

Философія історіи Гегеля ¹⁾.

Предлагаемые вамъ здѣсь публичные курсы находятся, несмотря на все разнообразіе своего содержанія, въ тѣсной связи между собой. Всѣ они, касаясь ли отдѣльной исторической эпохи, или отдѣльной области человѣческаго творчества и мысли, имѣютъ цѣлью выяснитъ извѣстную сторону или моментъ того необъятнаго мірового явленія, которое мы называемъ исторіей человѣчества.

Но существуетъ ли исторія человѣчества, какъ единый цѣльный процессъ? Какая конечная цѣль этого жизненнаго процесса, совершающагося въ милліонахъ отдѣльныхъ лицъ и безконечномъ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній? Совершаются ли событія исторіи въ извѣстномъ порядкѣ, повинуются ли они, подобно явленіямъ природы, извѣстнымъ законамъ и какіе это законы? Въ чемъ заключается творческая причина этого процесса и его движущая сила? Вотъ вопросы, которые не могутъ не возникать при всякомъ внимательномъ изученіи исторіи. Они дѣйствительно давно уже начали возникать въ отдѣльныхъ умахъ и приводили къ различнымъ отвѣтамъ; но ихъ стали ставить систематически не слишкомъ давно,—съ конца прошлаго вѣка; съ этихъ поръ они стали составлять философскій элементъ въ изученіи исторіи и обособились въ отдѣльный предметъ научнаго изученія, за которымъ утвердилось названіе *филосо-*

¹⁾ По лекціямъ публичнаго курса, читаннаго въ 1892 г. въ обществѣ съ другими профессорами, какъ продолженіе прекращенныхъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ въ Москвѣ.

софии истории. Въ настоящее время всякое изученіе истории не полно безъ знакомства съ ея философской стороною, и въ виду этого я рѣшился въ нынѣшнемъ году одинъ изъ десяти обычныхъ курсовъ посвятить философіи истории.

Философія истории не представляетъ собою законченной и твердо установившейся дисциплины, поэтому теоретическое изложеніе ея было бы въ настоящемъ случаѣ не цѣлесообразно, оно неизбежно страдало бы бездоказательностью и отвлеченностью. За то двойной интересъ представляетъ ея историческое изложеніе.

Она образовалась изъ нѣсколькихъ системъ, изъ которыхъ каждая представляетъ собою оригинальную попытку разрѣшить проблему, особый путь проникнуть къ истинѣ. Знакомясь съ отдѣльными системами, мы вмѣстѣ съ тѣмъ освоимся и съ теоретической стороною предмета, съ различными методами, которые возможно примѣнить къ данному предмету. А кромѣ того, каждое изъ этихъ наслоеній въ философіи истории отражаетъ на себѣ, подобно геологическимъ періодамъ, угасшую жизнь прошлаго, представляетъ собою осадокъ извѣстнаго міровоззрѣнія, особый моментъ въ культурномъ развитіи европейскаго человѣчества.

Примѣняясь къ рамкамъ, отведеннымъ для публичныхъ курсовъ, я имѣю въ виду изобразить предъ вами три главнѣйшія системы по философіи истории, созданныя въ нашемъ вѣкѣ.

Три мыслителя, о воззрѣніяхъ которыхъ будетъ идти рѣчь,—Гегель, Огюсть Контъ и Спенсеръ. Каждая изъ теорій представляетъ собою не только памятникъ личнаго творчества мысли, но и образчикъ, или плодъ извѣстнаго міровоззрѣнія въ примѣненіи къ истории. Отличныя между собою по существу эти три системы отличаются и тѣмъ, что творцы ихъ принадлежатъ къ тремъ важнѣйшимъ по своему историческому значенію западно-европейскимъ народамъ и на каждомъ изъ нихъ отразились поэтому и духовныя свойства извѣстной національности. Наконецъ, системы Гегеля, Конта и Спенсера представляютъ собою

три главные метода, проявившіеся въ философіи исторіи,— метафизическій, позитивный и механически-эволюціонный.

Мы начнемъ съ Гегеля, которому принадлежитъ первенство и по времени, и по внутренней логической связи трехъ системъ.

Гегель изложилъ свой взглядъ на философію исторіи въ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ 20-хъ годахъ въ берлинскомъ университетѣ и изданныхъ послѣ его смерти его учениками въ 1837 году подъ заглавіемъ: „Чтенія о философіи исторіи“.

Приступая къ философіи исторіи, Гегель требуетъ только одного—признанія, что разумъ управляетъ міромъ и что слѣдовательно ходъ исторіи разуменъ. Это открытіе, какъ онъ замѣчаетъ, было сдѣлано давно, еще греческимъ философомъ Анаксагоромъ, и представляетъ собою такой важный шагъ на пути развитія человѣческаго духа, что, по справедливому отзыву Аристотеля, виновникъ этой мысли являлся среди своихъ современниковъ, какъ трезвый среди опьяненныхъ.

Это простое соображеніе нашего разума, а именно, что разумъ господствуетъ въ мірѣ, по словамъ Гегеля, единственная мысль, которую философія вноситъ въ исторію, какъ предположеніе, для самой философіи вполнѣ удосто- вѣренное.

Но что значитъ положеніе, что разумъ господствуетъ въ мірѣ?

Движенія солнечной системы совершаются въ силу непреложныхъ законовъ, познаваемыхъ разумомъ. Можно поэтому сказать, что въ этихъ движеніяхъ заключается разумность, что эти законы солнечной системы, какъ говоритъ Гегель, составляютъ ея разумъ.

Но не въ этомъ пассивномъ или объективномъ смыслѣ понимаетъ Гегель здѣсь разумъ. Господствующій въ мірѣ разумъ для Гегеля не простой фактъ, раскрываемый при изученіи явленій, а творческое начало, *создающее* самыя явленія. Гегелевскій разумъ есть сущность всего, т.-е., какъ онъ выражается, то, черезъ что и въ чемъ всякая дѣйствительность

существуетъ. Гегелевскій разумъ не какая-нибудь идея, существующая гдѣ-то въ головѣ нѣсколькихъ людей, какъ возможность, неспособная осуществиться; этотъ разумъ не такъ безпомощенъ, чтобы оставаться лишь на степени идеала; это безконечная *мощь*, имѣющая въ *себѣ* свое безконечное содержаніе, въ которомъ проявляется ея дѣятельность и на которое она налагаетъ свою форму; безконечная мощь эта не нуждается, подобно конечнымъ силамъ, во внѣшнемъ матеріалѣ, который ей служилъ бы предметомъ и почвою для ея дѣятельности; она беретъ все изъ себя и служитъ себѣ самой матеріаломъ, который она въ себѣ претворяетъ; ей ничто не предшествуетъ, и она сама себя полагаетъ, она служитъ сама себѣ абсолютною цѣлью и для осуществленія этой цѣли переходитъ въ дѣйствительность и становится явленіемъ. Этотъ-то разумъ, который есть и (творюще, и твореніе, и первоначальная причина, и конечная цѣль, и матеріалъ, и преобразующая его сила, Гегель называетъ духомъ (Geist), или идеей, раскрывающей въ мірѣ.

Мы коснулись здѣсь того пункта, когда метафизика входитъ въ исторію и должны остановить на немъ наше вниманіе. Философія въ эпоху раціонализма пыталась объяснить міръ, его явленія и законы изъ высшей идеи, доступной человѣческому разуму, изъ идеи Абсолютнаго Бытія. Въ концѣ XVIII в. Кантъ подвергнулъ *критикъ* чистый или отвлеченный разумъ и пришелъ къ выводу, что познанію нашего разума доступно лишь *явленіе*, сущность же явлений остается за предѣлами познанія. Но человѣческая мысль не хотѣла остановиться на грани, поставленной Кантомъ; тѣмъ болѣе, что уже самъ Кантъ указалъ разуму область, въ которой онъ могъ развиваться на просторѣ.

Ограничивъ разумъ въ теоретическомъ отношеніи, Кантъ призналъ за нимъ въ области практической, т.-е. за разумною волею, дѣйствующею въ сферѣ нравственной, творческую силу, проникающую за предѣлы эмпирическаго міра. Но еще далѣе пошла философія *идеализма*. Она снова уни-

чтожила грани между абсолютнымъ и конечнымъ, между сущностью и явленіемъ — съ помощью плодотворнѣйшей идеи XIX вѣка, идеи эволюціи или генетическаго развитія.

Въ своей эволюціи абсолютное переходитъ отъ чистаго отвлеченнаго бытія къ конкретному, т.-е. къ своей реализаціи въ конкретномъ мірѣ, и въ человѣкѣ достигаетъ самосознанія. Это высшій моментъ въ міровой эволюціи, моментъ, совмѣщающій въ себѣ первые два — и чистое бытіе и конкретное. Такимъ образомъ отвлеченный разумъ и конкретная природа и сознающій себя въ своемъ творчествѣ духъ человѣка сочетаются философій во едино, какъ послѣдовательные моменты одного общаго эволюціоннаго процесса.

Приведенная формула заключаетъ въ себѣ указаніе на законъ движенія, присущій эволюціи вообще и всякой частной эволюціи. Эволюція отъ отвлеченнаго бытія къ конкретному есть переходъ къ другому, противоположному, а затѣмъ это противоположное переходитъ къ высшему состоянію, въ которомъ примиряется и первое и второе. Законъ всякаго движенія заключаетъ такимъ образомъ въ себѣ три момента и состоитъ изъ перехода къ противоположному, а затѣмъ къ примиренію противоположностей въ высшемъ единствѣ. Этотъ процессъ Гегель называетъ діалектическимъ закономъ; онъ примѣняется къ логикѣ и ко всему конкретному міру, свидѣтельствуя такимъ образомъ о тождествѣ трансцендентальнаго міра, т.-е. метафизическаго съ конкретнымъ. Наглядно проявляется этотъ законъ въ идеи самосознанія. Въ основаніи самосознанія лежитъ представленіе о своемъ я; но это представленіе порождаетъ другое представленіе о томъ, что *не* я, т.-е. о томъ, что противоположно нашему я, или о мірѣ. Только въ этой противоположности, въ этомъ отрицаніи себя, наше я достигаетъ полнаго представленія о себѣ, возвращается къ себѣ, въ своемъ самосознаніи соединяетъ свое я и не я. Законъ эволюціи слѣдовательно состоитъ изъ слѣдующихъ трехъ моментовъ: тезисъ, антитезисъ и синтезъ. Но такъ

какъ одно начало проходить черезъ всѣ три момента, то Гегель формулируетъ свой законъ такъ — идея или духъ опредѣляетъ себя или полагаетъ себя, потомъ отрицаетъ свое опредѣленіе и достигаетъ этимъ способомъ высшаго самоопредѣленія.

Съ помощью этой формулы Гегель пытается охватить міръ со всѣми его явленіями въ одинъ общій синтезъ и строить систему наукъ, соответствующую эволюціи абсолютнаго духа. Моментъ отвлеченнаго бытія составляетъ предметъ логики или онтологіи; второй моментъ—конкретнаго бытія—предметъ натурфилософіи съ ея подраздѣленіемъ: механикой, физикой и органикой, т.-е. наукой органической жизни. Третій моментъ—область сознающаго себя и творческаго духа. Этотъ третій отдѣлъ у Гегеля въ свою очередь распадается на три области: субъективнаго духа, т.-е. психологіи, объективнаго духа, т.-е. проявленіе духа во внѣшней дѣятельности, и абсолютнаго духа. Область объективнаго духа здѣсь въ особенности насъ касается. Объективный духъ выражается въ правѣ, въ нравственности и въ общественномъ союзѣ, составляющемъ синтезъ права и нравственности. Общественный союзъ въ свою очередь проявляется въ формѣ семьи, общества и въ самой совершенной его формѣ—государствѣ. Въ свою очередь жизнь государства проявляется въ его внутреннемъ строѣ (въ государственномъ правѣ), въ его отношеніяхъ къ другимъ государствамъ (международное право) и въ участіи въ историческомъ процессѣ человѣчества (всемирная исторія). Этотъ отдѣлъ составляетъ въ то же время переходъ къ третьей области духа—къ жизни абсолютнаго духа, который выражается въ человѣческомъ творествѣ, въ искусствѣ, въ религіи и въ исторіи философіи.

Мы должны были дать здѣсь этотъ перечень отдѣловъ Гегелевской системы, чтобы указать мѣсто, занимаемое въ ней всеобщей исторіей и ея органическую связь съ другими отдѣлами философіи духа. То, что здѣсь представляется сухимъ остономъ, то разработано Гегелемъ въ цѣ-

ломъ рядъ спеціальнихъ сочиненій, въ которыхъ проявляється геніальний умъ, орудуєній енциклопедическимъ образованіємъ. Слабѣ всего, конечно, тѣ отдѣлы, въ которыхъ преобладаетъ знаніе, наименѣ поддающееся умозрительной конструкціи. Натурфилософія Гегеля, къ тому же основанная на сравнительно скудныхъ данныхъ, представлявшихъ философу въ этой области въ началѣ XIX-го вѣка, представляетъ теперь лишь культурно-историческій интересъ. Но остальные отдѣлы системы Гегеля сохранять вѣчное значеніе въ исторіи челоуѣческаго ума.

Не останавливаясь однако на нихъ, мы можемъ теперь приступить къ болѣе точному объясненію того, какъ разумъ или духъ или, какъ выражается въ иныхъ случаяхъ Гегель, идея раскрывается во всемірной исторіи.

* * *

Духъ является творческимъ началомъ исторіи; онъ дѣлаетъ себя тѣмъ, что онъ есть, онъ продуктъ самого себя онъ становится предметомъ своей собственной дѣятельности (*er macht sich zu seinem Werk*). Вслѣдствіе этого его въ началѣ еще нѣтъ; онъ существуетъ только въ возможности. Всемірная исторія начинается съ природы, и въ этой природѣ духъ живетъ, какъ внутренняя безсознательная потребность прійти въ себя, сознать себя, т.-е. осуществиться, узрѣть себя реализованнымъ въ конкретной дѣйствительности. Все содержаніе всемірной исторіи—*das ganze Geschäft*—ничто иное, какъ работа духа надъ собою, надъ своею задачею привести себя къ сознанію самого себя.

Такимъ образомъ у Гегеля устанавливается слѣдующее понятіе всемірной исторіи: она есть проявленіе духа (*die Auslegung des Geistes*) во времени, подобно тому, какъ проявленіе духа въ природѣ (*als Natur*) обнаруживается въ *пространствѣ*.

Но у духа въ противоположность природѣ существуетъ еще другой признакъ и именно самый существенный. Сущность матеріи состоитъ въ ея тяжести, сущность же

духа—въ свободѣ. Тяжесть матеріи обусловливается притяженіемъ, тѣмъ, что она стремится къ одному центру. Матерія представляетъ собою составное явленіе; она состоитъ изъ частичекъ, которыя стремятся къ единству, т.-е. къ уничтоженію своего частнаго, атомистическаго существованія. Если бы матерія достигла этого единства, она перестала бы быть матеріей, перестала бы существовать. Духъ же напротивъ имѣетъ въ самомъ себѣ свое средоточіе; его единство не внѣ его, а въ немъ самомъ и всегда при немъ. Сущность матеріи находится внѣ ея, духъ же есть существованіе въ самомъ себѣ (*das Bei-sich-selbst-sein.*)

Въ этомъ и заключается свобода. Ибо что имѣетъ отношеніе къ чему-нибудь другому, что не можетъ существовать безъ другого, для него внѣшняго, то зависимо; свободно же только то, что существуетъ въ самомъ себѣ. Это свойство духа быть себѣ присущимъ, т.-е. быть свободнымъ, раскрывается ему въ исторіи. Поэтому всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы—прогрессъ, который мы должны познать въ его необходимости.

Эта свобода заключаетъ въ себѣ безконечную необходимость придти къ познанію себя, т.-е. къ своей реализаціи въ дѣйствительности. И такъ, конечная цѣль міра—это сознаніе духомъ своей свободы. Во имя этой конечной цѣли совершаются всѣ усилія во всемірной исторіи, ради нея приносились всѣ жертвы въ теченіе вѣковъ на обширномъ алтарѣ земнаго шара. Одна только эта конечная цѣль постоянна въ смѣнѣ событій и состояній, она одна реальна и истинна въ нихъ.

Чтобы объяснить этотъ процессъ развитія духа къ самосознанію во всемірной исторіи, рассмотримъ, по философіи исторіи Гегеля, *средства*, которыми пользуется духъ для достиженія этой цѣли, *формы*, которыя онъ принимаетъ и ступени, въ которыхъ онъ проявляется.

Средства, съ помощію которыхъ духъ достигаетъ своей цѣли, суть потребности, наклонности и страсти людей.

Человѣкъ принимается только за то, что представляет для него какой-нибудь интересъ. Во всемъ, что онъ дѣлаетъ, онъ имѣетъ въ виду какую-нибудь особенную, личную цѣль. Какъ бы ни была возвышенна его цѣль или та идея, во имя которой онъ дѣйствуетъ, нужно, чтобы эта идея имѣла для него интересъ, сдѣлалась его достояніемъ, нужно, чтобы онъ *усвоилъ* ее прежде, чѣмъ начнетъ дѣйствовать въ ея пользу. И такъ, можно сказать, что въ исторіи дѣйствуютъ только человѣческія страсти и личные интересы людей. Какимъ же образомъ въ этихъ частныхъ цѣляхъ осуществляется общая цѣль и въ бессознательныхъ дѣйствіяхъ людей развивается духъ къ самосознанію? Этотъ вопросъ можетъ быть выраженъ иначе и въ слѣдующей формѣ: какимъ образомъ свободная воля людей, выражающаяся въ ихъ дѣйствіяхъ, согласуется съ необходимостью, съ которою проявляется развитіе духа въ исторіи?

Гегель поясняетъ это слѣдующимъ примѣромъ. Постройка дома представляетъ опредѣленную, замкнутую въ себѣ цѣль. Ей противоположны, какъ средства, матеріалы, нужные для постройки дома—желѣзо, дерево, камень, и стихіи—вода, огонь, воздухъ. Строевой матеріалъ и стихіи должны служить общей цѣли: огонь, чтобы расплавить желѣзо, воздухъ, чтобы раздувать огонь, вода, чтобы распилить дерево и пр. Въ результатъ выходитъ, что домъ, построенный съ помощью воздуха и воды, служить для того, чтобы защищать отъ вѣтра, дождя и пр. Камни и балки повинуются закону притяженія, тѣснятъ другъ друга внизъ, и это даетъ возможность выстроить изъ нихъ твердыя высокія стѣны и своды. И такъ стихіи, употребленныя сообразно съ ихъ природой, даютъ результатъ, которому они сами должны повиноваться. Подобнымъ образомъ человѣческія страсти, ища себѣ удовлетворенія и дѣйствуя сообразно съ своимъ назначеніемъ, воспроизводятъ зданіе человѣческаго общества, въ которомъ они подчиняются идеямъ порядка и права.

Люди, въ частныхъ цѣляхъ которыхъ заключается новый моментъ исторіи, называются историческими людьми.

Обращаясь къ дѣятельности людей въ исторіи, Гегель приводитъ въ примѣръ Цезаря; онъ подвергался опасности потерять свое высокое положеніе въ государствѣ. Его враги, которые хотѣли вытѣснить его, преслѣдовали личныя цѣли, но они имѣли за себя формальную законность. Цезарь сражался за свой личный интересъ, и побѣда надъ врагами вручила ему власть надъ всею имперіей; но этотъ переходъ отъ республики къ имперіи былъ необходимымъ моментомъ въ исторіи Рима и древняго міра. Такимъ образомъ личный интересъ Цезаря совпалъ съ историческою необходимостью.

Великіе люди въ исторіи именно тѣ, частныя цѣли которыхъ совпадаютъ съ цѣлями исторіи. Ихъ можно назвать героями, ибо они почерпаютъ свое призваніе не изъ стараго, освященнаго временемъ, порядка, а изъ источника, который еще не обнаружился, но бьется наружу и разрушаетъ окружающую его оболочку. Они такимъ образомъ черпаютъ какъ будто изъ себя, и новый порядокъ, осуществляемый ими, кажется ихъ собственнымъ, личнымъ дѣломъ. Ихъ можно также назвать практическими людьми, ибо они понимаютъ потребности своего времени. Ихъ оправданіе заключается въ томъ, что они понимаютъ слѣдующій необходимый моментъ исторіи и со всею энергіей предаются осуществленію его. Оттого они передовые люди своего времени; рѣчи и дѣйствія ихъ составляютъ лучшее достояніе этого времени. Они доводятъ до общаго сознанія то, что безсознательно лежитъ въ душѣ ихъ современниковъ. Последніе слѣдуютъ за ними какъ за вождями, потому что чувствуютъ неотразимую силу своего собственного духа, который олицетворился предъ ними.

„Судьбу этихъ историческихъ людей,—говоритъ Гегель,—нельзя назвать счастливою. Наслажденіе не дается имъ въ удѣлъ; вся жизнь ихъ заключается въ трудѣ и бываетъ истощаема страстью. Они рано умираютъ, какъ Александръ, или дѣлаются жертвой убійцъ, какъ Цезарь, или ихъ постигаетъ судьба Наполеона“.

Личные интересы тѣхъ людей, съ помощью которыхъ осу-

шествуются историческія идеи, часто остаются неудовлетворенными. Гегель называетъ это уловкою историческаго разума, который заставляетъ работать за себя этихъ людей, бороться другъ съ другомъ и погибать въ этой борьбѣ. Идея отдаетъ дань времени и исторіи не собой, а страстями тѣхъ, которыхъ она употребляетъ, какъ свое орудіе.

И такъ, великіе люди орудіе духа, проявляющагося во всемирной исторіи. Но что творитъ онъ этими орудіями? Непосредственно поименованные великіе люди, приведенные Гегелемъ, какъ образцы трагической судьбы, представляютъ собою завоевателей и основателей государства. *Государство* есть именно у Гегеля главное дѣло творческаго духа, высшая форма его проявленія въ исторіи. Опредѣленіе государства, объясненіе его значенія одинъ изъ самыхъ блестящихъ плодовъ творческой мысли Гегеля, одна изъ главныхъ его историческихъ заслугъ. Предшествовавшій Гегелю рационализмъ понималъ государство лишь какъ договоръ между гражданами, какъ результатъ частной воли, какъ случайную сдѣлку между независимыми другъ отъ друга людьми подобно акціонерному обществу или артели.

Гегель придавалъ понятію государства прочность и нравственную силу и опредѣлилъ его какъ нравственный союзъ, независимый отъ человѣческаго произвола и случайности бытія.

Средствомъ для этого послужила Гегелю, какъ и въ другихъ вопросахъ философіи, его логика—Гегель выводилъ государство не изъ случайной воли индивидуальныхъ лицъ, руководящихъ общимъ житейскимъ интересомъ, и ради охраненія своей жизни, свободы и имущества сгруппировавшихся въ одно политическое тѣло, но изъ основныхъ вѣчныхъ категорій отвлеченнаго разума, изъ необходимыхъ и неотъемлемыхъ опредѣленій человѣческой природы, изъ противоположности безконечнаго и конечнаго, общаго и частнаго, объективнаго и субъективнаго. Государство ни что иное, какъ гармоническое сочетаніе, какъ примиреніе этихъ противоположностей въ высшемъ единствѣ. Государство,

говорить Гегель, есть соединеніе личной субъективной и общей разумной воли и въ этомъ отношеніи оно то нравственное цѣлое, въ которомъ примиряются право и мораль. Въ государствѣ же совершается примиреніе свободы и необходимости. Въ силу того, говоритъ Гегель, что государство, отечество представляетъ общую основу нашего бытія; въ силу того, что въ государствѣ человѣкъ съ своею личною волею подчиняется законамъ, исчезаетъ противоположность между свободою и необходимостью. Разумное, какъ общая основа, необходимо, и если мы признаемъ это разумное начало закономъ для себя, если послѣдуемъ ему какъ основѣ *нашей* воли, мы сохранимъ свободу среди необходимости; въ этомъ случаѣ объективная и субъективная воля будутъ примирены и представлять собою одно единое цѣлое. Поэтому государство есть средство осуществленія свободы и реализація свободы; она его назначеніе и конечная цѣль. Свобода не есть нѣчто непосредственное и природою данное; она должна быть приоб-рѣтаема и достигаема, а именно посредствомъ непрерывной дисциплины сознанія и воли. Что человѣкъ отъ природы свободенъ—совершенно вѣрно, говоритъ Гегель, имѣя въ виду теорію политическаго рационализма, но совершенно вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что человѣкъ свободенъ по своему логическому опредѣленію, т.-е. только по своему назначенію. Этого назначенія онъ и достигаетъ въ государствѣ и посредствомъ государства. Поэтому исторія государства на землѣ есть процессъ развитія постепенно нарождающейся въ сознаніи человѣчества и осуществляющейся свободы. Восточные народы еще не знаютъ, что духъ или человѣкъ свободенъ, и оттого, что они этого не сознаютъ, они и не свободны. Тамъ только *одинъ* свободенъ; свобода этого лица только произволъ, слѣпая страсть, направленіе которой къ добру или злу зависитъ отъ случая. У грековъ зародилось сознаніе свободы, но они, какъ и римляне, признавали только *нѣсколькихъ* свободными и не признавали, что человѣкъ самъ по себѣ свободенъ. Этого даже и Платонъ,

и Аристотель не знали. Оттого у грековъ были рабы, и жизнь ихъ прекрасной свободы была случайнымъ, недолговѣчнымъ цвѣтомъ. „Только германскіе народы,—говоритъ Гегель,—пришли въ христіанствѣ къ сознанію, что человѣкъ какъ человѣкъ свободенъ, что свобода составляетъ сущность духа. Это сознаніе появилось сначала только въ самой сокровенной области духа—въ религіи; осуществленіе же принципа свободы составляетъ дальнѣйшую задачу человечества, которая потребуеъ много тяжелыхъ и продолжительныхъ усилій. Поэтому можно сказать, что всемірная історія есть прогрессъ въ сознаніи свободы, и познать этотъ прогрессъ въ его необходимомъ развитіи есть задача философіи історіи“.

Какъ однако ни важно государство для философіи історіи Гегеля, не на этой основѣ построено у него опредѣленіе моментовъ всемірно-историческаго прогресса.

Какъ примиреніе общаго и частнаго, объективной воли и субъективной, государство есть нѣчто отвлеченное; но государство есть въ то же время начало конкретное, живущее—оно живетъ въ индивидуумахъ. Государство, говоритъ Гегель, его законы и учрежденія представляютъ собою права гражданъ; его природа, его почва, его горы, воздухъ и вода—это ихъ страна, ихъ отечество, ихъ внѣшнее достояніе; історія этого государства, его подвиги и то, что создано предками, принадлежитъ имъ и живетъ въ ихъ воспоминаніяхъ. Все это ихъ достояніе подобно тому, какъ сами они—достояніе государства, ибо оно составляетъ ихъ сущность, ихъ бытіе. Ихъ представленіе о правѣ имъ осуществляется, и ихъ воля въ томъ, что они хотятъ именно этихъ законовъ и этого отечества. Это взаимное общеніе ихъ представляетъ нѣчто отдѣльно сущее, духъ извѣстнаго народа. Этотъ духъ руководитъ индивидуумами; каждый изъ нихъ сынъ своего народа и въ то же время, вслѣдствіе того, что государство подлежитъ процессу развитія—сынъ своего времени; ни одинъ изъ нихъ не остается позади этого времени и еще менѣе можетъ перешагнуть

✓ через него и опередить его. Этотъ духъ народа—духъ каждаго; и въ то же время каждый—представитель этого духа.

И такъ, рядомъ съ государствомъ и надъ нимъ появляется нѣчто иное, его наполняющее и дополняющее—это народъ, составляющій данное государство. Это понятіе народа и представляетъ собою въ философіи исторіи Гегеля главный моментъ въ процессѣ раскрытія всемірнаго духа во времени. Если государство представляло собою форму проявленія этого духа, то народы являютъ собою его *содержаніе*, раскрывающееся въ историческомъ процессѣ.

Духъ народа есть *опредѣленный* духъ; какъ таковой онъ вливаетъ, опредѣленное содержаніе въ общую форму, которую представляетъ государство, даетъ этому государству конкретность и дѣйствительность. Реально существующее государство одушевлено этимъ народнымъ духомъ въ своихъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ—въ войнахъ, учрежденіяхъ и т. п.

Но для опредѣленной, индивидуальной жизни народа недостаточно того, что онъ осуществляетъ себя въ формѣ государства съ его учрежденіями.

(Сущность народнаго духа проявляется въ религіи, искусствѣ и философіи. Народъ такимъ образомъ являетъ собою творческую индивидуальность, которая въ своей сущности представляетъ себя въ религіи—какъ извѣстное божество—и поклоняется себѣ (Гегель имѣетъ въ виду античныя представленія объ Аѳинѣ, Юпитерѣ Капитолійскомъ и т. п.), въ искусствѣ изображаетъ себя въ художественныхъ образахъ, въ философіи познаетъ себя и постигаетъ себя какъ идею. И вслѣдствіе первоначальнаго тождества ихъ сущности, содержанія и предмета, всѣ эти творенія народа въ неразрывномъ единствѣ съ духомъ государства; только съ этой религіей можетъ существовать эта форма государства точно такъ, какъ въ этомъ государствѣ возможна лишь эта философія и это искусство.

Но, съ другой стороны, этотъ опредѣленный народный духъ лишь одна индивидуальность въ *цѣломъ* всемірной исто-

рії. Ібо всемірна історія єсть зображеніє процесу божественнаго, абсолютнаго духа въ высшихъ формахъ его проявленія, а всѣ эти формы представляють собою ступени, проходя по которымъ онъ достигаетъ своего самосознанія. Такія-то ступени представляють собою историческіе народы; въ нихъ выражается характеръ ихъ нравственной жизни, ихъ государственнаго устройства, ихъ искусства, религіи и философіи (науки). Создать—реализировать—эти свои ступени, такова безконечная потребность міроваго духа, непреодолимое его стремленіе, ибо *ихъ* стройнымъ чередованіемъ (Gliederung) во времени обуславливается развитіе его самосознанія.

Всемірна історія и заключаєть въ себѣ указаніе того, какъ всемірный духъ постоянно приходитъ къ сознанію своей дѣйствительности и къ ея осуществленію; въ немъ сначала, какъ сквозь сумерки, зарождается свѣтъ сознанія, онъ затѣмъ полагаетъ въ себѣ главные свои моменты и въ концѣ процесса приходитъ къ полному сознанію.

* * *

Объяснивъ, въ чемъ заключается по Гегелю развитіе всемірнаго духа въ історіи, рассмотримъ, какимъ способомъ совершается этотъ процессъ, т.-е. смѣна отдѣльныхъ историческихъ народовъ. Такъ какъ процессъ этотъ двойной: конкретный, совершающійся въ смѣнѣ историческихъ явленій, и діалектическій, состоящій въ логическомъ движеніи понятій, то и способъ, по которому онъ совершается, представляетъ двѣ стороны—конкретную и логическую. Нагляднѣе всего конечно Гегель изобразилъ первую сторону.

Во всѣхъ подвигахъ народа, во всѣхъ направленіяхъ его жизненной дѣятельности проявляется конкретный духъ его, который стремится реализовать себя, любитъ собою (Selbstgenuss) и познаєтъ себя. Свойство духа вообще есть самопознаніе; поэтому и цѣль историческаго развитія извѣстнаго народа есть сознаніе себя, своей духовной ин-

дивидуальности. Народъ хочетъ познать основу своей жизни и своего быта, разумъ своихъ законовъ, своего права и своей нравственности. Разумѣніе этой своей духовной основы есть высшій пунктъ въ исторической жизни народа, разрѣшеніе его исторической задачи, исполненіе его призванія. Но это завершеніе жизни народа есть вмѣстѣ съ тѣмъ и начало его гибели, появленіе на его мѣстѣ другого духа, другого историческаго народа, другой эпохи всемірной исторіи. Почему же это такъ? Высшая точка въ развитіи народа, заключается, какъ мы видѣли, въ томъ, что духъ познаетъ общую основу своей дѣятельности; онъ становится такимъ образомъ объектомъ для самого себя, предметомъ анализа для отвлеченнаго разума, который познаетъ его въ его индивидуальности т.-е. односторонности и этимъ открываетъ дорогу другому, болѣе сдѣршенному моменту.

Мысль человѣка есть та сила, которая подтачиваетъ отживающія историческія формы. Когда народъ достигъ своей зрѣлости, когда идея, олицетворенная въ его исторіи, успѣла, такъ сказать, совершенно выясниться, тогда начинается отвлеченная работа мысли. Народъ начинаетъ сознать идею своей исторіи, она черезъ это какъ бы обособляется въ его сознаніи, становится предметомъ обсуждения. Вслѣдствіе этого въ народной жизни происходитъ раздвоеніе между идеаломъ и дѣйствительностью, разложеніе на реальное и идеальное существованіе. Такъ съ идеальнымъ существованіемъ грековъ мы можемъ познакомиться у Софокла и Аристофана, Оукидида и Платона. Въ этихъ индивидуумахъ духъ греческаго народа достигъ самосознанія. Въ это время мысль стремится къ обобщенію, она подвергается обсужденію все, что было непосредственно дано народною жизнью—вѣру, обычаи, образъ правленія, указываетъ на ихъ недостатки и разрушаетъ довѣріе къ нимъ. Это время распадѣнія цѣлаго, обособленія личностей, развитія эгоизма и тщеславія и удовлетворенія личныхъ потребностей на счетъ цѣлаго. Затѣмъ слѣдуетъ изнеможеніе

силъ, и народъ умираетъ естественной смертю. Онъ при этомъ можетъ продолжать существовать, но это существованіе его безъ потребностей и интересовъ безжизненно и скучно и политически ничтожно. Только такіе народы, которые уже умерли естественной смертю, могутъ потомъ подвергнуться насильственной смерти.

Такимъ образомъ одинъ историческій моментъ смѣняется другимъ, одинъ народъ уступаетъ мѣсто другому.

Общая мысль, которая выступаетъ изъ этого непрерывнаго, „не знающаго покоя“ чередованія индивидуумовъ и народовъ, на время появляющихся и исчезающихъ, есть мысль о томъ, что все мѣняется. Эта мысль въ своемъ отрицательномъ значеніи наглядно представляется намъ въ видѣ разрушенія миновавшаго историческаго величія. Какой путешественникъ не задумывался надъ развалинами Карфагена, Пальмиры, Персеполя и Рима, надъ преходящею судьбой государствъ и людей? Кто не испытывалъ скорби о миновавшей, когда-то могучей и богатой жизни, безкорыстной скорби о гибели блестящаго и образованнаго человѣческаго существованія? Но эта мысль, что все мѣняется, заключаетъ въ себѣ не одинъ только отрицательный моментъ; въ ней коренится идея, что въ этомъ чередованіи, которое приноситъ гибель однимъ, заключаются зачатки новой жизни, что жизнь смѣняется смертю, но изъ смерти возникаетъ новая жизнь.

Эта великая мысль, которую постигли еще восточные народы, знаменуетъ собою высшую истину ихъ философіи. Они выражали ее въ представленіи Феникса, который постоянно самъ себѣ приготовляетъ костеръ и сожигаетъ себя, но изъ пепла котораго возникаетъ новая, молодая жизнь. Но это представленіе — восточное, азіатское — не европейское (*abendlândisch*). Духъ, разрушая покровы своего существованія, не облекается лишь въ новый покровъ, не ограничивается тѣмъ, что возникаетъ обновленнымъ, помолодѣвшимъ изъ пепла, но выходитъ изъ него преображенный, болѣе совершенный. Онъ правда выступаетъ какъ

бы враждуя противъ самого себя, разрушаетъ свое существованіе, но въ этомъ разрушеніи онъ перерабатываетъ себя и его прежняя форма становится матеріаломъ, посредствомъ котораго онъ претворяетъ себя въ форму высшаго развитія.

Этотъ образъ сожигающаго себя феникса весьма характеренъ для философіи исторіи Гегеля, и очень наглядно изображаетъ его основную мысль соединенія обособленныхъ, индивидуальныхъ моментовъ исторіи въ одинъ общій цѣльный процессъ. Въ каждомъ своемъ появленіи фениксъ представляется индивидуальнымъ существованіемъ, а между тѣмъ чрезъ всѣ свои возрожденія и самоуничтоженія онъ остается самимъ собою. Такимъ образомъ въ философіи Гегеля каждый историческій народъ существуетъ самъ по себѣ, самъ себя создаетъ и опредѣляетъ, самъ виновникъ своего жизненнаго процесса, процвѣтанія и упадка. А между тѣмъ вся эта череда историческихъ народовъ—одинъ субъектъ, одна жизнь. Это жизнь всемірнаго духа, который создаетъ и уничтожаетъ свои формы. Паденіе и смерть народа видимому его собственное, личное дѣло, а въ дѣйствительности это дѣло всемірнаго духа.

И такъ какъ духъ для Гегеля, съ одной стороны, конкретный процессъ, съ другой—идея, то его моменты, будучи въ первомъ смыслѣ историческими явленіями, во второмъ могутъ быть поняты, какъ смѣна логическихъ понятій. Въ этомъ смыслѣ Гегель старается понять историческій процессъ, какъ діалектическій. Духъ самъ себя опредѣляетъ, но отъ каждаго частичнаго опредѣленія переходитъ къ противоположному, такимъ образомъ самъ снимаетъ свое опредѣленіе и переходитъ къ другому, болѣе богатому и болѣе духовному опредѣленію, пока не достигаетъ полнаго самосознанія своей свободы и духовности. Въ этомъ смыслѣ Гегель говоритъ, примѣняя конкретные образы къ отвлеченному разсужденію, что духъ стремится достигнуть своего собственнаго понятія, но самъ себѣ его затемняетъ, гордится этимъ отчужденіемъ отъ самого себя и любитъся

имъ (ist stolz und voll von Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst), поки не сознаеть этого своего отчужденія или искаженія самого себя, и, сознавая такъ сказать, свою ошибку, не перейдетъ на высшую ступень своего опредѣленія.

Поэтому Гегель не довольствуется образомъ феникса въ его восточномъ смыслѣ; онъ только служитъ ему точкой отправленія. Жизнь феникса есть круговращеніе, каждое воплощеніе его имѣетъ одинаковую цѣну. Жизнь же духа въ исторіи есть постепенное развитіе, есть рядъ улучшеній, есть прогрессъ, и отдѣльная смѣна историческихъ народовъ—моменты или ступени этого прогресса.

Понятіе прогресса существовало и до Гегеля, но онъ обогатилъ, вложилъ въ это формальное понятіе конкретное содержаніе.

Рационализмъ XVIII вѣка преобразился у Гегеля подъ вліяніемъ идеи генетическаго развитія, т.-е. историческаго принципа. Подъ вліяніемъ этого принципа преобразилось и рационалистическое представленіе о прогрессѣ. Это понятіе исходило отъ способности и стремленія человѣка къ усовершенствованію, Perfectibilität. Гегель находилъ, что это усовершенствованіе представлялось чѣмъ-то неопредѣленнымъ (какъ понятіе объ измѣнчивости вообще), что въ немъ не было цѣли, не было мѣрила; то болѣе совершенное, которое должно было наступить, являлось чѣмъ-то неизвѣстнымъ.

Въ это неопредѣленное представленіе о совершенствованіи Гегель и влагаеть свое понятіе о всемірномъ духѣ, который въ этомъ усовершенствованіи приходитъ къ самосознанію. Этому духу всемірная исторія служитъ полемъ дѣятельности, она его достояніе и поприще его реализаціи. Всемірная исторія становится рядомъ ступеней, по которымъ духъ грядетъ къ самопознанію. На первой ступени духъ еще погруженъ въ естество (in die Natürlichkeit), вторая ступень представляетъ его переходъ къ сознанію своей свободы. Но это первое отторженіе отъ конкретности

еще не полное, оно еще имѣетъ отношеніе къ ней и отягощено ею. Третья ступень есть подъемъ этой частичной свободы на степень общаго понятія самосознанія и самодовлѣнія своимъ духовнымъ существомъ.

Эти три ступени: древній востокъ, классическій міръ и европейскій составляютъ основу общаго процесса, но каждая изъ нихъ представляетъ въ своемъ кругу цѣлый процессъ развитія и діалектическій переходъ отдѣльныхъ моментовъ.

Къ этому остается прибавить еще одно, но очень существенное опредѣленіе. Въ ступеняхъ своего развитія съ ихъ подраздѣленіями историческій процессъ представляется чѣмъ-то раздробленнымъ, частичнымъ; отдѣльные народы въ своемъ историческомъ чередованіи представляются исключительными, исключаящими другъ друга моментами въ стремленіи духа. Но не таково это въ дѣйствительности. Въ общепринятомъ представленіи о совершенствованіи, каждая ступень совершенства ведетъ къ слѣдующей высшей, есть такимъ образомъ лишь средство для достиженія этого результата. Въ противоположность этому Гегель устанавливаетъ въ своей философіи исторіи принципъ, что духъ, творящій исторію и раскрывающійся въ ея отдѣльныхъ моментахъ, сознаетъ себя въ *совокупности* этихъ моментовъ и въ своемъ самосознаніи ихъ одинаково въ себѣ вмѣщаетъ. Вслѣдствіе этого для философіи исторіи, какъ бы ни было продолжительно прошлое, ею обзрѣваемое, нѣтъ прошедшаго, для нея все вѣчно въ настоящемъ. Ничто для нея не потеряно въ прошедшемъ, ибо идея этого прошлого ей присуща, духъ безсмертенъ, т.-е. онъ не миновалъ, и объ немъ нельзя сказать, что онъ еще не насталъ, онъ всегда существуетъ въ настоящемъ. Оттого настоящій моментъ духа заключаетъ въ себѣ всѣ прежніе: они развивались во времени самостоятельно и другъ за другомъ, но въ духѣ они замыкаются въ одинъ цѣльный непрерывный кругъ, и потому моменты, которые духъ видимому оставилъ за собой, ему присущи въ глубинѣ его современнаго сознанія.

Вотъ въ сжатой формѣ теоретическая основа философіи історіи Гегеля, по возможности, отдѣленная отъ ея чисто философской, метафизической подкладки; въ слѣдующей главѣ мы прослѣдимъ ея примѣненіе къ историческимъ фактамъ. Для большей наглядности я подведу ея итогъ въ нѣсколькихъ краткихъ положеніяхъ: міръ есть эволюція абсолютнаго; высшая стадія этой эволюціи історія человѣчества; въ этой стадіи духъ приходитъ къ самосознанію или, что то-же, къ сознанію своей свободы; форма, въ которой духъ достигаетъ свободы—государство; средства, которыми достигается эта цѣль,—страсти и силы великихъ людей; конкретные же моменты проявленія всемірнаго духа, ступени его эволюціи—историческіе народы, чередующіеся въ своемъ міровомъ призваніи.

II.

Познакомившись съ теоретической основой Гегелевской философіи історіи, рассмотримъ ея примѣненіе къ фактамъ у Гегеля. Міръ, какъ мы видѣли, по опредѣленію Гегеля, есть эволюція; высшая стадія этой эволюціи—історія человѣчества; въ ней духъ приходитъ къ самосознанію. Достигаетъ же онъ этой цѣли въ рядѣ конкретных образовъ, въ которыхъ проявляются моменты или ступени его самосознанія. Такими отдѣльными моментами въ развитіи духа къ самосознанію являются историческіе народы; они поэтому и представляютъ собою главный объектъ философіи історіи.

Изъ этой общей постановки вопроса вытекаютъ двѣ черты философіи історіи Гегеля: историческая эволюція на земномъ шарѣ для него не внѣшній, матеріальный процессъ, а духовный. Духъ, который раскрывается въ історіи въ своемъ самосознаніи есть для Гегеля творческій духъ; онъ субъектъ и вмѣстѣ съ тѣмъ объектъ; онъ проявляетъ себя одинаково и въ пространствѣ какъ во времени; онъ самъ создаетъ ту конкретную основу, которая ему необходима для выраженія своихъ моментовъ. Это значитъ,

что тотъ индивидуальный моментъ всемірнаго духа, выразителемъ котораго является всякій историческій народъ, присущъ ему не только какъ духовный, но и какъ физическій элементъ его исторіи. Другими словами, что вмѣстѣ съ духовными чертами, составляющими призваніе каждаго историческаго народа, ему даны и физическія условія, составляющія географическую основу его жизни. Отсюда слѣдуетъ, что у Гегеля между страной и характеромъ живущаго въ ней народа существуетъ какая-то напередъ опредѣленная или апріорная связь, какая-то предустановленная гармонія, которая избавляетъ историка отъ эмпирическаго изслѣдованія вліянія географическихъ условій на исторію народовъ.

Поэтому и самъ Гегель ограничивается лишь нѣкоторыми весьма общими замѣчаніями относительно вліянія природы на исторію — какъ-то, что это вліяніе не слѣдуетъ оцѣнивать ни слишкомъ высоко, ни слишкомъ низко и затѣмъ предпосылаетъ своей философіи исторіи лишь небольшое географическое введеніе, которое сводится къ общей, мѣстами весьма рельефной характеристикѣ материковъ и трехъ главныхъ формаций почвы, опредѣляющихъ историческій бытъ народовъ — степного маловоднаго плоскогорья, долины, прорѣзанной большой рѣкой, и морского побережья. Какъ на образчикъ его общихъ, обильныхъ метафорами географическихъ изображеній, укажемъ на описаніе Африки, которая характеризуется Гегелемъ какъ страна всегда замкнутая въ себѣ и обособленная отъ міра, какъ страна золота и дѣтскаго разумѣнія, которая предшествуетъ зарѣ самосознающей себя исторіи и облечена въ темную краску ночи.

Опредѣленіе исторіи какъ процессъ самосознанія творческаго духа суживаетъ еще въ другомъ отношеніи задачу историка, какъ она понимается Гегелемъ. При такомъ опредѣленіи исторія можетъ совершаться только тамъ, гдѣ есть сознательная жизнь, гдѣ народъ сознаетъ, что онъ живетъ и переживаетъ извѣстный историческій процессъ.

Поэтому Гегель утверждает, что философской истории достойно начинать свой обзор лишь там, где разумность вступает в конкретное существование, там где она обрывается не на степени лишь возможности, а уже проявляется в сознательной воле и в действиях.

Не случайно слово история, говорит Гегель, имеет двойной смысл, обозначая то, что случилось, и то, что повествуется о случившемся. Это свидетельствует о том, что историческое повествование или летопись начинается одновременно с историческими действиями и событиями. Следовательно, философия истории ограничивается преддѣлами, засвидѣтельствованной летописью истории. А отсюда слѣдует, по Гегелю, что періоды распространения языка и образования народностей лежатъ внѣ преддѣловъ истории. Понятіе до-историческаго, не подлежащаго философіи истории, у Гегеля истолковано даже еще шире. Историки, говоритъ онъ, связываютъ то, что быстро пролетаетъ мимо (*flüchtig vorüberauscht*), и складываютъ это въ храмъ Мнемозины для безсмертія.

Сказанія, народныя быліны и преданія, по его мнѣнію, слѣдуетъ исключить изъ первоначальной истории; все это еще смутныя представленія, свойственныя не пришедшимъ къ сознанию народамъ. Философія истории имеетъ лишь дѣло съ народами, которые знали, чѣмъ они были и чего желали. История, говоритъ Гегель, въ другомъ мѣстѣ, прозаична и мѣны еще не заключаютъ въ себѣ истории. Сознаніе конкретнаго существованія становится возможнымъ лишь съ появленіемъ абстрактныхъ опредѣленій, и лишь съ способностью устанавливать законы возникаетъ возможность понимать действительность, какъ говоритъ Гегель, *прозаично*, т.-е. не облекая ее въ поэтическій мѣнъ. Вообще Гегель считаетъ до-историческимъ, слѣдовательно не подлежащимъ философіи истории, все, что предшествуетъ появленію государственныхъ формъ.

Историческіе народы, составляющіе такимъ образомъ предметъ философіи истории, представляютъ собою три

группы, соотвѣтствующія тремъ извѣстнымъ періодамъ исторіи. Всемирная исторія есть, какъ мы видѣли, прогрессъ въ сознаніи свободы, т.-е. воспитаніе субъективной воли къ свободѣ, заключающейся въ гармоническомъ согласіи съ общей волей. Эта цѣль достигается тремя ступенями. Востокъ зналъ и знаетъ только свободу одного, греко-римскій міръ признавалъ ее за немногими, германскій міръ признаетъ всѣхъ свободными. Поэтому первая государственная форма въ исторіи—абсолютизмъ, вторая—аристократія или демократія, третья—монархія. Подъ монархіей Гегель разумѣетъ конституціонную монархію, или гармоническое взаимодѣйствіе народа и государя, какъ онъ это подробнѣе развилъ въ своей философіи права.

Всемирная исторія идетъ такимъ образомъ подобно солнцу съ востока на западъ—Европа ея конецъ, въ Азіи ея начало. На востокѣ восходитъ солнце, на западѣ его закатъ, но зато здѣсь восходитъ внутренній свѣтъ самосознанія.

✓ Философія исторіи Гегеля начинается поэтому съ характеристики азіатскаго востока. Въ основаніи восточнаго міровоззрѣнія лежитъ пониманіе духа въ его общей субстанціальной формѣ, въ отношеніи къ которой субъективная воля проявляется въ видѣ вѣры, довѣрія, послушанія. Восточныя царства представляютъ собою поэтому роскошное созданіе духа, которымъ присущъ разумъ, но въ которыхъ личности не имѣютъ существеннаго значенія. Они безсознательно вращаются около своего центра, государя, стоящаго во главѣ всего въ видѣ патріархальнаго самодержца, а не въ видѣ деспота въ римскомъ смыслѣ. Онъ осуществляетъ собою разумность и нравственность и издаетъ законы, нужные для ихъ охраненія. Эти законы управляютъ субъективной волей наподобіе внѣшней силы, такъ что въ повиновеніи имъ нѣтъ свободнаго сознательнаго на нихъ согласія. Есть воля, которая приказываетъ, но нѣтъ той, которая исполняетъ по внутреннему понужденію. И какъ слиты во едино внѣшній законъ и внутренняя со-

вѣсть, такъ и религія и государство еще не отдѣлились другъ отъ друга. Государственное устройство въ цѣломъ носить теократическій характеръ, и божеское царство представляется свѣтскимъ царствомъ, какъ не менѣ того и свѣтское царство—божественно.

Такова общая характеристика востока, первой стадіи духа во всемірной исторіи. Эта первая стадія развитія въ свою очередь распадается на моменты: развитіе духа проявляется на востокѣ въ четырехъ послѣдовательныхъ фазисахъ или образахъ—Китай, Индія, Персія, Египетъ. Послѣдніе два уже служатъ переходомъ къ греческой эпохѣ—Персія въ историческомъ, Египетъ въ духовномъ отношеніи.

Гегель начинаетъ съ Китая, какъ древнѣйшаго государства согласно съ традиціями китайцевъ; Китай къ тому же удивительно пригодился философіи Гегеля, какъ исходная точка для историческаго процесса.

Позднѣйшая критика поставила на видъ, что Гегель не принялъ во вниманіе различные факты изъ духовной исторіи Китая и изъ современнаго его быта, которые должны были бы измѣнить очеркъ Небесной Имперіи, набросанный Гегелемъ. Нельзя, однако, не признать, что основныя черты китайской цивилизаціи схвачены имъ вѣрно и историческій обликъ китайскаго народа производитъ цѣльное впечатлѣніе. Мы не можемъ входить въ подробности и укажемъ лишь на тѣ черты, которыя Гегель могъ выставить, какъ отраженіе *идеи* въ этомъ фазисѣ ея развитія. Первый моментъ въ развитіи *духа* характеризуется у Гегеля понятіями объективности, субстанціальности, т.-е. господствомъ общаго надъ частнымъ. Это моментъ, когда субъективное сознаніе еще не обособлено, не сознаетъ своей противоположности общему, живетъ общею жизнью со всѣми, т.-е. сознаетъ предъ собою только субстанцію. Эта субстанція представляется человѣку какъ нѣчто вѣчное и неизмѣнное, и онъ поэтому относится къ нему съ полнымъ раболѣпіемъ. Это состояніе духа близкое къ природѣ, ей аналогическое.

↓ Этому моменту и соответствует въ всемірной исторіи Китай, царство нерушимаго вѣчнаго порядка, царство пространства, не знающее времени, основанное на строгомъ семейномъ бытѣ и на отеческомъ управленіи, которое поддерживаетъ его своими попеченіями, наставленіями и наказаніями. Китай лежитъ, такъ сказать, еще *внѣ* всемірной исторіи. Субстанція еще не достигла самосознанія и потому не раздробляется на субъекты. Такъ какъ Китаю неизвѣстна противоположность между объективнымъ бытіемъ и субъективною подвижностью, то въ немъ исключена всякая переменна, неподвижное преобладаетъ надъ движеніемъ, и Китай съ самаго начала былъ тѣмъ, чѣмъ онъ является теперь. Нравственность въ формѣ субстанціальной, проявляется не въ убѣжденіи личности, а въ деспотической волѣ правителя.

Непосредственное единство субстанціального и индивидуального проявляется въ семьѣ, на которой покоится весь общественный и государственный бытъ Китая, такъ что, самое государство представляетъ собою лишь расширенную семью. Китаецъ въ семьѣ всегда остается несовершеннolѣтнимъ; онъ не имѣетъ права заговорить съ отцомъ. Въ такомъ же отношеніи онъ находится и къ главѣ государства, который въ то же время есть глава религіи и науки. Императоръ поэтому средоточіе, вокругъ котораго все вращается; отъ него зависитъ благо страны и народа. Воля его проводится въ жизнь іерархіей мандариновъ, которая функціонируетъ равномерно и однообразно, на подобіе неизмѣннаго хода природы; мандаринами руководить не совѣсть, не чувство чести, но внѣшній законъ и отвѣтственность предъ нимъ. Тотъ же духъ господствуетъ въ области права. Система наказаній у китайцевъ не знаетъ личной чести. Китаецъ подлежитъ не столько наказанію, сколько исправительной карѣ подобно ребенку, ибо понятіе наказанія включаетъ въ себѣ понятіе вмѣняемости. Не зная вмѣняемости, китайцы не различаютъ между умысленнымъ и невольнымъ дѣйствіемъ и поэтому случайное убій-

ство карається казньою наравні з злоумышленнымъ. Такъ какъ императоръ олицетворяє собою всю духовную мощь, то высшимъ релігійнимъ представленіємъ китайцевъ является *небо*, въ смыслѣ небеснаго пространства, такъ что іезуитскіе миссіонеры, не находя у китайцевъ соотвѣтствующаго термина, должны были переводить слово Богъ выраженіємъ Господинъ неба. Поэтому и нравственность китайцевъ состоитъ лишь въ соблюденіи обязанностей безъ всякой этической, внутренней мотивировки ихъ. Поэтому и наука имѣетъ эмпирическій характеръ, исключительно заключается въ поискахъ полезнаго въ интересахъ государства и не знаетъ настоящаго научнаго интереса, который придавъ бы ей характеръ теоретическаго занятія.

Слѣдующимъ моментомъ въ развитіи духа въ історіи является Индія. Такъ какъ духъ въ его метафизическомъ значеніи развивается у Гегеля путемъ перехода каждаго опредѣленія къ его противоположности, то и въ історическомъ процессѣ второй моментъ, Индія, долженъ представлять собою противоположность первому—Китаю.

Подъ этотъ принципъ Гегель и старается подвести главные и характерныя черты политическаго быта, релігій и народнаго духа въ Индіи.

Если Китай представляет собою царство прозаическаго разсудка, то Индія страна чудесной фантазіи и нервознаго чувства. Вслѣдствіе преобладанія воображенія, духъ въ Индіи является какъ бы охваченный сновидѣніемъ и въ состояніи бреда (*als träumender*). Въ сновидѣніи личность перестаетъ сознавать себя какъ таковую, т.-е. въ своей обособленности отъ окружающаго міра. Наяву окружающій міръ представляется личности, какъ нѣчто внѣшнее, ей чуждое и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ система разумныхъ отношеній, въ которыя включена и наша индивидуальность. Въ сновидѣніи эта твердая грань между личнымъ существованіемъ и всѣмъ остальнымъ исчезаетъ. Въ такомъ сновидѣніи представляется міръ индусу. Но эти сны его не пустыя бредни, не простая игра воображенія, онъ охваченъ ими

какъ реальной силою и отданъ имъ въ жертву какъ своимъ господамъ и богамъ. Поэтому все конечное—солнце, луна, Гангъ, Индъ, звѣри и цвѣты—для него божественно, а съ другой стороны все божественное ему представляется непрочнымъ и непостояннымъ и въ своемъ случайномъ образѣ становится неразумнымъ и оскверненнымъ. Такъ индусъ видитъ воплощеніе божества въ попугаѣ, въ коровѣ, въ обезьянѣ и т. д.

Явленія міра утрачиваютъ свою разумность, свою связь какъ причина и слѣдствіе, а человѣкъ свою личность и свободу.

Такимъ образомъ здѣсь нѣтъ почвы для государства, и въ дѣйствительности въ Индіи нѣтъ настоящаго государства. Если Китай весь ушелъ въ государство (*ganz Staat ist*), то политическій бытъ Индіи знаетъ только народъ, а не государство. Если въ Китаѣ мы встрѣчаемъ нравственный деспотизмъ, то въ Индіи господствуетъ деспотизмъ безъ всякаго принципа, безъ всякаго нравственнаго или религіознаго правила, ибо послѣднія требуютъ свободы воли.

Въ Китаѣ государство было выраженіемъ всепоглощающаго единства, въ которомъ исчезала всякая индивидуальность, и потому всѣ были равны, т.-е. равны въ одинаковомъ подчиненіи. Развитіе слѣдующаго момента приводитъ къ тому, что въ этомъ единствѣ проявляются различія. Такое разчлененіе цѣлаго мы и встрѣчаемъ въ Индіи; но такъ какъ Индія не знаетъ субъективной свободы, то это разчлененіе цѣлаго становится распаденіемъ на самостоятельныя части. Это-то и есть *каста*, каждая изъ которыхъ представляетъ собою замкнутое въ себѣ исключительное цѣлое, въ которомъ коченѣетъ личность, что и обрекаетъ индусскій народъ на самое унижительное порабоженіе духа.

У такого народа нельзя поэтому искать и исторіи, и въ этомъ отношеніи всего нагляднѣе выступаетъ различіе между Китаемъ и Индіей. У китайцевъ мы встрѣчаемъ самую тщательную разработку исторіи, и тамъ издавна при-

няты мѣры, чтобы малѣйшее событіе подробно вносилось въ лѣтопись.

Совершенно противоположное мы видимъ въ Индіи. Индусы достигли великой славы въ разработкѣ математическихъ наукъ, грамматики, въ философіи и поэзіи, но исторіи у нихъ нѣтъ. Ибо исторія требуетъ разума, силы ума схватить историческое явленіе какъ нѣчто самостоятельное и въ его разумной связи съ другими. Къ исторіи и прозѣ вообще поэтому способны только народы, достигшіе самосознанія, постигающіе себя какъ особую индивидуальность.

При всей однако своей противоположности Китай и Индія представляютъ собой одинъ *общій* моментъ: обѣ страны принадлежать къ восточной половинѣ Азіи, которая противоположна западной, обращенной къ Европѣ; обѣ народности принадлежать, какъ думалъ Гегель, къ монгольской расѣ въ противоположность къ кавказской въ западной Азіи и Европѣ; обѣ страны стоятъ внѣ общаго историческаго процесса и не имѣютъ поэтому внутренней исторіи и прозябаютъ до нашихъ дней въ оконченномъ состояніи. Полный контрастъ по отношенію къ нимъ представляетъ третій моментъ древней исторіи. Этотъ третій моментъ — персидское царство, съ которымъ, какъ говоритъ Гегель, мы впервые вступаемъ въ связанный процессъ исторіи. Персы — первый историческій народъ, Персія — первое царство, вполне принадлежащее прошлому и пережившее цѣлый рядъ переворотовъ и измѣненій, указывающихъ на происходившій въ немъ историческій процессъ.

Подъ Персидскимъ царствомъ Гегель разумѣлъ всю группу народовъ и государствъ, возникшихъ въ передней Азіи и затѣмъ объединенныхъ въ персидской державѣ. Если въ Китаѣ государство, въ Индіи каста, т.-е. общественный строй, то въ Персіи самымъ характернымъ признакомъ для Гегеля служитъ *религія*. Религію персовъ Гегель находитъ въ Зендавестѣ, т.-е. въ томъ собраніи старинныхъ религиозныхъ книгъ на зендскомъ языкѣ, которыя стали извѣстны европейцамъ въ концѣ XVIII вѣка; господствующій народъ,

является у Гегеля олицетвореніемъ всего третьяго момента древней исторіи.

Между Персіей и Индіей нѣтъ внѣшней исторической связи. Переходъ отъ одного момента къ другому существуетъ, какъ говоритъ Гегель, только въ понятіи. Средствомъ для этого перехода служить ему религіозное представленіе индусовъ о Брамѣ. Переводя это понятіе на свой философскій языкъ, Гегель толкуетъ его какъ чистое единство заключенной въ себѣ мысли (*die reine Einheit des Gedankens*). Эта мысль въ своей отвлеченности въ Персіи приходитъ къ самопознанію, становится объектомъ, получаетъ положительное значеніе для человѣка. Въ Китаѣ и Индіи слиты въ оживленномъ единствѣ духъ и природа. Но духу поставлена задача познать себя въ своемъ отличіи отъ природы. Это различіе совершается на почвѣ Персіи, и единый духъ въ отличіи отъ природы познается здѣсь въ понятіи *свѣта*, свѣта не только въ его физическомъ смыслѣ, но какъ начала нравственной чистоты и добра. Этимъ онъ отрѣшается отъ отождествленія съ матеріальнымъ началомъ природы — *das Gebundensein an die beschränkte Natur ist abgethan*. Итакъ, поклоненіе *свѣту* въ физическомъ какъ и въ духовномъ смыслѣ является подъемомъ надъ природою (*Natürlichem*), освобожденіемъ отъ нея; человѣкъ относится къ свѣту, къ добру, какъ къ чему-то объективному, признанному его волею и ставшему предметомъ его поклоненія.

Въ сравненіи съ злополучнымъ погруженіемъ духа въ природу у индусовъ (*Verdampfung*), отъ религіозныхъ представленій персовъ вѣетъ чистымъ дуновеніемъ, дуновеніемъ духа. Персидская религія не идолопоклонство, въ ней не поклоняются отдѣльнымъ явленіямъ природы, но абсолютному (*dem Allgemeinen*) въ образѣ духовнаго начала добра и истины.

Но свѣтъ заключаетъ въ себѣ и свою противоположность, а именно тьму, подобно тому, какъ добру противостоитъ зло. Какъ добро не существовало бы для человѣка, если бы не было зла, и какъ человѣкъ можетъ быть вполне пра-

веденъ только тогда, когда онъ знаетъ въ чемъ состоитъ зло, такъ и свѣтъ не можетъ быть безъ тьмы. Эту противоположность представляютъ собою у персовъ Ормуздъ и Ариманъ. Понятіемъ Ормузда опредѣляется религіозный культъ персовъ. Онъ состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ въ своей жизни содѣйствовалъ торжеству царства свѣта.

Понятіе свѣта служитъ Гегелю средствомъ для характеристики также политическаго момента въ персидскомъ царствѣ. Свойство свѣта таково, что онъ проявляетъ освѣщаемые имъ предметы. Таково же начало того единства, которое не поглощаетъ единичныхъ явленій, но даетъ имъ возможность развиваться и показать себя въ своей обособленности. Свѣтъ не дѣлаетъ отличій, солнце сіяетъ надъ праведными и неправедными, надъ тѣмъ, что высоко и что низко, всѣмъ оказывая равную благопріятность. Согласно съ этимъ персидское царство заключаетъ въ себѣ всѣ три географическихъ момента, существовавшіе прежде особнякомъ: плоскогорье Мидіи и Фарсисстана съ ихъ кочевниками, рѣчныя долины Месопотаміи и Нила съ ихъ земледѣльческимъ населеніемъ и морское побережье Финикіи и греческихъ колоній въ Азіи съ ихъ мореплавающимъ, торговымъ населеніемъ. Персидское царство является первымъ царствомъ въ современномъ смыслѣ слова; оно подобно старой нѣмецкой имперіи, или державѣ Наполеона, ибо состоитъ изъ цѣлаго ряда зависимыхъ государствъ, сохранившихъ, однако, свою индивидуальность, свои нравы и законы. Общіе законы, которымъ они всѣ подчинены, не служатъ ущербу ихъ обособности, напротивъ охраняютъ и поддерживаютъ ихъ. Какъ свѣтъ все освѣщаетъ и всему даетъ свойственную ему жизнь, такъ и персидское господство распространилось надъ многими націями, изъ которыхъ нѣкоторыя даже сохранили своихъ царей, а каждая имѣла свой особый языкъ, свое вооруженіе и быть. Все это спокойно существовало озаряемое общимъ свѣтомъ.

Въ этихъ различныхъ народахъ, входившихъ въ составъ Персидскаго царства, Гегель пытается указать дальнѣйшее

развитіе общаго момента, усмотрѣннаго имъ въ началѣ свѣта, которому поклоняются персы. Этотъ моментъ распался на противоположныя представленія: онъ является полнымъ погруженіемъ въ чувственную природу у вавилонянъ и сирянъ; съ другой стороны, въ культѣ Адониса,—какъ зарождающееся сознаніе духа, а у евреевъ какъ чистое отвлеченное начало, противоположное конкретному міру. Всего же подробно останавливается Гегель на Египтѣ, которому онъ приписываетъ назначеніе объединить противорѣчивые элементы. Полное достиженіе этой цѣли, однако, еще не по силамъ египетскому духу, который лишь познаетъ, что ему поставлена такая задача. Эту задачу свою Египетъ не *столько* разрѣшаетъ, сколько *угадываетъ*. Вслѣдствіе такого представленія о своемъ призваніи, египетскій духъ представляется самому себѣ загадкой, и всегда являлся другимъ, какъ и теперь, загадочнымъ.

Поэтому выраженіемъ и символомъ египетскаго духа и всей египетской цивилизаціи является Сфинксъ, загадочный двойственный образъ, полуживотное, получеловѣкъ; человѣческая голова, выступающая изъ звѣринаго тѣла, представляетъ собою духъ, уже отрѣшающій себя отъ природы, начинающій свободнѣе озира́ться кругомъ, не освобождаясь однако отъ своихъ матеріальныхъ путъ. Такъ и безконечныя созданія строительнаго искусства у египтянъ на половину подъ землею, наполовину надъ нею. Вся страна распадается на царство смерти и на царство живыхъ.

При такихъ условіяхъ Египетъ не только всегда производилъ впечатлѣніе чего-то чудеснаго и таинственнаго, но и вызывалъ противоположныя сужденія о себѣ.

Отсюда давній споръ о смыслѣ и значеніи египетской религіи. Стоикъ Херемонъ, посѣтившій Египетъ при Тиберіи, придавалъ ей лишь матеріалистическій смыслъ; неоплатоники же во всемъ усматривали символы духовнаго смысла, а потому возводили египетскую религію на степень чистаго идеализма.

Съ точки зрѣнія противорѣчій и контраста Гегель раз-

сматривает картину египетской жизни и истолковывает ее. Сама история египтянъ, по увѣренію Гегеля, полна величайшихъ противорѣчій: миѳическій элементъ смѣшанъ въ ней съ историческимъ, и свѣдѣнія, сообщаемыя о ней, въ высшей степени разнорѣчивы.

Величайшій контрастъ, насильственное совмѣщеніе противоположностей представляется намъ въ религіи. [Египтяне, по свидѣтельству Геродота, первые высказали идею, что душа человѣка бессмертна, это значитъ, что они постигли особенность духа, его противоположность природѣ. И тѣ же египтяне обоготворяли животныхъ, т.-е. ихъ смутному самосознанію была закрыта мысль о свободѣ человѣка, и они поклонялись душѣ, замкнутой въ безсознательности животной жизни. Поклоненіе животнымъ дошло у нихъ до тупого, безчеловѣчнаго суевѣрія, такъ что они казнили людей даже за неумышленное убіеніе животныхъ. Но, съ другой стороны, это было не бессмысленное обоготвореніе самихъ животныхъ. Образъ животного служилъ имъ символомъ, въ животномъ мірѣ они прозрѣвали внутреннюю непостижимую идею жизни. Они не остановились на непосредственномъ созерцаніи природы; сквозь это созерцаніе сквозитъ чаяніе, что природа имѣетъ иной сокровенный смыслъ.]

Такое же противорѣчіе и во всѣхъ другихъ проявленіяхъ духа египетскаго народа: съ одной стороны, большая трезвость и разумность, проявляющаяся въ государственныхъ учрежденіяхъ, въ судѣ и до мелочей развитомъ управленіи, въ умѣннѣ пользоваться естественными условіями страны для земледѣлія и искуснаго орошенія, въ астрономическихъ наблюденіяхъ и въ календарѣ; но этотъ спокойный, полицейски урегулированный порядокъ не китайскій застой; въ немъ проявляется безпокойная тревога духа, пробивающагося изъ своихъ оковъ, относящагося къ жизни какъ къ своему матеріалу и стремящагося пересоздать ее и объективироваться въ ней, т.-е. проявить свое творчество.

Это стремленіе мощнаго египетскаго духа выработать

себя изъ матеріи, придти къ наружному, наглядному созерцанію себя породило египетское искусство. Вотъ почему египетскій духъ олицетворился въ исторіи какъ великій строитель. Онъ возводитъ свои громадныя постройки не для роскоши, не для забавы и развлеченія, но поддаваясь смутному влеченію познать себя въ своемъ творествѣ. У него нѣтъ еще другого средства и матеріала, чтобы придти въ себя, чтобы осуществить и реализовать себя, какъ это проникновение (Hineinarbeiten) въ камень, и его начертанія на камнѣ—загадочный символъ, іероглифъ. Итакъ, основной принципъ египетской жизни въ томъ, что два ея элемента—духъ, погруженный въ природу, и стремленіе къ освобожденію отъ нея, сомкнуты въ противоборствѣ. Отсюда, съ одной стороны, эта матеріальность, дикая чувственность и африканская жестокость, поклоненіе животнымъ, упоеніе жизнью, съ другой—при разумной организаціи дѣйствительности, броженіе духа, выбивающагося изъ матеріи, смѣлое, грандіозное и чудовищное творчество. Но чело этого духа какъ бы еще охвачено желѣзнымъ обручемъ, такъ что онъ еще не можетъ придти къ свободному самосознанію своего существа въ сферѣ мысли, но лишь постигаетъ это какъ задачу и сознаетъ себя какъ загадку для себя.

Самый переходъ съ Востока на Западъ, изъ Египта въ Грецію, Гегель изображаетъ символически: въ святилищѣ Саиса находилась богиня Нейта, закутанная покрываломъ статуя съ знаменитою надписью: „Я то, что есть, что было и что будетъ, никто не поднималъ моего покрыва“. По свидѣтельству Прокла, надпись включала еще слова: „Плодъ мною рожденный, Геліосъ“. Въ Геліосѣ-Аполлонѣ Гегель видитъ разрѣшеніе задачи, возложенной на Египетъ, плоды его исторической работы. „То, что само въ себѣ ясно, т.-е. духъ, это есть сынъ ночной, покрытой богини. Въ египетской Нейтѣ истина еще замкнута: ея разрѣшеніе—греческій Аполлонъ и его изрѣченіе: „человѣкъ, познай себя“. Здѣсь разумѣется не познаніе человѣка съ его слабостями

и недостатками, но имѣется въ виду, что человѣкъ *вообще* долженъ познать самого себя.

Удивительно гармонируетъ съ этимъ греческое преданіе о томъ, что Сфинксъ, этотъ образъ Египта, явился въ Оивы, и когда Эдипъ разгадалъ загадку, которую Сфинксъ задавалъ прохожимъ, угадалъ, что смыслъ его загадки—человѣкъ, чудовище со скалы низверглось въ бездну. Разрѣшеніе и освобожденіе восточнаго духа, появившаго въ Египтѣ, что ему поставлена задача, заключается въ сознаніи, что сокровенное начало природы есть мысль или духъ, осуществляющійся въ человѣческомъ самосознаніи.

↓ Рядомъ съ этимъ внутреннимъ, совершающимся въ *понятіи* переходомъ отъ Египта къ Греціи, существуетъ еще другой, наглядный. Египетъ сталъ провинціей Персидскаго царства, и историческій переходъ совершился посредствомъ столкновенія этого царства съ Греціей и его пораженія. Здѣсь впервые совершается историческій переходъ, т.-е. переходъ отъ стараго къ новому и разрушеніе стараго. Отъ персидскаго царства, которое погибаетъ, владычество и историческое руководство переходитъ къ грекамъ, и такой процессъ затѣмъ снова повторяется.

* * *

Такимъ образомъ, духъ всемірной исторіи вступаетъ въ новый моментъ своего развитія на почвѣ Греціи. Здѣсь, въ Греціи, совершается возрожденіе духа, и мы тотчасъ чувствуемъ подъ собою родную почву. Здѣсь впервые созрѣвшій духъ познаетъ себя предметомъ своего познанія и своей воли, такъ что государство, семья, право, религія становятся индивидуальными цѣлями, т.-е. не субстанціей, подавляющей индивидуумъ, какъ прежде извнѣ данной, но такъ, что человѣкъ посредствомъ ихъ осуществляетъ свою индивидуальность. Поэтому Греція знаменуетъ собою моментъ свободной индивидуальности, *der freien Individualität*, т.-е. моментъ, когда духъ свободно творитъ для себя и по своему

почину то, что составляет необходимое содержание всемирно-исторического процесса.

Гегель удачно сравнивает этот моментъ въ исторіи съ юношескимъ возрастомъ въ человѣческой жизни, съ тѣмъ возрастомъ, когда человѣку жизнь еще не представляется какъ неустанная работа, какъ служеніе какой-нибудь ограниченной, разсудочной цѣли, но какъ свободное созданіе идейнаго творчества. Согласно съ этимъ, символомъ Греціи является у Гегеля „образъ героическаго юноши“. Вся жизнь греческаго народа—юношескій подвигъ; она вся олицетворяется въ двухъ юношахъ; начинается ее поэтическій юноша, Ахиллесъ, самый красивый образъ, созданный греческимъ представленіемъ, сынъ поэзіи; ее заканчиваетъ историческій юноша—Александръ Великій. Оба знаменуютъ собою борьбу съ Азіей. Ахиллесъ является главнымъ богатыремъ въ національномъ предпріятіи грековъ противъ Трои. Александръ самая свободная и прекрасная индивидуальность, созданная когда-либо дѣйствительностью, становится во главѣ Греціи въ полномъ расцвѣтѣ ея жизни и завершаетъ ея мѣсть по отношенію къ Азіи. Исторію Греціи Гегель раздѣляетъ на три эпохи: періодъ роста, когда духъ греческаго народа слагается изъ разнородныхъ элементовъ, періодъ цвѣтенія, побѣды и торжества и періодъ раздора и увяданія. Подъ элементами Гегель разумѣетъ географическія условія страны, море и его вліяніе, и вообще разнообразныя впечатлѣнія, производимыя природою на духъ греческаго народа; съ другой стороны, различныя сѣмена культуры, внесенныя въ Грецію колонистами и чужестранцами. Греческое образованіе сложилось, такимъ образомъ, изъ двухъ источниковъ національнаго и иноземнаго, *aus sich und aus fremder Anregung*, и объединеніе этой двойственности было творческимъ дѣломъ героическаго періода или средневѣковья Греціи.

Плодомъ этого періода является новое опредѣленіе греческаго духа. Греческій духъ стоитъ на срединѣ между полной пассивностью человѣка на Востокѣ и подной субъективностью или отвлеченнымъ идеализмомъ, когда человѣкъ

творить нормы дѣйствительности изъ своего я. Греческій духъ нуждается еще въ импульсѣ, *Anregung*, извнѣ—это значить что онъ не безусловно свободенъ; онъ исходитъ отъ природы и пересоздаетъ природу для выраженія своего я. Это и есть моментъ художественнаго творчества.

Греческій духъ—художникъ, претворяющій камень въ пластическое произведеніе. При такомъ пересозданіи камень перестаетъ быть простымъ камнемъ и противно своей природѣ служить выраженіемъ духовнаго момента; съ другой стороны, художникъ нуждается въ камнѣ для своего духовнаго творчества, нуждается въ краскахъ, въ чувственныхъ формахъ, безъ нихъ онъ не можетъ выразить своей идеи, ибо онъ не можетъ познать своей идеи въ формѣ отвлеченной мысли (*ein Denken*).

Такимъ образомъ греческій духъ является въ исторіи не только принципомъ свободной, но и прекрасной, художественной индивидуальности. Проявленіе ея Гегель разсматриваетъ въ трехъ видахъ, которые онъ называетъ формами субъективнаго, объективнаго и политическаго искусства. Подъ субъективнымъ искусствомъ Гегель разумѣетъ стремленіе грековъ развить свое тѣло въ гимнастическихъ играхъ въ художественное произведеніе (*Kunstwerk*). Это начало греческаго искусства; греки претворили себя въ художественный образъ, прежде чѣмъ стали творить его въ мраморѣ и въ живописи.

Объективное искусство проявилось въ греческой религіи въ образахъ греческихъ боговъ. Греческій богъ не абсолютный, свободный духъ, онъ облеченъ въ образъ человѣческой ограниченности и является опредѣленнымъ индивидуумомъ, зависимымъ отъ извѣстныхъ внѣшнихъ условій. Боги Греціи не аллегоріи, а художественныя индивидуальности; исходной почвой ихъ служитъ природа, но она побѣждена духомъ; это подчиненіе природы духу выражено въ греческой мифологіи въ мифѣ о борьбѣ олимпійскихъ боговъ съ титанами и низверженіи послѣднихъ. Титаны—это силы природы, которыя лишаются владычества. Но и побѣ-

дители сохраняютъ извѣстное отношеніе къ силамъ природы: Зевсъ—обладатель молніи; Посейдонъ сохраняетъ въ себѣ бурную, дикую природу моря, но онъ въ тоже время нравственный образъ, онъ строитель городскихъ стѣнъ и творецъ коня. Геліосъ, обозначающій солнце, какъ силу природы, преобразился въ Аполлона; въ Аполлонѣ олицетворяется идея свѣта уже какъ нравственная, духовная сила; онъ прорицаетъ и все прозрѣваетъ, онъ исцѣляетъ и можетъ губить своими стрѣлами, онъ очищаетъ отъ преступленія и примиряетъ виновнаго съ Евменидами, богинями справедливой мести.

Обѣ стороны, субъективная и объективная, соединяются въ одно въ политическомъ художествѣ, т.-е. въ греческомъ государствѣ. Въ греческихъ государствахъ индивидуумъ свободенъ, но это еще не отвлеченная свобода; индивидуумъ свободенъ не какъ человѣкъ вообще, а какъ гражданинъ даннаго государства. Въ греческихъ государствахъ общее и индивидуальное представляются въ конкретной гармоніи. Государство существуетъ въ гражданахъ, въ ихъ индивидуальной волѣ и дѣятельности, но съ другой стороны, и этимъ гражданамъ государство, т.-е. законъ и общій интересъ, представляется какъ нѣчто извнѣ данное, освященное обычаемъ т.-е. какъ нѣчто конкретное; политической нравственности въ точномъ смыслѣ слова, основанной на убѣжденіи и внутреннемъ согласіи, греки въ эпоху процвѣтанія не знали. Греки въ государственной жизни достигли гармоніи, т.-е. красоты, но не поднялись до *истины*. Но на этой точкѣ прекрасной, духовной гармоніи духъ не могъ долго устоять; лучшій расцвѣтъ греческой жизни продолжался лишь около 60 лѣтъ, отъ начала персидскихъ войнъ до пелопонезской. Источникомъ паденія, т.-е. дальнѣйшаго развитія, былъ элементъ субъективности и морали.

Въ области религіи художественные образы боговъ были разрушены размышленіемъ надъ божественнымъ; государство было разрушено страстями и личнымъ произволомъ.

Разрушеніе началось съ софистовъ, утверждавшихъ, что

„человѣкъ мѣрило всему“; подѣ этимъ они разумѣли случайнаго человѣка съ его случайными потребностями и взглядами. Другимъ источникомъ разрушенія было развитіе нравственнаго принципа. Великимъ учителемъ нравственности, изобрѣтателемъ ея, былъ Сократъ. Нравственнымъ является не тотъ человѣкъ, который въ наивности поступалъ законно и праведно, но тотъ, кто сознаетъ нравственные мотивы своего образа дѣйствія.

Къ такому нравственному образу дѣйствія Сократъ и желалъ привести грековъ; но, желая вывести нравственность изъ совѣсти, онъ противопоставилъ нравственную личность отечественному обычаю.

Между конкретнымъ міромъ государства съ его религіей, закономъ и обычаемъ, и субъективнымъ міромъ личности открылась пропасть. Многіе граждане отказались отъ участія въ политической жизни, чтобы жить въ своемъ идеальномъ мірѣ, другіе увидали въ политикѣ орудіе для удовлетворенія личныхъ страстей и цѣлей. Все обратилось въ раздоръ и разладъ. Противъ этого партикуляризма страстей, подтачивавшихъ и доброе и дурное, поднялась роковая желѣзная сила, обнаружившая жалкое безвыходное состояніе Греціи. Этимъ разрушительнымъ *рокомъ* были римляне.

Римъ является въ історіи подобно фатуму въ древней трагедіи, какъ непреоборимая сила обстоятельствъ, предъ которой приходится преклониться личности. Такъ, сокрушая все передъ собою, выступаетъ этотъ Римъ, предназначенный къ тому, чтобы ввергнуть въ оковы индивидуумы и народы, собрать всѣхъ боговъ въ пантеонъ всемірной державы и установить надо всѣмъ господство отвлеченнаго единства (*ein abstract Allgemeines*). Эту цѣль римляне преслѣдуютъ съ бездушною и безсердечною жестокостію—всеобщее владычество для того, чтобы доставить торжество этому отвлеченному единству.

Гегель раздѣляетъ римскую історію на три періода, руководясь ходомъ всемірной історіи. Судьба всякаго всемірно-историческаго народа, говоритъ онъ, распадалась

на три отдѣла, и этотъ пріемъ долженъ и здѣсь оправдаться. Первый періодъ обнимаетъ зачатки Рима, когда въ немъ возникаютъ контрасты; во второмъ періодѣ Римъ выступаетъ на всемірно-историческое поприще, это лучшее время Рима—пуническія войны и столкновение съ предшествовавшимъ историческимъ народомъ. Въ третьемъ періодѣ римская держава достигаетъ той общирности предѣловъ, которая подготавливаетъ ея паденіе; контрасты внутри ея доходятъ до полного нестерпимаго противорѣчія.

Опираясь на римское преданіе объ основаніи Рима Ромуломъ съ помощью пришлаго, сброднаго и разбойничьяго населенія, Гегель выходитъ изъ положенія, что Римъ уже (von Hause aus) по своему происхожденію представлялъ нѣчто искусственное, насильственное, не имѣя ничего исконнаго (Ursprünglich). Гегель поэтому относился крайне отрицательно, съ какимъ-то нерасположеніемъ, не только къ гипотезамъ Нибура, но и къ Нибуровской критикѣ вообще.

Вслѣдствіе этого онъ въ свою очередь отстаиваетъ даже наименѣе правдоподобныя черты преданія, если онѣ подходятъ къ его общему воззрѣнію на римскую исторію; такъ онъ признаетъ совершенно вѣрнымъ, что въ ново-возникшемъ государствѣ не было женщинъ, и потому похищеніе сабинянокъ считаетъ „общепризнаннымъ историческимъ фактомъ“.

Такъ же и въ вопросѣ о происхожденіи патриціевъ и плебеевъ Гегель считаетъ совершенно излишнимъ прибѣгать „къ модной гипотезѣ“ (Нибуровской) о патриціатѣ, какъ объ исконныхъ гражданахъ Рима. Гегель выводитъ дуализмъ патриціевъ и плебеевъ изъ естественнаго антагонизма „слабыхъ, бѣднѣйшихъ и пришлыхъ“ жителей и вліятельныхъ и богатыхъ. Въ виду этого онъ отрицаетъ за господствомъ патриціевъ всякое правовое или религіозное основаніе и въ подчиненности плебеевъ видитъ лишь фактическое насиліе, долго продолжавшееся даже послѣ обнародованія общихъ опредѣленныхъ законовъ (XII таблицъ).

Въ созданіи такого, т.-е. основаннаго на насиліи, государства Гегель усматриваетъ существенную особенность Рима.

Ибо оно непосредственно повлекло за собою самую суровую дисциплину и самопожертвованіе въ пользу общей цѣли. Государство, само себя создавшее и основанное на насиліи, можетъ быть поддерживаемо только насиліемъ: тутъ нѣтъ моральной, либеральной связи; изъ такого возникновенія можетъ произойти лишь вынужденное подчиненіе (субординація).

Въ виду этого Гегель и въ римскомъ семейномъ быту подчеркиваетъ ту „эгоистическую жестокость“, которая составляетъ основу римскихъ законовъ и нравовъ. Забывая, что римская матрона (мать семейства) пользовалась бѣльшею свободою и почетомъ, чѣмъ жена въ Греціи, Гегель лишь указываетъ на юридическую подчиненность женщины въ Римѣ (*manus*) и приходитъ къ выводу, что честь и достоинство доставались въ удѣлъ римской матронѣ лишь при выходѣ изъ подѣ власти мужа, тогда какъ женщина должна черезъ мужа достигать почетнаго положенія (*ihre Ehre haben soll*). Аналогично было и отношеніе сыновей къ отцу, и они достигали независимости лишь посредствомъ эманципаціи. Наконецъ и въ формахъ римскаго завѣщанія рѣзко проявляется произволъ главы семьи.

Такъ, въ глазахъ Гегеля, извращается въ Римѣ основа нравственной жизни.

Безнравственная активная суровость римлянъ въ частномъ быту неизбѣжно соотвѣтствовала такой же пассивной суровости въ государственномъ быту. За суровость, которой онъ былъ жертвою по отношенію къ государству, римлянинъ вознаграждалъ себя суровою властью, которою онъ самъ пользовался въ своей семьѣ, и, рабъ съ одной стороны, онъ былъ деспотомъ съ другой. Гегель самъ ставитъ вопросъ, какимъ образомъ объяснить этотъ историческій характеръ Рима—и обусловливаетъ его тремя причинами: исторической—возникновеніемъ Рима изъ разбойничьей шайки; этнографическимъ характеромъ италійскихъ племенъ, вошедшихъ

въ составъ римскаго населенія и философскимъ опредѣленіемъ мірового духа, которое вытекало изъ соотвѣтствующаго момента въ процессѣ его развитія.

Въ противоположность первобытной роскошной фантазіи Востока и гармонической поэзіи грековъ, съ римлянами входятъ въ исторію проза жизни, сознаніе конечнаго, отвлеченность разума и суровость личнаго я.

Эту крайнюю прозу духа Гегель раскрываетъ въ сферѣ искусства, права и религіи римлянъ; онъ видитъ ее въ заимствованномъ римлянами этрусскомъ искусствѣ, которое при совершенствѣ техники и вѣрномъ природѣ исполненіи вовсе лишено идеализма и красоты греческаго искусства. Этому же несвободному, бездушному (*geist-und gemüthlos*) разсудку римскаго міра, мы обязаны и происхожденіемъ и развитіемъ *положительнаго* права. На востокѣ моральныя требованія стали правовыми нормами; еще у грековъ обычай былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и юридическимъ закономъ; римляне совершили великое разграниченіе между правомъ и нравами; они открыли принципъ права,—принципъ, самъ по себѣ чисто формальный, безсодержательный (*gesinnungslos und gemüthlos*). Они сдѣлались жертвою этой сухой разсудочности, но намъ оказали великое благо, ибо признаніе отвлеченнаго формальнаго принципа права было условіемъ дальнѣйшаго, внутренняго освобожденія духа.

Всего подробнѣе Гегель проводитъ свое представленіе объ историческомъ значеніи римскаго духа при характеристикѣ римской религіи, гдѣ дѣйствительно ярко обнаруживается разсудочность и формализмъ римлянъ.

Таинственное чаяніе природы у грековъ проявилось въ наглядныхъ образахъ творческой фантазіи. Грекъ не пребывалъ на степени страха предъ природою, но завязалъ съ ней свободныя и радостныя отношенія. Римлянинъ же оставался замкнутымъ въ своей субъективности, поэтому природа представлялась ему чѣмъ-то внѣшнимъ и объективнымъ, чуждымъ и для него закрытымъ. Вслѣдствіе этого онъ становился по отношенію къ этому внѣшнему въ по-

ложение зависимости, обязанности. Этотъ смыслъ связанности-обязанности и имѣетъ слово religio у Римлянъ. Отсюда формализмъ и безконечная обрядность, которая у римлянъ изъ сферы религіи проникла во всѣ области жизни: въ ихъ договоры, государственныя отношенія, обязанности и семейный бытъ. Набожность римлянина становится чѣмъ-то чисто формальнымъ, само по себѣ бессодержательнымъ; содержаніе же вносится въ нее его личною волею, личныя его цѣли связываютъ римлянина съ богами, ради нихъ онъ имъ поклоняется.

Вслѣдствіе этого римская религія отмѣчена самымъ прозаическимъ характеромъ цѣлесообразности и пользы; римскія божества ничто иное, какъ отвлеченія сухого разсудка, выведенныя имъ изъ различныхъ психическихъ или физическихъ состояній или дѣйствій покоя, заботы, голода, роста, смазыванія дверныхъ петель при входѣ новобрачной и пр.

Большая часть римскихъ храмовъ возникали, и иноземные боги вводились въ Римъ, по случаю какого-нибудь народнаго бѣдствія по обѣту, изъ обязательной, небезкорыстной благодарности.

Вслѣдствіе этого характера римской религіи мірскія и политическія цѣли не подчинены ей, а напротивъ санкціонируются ею.

Римлянинъ оставался набожнымъ, какого бы ни были свойства его поступки. Безпомощною формою овладѣваетъ субъектъ и заставляетъ ее служить своимъ частнымъ цѣлямъ. Такъ овладѣли религіей патриціи и посредствомъ ея придали своему господству характеръ прочнаго священнаго, недоступнаго никому иному владѣнія: правительственная власть и политическія права получаютъ характеръ частной собственности. Но въ этой субъективности римской религіи кроется зародышъ личнаго произвола и злоупотребленія святынею. Наступило время, когда этотъ личный произволъ обратился противъ самой святыни, сознавъ ее формальный характеръ и, сведя ее на пустую формальность, сталъ ее попирать ногами.

Таковъ римскій народный характеръ въ главныхъ сферахъ духовнаго творчества—въ искусствѣ, правѣ и въ религіи; таковымъ же обнаруживается онъ и въ государствѣ и его дѣятельности, какъ во внѣшней политикѣ римлянъ, такъ и во внутренней. Какъ здѣсь, такъ и тамъ Гегель видитъ осуществленіе основной черты римскаго духа: раздвоеніе и рѣзкое противоборство между идеей отвлеченнаго цѣлаго и конкретной частности, и наконецъ насильственное разрѣшеніе этого дуализма посредствомъ поглощенія частнаго цѣлымъ. Во внѣшней политикѣ этотъ процессъ проявляется въ постепенномъ, послѣдовательномъ расширеніи римскаго владычества: одна индивидуальность за другою, т.-е. одинъ народъ за другимъ, отъ мелкихъ общинъ въ окрестностяхъ Рима до великихъ восточныхъ царствъ, образовавшихся изъ наслѣдія Александра Македонскаго, принуждены преклониться предъ оружіемъ Рима и исчезаютъ въ общемъ единствѣ римской державы.

Такой же процессъ составляетъ содержаніе внутренней исторіи. Но во внутренней жизни Рима этотъ процессъ сначала представляетъ собою, повидимому, обратное движеніе. Дѣло въ томъ, что во внѣшней исторіи антагонизмъ данъ историческими условіями. Римъ окруженъ другими, враждебными общинами и народами, которыхъ онъ побѣждаетъ и вмѣщаетъ въ себѣ, становясь для нихъ тѣмъ единымъ цѣлымъ, въ которомъ они исчезаютъ и претворяются.

Во внутренней же своей политической жизни Римъ самъ создаетъ и выводитъ наружу тѣ конкретныя частности, которыя ему потомъ приходится сокрушать для торжества отвлеченнаго единства. Лишь только Римъ въ концѣ своего перваго періода поборолъ въ себѣ антагонизмъ между патриціями и плебеями, какъ этотъ антагонизмъ сталъ выступать въ новой формѣ. Въ противоположность отвлеченному началу государства развивается отвлеченное же представленіе о самостоятельной личности. Этимъ обуславливалось высокое развитіе гражданскаго права въ Римѣ, основаннаго на точномъ опредѣленіи и рѣзкомъ очертаніи

понятія юридической личности. Такое сильное развитіе личности дало себя чувствовать и въ области государственнаго права.

Эмансипація личности становится сигнатурой внутренней политической жизни Рима. Но въ политическомъ быту эта эмансипація личности выражается въ формѣ возстанія частныхъ, партикулярныхъ интересовъ противъ общаго интереса—въ разладѣ между патріотизмомъ и преслѣдованіемъ личныхъ цѣлей. Преданность государству не въ состояніи удерживать въ необходимомъ равновѣсіи антагонизмъ этихъ двухъ противоположныхъ стремленій и рядомъ съ постоянными побѣдами, триумфами и завоеваніями мы видимъ въ Римѣ постоянное зрѣлище гражданскихъ смутъ и междоусобій. Становясь холоднымъ отвлеченіемъ владычества и насилія, проявленіемъ чистаго эгоизма воли по отношенію ко всѣмъ другимъ, римскій принципъ политической жизни утрачиваетъ всякое нравственное содержание и наполняется лишь частными интересами. Поэтому прирость провинцій обращается въ увеличеніе внутренней партикуляризації и становится источникомъ происходящаго отсюда разрушенія (Verderben).

Это разложеніе государства, утратившаго въ себѣ всякую крѣпость, становится почвой для произрастанія великихъ индивидуумовъ, выпедшихъ изъ потребности возстановить то государственное единство, которое не находило себѣ болѣе опоры въ убѣжденіяхъ. Несчастіе этихъ индивидуумовъ въ томъ, что они не представляютъ собою чисто нравственнаго принципа, ибо всѣ ихъ начинанія направлены противъ существующаго, т.-е. это преступленія. Но то, чего желаютъ и что творятъ эти индивидуумы, имѣетъ за себя высшее оправданіе мірового духа и должно въ концѣ восторжествовать. Около этихъ великихъ индивидуумовъ группируются другіе граждане, и Римъ раздирается партіями. Наконецъ вся римская держава распадается на два лагеря, сгруппировавшихся около Помпея и Цезаря. Побѣда осталась за тѣмъ, кто съ силою побѣдоносныхъ легіоновъ соединилъ преимущество гениальности,—преодо-

лѣвши своихъ противниковъ во всѣхъ провинціяхъ, Цезарь вернулся побѣдителемъ въ Римъ.

Такимъ образомъ, римская міровая держава досталась одному. Этотъ важный переворотъ не слѣдуетъ считать случайностью, онъ былъ необходимъ и обусловливался обстоятельствами.

Цезарь, который можетъ быть выставленъ образцомъ римской цѣлесообразности дѣйствій, съ яснымъ умомъ опредѣлявшій свои намѣренія и осуществлявшій ихъ съ высшей энергіей и быстротою, безъ увлеченія страсти, поступилъ совершенно согласно съ ходомъ всемірной исторіи. Цезарь совершилъ два великихъ подвига: онъ замирилъ внутренний антагонизмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ раскрылъ другой на болѣе обширномъ поприщѣ. Римская держава до него простиралась только до горнаго вѣнца Альпъ, Цезарь пробилъ эту ограду и создалъ новый центръ, вокругъ котораго совершалась всемірная исторія въ слѣдующемъ періодѣ.

Лучшіе люди Рима тогда полагали, что господство Цезаря зависѣло отъ его личныхъ качествъ, и что съ устраненіемъ этой личности сама собою возстановится республика. Этимъ страннымъ заблужденіемъ обусловливалось убійство Цезаря. Но непосредственно послѣ этого обнаружилось, что римское государство можетъ быть управляемо лишь единолично, и римляне были принуждены признать это и подчиниться новой власти императоровъ, какъ и вообще государственные перевороты получаютъ свое освященіе во мнѣніи людей, когда повторяются. Такъ и Наполеонъ былъ два раза побѣжденъ, два раза изгонялись Бурбоны. Вслѣдствіе повторенія то, что сначала казалось случайнымъ и только возможнымъ, превращается въ нѣчто дѣйствительное и утвержденное.

Такъ наступилъ третій періодъ римской исторіи—періодъ императорскій, когда римляне стали приходить въ столкновение съ народомъ, которому суждено было послѣ нихъ сдѣлаться всемірно-историческимъ. Гегель разсматриваетъ этотъ періодъ съ двухъ сторонъ, духовной и свѣтской, а относительно послѣдней беретъ во вниманіе два главныхъ

момента—характеръ правителей, т.-е. римскихъ императоровъ и гражданъ въ Римской имперіи.

Власть римскаго императора основана на томъ, что частная личность овладѣваетъ цѣлымъ. Въ индивидуумѣ императора поэтому духъ частной субъективности достигаетъ полной, не знающей мѣры реализаціи. Духъ личности такъ сказать вышелъ изъ своихъ предѣловъ, превративъ конечное бытіе и частную волю въ нѣчто безпредѣльное.

Этотъ личный произволь призналъ только одинъ предѣлъ своему проявленію. Это предѣлъ всего человѣческаго—смерть. Эта субъективность оторвалась отъ всякой внутренней сдержки, не знаетъ ни страха, ни надежды, ни раскаянія (ибо все это предполагаетъ опредѣленные цѣли); здѣсь все случайно, ибо это ничто иное, какъ страсть и произволь во всей ихъ разнузданности. Эта личная воля не признаетъ ничью волю сдержкою для себя, и потому ея отношеніе къ волѣ другихъ есть отношеніе безусловнаго господства и рабства; насколько простирается взоръ челоука на земномъ шарѣ, на немъ нѣтъ другой воли, кромѣ воли императора.

Подъ господствомъ этой воли все въ порядкѣ, ибо порядокъ заключается именно въ томъ, чтобы все согласовалось съ волей императора. При такомъ положеніи дѣла самыя свойства императоровъ теряютъ значеніе, ибо это случайность безслѣдно проходящая. Среди римскихъ императоровъ было много благородныхъ, весьма строгихъ къ себѣ характеровъ, но они не произвели никакой перемѣны въ государствѣ, никогда у нихъ не было рѣчи о томъ, чтобы дать римскому народу свободную организацію (*die Organisation des freien Zusammenlebens*).

Второй моментъ состоитъ въ томъ, что всѣ прочіе индивидуумы признаются *лицами* (*persona*) въ юридическомъ смыслѣ. Эти лица между собою равны, но не обладаютъ никакими политическими правами, за то понятіе о личности окончательно устанавливается гражданскимъ правомъ.

Сущность гражданского права въ томъ, что въ немъ лицо получаетъ значеніе само по себѣ и полной реализаціи своей

достигаетъ въ личной собственности. Жизнь римскаго государства и вся сила его духа обращены теперь исключительно на разработку мертваго гражданскаго права—это явленіе аналогично разложенію мертваго организма, когда каждый атомъ получаетъ самостоятельную жизнь, но низкую—существованіе червя; подобно тому и римскій государственный организмъ весь разлагается на атомы частныхъ гражданскихъ лицъ. Римская жизнь достигаетъ, такимъ образомъ, полного раздвоенія: съ одной стороны, въ видѣ фатума царитъ отвлеченная абсолютность господства, съ другой—отвлеченная индивидуальность, изолированность лица, которое имѣетъ значеніе не по своей конкретной индивидуальности, не потому, что она даетъ и вноситъ въ жизнь цѣлаго, а какъ отвлеченный индивидуумъ. Въ сознаніи людей такимъ образомъ нѣтъ болѣе отечества, нѣтъ никакого нравственнаго единства—имъ остается одно, преклониться предъ фатумомъ и развивать въ себѣ полное равнодушіе къ жизни. Одни достигаютъ этого равнодушія тѣмъ, что поглощаются совершенно матеріальными интересами и стараются забыть себя въ чувственныхъ наслажденіяхъ; другіе стараются найти успокоеніе въ философіи; но всѣ системы тогдашней философіи, при всей своей противоположности—стоицизмъ, эпикуреизмъ и скептицизмъ, сходятся въ цѣли внушать духу равнодушіе ко всему, что представляетъ дѣйствительность. Но это внутреннее примиреніе, которое давала философія образованному меньшинству римскаго общества, имѣло отвлеченный характеръ—это былъ совѣтъ отчаянія, который не могъ удовлетворить живого духа, жаждавшаго болѣе возвышеннаго примиренія.

Этимъ высшимъ примиреніемъ абсолютнаго духа съ конкретностью, вѣчнаго съ конечнымъ, божественнаго съ человѣческимъ и является у Гегеля христіанство. Его возникновеніе и распространеніе и составляетъ духовную сторону Римской имперіи; съ завершеніемъ его развитія наступаетъ новый періодъ въ исторіи человѣчества.

В. Герье.

(Продолженіе слѣдуетъ.)