов жизни самого государства. Однако даже чисто формальные, протокольные моменты речи содержали критические нотки. Затронув вопрос о развитии наук, Гегель сказал о необходимости поддержки науки, стоящей в центре всей духовной культу-

ры, — философии. Это осторожное напоминание о том, что философия в Берлине не была в почете. Заслуживают внимания и слова Гегеля о том, что наступила пора, когда в государстве (т. е. в Пруссии) «может самостоятельно расцвести... свободное царство мысли» [I, 12]. В условиях, когда конституция оставалась лишь пустым обещанием, существовала строгая цензура, а о многих гражданских свободах не приходилось и говорить, заявление Гегеля воспринимается как выражение требования свободы творчества и слова.

Ф. Энгельс убедительно показал противоречивость и возможность двойственного понимания тезиса Гегеля о разумности действительного. Правительством он воспринимался как оправдание всего существующего. Но у Гегеля, отмечает Энгельс, иное понимание: «...не все, что существует, является безоговорочно также и действительным. Атрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо» [2, 21, 274]. Отсюда вытекает возможность вывода о том, что существующее может быть недействительным, историческим анахронизмом, требующим революционного устранения[5].

Сам Гегель таких выводов не делал, но обнаружившиеся впоследствии материалы свидетельствуют о том, что в своих разъяснениях он неоднократно давал радикальную интерпретацию своего тезиса. Так, по воспоминаниям Г. Гейне (будучи студентом, он слушал Гегеля), в ответ на выраженное им недоумение по поводу тезиса о действительности разумного он получил следующее разъяснение самого Гегеля: «Это можно выразить и таким образом: все, что разумно, то неизбежно». Данное свидетельство подтверждается рядом обнаруженных недавно записей слушателей лекций Гегеля [см. 34, 108].

В отношении Гегеля к прусской (и немецкой) действительности есть известная противоречивость: с одной стороны, он делает ее объектом довольно решительной, хотя и отвлеченной по форме, критики, с другой стороны, идеализирует ее. Ф. Энгельс пишет, что из «Филосо-

---

[5] Следует обратить внимание на то, что «действительное» обозначается термином wirklich, имеющим также смысл «настоящее», «истинное». Действительное как истинное у Гегеля выше существования (Existenz). «Неистинный предмет вполне может существовать... — считает Гегель, — но такой предмет не то, чем он *должен быть*, то есть он несообразен со своим понятием...» [8, 2, 116].

фии права» Гегеля мы узнаем, что «абсолютная идея должна осуществиться в той сословной монархии, которую Фридрих-Вильгельм III так упорно и так безрезультатно обещал своим подданным...» [2, 21, 277]. Но и в этом случае гегелевский идеал — не прусская действительность, как она существовала в его время, а та конституционная монархия с сословным представительством, которая была лишь обещана, но которой еще нет. Какой бы ограниченной ни оказалась конституция, на которую Гегель надеялся, она означала бы определенный шаг вперед в преодолении ряда феодальных норм и ускоренном развитии новых общественных отношений. «...Немецкая философия... встала на сторону буржуазии, — писал Ф. Энгельс об этом периоде, — когда Гегель... объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти» [2, 8, 16].

В указанной выше противоречивости философии Гегеля проявилось наличие в ней консервативной и революционной сторон. Выявляя и критикуя ее консервативные компоненты, классики марксизма считали важным выделить и оценить ее прогрессивные стороны и решительно возражали против упрощенной квалификации Гегеля как апологета прусской монархии. Одно из свидетельств тому — письмо Энгельса Марксу от 8 мая 1870 г. Энгельс сообщает, что В. Либкнехт (тогда главный редактор газеты Volksstaat), публикуя работу «Крестьянская война в Германии», позволил себе сделать к тексту ряд бессмысленных примечаний, не указав собственного авторства. В частности, по поводу Гегеля он написал: «„Более широкой публике известен как открыватель (!) и апологет (!!) королевско-прусской *государственной идеи*“ (!!!)» [2, 32, 413]. Энгельса возмущает как невежество В. Либкнехта, так и то, что он «при этом вводит в заблуждение публику, которая может подумать, что это якобы сказал *я*» [там же, 414].

Гегель спроецировал на Пруссию собственное видение должного общественно-политического устройства, сменяющего феодальные порядки. Монархия представлялась ему необходимой формой правления, ибо в государстве «должна существовать воля, принимающая окончательное решение» [VIII, 398]. Но это должна быть не абсолютная монархия, способная превратиться в дес-

потизм, а та, которая воплощает принцип единичного (княжеская власть) в органическом сочетании с особенным («совещание», представительство сословий) и всеобщим (государственное устройство и законы) [см. VII, 300]. Такая гармонизация главных компонентов политической структуры в наибольшей степени отвечала гегелевскому пониманию государства как нравственного единства народа, призванного примирить противоречия между сословиями.

Будучи поборником конституционной гарантии прав, Гегель выступал против идеи социального равенства и равноправия, предвосхищая концепции тех современных буржуазных философов, которые суть демократии видят в гарантии свободы индивида, но не в равноправии[6]. Гегель считал совершенно необходимыми сохранение и фиксацию социальных различий в обществе. По его мнению, дифференциация — универсальный принцип и непременное условие органического единства любой системы. «Поэтому необходимо различие сословий в рамках организованного государства» [13, 137].

Вывод не является поспешным и случайным: Гегель внимательно знакомился с послереволюционным историческим опытом Запада (оценивая его, естественно, с собственных идейно-теоретических позиций) и убедился в том, что он подтверждает его мнение о неустранимости имущественного и социального неравенства. «...Французская революция формально уничтожила *привилегированные сословия*; что же касается уничтожения сословного неравенства, то это — пустой разговор», — писал он в йенский период [8, 1, 372]. Отсюда следует вывод, что нужно говорить не о ликвидации реальных сословий, а о гармонизации их интересов.

Однако более внимательное ознакомление с положением в экономически развитых странах убеждает Гегеля в нереалистичности надежд на социальную гармонию. Интересно, что при характеристике общественного расслоения Гегель начинает пользоваться понятием класса (Klasse), особенно при анализе промышленно развитой Англии. При этом он обращает внимание на противоположность и взаимную обусловленность роста благополу-

[6] Западногерманский философ Р. Альбрехт посвятил специальное исследование доказательству того, что «философия Гегеля содержит существенный элемент концепции и обоснования философской теории новой западной демократии» [87, 15].

чия класса предпринимателей, извлекающих выгоды из труда неимущих, и роста «*зависимости* и *бедственности* положения прикрепленного к этому труду класса, с чем также связана неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и в особенности духовными преимуществами гражданского общества» [VII, 254].

Отношение Гегеля к демократии противоречиво. Он высоко ценил гражданские свободы, считая, что они создают возможность полного проявления субъективности, т. е. индивидуальности. Однако Гегель недоверчиво относился к всеобщему избирательному праву, убедившись (прежде всего на примере Англии) в том, что демократическая процедура используется манипуляторски в корыстных целях. Вместе с тем нельзя вполне объяснимое скептическое отношение Гегеля к буржуазной демократии воспринимать как принципиальный антидемократизм. Для Гегеля главное — обеспечение свободы личности и полного раскрытия ее возможностей. Делая человека высшей ценностью и главным мерилом совершенства политической структуры, Гегель по существу дезавуирует свой тезис об абсолютном характере и самоценности государства, которое неожиданно из цели в себе превращается в условие и средство человеческого развития. «Принципом нового мира вообще является свобода субъективности, чтобы, получая должное, развивались все существенные стороны, присущие духовной целостности. Исходя из этой точки зрения, вряд ли можно ставить бессмысленный вопрос, какая форма — монархия или демократия — лучше. Можно лишь сказать, что односторонни формы всех тех государственных устройств, которые несовместимы с принципом свободной субъективности...» [14, 318].

С точки зрения философии истории, вопрос о лучшем социально-политическом строе является прикладным аспектом более широких вопросов о пределах прогресса, полноте знания и осуществлении свободы, — того, что принято называть проблемой конца познания и истории.

У Гегеля любая сфера духа развивается ко все более высокой форме. «Может показаться, что поступательное движение продолжается до бесконечности; на самом деле, однако, оно имеет абсолютный конечный пункт...» [IX, 39]. Конкретными выражениями «конечного пункта» логически должны быть завершение исторического развития и достижение абсолютного знания. Был

ли Гегель категоричен в этих выводах? Считал ли он собственную философию последней стадией человеческого познания вообще, а конституционную монархию венцом исторического прогресса? Утвердительный ответ, нередкий в наших исследованиях, является упрощением противоречивой и далеко не устоявшейся гегелевской позиции в данном вопросе. На наш взгляд, «конечный пункт» развития духа означает у Гегеля определенную качественную ступень становления научной методологии, с позиций которой только и возможно адекватное познание сущего в его непрестанном движении. По существу, гегелевский абсолютный дух — это «родовое», общественное сознание, достигшее зрелости. «Это — точка зрения нашего времени...» [XI, 518]. Зрелость выражается в снятии противоположности между конечным, индивидуальным духом и абсолютным самосознанием, воплощенным в науке. «Конечное самосознание перестало быть конечным, и благодаря этому абсолютное самосознание получило... ту власть, которой ему недоставало» [XI, 517].

Спрашивается, для чего абсолютному духу власть, если всякому развитию приходит конец? Если речь идет о всемирной истории, то как бы ни трактовалось гегелевское понимание ее «цели» или «конца», самому Гегелю ничто в прусской или европейской действительности не указывало на такую историческую веху. Абстрактные суждения Гегеля на этот счет более содержательны, чем осторожные неопределенные высказывания относительно конкретных политических явлений. Свое утверждение о «конечном пункте» Гегель сопровождает пояснением, из которого явствует, что до этого пункта еще очень далеко, духу предстоит большая работа и он не спешит. «Что касается медлительности мирового духа, то надо принять во внимание, что ему нечего спешить... у него достаточно времени именно потому, что он сам вне времени, именно потому, что он сам вечен» [IX, 39]. Не является ли в данном контексте указание на вечность духа признанием бесконечности исторического прогресса?

Традиционно вечность противопоставлялась времени. Развитие, по Гегелю, происходит во времени, оно само (как становление) есть время. В таком случае завершение развития должно пониматься как наступление вечности, не-времени (религиозно-эсхатологическая парадигма). Кроме того, развитие у Гегеля есть результат

борьбы противоположностей, в ходе которой разрешение одного противоречия порождает новое, так что завершение развития означает отсутствие противоречия — традиционный атрибут абсолюта как состояния полной завершенности.

Гегель предельно осторожен в отношении обоих этих допущений и в конце концов не принимает ни одного из них. Он подтверждает традиционный смысл абсолютного и вечного как непротиворечивости и безвременности (или надвременности), но этот смысл, согласно его объяснению, односторонен, метафизичен: «...мы должны опять-таки сказать о противоположности, что она не существует в абсолютном; это абсолютное есть *сущность, вечное* и т. д. Но последние сами есть абстракции, в которых понимают его лишь односторонне...» [XI, 517]. Абсолютное, по Гегелю, «не есть покоящееся», поэтому примирение противоположностей не может быть абсолютным и понятие вечности обретает то определение, которое означает вечную активность — противоречивость: «...вечная жизнь и состоит в вечном порождении противоположностей и вечном примирении» [там же]. Что касается абсолютного знания, то его основное качество состоит в способности понимать и мыслить эти противоположности в их диалектическом единстве: «Знать в единстве противоположность и в противоположности единство — в этом заключается абсолютное знание...» [там же].

В гегелеведческой литературе имеется немало трактовок гегелевской идеи конца познания и истории, причем в большинстве случаев они стремятся оградить Гегеля от обвинения в «остановке» развития. «Само по себе положение о завершении (Vollendung) философии не означает, что философия пришла к концу в смысле прекращения... — считает Хайдеггер. — Завершение представляет собой лишь целостность хода истории философии...» [107, 260—261]. Правильнее поэтому говорить о завершенности философии, которая не прекратится, а, напротив, обретет большую активность: «По Гегелю, философия станет «серьезным делом», когда она... будет действовать в качестве деятельности абсолютного знания» [там же, 266].

Комментируя хайдеггеровскую позицию, Гадамер подтверждает ее с той конкретизацией, что философия Гегеля представляет собой завершение «западной мета-

физики». Что касается проблемы завершения истории в философии Гегеля, то здесь однозначность вывода исчезает, зато появляются две заслуживающие внимания альтернативы: либо речь идет действительно о конце истории, которая завершается тем, что «свобода как сущность человека пришла к своему собственному самопознанию», либо о качественно новом этапе истории, «поскольку лишь с осознанием свободы всех... история становится борьбой за свободу» [100, 84]. Независимо от направления дальнейших поисков решения, философия истории Гегеля прочно утвердила в понимании смысла истории принцип свободы, считает Гадамер. Не следует только думать, что с осознанием этой идеи история исчерпала все свои задачи. «Принцип, согласно которому все свободны, уже никогда не может быть повержен. Но можно ли на этом основании считать, что история подошла к концу? Являются ли все люди действительно свободными?.. Совершенно очевидно, что все указывает на бесконечный ход мировой истории... и не дает никаких успокоительных заверений, будто все в полном порядке» [101, 37].

Из других обоснований того же вывода можно отметить точку зрения Д. Форбса, автора предисловия к английскому изданию «Разума в истории» (хофмейстеровского варианта введения к «Философии истории» Гегеля), который отвергает идею абсолютного конца на том основании, что Гегель считает неискоренимыми и естественными напряженность и конфликты в человеческом обществе [см. 98, XII].

Р. Маурер, опираясь на концепцию известного французского неогегельянца А. Кожева, пытается осмыслить «конец истории» как состояние снятия отчуждения истории, когда понятие будет осуществляться в мире непосредственно, через свободную деятельность человека [см. 117, 147]. Эта идея перспективна, но ее можно разработать лишь на базе марксистского понимания отчуждения и его преодоления посредством коммунистического преобразования общества. В таком случае это будет конец не истории, а предыстории человечества и начало ее свободного и сознательного созидания людьми. Маурер также предлагает для анализа идеи конца истории использовать кантовские понятия бесконечного прогресса (progressus in infinitum) и прогресса к неопределенности (progressus in indefinitum). В первом слу-

чае бесконечное движение приближает к определенной цели, во втором — уводит в даль (ins Weite), не имея никакой цели. Бесконечный прогресс Маурер иллюстрирует примером периодической дроби 0,999..., стремящейся к единице, прогресс к неопределенности — натуральным рядом чисел [см. 118, 189]. Для аналогии с историей примеры не очень удачны, хотя они наводят на мысль, что исторический прогресс может иметь конец в виде идеальной цели (по-немецки Ziel — это и «цель» и «конец»), к которой можно бесконечно приближаться.

На наш взгляд, Маурер слегка затронул, но не использовал одну плодотворную идею, которая позволяет оценить рациональный смысл гегелевского понимания завершенности истории. У Гегеля мало сомнений в том, что историческое развитие человечества и его совершенствование бесконечны, но в то же время он понимает, что эта бесконечность превратится в «дурную», абсолютно оторванную от жизни, если связать с ней полное осуществление идеала свободы.

Критикуя «дурную бесконечность» как голое отрицание конечного, Гегель не случайно отвергает и абстрактную идею бесконечного прогресса, оторванного от реальных этапов развития, ибо истинное бесконечное есть лишь иное конечного, существующее на базе последнего и утверждающееся через его снятие. «Очень важно,— считает Гегель, — надлежащим образом уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности бесконечного прогресса» [I, 161]. Абстрактная формула диалектики конечного и бесконечного приобретает практический и предметный характер, как только Гегель задается вопросом: достижимо ли бесконечное? Если оно мыслится лишь как отрицательное определение конечного, то утверждение о его недостижимости правильно, но «правильно лишь потому, что в бесконечное вкладывается чужое ему определение, что его считают чем-то абстрактно-отрицательным» [там же]. Это пустое понятие и нечто «потустороннее», до чего философии нет дела. «То, чем занимается философия, есть всегда нечто конкретное и всегда наличное» [там же].

В этой связи нужно вспомнить, что и «история должна... охватить то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного» [VIII, 10]. Философская история исходит из того, что историческое данное обусловлено закономерно-

стью, или, по-гегелевски, работой духа, который проявляет себя «в мировом наличном бытии» [там же, 11]. Следовательно, и в сфере социального бытия нет бесконечного прогресса, который не был бы исторически опредмечен, в противном случае — это рецидив дурной бесконечности, или прогресс в никуда. При таком понимании прогресс ориентирован на состояние, принципиально отличное от наличного и противопоставленное ему, это нечто негативное, только отрицающее, хотя в качестве социального идеала цель должна быть позитивной ценностью. Такую ситуацию Гегель квалифицирует как «...бессилие, проявляющееся в том, что нечто признается правомерным, и все же это признаваемое правомерным не может проложить себе дорогу. Кантовская и фихтевская философия не пошли в своем этическом учении дальше этой точки зрения долженствования» [I, 162]. В отношении Фихте Гегель несправедлив, но критика Канта правомерна. В кантовском понимании идеал по своей природе и функциям — регулятивная идея, несущая черты «дурной бесконечности», поскольку идеал, по определению, недостижим.

Таким образом, нельзя завершенность истории противопоставлять бесконечному прогрессу. Прогресс невозможен, если он не материализуется в конкретных формах завершенности, но завершенность не абсолютна, она имеет смысл лишь как исторически определенная степень осуществления свободы.

Характеризуя «истинное значение и революционный характер» гегелевской философии, Ф. Энгельс обращает внимание на то, что истина уже не представлялась Гегелю набором готовых догматических положений: «...истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие, но никогда не достигающей такой точки, от которой она, найдя некоторую так называемую абсолютную истину, уже не могла бы пойти дальше...» [2, 21, 275]. Нечто аналогичное обнаруживается и в социальной сфере: «История так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества... Все общественные порядки, сменяющие друг друга в ходе истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития

человеческого общества от низшей ступени к высшей» [там же].

В понимании Гегелем механизма исторических процессов и перспектив человечества, как и в понимании развития познания, отражается и выражается противоречие между консервативной и революционной сторонами его философии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нельзя в должной мере оценить «Философию истории» Гегеля, исходя из того скромного места, которое категория всемирной истории занимает в его системе. Значение гегелевской работы во многом определяется тем, что она воплотила в предметном единстве социально-этические, религиозно-философские, политико-правовые, историко-философские идеи и явилась попыткой синтеза учений об объективном и абсолютном духе. Это позволило Гегелю конкретизировать общие принципы своей диалектики в терминах и формах мировоззренческого и методологического историзма, которые оказались продуктивными в решении ряда важных вопросов социального познания.

Философско-исторические воззрения Гегеля рельефно и своеобразно отражают противоречия его философии в целом, ее сильные и слабые стороны. Это обстоятельство делает актуальной задачу выявления содержательных в научном отношении сторон гегелевской философии истории, которой в марксистских исследованиях не было уделено достаточного внимания. Важнейшая заслуга Гегеля в данной области состоит в том, что в рамках идеалистического мировоззрения, опираясь на свою диалектическую методологию, он обосновывал единство всемирно-исторического процесса и тем самым единство исторической судьбы человечества. У Гегеля история, воплотив в себе идею и обретя цель (свобода всех и каждого), стала законосообразной, что было важной предпосылкой постановки вопроса об истории как науке. Из описания прошлого она превратилась в форму теоретического мышления, постижения оснований событий и этапов развития человечества, т. е. в способ объяснения прошлого и осмысления человеческих перспектив, не в терминах субъективно желаемого, а в контексте объективно необходимого.

Понять научно природу и смысл общественных явлений и механизм исторического процесса можно лишь на базе материалистического понимания истории, которое

было бы невозможно без предшествующей работы человеческой мысли, важнейшие результаты которой были освоены и использованы основоположниками марксизма. Философии Гегеля, в частности его концепции истории, принадлежит в этом отношении особая роль, поскольку ее теоретическое осмысление и критическое преодоление были непосредственно связаны со становлением науки об обществе. Ф. Энгельс писал, что благодаря Гегелю «история человечества уже перестала казаться диким хаосом бессмысленных насилий... она, напротив, предстала как процесс развития самого человечества, и задача мышления свелась теперь к тому, чтобы проследить последовательные ступени этого процесса среди всех его блужданий и доказать внутреннюю его закономерность среди всех кажущихся случайностей» [2, 20, 23]. Гегель этой задачи не разрешил. «Его историческая заслуга состояла в том, что он поставил ее» [там же].

В. И. Ленин отмечает, что в постановке проблем в «Философии истории» Гегеля, особенно во введении, есть много ценного. Ленинский конспект работы Гегеля содержит ряд важных замечаний и формулировок, имеющих большое методологическое значение при изучении гегелевского наследия в целом. В. И. Ленин неоднократно отмечает прямое предвосхищение Гегелем ряда историко-материалистических положений и глубокие догадки относительно важнейших аспектов исторической закономерности. Это, в частности, относится к мыслям Гегеля о значении интересов в жизни людей, общественного разделения труда, повторяемости в истории и др. Отметив положение Гегеля о «сплетении» страстей и потребностей как факторе социальной активности, В. И. Ленин делает пометку: «подход к историческому материализму» [4, 29, 282]. Мысль Гегеля о том, что люди, преследуя свои частные интересы, осуществляют более далекие и существенные исторические цели, которые при этом непосредственно не осознаются, В. И. Ленин сравнивает с соответствующим положением Ф. Энгельса.

Особенно важными В. И. Ленину представляются те места «Философии истории», где речь идет о практическом отношении человека к природе, об удовлетворении потребностей через освоение природы с помощью орудий. В. И. Ленин здесь прямо пишет: «...у Гегеля зачатки исторического материализма» [там же, 286].

В «Философских тетрадях» сформулирован важней-

ший ленинский вывод, из которого явствует, что рациональные моменты гегелевской философии сыграли огромную роль не только в выработке диалектико-материалистической методологии в собственном смысле слова, но и в подготовке материалистического понимания истории: **«ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ОДНО ИЗ ПРИМЕНЕНИЙ И РАЗВИТИЙ ГЕНИАЛЬНЫХ ИДЕЙ — ЗЕРЕН, В ЗАРОДЫШЕ ИМЕЮЩИХСЯ У ГЕГЕЛЯ»** [там же, 172].

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация 1-й главы «Немецкой идеологии»). М., 1966.
4. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
5. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. I—XIV. М.—Л., М., 1932—1959.
6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1—3. М., 1970—1972.
7. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978.
8. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1—2. М., 1971.
9. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1—2. М., 1976—1977.
10. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1—4. М., 1973—1975.
11. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. E. Gans. 3. Aufl. Besorgt von K. Hegel. B., 1848.
12. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. 2. Aufl.//Sämtliche Werke. Hrsg. G. Lasson. Bd VIII. Lpz., 1923.
13. Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. J. Hoffmeister. B., 1966.
14. Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. B., 1981.
15. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. B., 1967.
16. Hegel G. W. F. Briefe von und an Hegel. Bd 1—4. B., 1970—1982.
17. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм//Избр. филос. труды. Т. II. М., 1971.
18. Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля//Филос. науки. 1970. № 5.
19. Антонова И. К. Об одном предполагаемом высказывании Гегеля//Науч.-информац. бюллетень сектора произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, № 28. ИМЛ при ЦК КПСС. М., 1976.
20. Бернштейн Э. Исторический материализм. Спб., 1901.
21. Болдыгин Г. В. Критика гегелевской концепции доказательности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук/МГУ им. М. В. Ломоносова. Филос. фак-т. М., 1979.
22. Бонгард-Левин Б. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
23. Быкова М. Ф. Проблема мышления в работе Гегеля «Философия духа»: Дис. ... канд. филос. наук/Ин-т философии АН СССР. М., 1985.
24. Валери П. Избранное. М., 1936.
25. Вико Дж. Основания новой науки. Л., 1940.
26. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910.

27. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. М., 1970.
28. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
29. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
30. Гильберт К., Кун Г. История эстетики. М., 1960.
31. Гимельштейб Е. Х. Новые материалы к «Философии истории» Гегеля//Вопр. философии. 1956. № 3.
32. Грановский Т. Н. Соч. Т. 1. М., 1856.
33. Гулыга А. В. Гердер. М., 1975.
34. Гулыга А. В. Гейне оказался прав//Коммунист. 1983. № 18.
35 Гулыга А. В. Новые материалы из гегелевского наследия// //Филос. науки. 1984. № 4.
36. Гулыга А. В. G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. Bd 21. Wissenschaft der Logik//Новые книги за рубежом по обществ. наукам. 1985. № 4.
37. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
38. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
39. Зольгер К. В. Ф. Эрвин. М., 1978.
40. Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика//Вопр. философии. 1974. № 8.
41. История философии. Т. III. М., 1943.
42. Кант И. Соч.: В 6-ти т. М., 1963—1966.
43. Кант И. О недавно возникшем высокомерном тоне в философии//Кантовский сборник. Вып. 10. Калининград, 1985.
44. Келле В. Ж. Диалектика единства и многообразия в философии истории Гегеля//Доклады X Международного гегелевского конгресса. Вып. III. М., 1974.
45. Киссель М. А. Гегель и современный мир. Л., 1982.
46. Киссель М. А. Гегель и методологические проблемы историографии//Вопр. философии. 1987. № 1.
47. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиографич. М., 1980.
48. Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
49. Коган Л. Н. Гегель и Шекспир: проблема активности личности//Вопр. философии. 1985. № 6.
50. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.
51. Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра//Современный экзистенциализм. М., 1966.
52. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1982.
53. Мельвиль Ю. К. Понятие «хитрость разума» в философии истории Гегеля//Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. 1971. № 6.
54. Меринг Ф. История германской социал-демократии. Т. 1. М., 1920.
55. Меринг Ф. Карл Маркс. История его жизни. М., 1957.
56. Момджян Х. Н. Идея прогресса в философии истории Гегеля//Доклады X Международного гегелевского конгресса. Вып. III. М., 1974.
57. Монтескье Ш. Избр. произв. М., 1955.

58. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.
59. Мотрошилова Н. В. Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы//Вопр. философии. 1984. № 7.
60. Нарский И. С. Западно-европейская философия XIX века. М., 1976.
61. Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959.
62. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1974.
63. Ойзерман Т. И. Идеологическая функция новейшей идеалистической философии//Коммунист. 1982. № 11.
64. Пионтковский А. А. Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория. М., 1963.
65. Платон. Тимей//Соч.: В 3-х т. Т. 1(2). М., 1971.
66. Плеханов Г. В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля// //Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1956.
67. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. М., 1961.
68. Рау И. А. Об использовании социально-философского наследия Гегеля в учебной литературе по историческому материализму//Филос. науки. 1981. № 1.
69. Рау И. А. Эзотеризм в методологии историко-философского исследования//Филос. науки. 1985. № 1.
70. Советская историческая энциклопедия. Т. 4. М., 1963.
71. Социальная философия Франкфуртской школы. Москва—Прага, 1978.
72. Томашевич О. В. Богиня Нейт — охранительница мертвых//Мероэ. М., 1985.
73. Тюрго А. Р. Избр. филос. произв. М., 1937.
74. Федорова Е. В. Императорский Рим в лицах. М., 1979.
75. Философия Гегеля и современность. М., 1973.
76. Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.
77. Философия права Гегеля и современность. М., 1977.
78. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.
79. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. Спб., 1906.
80. Фишер К. История новой философии. Т. 8. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. Спб., 1903.
81. Фридлендер Г. М. Лессинг. Очерк творчества. М., 1957.
82. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
83. Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 1. М., 1955.
84. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. М., 1983.
85. Ahlers R. The Dialectic in Hegel's Philosophy of History// //History and System. Hegel's Philosophy of History. Albany (N. Y.), 1984.
86. Aktualität und Folgen der Philosophy Hegels. Frankfurt a/M., 1971.
87. Albrecht R. Hegel und die Demokratie. Bonn, 1978.
88. Angermeier H. Geschichte oder Gegenwart. München, 1974.
89. Angehrn E. Vernunft in der Geschichte?//Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd 35. H. 3/4. 1981.
90. Barrett W. Irrational Man. Garden City (N. Y.), 1958.
91. Brauer O. D. Dialektik der Zeit. Stuttgart, 1982.
92. Buhr M. Vernünftige Geschichte. B., 1986.
93. Bultmann R. History and Eschatology. N. Y., 1962.

94. Clio Hegel Studies//Clio. 1985. V. 13, N 4.
95. Croce B. What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel. L., 1912.
96. Croce B. History as the Story of Liberty. L., 1941.
97. Esposito J. L. Hegel, Absolute Knowledge and the End of History//Clio. 1983. V. 12, N 4.
98. Forbes D. Introduction//Hegel G. W. F. Lectures on the Philosophy of World History/Transl. by H. B. Nisbet. Cambridge e. a., 1975.
99. Friedman G. The Political Philosophy of the Frankfurt School. Ithaca—London, 1981.
100. Gadamer H.-G. Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tübingen, 1971.
101. Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. Cambridge, 1982.
102. Ginsberg M. The Idea of Progress. Westport (Conn.), 1973.
103. Hegel—Bilanz. Zur Aktualität der Philosophie Hegels. Frankfurt a/M., 1973.
104. Hegel und die Folgen. Freiburg, 1970.
105. A Hegel Symposium. Austin, 1962.
106. Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967.
107. Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a/M., 1967.
108. Hoffmeister J. Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart, 1936.
109. Horkheimer M. Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hamburg, 1971.
110. Ilting K.-H. Zur Dialektik in der «Rechtsphilosophie»//Hegel—Jahrbuch 1975. Köln, 1976.
111. Jonas H. Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen//Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt a/M., 1970.
112. Kaufmann W. Hegel. A Reintrepretation. Garden City (N. Y.), 1966.
113. Kelly G. A. Idealism, Politics and History. Cambridge, 1969.
114. Leske M., Redlow G., Stiehler G. Warum es sich lohnt um Begriff zu Streiten. B., 1982.
115. Lessing G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts//Gesammelte Werke. Bd 8. B., 1956.
116. Marcuse H. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. Boston, 1968.
117. Maurer R. Hegel und das Ende der Geschichte. Stuttgart, 1965.
118. Maurer R. Der Begriff unendlicher Progress//Hegel—Jahrbuch 1971. Meisenheim a/Glan, 1972.
119. Nagl L. Gesellschaft und Autonomie: Historische-systematische Studie zur Entwicklung der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas. Wien, 1983.
120. Nauen F. G. Revolution, Idealism and Human Freedom. Hague, 1971.
121. O'Brien G. D. Does Hegel Have a Philosophy of History?// //History and Theory. 1971. V. X. N 3.
122. Reif P. Entwicklung und Vortschritt. Frankfurt a/M., 1984.
123. Ritter J. Hegel und die französische Revolution. Köln, 1957.
124. Schindler J. Wirklichkeit als Geschichte. München, 1969.

125. Solomon R. C. History and the Human Nature. Brighton, 1980.
126. Taylor Ch. Hegel and Modern Society. L. etc, 1979.
127. Träger C. Lessings Kritizismus und die Geschichte//Aufklärung — Gesellschaft — Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung (I). B., 1985.
128. Walsh W. H. An Introduction to Philosophy of History. N. Y., 1970.
129. Westphal M. Hegel, Tillich and the Secular//The Journal of Religion. 1972. V. 52. N 3.
130. Westphal M. Hegel and the Reformation//History and System. Hegel's Philosophy of History. Albany (N. Y.), 1984.
131. White H. Metahistory. Baltimore—London, 1973.
132. Wilkins B. T. Hegel's Philosophy of History. Ithaca—London, 1974.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Адорно Т. 98
Александр Македонский 140, 144, 184
Анаксагор 86, 205
Ангерн Э. 150
Аристотель 101, 201, 218
Асмус В. Ф. 99

Баррет У. 115
Бернштейн Э. 6
Богомолов А. С. 145
Болдыгин Г. В. 18
Брауэр О. Д. 242
Бультман Р. 149
Бур М. 153
Быкова М. Ф. 35

Валери П. 67
Вестфал М. 237—239
Вико Дж. 30, 51, 52
Вольтер (Аруэ Франсуа Мари) 30, 31

Гадамер Х.-Г. 255—256
Гайденко П. П. 206
Ганс Э. 20—27, 31, 51, 73, 131, 187
Гвиччардини Ф. 60
Гегель К. 24, 26, 187
Гердер И. Г. 31, 32, 51, 53, 54, 91—93, 107
Глокнер Г. 27
Грановский Т. Н. 82
Гулыга А. В. 129

Декарт Р. 239
Дюбок Э. 31, 32, 228

Зольгер К. В. Ф. 133, 134

Изелин И. 156
Илтинг К.-Х. 30, 113
Ильенков Э. В. 127

Кант И. 6, 16, 48, 51, 54, 77, 93, 107, 108, 146, 148, 180, 181, 258
Кауфман У. 226, 249
Киркегор С. 56
Киссель М. А. 35, 79
Коган Л. Н. 154
Коллингвуд Р. Дж. 57, 61
Кон И. С. 109
Кондорсэ Ж. А. 53, 54
Кроче Б. 115
Ксенофонт 60, 204

Лассон Г. 26—29, 31, 73, 74, 156, 186, 199, 209
Ленин В. И. 3, 4, 6, 16, 19, 24, 26, 33, 109, 111, 123, 209, 261
Лессинг Г. Э. 116—118
Либкнехт В. 251
Лукач Д. 13
Люббе Г. 7
Лютер М. 239

Мамардашвили М. К. 222
Маркс К. 3, 5, 6, 8, 16, 20, 21, 33, 34, 42, 43, 45, 57, 78, 79, 83, 94, 95, 97, 105, 106, 111, 115, 125, 129, 130, 131, 132, 136, 145, 152, 218, 251
Маркузе Г. 98, 99
Маурер Р. 256
Мельвиль Ю. К. 126, 154
Мендельсон М. 21
Меринг Ф. 20, 21, 87
Момджян Х. Н. 109
Монтескье Ш. 69—71
Мотрошилова Н. В. 18
Мюллер И. фон 64, 69

Нагль Л. 138
Наполеон Бонапарт 46, 47, 131, 140—144, 208, 209
Нарский И. С. 123, 154
Нерсесянц В. С. 248
Нибур Б. Г. 71, 72

О'Брайен Дж. 74
Овсянников М. Ф. 154

Пионтковский А. А. 248
Платон 101, 175, 179, 204
Плеханов Г. В. 176
Плутарх 67, 179

Райф П. 127
Рау И. А. 4
Руссо Ж.-Ж. 148

Сенека Луций Анней 218
Скотт Вальтер 247
Сократ 86, 204—207
Соломон Р. 222

Тит Ливий 63, 64
Тойнби А. 57
Тэйлор Ч. 150
Тюрго А. Р. Ж. 30, 53

Уолш У. 56, 57

Фихте И. Г. 16, 17, 32, 54, 77—79, 96, 99, 102, 103, 122, 258
Форбс Д. 256
Фридлендер Г. М. 117
Фридрих II 60, 229

Хайдеггер М. 56, 255
Хиллер К. 29
Хоркхаймер М. 124, 149
Хофмейстер Й. 12, 27, 28, 30, 31, 73, 74, 156

Цицерон 131, 211
Цезарь Гай Юлий 60, 131, 132, 140, 144, 210

Швейцер А. 115
Шеллинг Ф. В. Й. 16, 99
Шиллер Фр. 179, 180, 193
Шлегель Фр. 51, 55, 133, 134
Шлоссер И. Г. 180, 181
Шпенглер О. 57
Штраус Д. Ф. 22, 23

Энгельс Ф. 3, 4, 6, 8, 16, 21, 22, 23, 42, 45, 94, 95, 97, 128, 129, 130, 136, 137, 218, 230, 232, 235, 243, 250, 251, 258, 261

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Философия истории Гегеля в историко-философском контексте 3

Глава I. **Философия истории в творчестве Гегеля** 10

1. Искания 10
2. Издания 19
3. Всемирная история в гегелевской системе 32

Глава II. **Типы исторического мышления** 50

1. Предшественники. Два смысла «истории» 50
2. Отношение мысли к объективности в истории . . . 59
3. Философская история 74

Глава III. **Разум в истории** 85

1. Основание истории 85
2. Исторический прогресс и свобода 97

Глава IV. **Человек в истории** 115

1. О страстях человека и «хитрости разума» 116
2. Трагедия и фарс, ирония и диалектика 128
3. Личность и историческая необходимость 138

Глава V. **Начало истории (восточный мир)** 156

1. Географическая основа и периодизация всемирной истории 156
2. Первые шаги мирового духа 167
3. Богиня Нейт и бог Аполлон: пробуждение субъективности 175

Глава VI. **Античная эпоха (Греция и Рим)** 184

1. Прекрасная индивидуальность и прекрасная демократия 184
2. Расцвет и упадок греческого духа 199
3. Римский дух, несчастное сознание и христианство . 208

Глава VII. **Германский мир и проблема конца истории** . . 226

1. К понятиям германского мира и христианского принципа 226
2. Реформация, Просвещение, революция 236
3. Действительность и идеалы 248

Заключение 260

Литература 263

Указатель имен 268

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Каримский Анюр Мусеевич

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ

Зав. редакцией *Г. С. Прокопенко*
Редактор *Е. В. Гараджа*
Художественный редактор *Н. Ю. Калмыкова*
Технический редактор *Н. И. Смирнова*
Корректоры *И. А. Мушникова, Л. А. Костылева*

ИБ № 2832

Сдано в набор 11.12.87 Подписано в печать 16.09.88
Формат 84×108/32 Бумага тип. № 1
Гарнитура литературная Высокая печать
Усл. печ. л. 14,28 Уч.-изд. л. 15,01 Тираж 8310 экз.
Заказ 273. Изд. № 42 Цена 1 р. 30 к.

Ордена «Знак Почета» издательство
Московского университета.
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.
Типография ордена «Знак Почета» изд-ва МГУ.
119899, Москва, Ленинские горы.