

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ



Философия истории



Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Философия истории

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8495998

Соцэкгиз;

Аннотация

«Философия истории» Гегеля представляет собой курс лекций. В чрезвычайно яркой форме выражено здесь отмеченное Марксом и Энгельсом у Гегеля противоречие между диалектическим методом и его реакционной идеалистической системой. «Важнее всего введение, где много прекрасного в постановке вопроса», – отмечает Ленин. Реакционную сторону учения Гегеля, его идеализм, мистику, оправдание прусского полуфеодального государства начала XIX столетия пытаются использовать и оживить идеологи фашизма, сознательно искажая и отвергая рациональное в его философии – диалектику и историческое понимание действительности. А именно этим рациональным содержанием Гегель и создал себе живое имя и великое место в истории науки и философии.

Содержание

Конец ознакомительного фрагмента.

76

Георг Гегель

Философия истории

Милостивые государи.

Темой этих лекций является философская всемирная история, т. е. 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 история¹. Для выяснения того, что такое философская всемирная история, я считаю необходимым прежде всего рассмотреть другие формы историографии. Вообще существуют три вида историографии:

- а) первоначальная история,
- б) рефлексивная история,
- с) философская история.

а) Что касается первой, то, чтобы тут же дать конкретный образ, я назову для примера имена *Геродота*, *Фукидида* и других подобных им историков. Эти историки описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, события и состояния, причем сами они были проникнуты их духом и переносили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне. Таким образом внешнее явле-

¹ Я не могу указать здесь такого руководства, которое можно было бы положить в основу ее изучения; впрочем в моих «Основаниях философии права» (§ 341–360) я уже дал точное понятие такого рода всемирной истории и указал ее принципы или те периоды, на которые она разделяется.

ние преобразуется во внутреннее представление. Подобно тому как поэт перерабатывает материал, данный ему в его ощущениях, чтобы выразить его в представлениях. Конечно эти первоначальные историки пользовались сообщениями и рассказами других (один человек не может видеть все), но лишь таким же образом, как и поэт пользуется, как ингредиентом, сложившимся языком, которому он обязан столь многим. Историки связывают воедино преходящие явления и увековечивают их в храме Мнемозины. К такой первоначальной истории не относятся легенды, народные песни, предания, так как все это еще неясные способы представления, свойственные непросвещенным народам. Мы же имеем здесь дело с такими народами, которые знали, что они собою представляли и чего они желали. 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.

Такие первоначальные историки преобразуют современные им события, деяния и состояния в систему представлений. Поэтому содержание таких исторических произведений не может быть очень обширно по своему внешнему объему (например исторические труды *Геродота*, *Фукидида*, *Гвиччардини*); то, что существует и живет в окружающей их среде, составляет их существенное содержание; образованность

автора и культура, выражающаяся в тех фактах, излагая которые он создает свое произведение, дух автора и дух тех действий, о которых он повествует, *тождественны*. Он описывает то, в чем он более или менее принимал участие, или то, что он по крайней мере переживал. Он воспроизводит непродолжительные периоды, индивидуальные образы людей и происшествий; нарисованная им картина воспроизводит без рефлексии отдельные черты так, чтобы вызывать у потомков столь же определенное представление об изображенном, сколь определенно оно представлялось ему в восприятии или в наглядных повествованиях. Он не прибегает к рефлексии потому, что сам духовно сжился с излагаемым им предметом и еще не вышел за его пределы; если же он, как например Цезарь, принадлежит к числу полководцев или государственных деятелей, то именно *его* цели сами по себе являются историческими. Но если здесь говорится, что у такого историка нет рефлексии, а что выступают сами лица и народы, то не противоречат ли этому те речи, которые мы читаем например у Фукидида и о которых можно утверждать, что они наверно не были произнесены в такой форме? Однако речи являются действиями людей и притом такими действиями, которые имеют весьма существенное значение. Правда, люди часто говорят, что это были *только* речи, желая этим доказать их невинность. *Такие* речи представляют собой только болтовню, а болтовня обладает тем важным преимуществом, что она невинна. Но такие речи, с ко-

торыми один народ обращается к другому, или речи, с которыми люди обращаются к народу и к государям, являются существенными и неотъемлемыми составными частями истории. И если бы даже такие речи, как например речь Перикла, образованнейшего, чистейшего, благороднейшего государственного деятеля, были переработаны Фукидидом, то они все-таки не чужды Периклу. В таких речах эти люди высказывают максимы своего народа и свои личные взгляды, выражают понимание своих политических отношений и своей нравственной и духовной природы, те принципы, которыми они руководились, преследуя те или иные цели и применяя тот или иной образ действий. В речах, приписываемых историком этим людям, выражается не чуждое им сознание, а их собственная культура.

Таких историков, которых следует основательно изучать и внимательно читать и перечитывать тому, кто хочет понять, что пережили народы, и углубиться в их жизнь, — таких историков, у которых можно найти не только ученость, но глубокое и чистое наслаждение, не так много, как можно было бы думать: Геродот, отец, т. е. родоначальник истории, и Фукидид уже были упомянуты; оригинальной книгой является «Анабазис» Ксенофонта; «Комментарии» Цезаря составляют настоящий шедевр великого духа. В древности такие историки непременно должны были быть великими полководцами и государственными людьми; в средние века, за исключением епископов, стоявших в центре госу-

дарственной деятельности, к их числу принадлежали монахи как наивные летописцы, которые были столь же изолированы, сколь вышеупомянутые государственные люди древности находились во взаимной связи. В новейшее время обстоятельства совершенно изменились. Наша образованность по существу дела воспринимает и тотчас же преобразует все события в повествования, для того чтобы о них составлялось определенное представление. У нас имеются превосходные, простые, определенные повествования, в особенности о военных событиях, и эти повествования можно поставить рядом с «Комментариями» Цезаря; что же касается богатства их содержания и указаний средств и условий, то они еще поучительнее. Сюда же относятся и французские мемуары. Часто они написаны остроумными людьми о незначительных событиях и нередко в них содержится много анекдотического, так что в основе их лежит довольно скудное содержание, но часто они оказываются подлинно мастерскими историческими произведениями, например мемуары кардинала де Ретца; в них открывается обширное историческое поле. В Германии редко встречаются такие мастера; Фридрих Великий (*Histoire de mon temps*) является славным исключением. В сущности такие люди должны занимать высокое положение. Лишь с высоты возможно хорошо обозревать предметы и замечать все, но этого нельзя сделать, если смотреть снизу вверх через небольшую щель.

b) Второй вид истории мы можем назвать *рефлексивным*.

Это такая история, изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа. В этом втором виде истории следует различить совершенно различные подвиды.

аа) Требуется написать обзор всей истории какого-нибудь народа или какой-нибудь страны или всего мира, одним словом, то, что мы называем *всеобщей историей*. При этом главной задачей является обработка исторического материала, к которому историк подходит со *своим* духом, отличающимся от духа содержания этого материала. В этом случае особенно важны те принципы, которые автор вырабатывает для себя отчасти относительно содержания и цели самих описываемых им действий и событий, отчасти относительно того способа, каким он хочет писать историю. У нас, немцев, проявляющиеся при этом рефлексия и рассудительность чрезвычайно разнообразны: каждый историк усвоил себе в этом отношении свою собственную манеру. Англичане и французы знают в общем, как следует писать историю: они более сообразуются с общим и национальным уровнем культуры; у нас же всякий стремится придумать что-нибудь особенное, и, вместо того чтобы писать историю, мы всегда стараемся определить, как следовало бы писать историю. Если этот первый подвид рефлексивной истории ставит своей единственной целью изложить всю историю какой-нибудь страны, то он приближается к первому виду историографии. Такие компиляции (например история *Ливия*, *Диодора Сици-*

лийского, история Швейцарии *Иоганна фон Мюллера*) заслуживают большой похвалы, если они хорошо составлены. Конечно всего лучше, если историки приближаются к историкам первого рода и пишут столь наглядно, что у читателя может получиться впечатление, как будто современники и очевидцы излагают события. Но тот тон, который должен быть свойственен индивидууму, принадлежавшему к определенной культуре, часто модифицируется так, что он не соответствует описываемым эпохам, и тот дух, которым проникнут историк, оказывается иным, чем дух этих эпох. Например Ливий заставляет древних римских царей, консулов и полководцев произносить речи, которые были бы уместны лишь в устах искусного адвоката его эпохи, причем обнаруживается самый резкий контраст между этими речами и такими сохранившимися подлинными старинными сказаниями, как например басня Менения Агриппы. Тот же Ливий дает описания сражений, составленные так, как будто бы он был их очевидцем, хотя изображаемыми им чертами можно пользоваться для описания сражений всех эпох, причем опять-таки обнаруживается контраст между этою определенностью и теми бессвязностью и непоследовательностью, которыми часто страдает изложение важнейших обстоятельств других событий. Различие между таким компилятором и первоначальным историком можно лучше всего выяснить, сравнив сохранившиеся отделы исторического труда Полибия с тем, как его использует *Ливий*, делая из него выписки и сокраще-

ния. *Иоганн фон Мюллер*, стремясь дать верное изображение описываемой эпохи, придал своей истории деревянный, напыщенный, педантический характер. Читать старого *Чуди* (Tschudy) гораздо приятней: у него все наивнее и естественнее, чем в истории, написанной таким искусственным, напыщенным, архаическим стилем.

Такая история, которая задается целью дать обзор продолжительных периодов или всей всемирной истории, должна в самом деле 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. Когда Ливий повествует о войнах с вольсками, он иногда говорит очень кратко: в этом году была война с вольсками.

bb) Затем вторым подвидом рефлексивной истории является *прагматическая история*. Когда мы имеем дело с прошлым и занимаемся далеким от нас миром, духу открывается такое настоящее, которое, являясь собственной деятельностью духа, вознаграждает его за усилия. События различны, но общее и внутреннее в них, их связь едины. Это снимает прошлое и делает события современными. Таким образом прагматические рефлексии при всей их абстрактности в са-

мом деле являются современностью, и благодаря им повествования о прошлом наполняются жизнью сегодняшнего дня. От духа самого автора зависит, будут ли такие рефлексии в самом деле интересны и жизненны. Здесь следует в особенности упомянуть о моральных рефлексиях и о моральном поучении, которое следует извлекать из истории и для которого история часто излагалась. Хотя можно сказать, что примеры хорошего возвышают душу и что их следует приводить при нравственном воспитании детей, чтобы внушить им превосходные правила, однако судьбы народов и государств, их интересы, состояние и переживаемые ими осложнения являются иною областью. Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. 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. В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего. В этом отношении нет ничего более нелепого, как столь часто повторяемые ссылки на греческие и римские примеры

в эпоху французской революции. Нет ничего более различного, как природа этих народов и природа нашего времени. Ставя себе такие моральные цели, *Иоганн фон Мюллер* имел в виду преподнести в своей «Всеобщей истории» и в своей «Истории Швейцарии» такие поучения для государей, правительств и народов, в особенности для швейцарского народа (он составил особый сборник поучений и размышлений, и в своей переписке он указывает точное число размышлений, сформулированных им в течение недели), но эти поучения нельзя считать лучшим из того, что им сделано. 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. Поэтому *одна* рефлексивная история сменяет *другую*: материалы доступны каждому писателю; каждый легко может считать себя способным привести их в порядок, обработать их и выдать свой дух за дух времени, в них проявляющийся. Когда такие рефлексивные истории приедались, часто возвращались к такому описанию какого-нибудь события, при котором исходили из всех точек зрения. Такие описания конечно имеют некоторую ценность, но в большинстве случаев они представляют лишь материал. Мы, немцы, довольствуемся этим, французы, наоборот, остроумно создают для себя настоящее и относят прошлое к современному состоянию.

сс) Третьим подвидом рефлексивной истории является

критическая история: о ней следует упомянуть, так как именно таким образом преимущественно трактуется история в наше время в Германии. Здесь излагается не сама история, а история истории, дается оценка исторических повествований и исследуются их истинность и достоверность. То необычайное, что заключается, а главное – должно заключаться в этом, состоит в проницательности писателя, который что-то выторговывает у повествований, а не в предметах. Французы дали в этом отношении много основательных и продуманных трудов. Однако они не хотели выдавать такой критический метод за исторический, а выражали свои оценки в форме критических статей. У нас так называемая высшая критика завладела как филологией вообще, так и историческими книгами. Эта высшая критика узаконяет допущение всевозможных неисторических порождений праздного воображения. Другим способом находить в истории современность является тот способ, когда исторические факты заменяют субъективными выдумками, и притом такими выдумками, которые признаются тем более удачными, чем они смелее, т. е. чем ничтожнее те мелкие обстоятельства, на которых они основываются, и чем более они противоречат важнейшим фактам истории.

dd) Наконец последним подвигом рефлексивной истории является такая история, которая тут же выявляет себя как нечто частичное. Хотя и она прибегает к абстракции, однако она составляет переход к философской всемирной истории,

так как она руководится общими точками зрения (например история искусства, права, религии). В наше время этот вид истории в понятиях (Begriffsgeschichte) более разрабатывался и выдвигался на первый план. Такие отрасли находятся в связи со всей историей народа, и дело только в том, выявляется ли связь целого или этой связи ищут лишь во внешних отношениях. В последнем случае они представляются совершенно случайными частностями в жизни народов. Если же рефлексивная история дошла до того, что она стремится к установлению общих точек зрения, то следует заметить, что, если такие точки зрения в самом деле истинны, они являются не только внешнею нитью, внешним порядком, но и внутренней душой, направляющей сами события и факты. Ведь подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему при надлежит эта руководящая роль, является здесь нашею целью. Это приводит к

с) третьему виду истории, а именно к *философской истории*. Если нам не нужно было давать пояснения относительно обоих вышеупомянутых видов истории, так как их понятие ясно само по себе, то относительно этого последнего вида истории дело обстоит иначе, так как она по-видимому в самом деле нуждается в разъяснении или в оправдании. Всеобщим однако является то, что философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее. Но мы никак

не можем обойтись без мышления; благодаря мышлению мы отличаемся от животного и в ощущении, в знании и в познании, в стремлениях и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление. Но здесь эта ссылка на мышление может показаться недостаточной, так как в истории мышление подчинено данному и сущему, основано на нем и руководится им, философии же, наоборот, приписываются самостоятельные мысли, которые умозрение порождает из самого себя, не принимая в расчет того, что есть. Если бы философия подходила к истории с такими мыслями, то она рассматривала бы ее как материал, не оставляла бы ее в том виде, как она есть, но располагала бы ее соответственно мысли, а следовательно, как говорят, конструировала бы ее *a priori*. Но история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного; поскольку задача философии как будто противоречит этому стремлению, здесь следует выяснить это противоречие и опровергнуть вытекающее отсюда обвинение против умозрения. При этом мы не намерены заниматься исправлением тех бесконечно многих и специальных неправильных взглядов на цель, интересы и способы рассмотрения истории и на ее отношение к философии, которые очень распространены или постоянно выдаются за нечто новое.

Но единственную мысль, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум

господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как к таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум – здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к богу – является как *субстанцией*, так и *бесконечною мощью*; он является для самого себя *бесконечным содержанием* всей природной и духовной жизни, равно как и *бесконечной формой*, – проявлением этого ее содержания. Разум есть *субстанция*, а именно – то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть *бесконечная мощь*, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть *бесконечное содержание*, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его *деятельность*, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает; подобно тому как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, так и сам

он является и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением, благодаря которому совершается ее переход из внутреннего мира в явление не только мира природы, но и духовного мира, а именно: во всемирной истории. Но именно в философии доказывается и следовательно здесь предполагается доказанным, что такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего кроме нее, ее славы и величия.

К тем из вас, господа, которые еще не знают философии, я мог бы обратиться с просьбой приступить к слушанию этих лекций по всемирной истории с верой в разум и со стремлением и жадой познать его; и конечно при изучении наук следует предполагать как субъективную потребность стремление к разумному пониманию и познанию, а не только к накоплению знаний. Ведь если к рассмотрению всемирной истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи. В действительности же мне не нужно заранее требовать такой веры. То, что я предварительно сказал и еще скажу, следует принимать и по отношению к нашей науке не за предпосылку, а за обзор целого, за результат того исследования, которым мы займемся, – за такой результат, который

известен мне, потому что я уже знаю целое. Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было сказано, таков должен быть результат истории. Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны производить наше исследование исторически, эмпирически; между прочим мы не должны дать обмануть себя историкам-специалистам, потому что они, особенно пользующиеся значительным авторитетом немецкие историки, делают то, в чем они упрекают философов, а именно – допускают априорные вымыслы в истории. Например очень распространен вымысел, будто существовал первый и древнейший народ, которому сам бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины, или что существовали те или иные народы жрецов, или, чтобы упомянуть нечто специальное, что существовал римский эпос, из которого римские историки почерпнули древнейшую историю, и т. д. Подобные авторитеты мы охотно уступаем остроумным историкам-специалистам, которых у нас немало. Итак, мы можем формулировать как первое условие необходимость верного понимания того, что является историческим; но такие общие выражения, как «верное» и «понимание», двусмыслен-

ны. Даже обыкновенный заурядный историк, который может быть думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на *того* и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга. Однако различные роды размышления, различные точки зрения и оценки фактов в отношении их важности и неважности являются следующей по порядку категорией и сюда не относятся.

Я напомним лишь о двух формах и точках зрения, имеющих отношение к общему убеждению в том, что разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории. Это дает нам повод в то же время коснуться главного пункта, представляющегося затруднительным, и указать на то, о чем нам еще следует упомянуть.

А. Во-первых, я напомним о том историческом факте, что грек Анаксагор впервые сказал, что *vous*, ум вообще или Разум, правит миром, но не ум как самосознательный разум, не дух как таковой, — мы должны тщательно различать то и другое. 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. Таким образом мысль, что в природе

есть разум, что в ней неизменно господствуют общие законы, не поражает нас, мы привыкли к этому и не придаем этому особого значения; поэтому я и упомянул о вышеприведенном историческом факте, чтобы обратить внимание на следующее: то, что нам может казаться тривиальным, не всегда, как свидетельствует история, существовало в мире; напротив того, такая мысль составляет эпоху в истории человеческого духа. Аристотель говорит об Анаксагоре как о философе, впервые провозгласившем эту мысль, что он явился как бы единственным трезвым среди пьяных. Сократ воспринял эту мысль Анаксагора, и она прежде всего стала господствующей в философии за исключением философии Эпикура, который приписывал все события случаю. «Я обрадовался этому, – говорит Сократ (в диалоге Платона), – и надеялся, что нашел такого учителя, который объяснил бы мне природу согласно разуму, указал бы в особом его особую цель, в целом – общую цель; мне очень не хотелось расстаться с этой надеждой. Но как велико было мое разочарование, когда я, тщательно изучив сочинения самого Анаксагора, нашел, что он указывает лишь на такие внешние причины, как воздух, эфир, воду и т. п., вместо того чтобы говорить о разуме». Ясно, что Сократ признает неудовлетворительным не самый принцип Анаксагора, а то, что этот принцип недостаточно применялся к конкретной природе, что она не понималась и не объяснялась на основании этого принципа, что вообще этот принцип оставался отвлеченным, что природа не

рассматривалась как развитие этого принципа, как организация, проистекающая из разума. Здесь я с самого начала обращаю внимание на следующее различие: остается ли определение, принцип, истина лишь чем-то отвлеченным, или же совершается переход к более точному определению и к конкретному развитию. Это различие имеет решающее значение, и между прочим мы обратим главное внимание именно на это обстоятельство, когда, в конце нашего изложения всемирной истории, мы будем рассматривать новейшее политическое состояние.

Далее, выражение той мысли, что разум господствует в мире, находится в связи с ее дальнейшим применением, которое нам хорошо известно, а именно в форме той религиозной истины, что мир не предоставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется *провидением*. Я уже заявил, что я не хочу требовать от вас веры в вышеупомянутый принцип, но я мог бы апеллировать к вашей вере *в него в этой религиозной форме*, если бы вообще особый характер науки философии позволял, чтобы допускались предположки, или, подходя к этому вопросу с другой стороны, я должен указать, что наука, которую мы хотим излагать, сама должна сперва доказать если не истинность, то хотя бы правильность вышеупомянутого принципа. Но та истина, что провидение, и притом божественное провидение, управляет мировыми событиями, соответствует вышеупомянутому принципу, так как божественное провидение является пре-

мудростью по своему бесконечному могуществу, осуществляющему его цель, т. е. абсолютную, разумную, конечную цель мира; разум есть совершенно свободно определяющее само себя мышление. Однако далее, и различие и даже противоположность этой веры и нашего принципа обнаруживаются таким же образом, как и смысл требования Сократа по отношению к принципу Анаксагора. Ведь вышеупомянутая вера так же неопределенна; она есть то, что называют верой в провидение вообще, и она не достигает определенности, не применяется к целому — к всеобъемлющему ходу всемирной истории. Но объяснить историю значит обнаружить страсти людей, их гений, их действующие силы, и эту определенность провидения обыкновенно называют его *планом*. Но ведь говорят, что этот план скрыт от нас и что было бы дерзостью, если бы мы пожелали познать его. Неведение Анаксагора о том, как ум проявляется в действительности, было наивно, сознание мысли еще не пошло далее ни у него, ни вообще в Греции; он еще не мог применять свой общий принцип к конкретному, познать конкретное, исходя из общего принципа, и лишь Сократ сделал шаг вперед в понимании единства конкретного с общим. Итак, Анаксагор не полемизировал против подобного применения; но вышеупомянутая вера в провидение враждебно относится по крайней мере к применению этого принципа в большом масштабе или к выяснению плана провидения. Ведь это иногда признается в особенных обстоятельствах, когда набожные люди

усматривают в отдельных событиях не только нечто случайное, но и соизволение божие, когда например индивидууму, находящемуся в большом затруднении, неожиданно является помощь в беде; но сами эти цели являются лишь ограниченными, лишь частными целями этого индивидуума. Но во всемирной истории мы имеем дело с такими индивидуумами, которые являются народами, с такими целыми, которые являются государствами; следовательно мы не можем ограничиться вышеупомянутой, так сказать, мелочной верой в провидение и лишь отвлеченной, неопределенной верой, которая хочет дойти лишь до того общего принципа, что есть провидение, а не до более определенных его действий. Напротив того, мы должны серьезно заняться выяснением путей провидения, применяемых им средств и его проявлениями в истории, и мы должны относить их к вышеупомянутому общему принципу. Но, упомянув о выяснении плана божественного провидения вообще, я напомнил о вопросе, имеющем первостепенное значение в наше время, а именно о возможности познать бога или, скорее, – так как это перестало быть вопросом, – я напомнил об обратившемся в предрассудок учении, согласно которому невозможно познать бога. В полном противоречии с тем, что в священном писании предписывается как высший долг, не только любить бога, но и познавать его, теперь преобладает отрицание того, что говорится в том же Писании, а именно, что дух вводит в истину, что он познает все предметы и даже проникает в глубины бо-

жества. Утверждение, что божественная сущность находится по ту сторону нашего познания и человеческих дел, удобно в том отношении, что благодаря этому предположению можно довольствоваться своими собственными представлениями. Этим самым освобождаются от необходимости ставить свое познание в связь с божественным и истинным; напротив того, тогда суетность и субъективное чувство находят для себя полное оправдание; и набожное смирение, отклоняя от себя познание бога, вполне сознает, что этим оно поощряет свой произвол и суетность. Поэтому я не счел нужным умолчать о том, что наш принцип, согласно которому разум правит и правил миром, находится в связи с вопросом о возможности познания бога. Это сделано не для того, чтобы отвести подозрение в том, что философия как будто стыдится или должна стыдиться напоминать о религиозных истинах и что она уклоняется от них вследствие того, что у нее пред ними, так сказать, совесть нечиста, — наоборот, в новейшие времена дело зашло так далеко, что философия должна защищать религиозное содержание от некоторых видов теологии. В христианской религии бог открылся, т. е. он дал человеку возможность узнать, что он такое, так что он уже не является скрытым, тайным; вместе с этой возможностью познавать бога на нас возлагается и обязанность делать это. Бог хочет, чтобы его детьми были не бесчувственные и пустоголовые люди, а такие, которые, будучи сами по себе нищими духом, богаты познанием его и которые больше всего ценят только это по-

знание бога. Развитие мыслящего духа, исходным пунктом которого явилось это откровение божественной сущности, должно наконец достигнуть того, чтобы и мысль постигла то, что прежде всего было открыто чувствующему и представляющему духу; пора наконец понять и то богатое произведение творческого разума, которым является всемирная история. Одно время существовала мода удивляться премудрости божьей в животных, растениях, в судьбах отдельных лиц. Если допускают, что провидение открывается в таких предметах и материях, то почему же ему не открываться и во всемирной истории? Этот предмет кажется слишком великим. Но божественная премудрость, разум, является одним и тем же в великом и малом, и мы не должны считать бога слишком слабым, для того чтобы применять свою премудрость к великому. Наше познание стремится к пониманию того, что цели вечной премудрости осуществлялись как в сфере природы, так и в сфере действительного и деятельного в мире духа. В этом отношении наше рассмотрение является теодицеей, оправданием бога, которое Лейбниц старался выразить на свой лад метафизически в еще не определенных абстрактных категориях, так, чтобы благодаря этому стало понятно зло в мире и чтобы было достигнуто примирение мыслящего духа со злом. В самом деле, нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, как во всемирной истории. Это примирение может быть достигнуто лишь путем познания того положительно-

го, в котором вышеупомянутое отрицательное исчезает, становясь чем-то подчиненным и, будучи преодолено отчасти благодаря сознанию того, что в действительности оказывается конечною целью мира, отчасти благодаря сознанию того, что эта конечная цель осуществлялась в мире и что в конце концов зло не отстояло своего значения наряду с этою конечною целью мира. Но для этого еще недостаточно одной веры в *vous* и в провидение. Разум, о котором было сказано, что он правит миром, есть столь же неопределенное слово, как и провидение, — о разуме всегда говорят, не будучи однако в состоянии указать, в чем именно заключается его определение, его содержание, по которому мы можем судить, разумно ли что-нибудь или неразумно. Только разум, взятый в его определении, есть суть дела; остальное, если также ограничиваться рассуждениями о разуме вообще, лишь слова. После этих указаний мы переходим ко второй точке зрения, которую мы желаем рассмотреть в этом введении.

В. Вопрос о том, каково *определение* разума самого по себе, совпадает, поскольку разум рассматривается по отношению к миру, с вопросом о том, *какова конечная цель мира*; точнее говоря, в этом выражении уже подразумевается, что эта цель должна быть достигнута, осуществлена. Итак, следует разрешить два следующие относящиеся сюда вопроса: каково содержание этой конечной цели, самое определение как таковое и как оно осуществлялось.

Прежде всего мы должны обратить внимание на то обстоя-

тельство, что интересующий нас предмет – *всемирная история*, – совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории, и мы уже в самом начале обратим внимание на эти основные соотношения природных определений. Но субстанциальным является дух и ход его развития. Здесь мы должны рассматривать природу не в том отношении, как она сама по себе также является системой разума в особом, своеобразном элементе, но лишь по отношению к духу. Но дух на той сцене всемирной истории, на которой мы его рассматриваем, является перед нами в своей конкретнейшей действительности; несмотря на это, или, скорее, именно для того чтобы в этом виде его конкретной действительности схватить всеобщее, мы должны прежде всего предпослать нашему исследованию некоторые отвлеченные определения, относящиеся к *природе духа*. Однако здесь это можно сделать скорее лишь в форме утверждения, и здесь не место умозрительно развивать идею духа, потому что то, что может быть сказано в введении, вообще следует понимать исторически, как уже было сказано выше, как предпосылку, которая или была выведена и доказана в другом месте, или только должна быть подтверждена в дальнейшем изложении исторической науки.

Итак, мы должны указать здесь:

- а) каковы абстрактные определения природы духа;
- б) какими средствами пользуется дух, для того чтобы ре-

ализовать свою идею;

с) наконец рассмотреть ту форму, которая является полной реализацией духа в наличном бытии – государство.

а) Природу духа можно выяснить путем его сопоставления с его полной противоположностью. Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанциией, сущностью духа, является свобода. Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом. Материя тяжела, поскольку она тяготеет к центру; она по существу дела состоит из составных элементов, она находится вне себя, она ищет своего единства и следовательно старается сама преодолеть себя; она 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, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть *у себя бытие*. Именно это 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, сознание самого себя. В сознании следует различать две стороны: во-первых, *что* (dass) я знаю, и, во-вторых, *что́* (was) я знаю. В самосознании обе эти стороны совпадают, потому что дух знает самого себя: он является рассмотрением (Beurtheilen) своей собственной природы и в то же время он является деятельностью, состоящею в том, что он возвращается к самому себе и таким образом сам себя производит, делает себя тем, что он есть в себе. После этого отвлеченного определения можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что *один* свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с

которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой продолжительной культурной работы. Например рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такового от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду. Это различие, на которое я здесь предварительно указал по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы,

имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что *один* свободен, а греческий и римский мир знал, что *некоторые* свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т. е. человек свободен как человек, – вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее. Пока мы ограничиваемся лишь этим замечанием; но предварительно мы должны разъяснить еще некоторые понятия.

Итак, определением духовного мира и *конечною целью мира* было признано сознание духом его свободы, а следовательно была признана и действительность его свободы – так как духовный мир есть субстанциальный мир, физический же мир подчинен ему, или, выражая эту мысль в терминах умозрительной философии, оказывается не истинным в противоположность духовному миру. Но никогда так хорошо не поняли и не узнали на опыте, как теперь, что эта свобода в том виде, как она определялась, сама еще неопределенна и оказывается словом, имеющим бесконечное множество значений; что она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и заключает в себе все возможные искажения; но здесь мы

пока ограничиваемся вышеупомянутым общим определением. Далее было указано на важность бесконечного различия между принципом, между тем, что есть лишь в себе, и тем, что действительно есть. Вместе с тем сама в себе свобода заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становиться действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и притом единственной целью духа, которую она осуществляет. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя, лишь она остается постоянно при изменении всех событий и состояний, и она же является в них истинно деятельным началом. Эта конечная цель есть то, что бог имеет в виду в мире; но бог есть совершенство, и поэтому он не может желать ничего иного, кроме самого себя, своей собственной воли. Но то, в чем состоит природа его воли, т. е. его природа вообще, мы, выражая религиозные представления в мыслях, называем здесь идеей свободы. Теперь можно следовательно непосредственно поставить вопрос: какими средствами пользуется она для своего осуществления? Это и есть второй пункт, который здесь следует рассмотреть.

б) Постановка этого вопроса о *средствах*, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к

самому историческому явлению. Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. 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. Конечно там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности. Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагогра-

зумия, примешивающегося не только к ним, но и главным образом даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветавших государств, созданных человеческим духом, — мы можем лишь чувствовать глубокую печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель не только является делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас таковая имеется. Не впадая в риторическое преувеличение, лишь верно устанавливая, какие бедствия претерпели славнейшие народы и государства и отдельные добродетельные лица, можно нарисовать ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби и которой нельзя противопоставить ничего примиряющего. Возможность преодолеть это чувство или освободиться от него дает нам разве только та мысль, что ведь это уже произошло, такова судьба, этого нельзя изменить, а затем, избавляясь от тоски, которую могла бы навести на нас эта грустная мысль, мы опять возвращаемся к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам, словом, вновь предаемся эгоизму, который, находясь в безопасности на спокойном берегу, наслаждается открывающимся перед ним далеким видом груды развалин. Но и тогда, когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная муд-

рость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы? Это наводит на вопрос о том, что мы приняли за общий исходный пункт нашего рассмотрения; исходя из него, мы тотчас определили те события, которые представляют нам вышеупомянутую вызывающую мрачное чувство и наводящую на печальные размышления картину, как поле зрения, в котором нас интересуют лишь средства для осуществления того, относительно чего мы утверждаем, что оно является субстанциальным определением, абсолютною, конечною целью, или — что то же самое — что оно является истинным результатом всемирной истории. Мы с самого начала вообще отвергли путь рефлексии, состоящий в восхождении от особенного к общему. Кроме того самым вышеупомянутым сентиментальным размышлениям чужд интерес к тому, чтобы в самом деле возвыситься над этими чувствами и разрешить загадки провидения, выраженные в вышеупомянутых соображениях. Напротив того, самой их сущностью является то, что они находят себе грустное удовлетворение в пустой, бесплодной возвышенности вышеуказанного отрицательного результата. Итак, мы возвращаемся к той точке зрения, на которую мы стали, причем в тех пунктах, о которых мы упоминаем в связи с этим, содержатся и такие определения, которые имеют существенное значение для разрешения тех вопросов, на которые может навести вышеупомянутая картина.

Первый момент, — на который мы обращаем внимание, о котором мы уже часто упоминали и который приходится как можно чаще подчеркивать, когда речь идет о сути дела, — заключается в том, что то, что мы назвали принципом, конечною целью, определением или природой и понятием духа, является лишь чем-то всеобщим, отвлеченным. Принцип, а также и правило, закон является чем-то внутренним, которое как таковое, как бы ни было оно истинно в себе, не вполне действительно. Цели, правила и т. д. содержатся в наших мыслях, лишь в наших сокровенных намерениях, но еще не в действительности. То, что есть в себе, есть возможность, способность, но оно еще не вышло из своего внутреннего состояния, еще не стало существующим. Для того чтобы оно стало действительным, должен присоединяться *второй* момент, а именно обнаружение в действии, осуществление, а его принципом является воля, деятельность человека вообще. Лишь благодаря этой деятельности реализуются, осуществляются как вышеупомянутое понятие, так и в себе сущие определения, так как они имеют силу не непосредственно благодаря им самим. Та деятельность, которая осуществляет их и дает им наличное бытие, есть потребность, стремление, склонность и страсть человека. Я придаю большое значение тому, чтобы выполнить что-нибудь и сообщить ему наличное бытие: я должен принимать участие в этом; я хочу найти удовлетворение в выполнении. Та цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна

каким-либо образом являться и моей целью; я должен в то же время осуществлять при этом и свою цель, хотя та цель, для осуществления которой я действую, имеет еще и многие другие стороны, до которых мне нет никакого дела. Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности и в своем труде. Если люди должны интересоваться чем-либо, они должны сами участвовать в этом и находить в этом удовлетворение для чувства собственного достоинства. При этом следует избегать одного недоразумения: кого-нибудь порицают и справедливо говорят о нем в дурном смысле, что он вообще заинтересован, т. е., что он ищет лишь своей личной выгоды. Если мы порицаем это, то мы имеем в виду, что под видом стремления к общей цели он ищет и добивается личной выгоды, не думая об общей цели или даже жертвуя всеобщим; но тот, кто действует для какого-нибудь дела, заинтересован не только вообще, но заинтересован в *этом* деле. Язык правильно выражает это различие. Поэтому ничего не происходит и ничто не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворение; это — частные лица, т. е. у них имеются особые, свойственные им потребности, стремления, вообще интересы; в числе этих потребностей у них имеется не только потребность в том, чтобы обладать собственными потребностями и собственной волей, но и в том, чтобы у них имелись собственное разумение, убеждение или по крайней мере мнение, соот-

ветствующее их личным взглядам, если только пробудилась потребность иметь суждение, рассудок и разум. Затем люди, если они должны действовать для дела, хотят также и того, чтобы оно вообще нравилось им, чтобы они могли принимать в нем участие, руководясь своим мнением об его достоинствах, об его правоте, выгодах, пользе. Это в особенности является существенным моментом в наше время, когда люди не столько привлекаются к участию в чем-нибудь на основе доверия, авторитета, а посвящают свою деятельность тому или другому делу, руководясь собственным умом, самостоятельным убеждением и мнением.

Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, — то мы должны вообще сказать, что *ничто великое в мире не совершалось 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. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве. Мы уже говорили об идее свободы как о природе духа и абсолютной конечной це-

ли истории. Страсть признается чем-то неправильным, более или менее дурным: у человека не должно быть никаких страстей. Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным. Это частное содержание до такой степени отождествляется с волей человека, что оно составляет всю определенность последнего и неотделимо от него, — благодаря ему человек есть то, что он есть. Ведь индивидуум оказывается таким, который конкретно существует, не человеком вообще, потому что такого человека не существует, а определенным человеком. Характер также выражает эту определенность воли и ума. Но характер обнимает собой вообще все частности, образ действий в частных отношениях и т. д. и не является этою определенностью в том виде, как она выражается в действии и деятельности. Итак, я буду употреблять выражение страсть и разумею под ним особую определенность характера, поскольку эти определенности воли имеют не только частное содержание, но и являются мотивами и побудительными причинами общих действий. Страсть есть прежде всего субъективная, следовательно, формальная сторона энер-

гии, воли и деятельности, причем содержание или цель еще остаются неопределенными; так же обстоит дело и по отношению к личной убежденности, к личному разумению и к личной совести. Всегда дело сводится к тому, каково содержание моего убеждения, какова цель моей страсти, истинны ли та или другая по своей природе. Но и, наоборот, если эта цель такова, то с этим связано то, что она осуществляется и становится действительной.

Из этого разъяснения относительно второго существенно-го момента исторической действительности цели вообще вытекает, что с этой стороны государство, если мы мимоходом коснемся его, оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общею целью, если один находит свое удовлетворение и осуществление в другом, — и этот принцип сам по себе в высшей степени важен. Но в государстве нужны многие организации, изобретения и наряду с этим также и целесообразные учреждения и продолжительная идейная борьба, пока она не приведет к осознанию того, что является целесообразным; также нужна борьба с частным интересом и страстями, трудная и продолжительная дисциплина, пока не станет осуществимым вышеупомянутое соединение. Когда достигается такое соединение, наступает период процветания государства, его доблести, его силы и его счастья. Но всемирная история не начинается с какой-нибудь сознательной цели, как это бывает у отдельных групп людей. Сознательную

целью простого стремления их к совместной жизни является уже обеспечение безопасности их жизни и собственности, а когда осуществляется эта совместная жизнь, эта цель расширяется. Всемирная история начинается со своею общеою целью, заключающейся в том, чтобы понятие духа удовлетворялось лишь в *себе*, т. е. как природа. Этою целью является внутреннее, сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается, как уже было упомянуто, в том, чтобы сделать это стремление сознательным. Таким образом то, что было названо субъективной стороной, – потребность, стремление, страсть, частный интерес, проявляясь в форме естественного состояния, естественной воли, тотчас оказываются налицо сами для себя, подобно мнению и субъективному представлению. Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, придти к себе и созерцать себя как действительность. Но то положение, что живые индивидуумы и народы, ища и добываясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют, могло представляться и представлялось сомнительным, много раз оспаривалось и вызывало насмешки и пренебрежение как пустая фантазия и философия. Но я с самого начала высказался относительно-

но этого и отстаивал наше предположение (которое однако должно было лишь в конце вытекать как результат) и нашу веру в то, что разум правит миром и что таким образом он господствовал и во всемирной истории. По сравнению с этим в себе и для себя всеобщим и субстанциальным, все остальное оказывается подчиненным ему и средством для него. Далее, этот разум имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему. То, что истина заключается лишь в соединении всеобщего, сущего в себе и для себя вообще с единичным, субъективным, есть истина, умозрительная по своей природе, и в этой общей форме эта истина рассматривается в логике. Но в самом всемирно-историческом процессе, как в процессе, который еще подвигается вперед, чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им. Вышеупомянутый вопрос принимает и форму вопроса о соединении *свободы* и *необходимости*, так как мы рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе. Так как метафизическая связь этих определений, т. е. их связь в понятии, должна рассматриваться в логике, мы не можем выяснять ее здесь. Следует упомянуть лишь главные моменты, на которые нужно обратить внима-

ние.

В философии выясняется, что идея переходит в бесконечную противоположность. Это – противоположность между идеей в ее свободном общем виде, в котором она остается у себя, и ею как чисто абстрактной рефлексией в себе, которая является формальным для себя бытием, «Я», формальной свободой, присущей лишь духу. Таким образом общая идея является, с одной стороны, субстанциальной полнотой, а с другой стороны – абстрактным началом свободного произвола. Эта рефлексия в себе есть единичное самосознание, иное по отношению к идее вообще и пребывающее вместе с тем в абсолютной конечности. Это иное именно благодаря этому является конечностью, определенностью для общего абсолютного: оно является стороною его наличного бытия, основой его формальной реальности и основой чести бога. В постижении абсолютной связи этой противоположности заключается глубокая задача метафизики. Далее, вместе с этой конечностью полагается вообще всякая партикулярность. Формальная воля хочет себя, это «Я» должно быть во всем, к чему оно стремится и что оно делает. И набожный индивидуум хочет спастись и достигнуть блаженства. Эта крайность, существующая для себя в отличие от абсолютной, общей сущности, является чем-то особенным, знает особенность и желает ее; она вообще стоит на точке зрения явления. Сюда относятся частные цели, так как индивидуумы преследуют свои частные цели, выполня-

ют и осуществляют свои намерения. Эта точка зрения является и точкой зрения счастья или несчастья. Счастлив тот, кто устроил свое существование так, что оно соответствует особенностям его характера, его желаниям и его произволу и таким образом сам наслаждается своим существованием. Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности. Рефлексия в себе, эта свобода является вообще абстрактно формальным моментом деятельности абсолютной идеи. Деятельность есть средний термин заключения, одним из крайних терминов которого является общее, идея, пребывающая в глубине духа, а другим – внешность вообще, предметная материя. Деятельность есть средний термин, благодаря которому совершается переход общего и внутреннего к объективности.

Я попытаюсь пояснить и сделать более наглядным сказанное выше некоторыми примерами.

Постройка дома прежде всего является внутренней целью и намерением. Этой внутренней цели противопоставляются как средства отдельные стихии, как материал – железо, дерево, камни. Стихиями пользуются для того, чтобы обработать этот материал: огнем для того, чтобы расплавить железо, воздухом для того, чтобы раздувать огонь, водою для того, чтобы приводить в движение колеса, распиливать дерево и т. д. В результате этого в построенный дом не могут прони-

каться холодный воздух, потоки дождя, и, поскольку он огнеупорен, он не подвержен губительному действию огня. Камни и бревна подвергаются действию силы тяжести, давят вниз, и посредством их возводятся высокие стены. Таким образом стихиями пользуются соответственно с их природой, и благодаря их совместному действию образуется продукт, которым они ограничиваются. Подобным же образом удовлетворяются страсти: они разыгрываются и осуществляют свои цели соответственно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают праву и порядку власть *над собой*. Далее, из вышеуказанного соотношения вытекает, что во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; 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. Как на подходящий пример можно указать на действия человека, который из мести, может быть справедливой, т. е. за несправедливо нанесенную ему обиду, поджигает дом другого человека. Уже при этом обнаруживается связь непосредственного действия с дальнейшими обстоятельствами, которые однако сами являются внешними и не входят в состав вышеупомянутого действия, поскольку оно берется само по себе в его

непосредственности. Это действие как таковое состоит может быть в поднесении огонька к небольшой части бревна. То, что еще не было сделано благодаря этому, делается далее само собой: загоревшаяся часть бревна сообщается с его другими частями, бревно — со всеми балками дома, а этот дом — с другими домами, и возникает большой пожар, уничтожающий имущество не только тех лиц, против которых была направлена месть, но и многих других людей, причем пожар может даже стоить жизни многим людям. Это не заключалось в общем действии и не входило в намерения того, кто начал его. Но кроме того действие содержит в себе еще дальнейшее общее определение: соответственно цели действующего лица действие являлось лишь мстью, направленной против одного индивидуума и выразившейся в уничтожении его собственности; но кроме того оно оказывается еще и преступлением, и в нем содержится наказание за него. Виновник может быть не сознавал и, еще менее того, желал этого, но таково его действие в себе, общий субстанциальный элемент этого действия, который создается им самим. В этом примере следует обратить внимание именно только на то, что в непосредственном действии может заключаться нечто, выходящее за пределы того, что содержалось в воле и в сознании виновника. Однако кроме того этот пример свидетельствует еще и о том, что субстанция действия, а следовательно и самое действие вообще, обращается против того, кто совершил его; оно становится по отношению к нему обратным

ударом, который сокрушает его. Это соединение обеих крайностей, осуществление общей идеи в непосредственной действительности и возведение частности в общую истину совершается прежде всего при предположении различия обеих сторон и их равнодушия друг к другу. У действующих лиц имеются конечные цели, частные интересы в их деятельности, но эти лица являются знающими, мыслящими. Содержание их целей проникнуто общими, существенными определениями права, добра, обязанности и т. д. Ведь простое желание, дикость и грубость хотения лежит вне арены и сферы всемирной истории. Эти общие определения, которые в то же время являются масштабом для целей и действий, имеют определенное содержание. Ведь такой пустоте, как добро ради добра, вообще нет места в живой действительности. Если хотят действовать, следует не только желать добра, но и знать, является ли то или иное добром. А то, какое содержание хорошо или плохо, правомерно или неправомерно, определяется для обыкновенных случаев частной жизни в законах и нравах государства. Знать это не очень трудно. У каждого индивидуума есть определенное положение; он знает, в чем вообще состоит правильный, честный образ действий. Если для обыкновенных частных отношений признают столь затруднительным выбрать, что правомерно и хорошо, и если считают превосходной моралью именно то, что в этом находят значительное затруднение и мучаются сомнениями, то это скорее следует приписать злой воле, которая

ищет лазеек для уклонения от своих обязанностей, знать которые ведь вовсе нетрудно, или по крайней мере эти сомнения следует считать праздным времяпрепровождением рефлектирующего ума, воля которого настолько мелка, что она не требует от него большого труда, и который следовательно много возится с самим собой и предается моральному самодовольству.

Великие исторические отношения имеют другой характер. 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. Это всеобщее является моментом творческой идеи, моментом стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины. Историческими людьми, *всемирно-историческими личностями* являются те, в целях которых содержится такое всеобщее.

К числу таких людей принадлежит Цезарь, которому грозила опасность быть побежденным теми, которые готовились стать его врагами, и лишиться достигнутого им положения, занимая которое, он был если не выше других лиц, стоявших

во главе государства, то по крайней мере равен им. На стороне этих врагов Цезаря, которые вместе с тем преследовали свои личные цели, были формальная конституция и сила юридических формальностей. Цезарь боролся в своих интересах, чтобы сохранить свое положение, честь и безопасность, и его победа над врагами означала вместе с тем завоевание целого государства, так как их могущество состояло в господстве над провинциями римского государства; таким образом он, сохранив форму конституции, стал единоличным властелином в государстве. Но то, что ему таким образом принесло осуществление его прежде всего отрицательной цели, а именно единоличная власть над Римом, оказалось вместе с тем само по себе необходимым определением в римской и всемирной истории, оно явилось таким образом не только его личным достижением, но инстинктом, который осуществил то, что в себе и для себя было своевременным. Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующею системою хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия, из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным

в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием.

Такие лица, преследуя свои цели, не сознавали идеи вообще; но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вложить в ее осуществление свою энергию. Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать проницательными людьми; их действия, их речи – лучшее в данное время. Великие люди желали доставить удовлетворение себе, а не другим. Те благонамеренные планы и советы, которые им могли бы дать другие, явились бы скорее ограниченными и ложными, потому что именно великие люди и являлись теми, которые всего лучше понимали суть дела и от которых затем все усваивали себе это их понимание и одобряли его или по крайней мере примирялись с ним. Ведь далее подвинувшийся в своем развитии дух является внутренней, но бессознательной душой всех индивидуумов, которая становится у них сознательной благодаря великим людям. Другие идут за этими духовными руководителями именно по-

тому, что чувствуют непреодолимую силу их собственного внутреннего духа, который противостоит им. Далее, если мы бросим взгляд на судьбу этих всемирно-исторических личностей, призвание которых заключалось в том, чтобы быть доверенными лицами всемирного духа, оказывается, что эта судьба не была счастлива. Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжелым трудом, вся их натура выражалась в их страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна. Они рано умирают, как Александр, их убивают, как Цезаря, или их ссылают, как Наполеона на остров св. Елены. То злорадное утешение, что жизнь исторических людей нельзя назвать счастливой, что так называемое счастье возможно лишь в частной жизни, которая может протекать при весьма различных внешних обстоятельствах, – это утешение могут находить в истории те, кто в этом нуждается. А нуждаются в этом завистливые люди, которых раздражает великое, выдающееся, которые стремятся умалить его и выставить напоказ его слабые стороны. Таким образом и в новейшее время много раз доказывалось, что государи вообще не бывают счастливы на троне, а поэтому доказывающие это мирятся с тем, что царствуют не они, а государи. Впрочем свободный человек не бывает завистливым, а охотно признает великое и возвышенное и радуется, что оно есть.

Итак, этих исторических людей следует рассматривать по отношению к тем общим моментам, которые составляют ин-

тересы, а таким образом и страсти индивидуумов. Они являются великими людьми именно потому, что они хотели и осуществили великое и притом не воображаемое и мнимое, а справедливое и необходимое. Этот способ рассмотрения исключает и так называемое психологическое рассмотрение, которое, всего лучше служа зависти, старается выяснять внутренние мотивы всех поступков и придавать им субъективный характер, так что выходит, как будто лица, совершавшие их, делали все под влиянием какой-нибудь мелкой или сильной страсти, под влиянием какого-нибудь сильного *желания* и что, будучи подвержены этим страстям и желаниям, они не были моральными людьми. Александр Македонский завоевал часть Греции, а затем и Азии, *следовательно* он отличался *страстью* к завоеваниям. Он действовал, побуждаемый любовью к славе, жадной к завоеваниям; а доказательством этого служит то, что он совершил такие дела, которые прославили его. Какой школьный учитель не доказывал, что Александр Великий и Юлий Цезарь руководились страстями и поэтому были безнравственными людьми? Отсюда прямо вытекает, что он, школьный учитель, лучше их, потому что у него нет таких страстей, и он подтверждает это тем, что он не завоевывает Азии, не побеждает Дария и Пора, но конечно сам хорошо живет и дает жить другим. Затем эти психологи берутся преимущественно еще и за рассмотрение тех особенностей великих исторических деятелей, которые свойственны им как частным лицам. Человек должен есть и

пить, у него есть друзья и знакомые, он испытывает разные ощущения и минутные волнения. Известна поговорка, что для камердинера не существует героя; я добавил, — а Гете повторил это через десять лет, — но не потому, что последний не герой, а потому что первый — камердинер. Камердинер снимает с героя сапоги, укладывает его в постель, знает, что он любит пить шампанское и т. д. Плохо приходится в историографии историческим личностям, обслуживаемым такими психологическими камердинерами; они низводятся этими их камердинерами до такого же нравственного уровня, на котором стоят подобные тонкие знатоки людей, или, скорее, не сколькими ступеньками ниже этого уровня. Терсит у Гомера, осуждающий царей, является бессмертной фигурой всех эпох. Правда, он не всегда получает побои, т. е. удары крепкой палкой, как это было в гомеровскую эпоху, но его мучат зависть и упрямство; его гложет неумирающий червь печали по поводу того, что его превосходные намерения и порицания все-таки остаются безрезультатными. Можно злорадствовать также и по поводу судьбы терситизма.

Всемирно-исторической личности не свойственна трезвенность, выражающаяся в желании того и другого; она не принимает многого в расчет, но всецело отдается одной цели. Случается также, что такие личности обнаруживают легкомысленное отношение к другим великим и даже священным интересам, и конечно подобное поведение подлежит

моральному осуждению. Но такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути.

Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов.

Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть

нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это *моральность, нравственность, религиозность*. Уже когда говорилось вообще об осуществлении разумной цели индивидуумами, было указано на их субъективную сторону, на их интерес, интерес их потребностей и стремлений, на их мнения и их понимание как на такую сторону, которая хотя и формальна, но сама имеет бесконечное право на обязательное удовлетворение. Когда мы говорим о каком-нибудь средстве, мы прежде всего представляем себе его как нечто, являющееся лишь чем-то внешним по отношению к цели, совершенно не причастное ей. Однако на самом деле уже естественные вещи вообще, даже обыкновеннейшие безжизненные предметы должны быть таковы, чтобы они соответствовали цели, должны иметь нечто общее с нею. В вышеуказанном чисто внешнем смысле люди всего менее относятся к цели разума как средства; они, пользуясь представляющимися при этом удобными случаями, не только добиваются одновременно с осуществлением этой цели и осуществления своих частных целей, по своему содержанию отличных от цели разума, но они причастны и самой вышеупомянутой разумной цели и именно поэтому они являются самоцелями, – самоцелями не только формально, как живые существа вообще, индивидуальная жизнь которых сама является по своему содержанию чем-то уже подчиненным человеческой жизни и может быть по праву использована как средство, – но люди являются самоцелями и по содержанию цели. Под это

определение подходит именно то, изъятие чего из категории средства мы требуем, а именно – моральность, нравственность, религиозность. Дело в том, что 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. И мы утверждаем, не имея возможности подробнее развить здесь эту мысль, что религиозность, нравственность и т. д. вытекают именно из этого источника и развиваются на этой почве и тем самым возвышаются над внешней необходимостью и случайностью. Но здесь следует заметить, что, поскольку индивидуумам предоставляется свобода, они являются виновными в нравственной и религиозной испорченности и в упадке нравственности и религии. Признаком абсолютного высокого определения человека является то, что он знает, что хорошо и что дурно, и что именно это определение является хотением или добра или зла, – одним словом, что человек может быть виновным, виновным не только в зле, но и в добре, и притом виновным не только в этом или в том, или в чем-либо, но и в добре и зле, которые являются принадлежностью его индивидуальной свободы. Только животное в самом деле невинно. Но требуется подробное разъяснение, настолько же подробное, как и разъяснение относительно самой свободы, чтобы избежать всяких недоразумений, обыкновенно возникающих по поводу того, что так называемая невинность означает самое

неведение зла.

При рассмотрении участи, выпадающей в истории на долю добродетели, нравственности и религиозности, мы не должны повторять скучных жалоб на то, что в мире добрым и благочестивым часто, или даже в большинстве случаев, приходится плохо, а злые и дурные, наоборот, благоденствуют. Под благоденствием часто разумеют весьма различные вещи, в том числе богатство, почести и т. п. Но когда речь идет о такой цели, которая была бы целью в себе и для себя, нельзя считать так называемое благополучие или неблагополучие тех или иных отдельных личностей моментом разумного порядка в мире. С большим правом, чем только счастья, благополучия индивидуумов, от мировой цели требуют, чтобы благодаря ей и в ней можно было добиться гарантий для осуществления хороших, нравственных, законных целей. В людях вызывает нравственное недовольство (и они несколько гордятся этим недовольством) то обстоятельство, что они находят современную действительность не соответствующею целям, которые они считают законными и хорошими (в особенности в настоящее время – идеалам государственных учреждений); они противопоставляют такому наличному бытию свой долг выполнять то, что правомерно по существу дела. Здесь требуют удовлетворения не частный интерес, не страсть, а разум, право, свобода, и под этим предлогом лица, предъявляющие это требование, высоко поднимают голову, и им легко не только стать недоволь-

ными состоянием мира, но и восстать против него. Для того чтобы оценить такое чувство и такие взгляды, пришлось бы заняться разбором предъявляемых требований, весьма голословных мнений. Общие утверждения и мысли относительно этого никогда не высказывались с такими претензиями, как в наше время. Если прежде история по-видимому представлялась борьбой страстей, то в наше время, хотя страсти и не исчезли, в ней наблюдается частью и преимущественно борьба между мыслями, дающими право на что-нибудь, частью борьба страстей и субъективных интересов, отстаиваемых в сущности лишь под предлогом таких высших прав. Эти требования, предъявляемые во имя того, что было признано определением разума, считаются именно благодаря этому такими же абсолютными целями, как религия, нравственность, моральность. Как сказано выше, теперь всего чаще раздаются жалобы на то, что *идеалы*, создаваемые фантазией, не осуществляются, что эти прелестные мечты разрушаются холодною действительностью. Эти идеалы, которые в ходе жизни не выдерживают соприкосновения с суровой действительностью и гибнут, могут прежде всего быть лишь субъективными и принадлежать индивидуальности отдельного лица, считающего себя высшим и умнейшим. Эти идеалы, собственно говоря, сюда не относятся, потому что то, что индивидуум придумывает для себя в своей обособленности, не может быть законом для общей действительности, точно так же как мировой закон суще-

ствует не только для отдельных индивидуумов, которые при этом могут потерпеть ущерб. Однако под идеалом разумеют также идеал разума, добра, истины. Такие поэты, как Шиллер, очень трогательно, с чувством глубокой грусти выражали, что подобные идеалы не могут найти своего осуществления. Напротив того, когда мы теперь говорим, что всеобщий разум осуществляет себя, то конечно речь идет не об эмпирически единичном, ибо оно может быть лучше и хуже, и здесь понятие предоставляет случаю, частности власть осуществлять ее ужасное право. Ведь таким образом можно было бы порицать многое в частности явления. Легко выражать такое субъективное порицание, которое однако относится лишь к единичному и к его недостаткам и не признает в нем всеобщего разума. Если такое порицание сопровождается уверениями в благих намерениях, клонящихся к благу целого, и выдается за чистосердечное, оно может придавать себе очень важный вид. Легче обращать внимание на недостатки в индивидуумах, в государствах, в управлении миром, чем на их истинное содержание: ведь лица, выражающие уничтожающее порицание, относятся к делу свысока и с важным видом, не вникнув в него, т. е. не поняв его самого, его положительных сторон. С годами вообще люди становятся мягче; молодежь всегда бывает недовольна; у пожилых людей зрелость суждения способствует тому, что они не только благодаря отсутствию интересов примиряются и с дурным, но, усвоив себе более глубокие взгляды под

влиянием серьезных уроков жизни, они обращают внимание на субстанциальное, положительное существо дела. Философия же должна, в противоположность вышеупомянутым идеалам, способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силою, способною осуществлять себя. Это добро, этот разум в его конкретнейшем представлении есть бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история. Философия хочет понять этот план, потому что только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет собою лишь гнилое существование. Пред чистым светом этой божественной идеи, которая не является только идеалом, исчезает иллюзия, будто мир есть безумный, нелепый процесс. Философия стремится познать содержание, действительность божественной идеи и оправдать презираемую действительность. Ведь разум есть познание божественного творения. Что же касается извращения, нарушения и упадка религиозных, нравственных и моральных целей и состояний вообще, то следует сказать, что хотя последние по существу своему бесконечны и вечны, однако принимаемые ими конкретные формы могут иметь характер ограниченности, а следовательно находиться в общей связи явлений природы и быть во власти случайности. Поэтому они непостоянны и могут терпеть нарушения и приходить в упадок. Религия и нравственность, имен-

но как всеобщие в себе сущности, обладают свойством по своему понятию, следовательно в самом деле быть налицо в индивидуальной душе даже и в том случае, если они в ней и не отличаются широтой культурного кругозора и не применяются к развитым отношениям. Религиозность, нравственность, проявляющаяся в ограниченной жизни какого-нибудь пастуха или крестьянина, в своей сосредоточенной искренности и ограниченности немногими и совершенно простыми житейскими отношениями, имеют бесконечную ценность, и притом такую же ценность, как и религиозность и нравственность, свойственные развитым и образованным людям и существованию, характеризующемуся многосторонностью соотношений и действий. Это внутреннее средоточие, эта простая область права субъективной свободы, очаг хотения, решений и деятельности, отвлеченное содержание совести, то, в чем заключается как вина, так и достоинство индивидуума, остается неприкосновенным и совершенно не подвержено действию громкого шума всемирной истории, и не только внешним и временным изменениям, но и таким изменениям, которые вытекают из абсолютной необходимости самого понятия свободы. Но вообще следует заметить, что существует и нечто высшее по сравнению с тем, что имеет в мире право на существование, как нечто благородное и прекрасное. Право мирового духа выше всех частных прав.

Пожалуй достаточно этих разъяснений относительно точки зрения на средства, которыми мировой дух пользуется

для осуществления своего понятия. Деятельность тех субъектов, в которых разум оказывается налицо как в себе существующая субстанциальная сущность, являясь однако прежде всего еще неясным и скрытым от них основанием, проста и абстрактна. Но предмет становится более сложным и трудным, когда мы рассматриваем индивидуумов не только как действующих, но и конкретнее, с определенным содержанием их религии и нравственности, т. е. в таких определениях, которые причастны разуму и которым благодаря этому причастно его абсолютное право. Здесь речь идет не об отношении простого средства к цели, и вышеупомянутые основные точки зрения на отношение к ним абсолютной цели духа вкратце рассмотрены выше.

с) В-третьих, следует выяснить, какова та цель, которая должна достигаться этими средствами, т. е. какую форму она принимает в действительности. Уже было упомянуто о средствах, но при осуществлении какой-нибудь субъективной конечной цели мы имеем еще и момент *материала*, который должен иметься налицо или быть доставлен для ее осуществления. Таким образом вопрос заключался бы в том, каков тот материал, в котором осуществляется разумная конечная цель? Этим материалом прежде всего оказывается опять-таки сам субъект, потребности человека, субъективность вообще. Разумное осуществляется в человеческом знании и хотении, как в материале. Субъективная воля рассматривалась постольку, поскольку у нее есть цель, являющаяся истинно-

стью действительности, т. е. по сколько она оказывается великою всемирно-историческою страстью. Как субъективная воля в ограниченных страстях она зависима и она может достигать осуществления своих частных целей лишь в пределах этой зависимости. Но субъективной воле присуща и субстанциальная жизнь, действительность, в которой она движется в существенном, причем само существенное и оказывается целью ее наличного бытия. Это существенное само есть соединение субъективной и разумной воли: оно есть нравственное целое – *государство*, представляющее собою ту действительность, в которой индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею, причем она оказывается знанием всеобщего, верою в него и желанием его. Однако этого не следует понимать в том смысле, что субъективная воля отдельного лица достигает своего осуществления и проявляется как будто при посредстве всеобщей воли и что эта последняя служит для нее средством, как будто субъект наряду с другими субъектами ограничивает свою свободу, так чтобы это общее ограничение, это взаимное стеснение всех по отношению друг к другу оставляло каждому немного простора, где он мог бы развернуться. Напротив, право, нравственность, государство и только они являются положительною действительностью и обеспечением свободы. Та свобода, которая ограничивается, есть произвол, относящийся к частностям потребностей.

Субъективная воля, страсть, оказывается приводящим

в действие, осуществляющим началом; идея есть внутреннее начало; государство есть наличная, действительно нравственная жизнь. Ведь оно есть единство всеобщего, существенного и субъективного хотения, а это и есть нравственность. Индивидуум, живущий в этом единстве, живет нравственную жизнью, имеет ценность, которая состоит только в этой субстанциальности. Антигона у Софокла говорит: «Божественные заповеди установлены не вчера, не сегодня — нет, они живут без конца, и никто не мог бы сказать, откуда они появились». Законы нравственности не случайны, но они оказываются самым разумным началом. А цель государства состоит в том, чтобы субстанциальное имело значимость, было налицо и само себя сохраняло в действительной деятельности людей и в их образе мыслей. Абсолютный интерес разума выражается в том, чтобы существовало это нравственное целое; и в этом заключаются правота и заслуги героев, которые основывали государства, как бы несовершенны они ни были. Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство. Ведь нужно знать, что государство является осуществлением свободы, т. е. абсолютно конечной цели, что оно существует для самого себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует исключительно благодаря государству. Ведь его духовная действительность заключается в том, что для него как знающего объектом является его сущность, разумное начало, что оно

имеет для него объективное, непосредственное, наличное бытие; лишь таким образом он является сознанием, лишь таким образом он проявляется в нравах, в юридической и нравственной государственной жизни. Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. Государство есть божественная идея как она существует на земле. Таким образом оно есть точнее определяемый предмет всемирной истории, в котором свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью. Ведь закон есть объективность духа и воли в своей истинности; и лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой себе и оказывается у самой себя и свободной. Так как государство, отечество, означает общность наличного бытия, так как субъективная воля человека подчиняется законам, то противоположность свободы и необходимости исчезает. Разумное необходимо как субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаем его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа; тогда объективная и субъективная воли примиряются и образуют единое невозмутимое целое. Ведь нравственность государства является не моральной, рефлексивной, при которой господствует личное убеждение; такая нравственность более доступна новому времени, между тем как истинная и античная нравственность коренится в том, что каждый выполняет свой долг. Афинский гражданин

исполнял как бы по инстинкту то, что ему подобало; если же я размышляю о предмете, на который направлена моя деятельность, то я должен сознавать, что и моя воля имела значение. Но нравственность есть долг, субстанциальное право, вторая натура, как ее правильно назвали, потому что первую натурою человека является его непосредственное животное существование.

Подробное изложение учения о государстве должно быть дано в философии права, но здесь следует упомянуть о том, что в современных теориях относительно него оказывается множество различных заблуждений, которые признаются окончательными истинами и обратились в предрассудки; мы коснемся лишь некоторых из них, и главным образом таких, которые имеют отношение к цели нашей истории.

Во-первых, мы встречаем диаметрально противоположный нашему понятию о государстве как об осуществлении свободы взгляд, согласно которому человек от природы свободен, но должен ограничивать эту естественную свободу в обществе и в государстве, в которые он должен в то же время непременно вступить. То, что человек от природы свободен, совершенно верно в том смысле, что он свободен по своему понятию, но именно благодаря этому он свободен лишь по своему определению, т. е. только в себе; природа предмета конечно означает то же самое, что и его понятие. Но вместе с тем под словом природа разумеется, — и этот смысл вкладывается в вышеупомянутое понятие, — и тот образ жизни, ко-

торый свойственен человеку в его естественном лишь непосредственном существовании. В этом смысле вообще допускается естественное состояние, в котором человека представляют себе неограниченно пользующимся своими естественными правами и наслаждающимся своей свободой. Это предположение не выдается прямо за исторический факт, да при серьезном к нему отношении трудно было бы представить доказательства того, что такое состояние встречается в настоящее время или что оно где-либо существовало в прошлом. Конечно можно констатировать состояния дикости, но при этом оказывается, что они связаны с грубыми страстями и насильственными поступками, и даже люди, стоящие на очень низком уровне развития, непосредственно связаны с общественными учреждениями, которые считаются ограничивающими свободу. Вышеупомянутое предположение является одним из туманных теоретических построений, оно является представлением, необходимо вытекающим из теории, но таким представлением, которое произвольно считается реально существующим без всяких исторических доказательств в пользу этого.

И по своему понятию это естественное состояние таково же, каким мы эмпирически находим его в действительном существовании. Свобода как идеальность непосредственного и природного не есть нечто непосредственное и природное, но, напротив того, сперва нужно заслужить и приобрести ее, а именно посредством бесконечного воспи-

тания, дисциплинирующего знание и волю. Поэтому естественное состояние оказывается скорее состоянием бесправия, насилия, вызываемых необузданными естественными влечениями бесчеловечных поступков и ощущений. Правда, общество и государство устанавливают ограничения, но этим ограничениям подвергаются как вышеупомянутые тупые ощущения и дикие влечения, так и сопровождаемые рефлексией проявления произвола и страсти. Эти ограничения устанавливаются в той сфере, благодаря которой впервые пробуждаются сознание и желание такой свободы, какою она оказывается на самом деле, т. е. разумной и соответствующей своему понятию. По понятию свободы ей присущи право и нравственность, и они в себе и для себя суть такие всеобщие сущности, предметы и цели, которые открываются лишь деятельностью мышления, отличающегося от чувственности и развивающегося в противоположность ей, и которые в свою очередь должны представляться сперва чувственной воле и ассимилироваться с ней, и притом против нее самой. Свободу всегда понимают превратно, признавая ее лишь в формальном, субъективном смысле, не принимая в расчет ее существенных предметов и целей; таким образом ограничение влечения, вожделения, страсти, принадлежащей лишь частному лицу как таковому, ограничение произвола принимается за ограничение свободы. Наоборот, такое ограничение является просто условием, делающим возможным освобождение, а общество и государство являются

такими состояниями, в которых осуществляется свобода.

Во-вторых, следует упомянуть о другом взгляде, вообще противоречащем развитию права в законную форму. *Патриархальное* состояние признается или для целого, или по крайней мере для некоторых отдельных отраслей таким отношением, в котором вместе с юридическим началом находят удовлетворение и нравственный и сентиментальный (*gemüthliche*) элементы, и сама справедливость соответственно ее содержанию соблюдается на самом деле лишь в связи с этими элементами. В основе патриархального состояния лежит семейное отношение, сознательно способствующее развитию первоначальной нравственности, к которой присоединяется как вторая форма нравственности государство. Патриархальное отношение есть переходное состояние, в котором семья уже размножилась до такой степени, что образовалось племя или возник народ, а поэтому взаимная связь уже перестала основываться только на любви и доверии и обратилась в связь, основанную на услугах. Здесь следует прежде всего упомянуть о семейной нравственности. Семья является лишь одним лицом, ее члены или взаимно отказались в пользу друг друга (родители) от своей личности (а благодаря этому и от правового отношения и от дальнейших частных и эгоистических интересов), или их личность еще не развилась (дети, которые прежде всего находятся в вышеупомянутом естественном состоянии). Поэтому их объединяет чувство взаимной любви, доверия, веры;

в любви один индивидуум сознает себя в сознании другого, он отчуждает себя и в этой взаимной отчужденности обретает себя (так же другое, как и самого себя, отождествившегося с другим). Дальнейшие интересы, вызываемые потребностями, внешними житейскими обстоятельствами, и развитие взаимной связи в самой семье по отношению к детям составляют общую цель. Дух семьи, пенаты, является настолько же единым субстанциальным существом, как и дух народа в государстве, и в обоих в них нравственность состоит в чувстве, сознании и желании не индивидуальных личности и интересов, а общих интересов всех их членов. Но в семье это единство по существу дела чувствуется, остается в сфере естественных отношений; государство должно относиться с величайшим уважением к семейному пиетету, благодаря которому его гражданами являются такие индивидуумы, которые нравственны уже как таковые для себя (чего нельзя сказать о них как о личностях) и которые приносят с собой прочную основу для государства, а именно чувство солидарности с целым. Но расширение семьи, благодаря которому возникает патриархальный строй, выходит за пределы связи, существующей благодаря кровному родству, за пределы естественных сторон первоначальной основы, и за этими пределами индивидуумы должны стать личностями. При рассмотрении патриархального отношения в его более широком смысле нам пришлось бы рассмотреть и форму теократии: глава патриархального племени является и его жре-

цом. Если семья вообще еще не отделилась от гражданского общества и государства, то еще менее того могло состояться и отделение религии от нее, так как свойственный семье пietet сам является интимностью чувства.

Мы рассмотрели две стороны свободы: объективную и субъективную; если же за свободу принимается то, что отдельные лица дают свое согласие, то легко усмотреть, что при этом имеется в виду лишь субъективный момент. Из этого принципа естественно вытекает то, что никакой закон не может иметь силу за исключением тех случаев, когда имеется согласие всех. Здесь тотчас приходят к решению, согласно которому меньшинство должно уступить большинству; следовательно решает большинство. Но уже Ж.-Ж. Руссо заметил, что тогда уже не существует свободы, потому что воля меньшинства уже не принимается в расчет. В польском сейме каждый индивидуум должен был давать свое согласие, и государство погибло из-за этой свободы. Кроме того предположение, согласно которому *только* народу присущи разум, понимание и знание того, что справедливо, оказывается опасным и неправильным, потому что всякая часть народа может объявить себя народом, а вопросы, касающиеся государства, являются предметом культивированного познания (*der gebildeten Enkenntniss*), а не народа.

Если единственным основным определением свободы государства признается принцип единичной воли, заключающийся в том, что для всего того, что совершается государ-

ством и для него, необходимо согласие всех индивидуумов, то, собственно говоря, не существует никакой *конституции*. Единственное учреждение, которое для этого нужно, являлось бы лишь безвольным центром, который обращал бы внимание на то, что кажется ему нужным для государства, и выражал бы свое мнение; затем нужен механизм, который организовал бы созыв отдельных индивидуумов и их голосование и производил бы арифметический подсчет и сравнение числа голосов, поданных за различные предложения, тем самым уже определяя решение. Государство есть нечто абстрактное, его общая реальность выражается лишь в гражданах; однако оно действительно существует, и его лишь общее существование должно выявлять себя в индивидуальной воле и деятельности. Появляется потребность в правительстве и в государственном управлении вообще; происходят отбор и обособление тех лиц, которые должны стоять во главе управления государством, принимать решения относительно государственных дел, устанавливать, каким образом эти решения должны быть приводимы в исполнение, и отдавать приказание тем гражданам, которые должны приводить их в исполнение. Если например и при демократическом образе правления народ решает вести войну, то все-таки во главе войска должен быть поставлен генерал, который бы им командовал. Лишь благодаря конституции отвлеченное понятие государства претворяется в жизнь и действительность, но благодаря этому устанавливается и различие

между приказывающими и повинующимися. Но повиновение кажется не соответствующим свободе, а те лица, которые приказывают, по-видимому сами делают нечто противоположное тому, что соответствовало бы основе государства, понятию свободы. Если же, как говорят, различие между приказыванием и повиновением оказывается необходимым, ибо иначе дело не могло бы двигаться, то все-таки это различие кажется вызванным лишь внешнею необходимостью, чуждым и даже противоречащим свободе, если последняя понимается абстрактно. Говорят, что по крайней мере следовало бы устроить так, чтобы гражданам приходилось как можно меньше только повиноваться и чтобы приказания являлись как можно менее произвольными, чтобы самое содержание того, для чего становится необходимым приказывание по мере возможности определялось и устанавливалось в существенных чертах народом, волею многих или всех индивидуумов. Однако и при этом государство как реальность, как индивидуальное единство должно быть сильным и мощным. Первоначальнейшим определением вообще является различие между управляющими и управляемыми; и деление конституций на монархическую, аристократическую и демократическую в общем правильно, при этом однако следует заметить, что по отношению к самой монархии в свою очередь должно быть установлено различие между деспотизмом и монархией в собственном смысле. Следует иметь в виду, что при всех делениях, выводимых из понятия, лишь выде-

ляется основное определение, и это не означает, что это основное определение исчерпывается в своем конкретном осуществлении как одна форма, один род или вид, а главное, что вышеупомянутые виды допускают не только множество особых разновидностей вышеупомянутых общих форм государственного устройства самих по себе, но и такие формы, которые являются смешением нескольких основных форм и благодаря этому – уродливыми, неустойчивыми, непоследовательными формами. Следовательно при этой коллизии возникает вопрос, какова *наилучшая конституция*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.