

# Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля

В. Ф. АСМУС

Вопросы философии.— 1995.— №1.— С. 52—69.

**От редакции.** Ниже мы публикуем статью В. Ф. Асмуса «Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля», написанную в 1968 г. и ранее не публиковавшуюся. Проблематика статьи относится к одному из главных направлений философских интересов автора. Фактически содержание статьи шире ее названия — в первых главах дается очерк развития проблемы свободы в античности, философии Нового Времени, немецком классическом идеализме XVIII — начала XIX в. Гегелевское решение проблемы выступает таким образом итогом ее предшествующего многовекового развития.

## I

Уже в глубокой древности в сознании людей, размышлявших об условиях поведения человека, возникает характеристика действий, совершаемых людьми, как действий, направляемых необходимостью. Такова судьба древних греков. Миром человеческих судеб правит необходимость, рок, судьба. Сила ее неборима, ее веления послушны не только люди, но и сами боги.

Но так же в древности возникает представление и убеждение, согласно которому действие, совершаемое человеком, выполняется им как свободное.

Сопоставление признания предопределяемой необходимости человеческих действий с признанием свободы их совершения рано или поздно порождает вопрос о противоречии между необходимостью и свободой и о возможности разрешения этого противоречия.

В философии Гегеля это противоречие осознается как противоречие, порождаемое диалектикой бытия и мышления. Это — объективная и реальная диалектика. Обе характеристики выражают природу самого рассматриваемого предмета — поведения человека и его действий. Сфера, внутри которой разыгрывается и разрешается противоречие необходимости и свободы — не единоличная жизнь индивида, а история общества.

Как может быть обоснован такой взгляд и в каком смысле следует понимать сосуществование необходимости и свободы? что может означать *необходимость* поведения человека, если человек свободен, и что может сулить ему *свобода*, если сама свобода заключена в кадры необходимости? Где *пределы* необходимости и свободы в поведении человека, как *природного* существа, и его поведении, как существа *социального*?

Предложенное Гегелем решение этих вопросов имеет длинную историю в развитии предшествующей ему мысли. Гегель отнюдь не ставил, не разрабатывал и не решал эти вопросы *впервые*. Здесь неуместна была бы попытка проследить всю догегелевскую историю проблемы. Достаточно, если будет указано, что *нового* внес Гегель в ее постановку и решение сравнительно с его предшественниками.

Провести грань, четко отделяющую понятие Гегеля о необходимости и свободе от учения трудившихся над той же проблемой стоиков, Спинозы, Фихте, Шеллинга далеко не просто. Гегель не любил точно указывать, чем он был обязан своим учителям и учителям своих учителей. Истину, открывшуюся ему в результате упорного труда, изучения, он возвещал как самое истину — независимо от того, кем были добыты ее предпосылки и результаты: В сплаве своего учения он уже не различал чужие элементы, брошенные в горнило собственной мысли. Он яснее видел то, в чем его воззрение *превосходило* предшествующие ему попытки, отличалось от них, чем то, что *объединяло* эти попытки с его воззрениями в одной традиции и даже было их прообразом. Восстановление истинного генезиса мысли Гегеля требует большей справедливости к предшественникам, чем та, на какую был способен сам Гегель.

Диалектическому синтезу необходимости и свободы Предшествовало исторически нараставшее в своей интенсивности осознание их предельной противоположности. Научной почвой этого осознания были огромные успехи механистического детерминизма — сначала в учении о природе, а затем и в антропологии — в учении о человеке. Этими успехами отмечены XVII и XVIII столетия. Понятие необходимости постепенно завоевало *всю* область действительности. Оно было признано имеющим силу не только для индивидуальных тел с их механическими движениями, с их инерционными силами. Под господство необходимости был поставлен не только мир физической природы, сфера материальных тел, но также и мир *психической* причинности. Уже в античном материализме Демокрита атомистическая теория души стерла грань между психическим и физическим. Динамика душевной жизни стала под власть общего детерминизма, распространилась на все явления природы. Необходимость из божественной силы, правящей судьбами людей, превратилась в вихрь атомов, в определяющую силу «толчка» и «удара». Для Демокрита свобода еще не становится острой проблемой познающей мысли. Гражданин полиса, он не видит в детерминирующем порядке ничего противоречащего свободному действию.

Положение существенно изменяется в эпоху эллинизма. Для Эпикура свобода становится проблемой его философии, и притом — центральной. Отдельный человек, член огромного социального целого — государства, типа эллинистической монархии — одновременно сознает и свое подчинение необходимости социального порядка и свою потребность действовать наперекор ее принуждающей силе. В рамках предписываемой государством необходимости он хочет быть свободным.

Но откуда взяться свободе в макром мире, если бы возможности свободы не существовало в материальных элементах физического мира— в самих атомах? Эпикур исследует, не могут ли быть в этом мире найдены, по крайней мере, *зародыши свободы*. Они должны быть найдены в этом мире атомов Демокрита, атомных вихрей, необходимо и неотразимо действующих «толчков» и «ударов». Но они могут быть в нем найдены не где-то *между* атомами, так как, кроме атомов, существует только пустота. Они могут быть найдены только в самих атомах, в самих их движениях — как внутренне присущее им самоопределение.

*Свобода должна быть найдена в условиях самой необходимости.*

Так была поставлена перед философией одна из величайших ее задач. Сам Эпикур усмотрел искомую свободу в утверждаемой им способности атомов самопроизвольно отклоняться при своем падении в пустоте от прямых путей падения, предначертанных им самой необходимостью. В этой фантастической гипотезе была налицо великая мысль: свобода, согласно Эпикуру, может быть найдена не вне необходимости и не *помимо*

необходимости, а в тех самых реальных условиях, в которых проявляется необходимый порядок вещей. Для школы *стоиков*, развившейся параллельно школе Эпикура, сохранялись те же социально-исторические условия, требовавшие постановки проблемы свободы применительно к поведению человека. Однако решение проблемы у них оказалось глубоко отличным. Стоики ищут не столько свободы, сколько *примирения* с необходимостью. Детерминизм необходимости для них — поистине мироправящая сила. Чем может быть *свобода* перед лицом необходимости? Отношение к ней может быть отношением покорности, согласия, принятия. И оно может быть отношением непокорности, сопротивления, несогласия.

В обоих случаях осуществляется и побеждает только необходимость. Но судьбы покорного необходимости мудреца и противящегося ей безумца — глубоко отличны. «Того, кто согласен с нею, судьба ведет, кто ей сопротивляется, того тащит силой»: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt*. Мудрецу — награда. Это — свобода, приходящая как результат воли и действия, согласных с необходимостью. Безумцу, пытающемуся восстать против необходимости,— возмездие: крушение его безрассудной попытки, гибель под неотвратимым ударом судьбы.

Стоическое решение рассматривало покорность необходимости как *внутреннюю свободу*. Решение это сохранило свое обаяние далеко за пределами античного мира. Но оно сводило свободу к *резиньяции*, к *пассивному преклонению* перед необходимостью. Активность «свободного» стоического мудреца — призрачная, мнимая. Не он овладевает необходимостью, а она им. «Свобода» в его действии только отказ от сопротивления. Само содержание понятия свободы остается у него чисто отрицательным. Настоящий герой учения стоиков о свободе — не сама свобода, а именно необходимость. «Внутренняя» свобода стоического мудреца — только тихая и светлая покорность, с какой опальный римский патриций вскрывает — по указанию императора — себе вены. Его акт остается актом внешне вынужденным, а не действительно свободным. Для героизма стоика подходит название одной главы в романе Виктора Гюго «*Les misérables*»: «*Héroïsme est l'obéissance passive*».

В эпикуреизме и стоицизме проблема свободы возникает из запросов социальной жизни. Она порождается конфликтом между личностью и государством эллинистического типа. Однако ареной, на которой разыгрывается самый конфликт, остается *индивидуальное* поведение и *индивидуальное* сознание. Искатель свободы — как в эпикурейском, так и в стоическом смысле — не класс, не народ, не общество как сверхиндивидуальное целое, а изолированный от общества индивид-«мудрец». В случае эпикуреизма его изолированность подчеркивается общей нормой эпикурейской этики, ее постулатом: «живи незаметно». Но и стоический «мудрец», отнюдь не уклоняющийся от участия в государственной деятельности,— исключение из общего порядка жизни, существо уединенное и замкнутое — пусть даже это будет сам Сенека или император Марк Аврелий.

## II

Когда в XVII в. в европейской науке стала складываться новая антропология и новая этика, овеянная духом натурализма и механистического материализма, она опиралась на близкую к стоицизму идею о свободе как о сознательно исполняемой необходимости. Уже Фрэнсис Бэкон условием покорения природы и победы над природой объявил — «повиновение» ей: *natura parendo vincitur*. Но Бэкон был еще далек от универсальности и односторонности механистического детерминизма. Напротив, *Спиноза* не менее резко, чем стоики, утверждает тезис детерминизма. Он усиливает и расширяет его,

распространяет не только на внешний мир, но и на человека, включая его психическую деятельность. Ни в ходе вещей, ни в течении идей Спиноза не видит ничего, что не было бы подвластно необходимости — это один и тот же порядок природы: «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*». «Мудрец» Спиноза отнюдь не борец против необходимости, но исполнитель ее велений.

Однако именно в учении Спинозы понятие необходимости испытывает новое развитие, которое сближает его с понятием свободы. Среди вещей, действующих согласно необходимости, есть одна — совершенно особого рода. Это — ни одна из конечных вещей, ни один из конечных модусов протяжения или мышления. Эта вещь — сама вечная и бесконечная природа, или субстанция, или Бог. Как только познание из познания конечных вещей становится познанием единой вечной и бесконечной субстанции, оказывается, что рассматриваемая в ином аспекте субстанция природы *свободна*: каждый конечный модус в ней следует из нее согласно необходимости, но сама она, как субстанция природы, или Бог, существует хотя необходимо, но вместе и свободно. Она свободна, ибо ее существование обуславливается не чем-либо конечным вне ее самой, но лишь ее собственной необходимой сущностью. Случай субстанции есть случай, когда сама вечная и бесконечная необходимость, не переставая быть необходимостью, оказывается свободой.

Если бы Спиноза остановился на сказанном, то его учение было бы учением, согласно которому Бог, или природа, точнее, вечная и бесконечная субстанция природы,— *единственная* свободная вещь. Но Спиноза этим не ограничивается. Учение о свободе он переносит из области метафизики в область антропологии и этики. Согласно его мысли, свободен может быть — в известном смысле, *и человек*. Среди аффектов, которым человек подвержен и власть которых над ним порождает его рабство, есть один — тоже совершенно особый. Этот аффект — *страсть к познанию*. В философе она может подавить все другие аффекты, стать господствующим аффектом, определять собой все существование и поведение человека. О том, кто достиг этого, для кого страсть к познанию становится, как для философа, его собственной, и притом единственной, природой, можно уже сказать, что он — свободен, что его существование определяется только аффектом, составляющим его собственную сущность. Познавая и любя интеллектуальной любовью Бога, вечный и бесконечный порядок природы, философ вместе с тем самое необходимость познает как свободу.

В сравнении с понятиями стоиков о свободе в учении Спинозы появляется нечто новое. Это, во-первых, мысль о том, что в известных условиях сама необходимость *становится* свободой — притом не только по познанию, но и *по бытию*. Необходимость и свобода оказываются понятиями *диалектики*: то, что с необходимостью вытекает из одной своей собственной сущности, оказывается уже не только необходимостью, но вместе с тем и свободой. В субстанции природы, или Бога, необходимость и свобода существуют как единство противоположностей.

Во-вторых, новым было у Спинозы и понятие о свободе *человека*. От стоиков Спинозу отличает более отчетливое проведение взгляда, согласно которому свобода — не постоянно действующая *способность*, или *свойство* человека, а некоторое особое *достижение его деятельности*. Это — достижение деятельности *познания*. При этом свобода — редкое явление и приобретение человеческой жизни. Она вводится в жизнь человека подвигом лишь немногих избранных — подвигом ученых, философов. Только философ может стать свободным, но никак не толпа, не народ, не большинство. Свобода — удел интеллектуальной элиты. Этика свободы у Спинозы «аристократичнее», чем этика стоиков. Между свободным и несвободным Спиноза воздвигает трудный *барьер знания*.

Третье важное отличие Спинозы от стоиков в том, что Спиноза — в гораздо большей степени, чем стоики,— условием свободы провозглашает не простое созерцание необходимости, но *активность* познающего. Добытчиком свободы может быть только человек *деятельный*. Идея всего, что увеличивает или уменьшает способность нашего тела к действию, содействует ей или стесняет ее,— идея всего этого увеличивает или уменьшает способность нашей души к мышлению, содействует или стесняет ее. Поэтому только многообразная деятельность, направленная на все модусы природы, приводит к познанию необходимости и через нее к свободе.

В этом учении о свободе у Спинозы оставалась однако недоговоренность и даже противоречие. Условием, необходимым для свободы, представлялась *активность* познающего. Напротив, основная для спинозовской теории свободы интеллектуальная интуиция вечной и бесконечной субстанции природы оказывалась *созерцательной*. Она оказывалась не только крайне редким, но вместе с тем совершенно пассивным состоянием интеллекта отдельного философа, достигшего ее высот.

### III

Проблема свободы была для Канта одной из краеугольных. Особенность Канта — первого по времени в ряду корифеев немецкого идеализма — в том, что решение этой проблемы Кант ищет на основе идеалистической этики. Субъект свободы у Канта — человек, как существо сверхчувственного мира. Кант делает шаг, отделяющий его от натурализма Спинозы. Условия возможности свободы лежат для Спинозы не *вне* реального мира природы, а в его собственных пределах. Кант утверждает, что возможность свободы не противоречит действительной необходимости всех явлений природы. Необходимость эту Кант не только признает, но он даже расширяет сферу ее действия. Принцип детерминизма для него — универсальный принцип природы. Кант отвергает как недостойную уловку доктрину, которая противоречие необходимости и свободы пыталась разрешить, различая в человеке тело и душу. Согласно этой доктрине, человек подчиняется необходимости причинного порядка как *тело*, но свободен — как *душа*. Кант распространяет тезис детерминизма на мир не только физических, но и технических явлений. Он признал и психический мир доступным научному предвидению не в меньшей степени, чем мир физических тел и их движений. Он предвосхитил не только механистическую космогонию Лапласа, но и знаменитую идею его «мировой формулы». «Можно допустить,— писал Кант,— что, если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» (Сочинения. М., 1965. Т. 4. Ч. I. С. 428). Ибо приложимость принципа детерминизма вовсе не зависит ни от того, лежит ли причинность внутри субъекта или вне его, ни от того, является ли она причинностью, обусловленной через инстинкт или через определяющие основания, мыслимые посредством разума. Необходимый характер *всех* явлений — как физических, так и психических — обусловлен, по Канту, тем, что все они протекают во времени. Будучи всеобщей формой всего случающегося, время всюду вносит с собой *необходимость*.

Однако универсальность принципа необходимости и детерминизма всех явлений не исключает, по Канту, возможности свободы для человека. Ибо человек, действующий свободно, и человек, действующий согласно определению необходимости,— *не один и тот же*. Первый из них принадлежит миру *сверхчувственному*, «умопостигаемому». Второй — *миру явлений*, царству безраздельной и непреложной необходимости. Никакая

детерминация и предопределенность никаких явлений не касается возможности свободы для субъекта в мире сверхчувственном.

Таким образом, свобода достигается у Канта ценой разрыва между реальным чувственным миром эмпирических явлений, куда Кант включает также весь мир *психических* процессов, и постулируемым *сверхчувственным* миром.

В учении Канта затухает важная для Спинозы идея о познании необходимости, как об условии свободы. Такое познание есть условие прогресса естествознания и натуралистической антропологии, но не этики; для нравственного поведения человека оно не имеет значения.

Источник свободы для Канта — не в реальном эмпирическом мире и не в познании этого мира, а в *сверхчувственной* области. Способность к свободе, как ее понимает Кант, не только не противоречит необходимому порядку природы, но она возникает из условий самого этого порядка. В основе кантовской теории свободы лежит дуализм чувственного и сверхчувственного миров: субъект раздваивается у Канта на субъект эмпирический и субъект умопостигаемый, необходимость и свобода сполна делятся между ними.

#### IV

Новую и дотоле неизвестную остроту проблема свободы приобрела для Фихте Старшего. Фихте сам характеризует всю свою философию как учение именно о свободе. Но в противоречии с тезисом свободы у Фихте выступает тезис строжайшей необходимости всего, что совершается в эмпирическом мире. Тезис этот Фихте усваивает от Канта, Спинозы и стоиков во всей его универсальности. «Каждый момент существования определен всеми протекшими моментами и определяет все будущие моменты; и невозможно мыслить теперешнее положение любой песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечном восходящем ряде и все будущее в бесконечном нисходящем ряде» (Назначение человека. СПб., 1905. С. 12—13).

От власти необходимости не может быть свободно даже то, что в человеке кажется, на первый взгляд, безусловным источником свободы — его *индивидуальность*. Связь между мною и мировым целым определяет все, чем я был, что я теперь и чем я буду. «Дух, для которого совершенно ясна была бы внутренняя сущность природы, мог бы из каждого возможного момента моего существования безошибочно вывести, чем я был до этого момента и чем я буду после него. Чем бы я ни был теперь или когда-нибудь в будущем, это мое состояние безусловно необходимо и не может быть другим» (Ibid. С. 16—17).

Но Фихте не просто повторил в острой и сильной форме идею стоиков, Спинозы и Канта о полной детерминации физической и психической сферы бытия. Он расширил эту идею. Он перенес вопрос с рассмотрения поведения *индивида* на рассмотрение процесса *исторического развития общества*. В необходимый порядок детерминации он включил *всю историческую жизнь*. Хотя эмпирическое содержание исторического бытия, по Фихте,— иррационально, оно не становится от этого бытием случайным и не выпадает из общего детерминизма всего случающегося и существующего. И если нам кажется, что историческое бытие, как фактическое бытие во времени, могло бы быть иным, то это, по Фихте,— лишь видимость случайности, и эта видимость происходит от того, что оно не понято (Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 118).

Но именно последовательность, с какой Фихте утверждал и распространял на весь мир истории воззрения всеобъемлющего детерминизма, создавала огромные трудности для учения, задуманного в качестве учения о свободе. Каким образом в бесконечный мир сплошной необходимости — индивидуальной и социальной,— в мир природы и в мир истории,— могла где бы то ни было и каким бы то ни было образом войти искомая свобода?

Фихте не остановился перед этими трудностями. Источник его познавательного оптимизма таился в его убеждении, что свобода возможна для человека в том самом мире, где, по-видимому, царит только непреложная необходимость. Фихте отказывается от кантовского противопоставления сверхчувственного мира миру чувственному. Необходимость и свобода сосуществуют в одном и том же мире. Необходимость становится в нем свободой — по самому своему бытию. Это превращение осуществляется благодаря акту *познания*. Познанная и понятая необходимость наших действий перестает быть внешней силой, принудительно навязывающей нам образ поведения и нашей судьбы. Хотя наше мышление «не обосновано в самом себе» и «не независимо от наших влечений и склонностей», однако это влечение «навязывает нам известный образ мышления только до тех пор, пока мы не замечаем его принудительности»... (Назначение человека. С. 78). Но эта принудительность «исчезает, как только мы ее замечаем; и уже не влечение само по себе, а мы сами образуем наш образ мышления посредством влечения» (Ibid).

Таким образом, необходимость господствует в жизни отдельного лица и в историческом развитии общества, но, будучи познанной, перестает быть несвободной: «мы и наш род руководимы необходимостью, но отнюдь не слепую, а совершенно ясною и прозрачною для себя внутреннею необходимостью божественного бытия; и, лишь подчинившись этому благодатному водительству, мы обретаем истинную свободу и проникаем к бытию»( Основные черты современной эпохи. С. 127—128).

Что нового было в этом воззрении сравнительно с доктринами предшественников Фихте: стоиков, Спинозы, Канта? Во-первых, с несравненно большей резкостью, чем Спиноза (не говоря уже о стоиках и Канте), Фихте условием возможности свободы провозглашает *познание необходимости*.

Во-вторых, обоснование возможности свободы связалось у Фихте с опровержением этического индивидуализма, а сама проблема свободы была перенесена в плоскость *историзма*. Искателем и добытчиком свободы у Фихте объявляется не атомарный индивид, а индивид как деятель исторического процесса, как член «родовой» общности. Величайшее заблуждение и вместе основание всех остальных заблуждений состоит, согласно Фихте, в том, что индивид «мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать» (Ibid. С. 20). Следуя этому заблуждению, ни одна из предшествующих систем философии «не подымалась выше объяснения сознания одного единственного индивидуального субъекта»... (Факты сознания. СПб., 1914. С. 72). Но философский индивидуализм,— возражает Фихте,— воззрение несостоятельное: само сознание индивида должно быть объяснено, «как сознание жизни, вмещающей в себя и уничтожающей всякую индивидуальность»... (Ibid.). «С точки зрения истинности и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует... и, напротив, существует единственно род»... (Основные черты современной эпохи. С. 33).

Уразумение реальности рода и мнимой самобытности индивида прокладывает путь к пониманию свободы. Свобода — реальность, но она может осуществляться только в исторической жизни рода. Она состоит и может состоять только в том, что личность, достигшая познания единственного основания своего бытия в роде, добровольно и с

ясным сознанием делает необходимый закон бытия рода законом своей собственной деятельности. Истинно свободным может быть только такой принцип, в силу которого каждый приносит «свою личную жизнь в жертву жизни рода» (Ibid. С. 59), а способ, посредством которого жизнь рода проявляется в сознании, «становится силою и страстью в жизни индивидуума»... (Ibid.). Кантовскому постулату безусловной самоценности личности Фихте противопоставляет постулат безусловного первенства безусловной ценности «рода».

Вместе с этим постулатом теория свободы входит в область *философии истории*. Свобода, понятая как сознательная отдача личностью самой себя «идее» рода, не есть способность, изначально и автоматически данная человеку. Свобода имеет историю. Степень возможной для каждого индивида свободы зависит не от его личных устремлений, но от того, в какой фазе исторического развития находится его общество. Для исторически различающихся видов общества существуют различные виды и степени доступной им свободы, не зависящие от личных усилий отдельных лиц.

Прогресс свободы в познании необходимости должен, по мысли Фихте, оказать существенное влияние не только на *теоретическое* решение проблемы свободы, но и на реальную практическую жизнь. В этом прогрессе он видит залог и обнадеживающее условие все возрастающей власти человека над природой, освобождения человека от слепого и принижающего господства над ним природных сил. Диалектика свободы и необходимости решает в самой практике научного познания задачу, которую в XVII столетии афористически сформулировал, но не мог решить Фрэнсис Бэкон: побеждать природу, повинувшись ей. «Возникшая сперва под давлением нужды, наука должна затем рассудительно и спокойно проникать в неизменные законы природы, обозревая всю ее силу и учась вычислять ее возможные пути развития; она должна образовать себе в понятии новую природу, тесно примыкая к живой и деятельной природе и непосредственно следуя за нею... Так должна становиться все более постигаемой и проницаемой для нас до самой тайной своей сущности природа, и человеческая сила, просвещенная и вооруженная своими изобретениями, должна без труда над нею властвовать, мирно сохраняя раз сделанное завоевание. Нужда в человеческом труде должна постепенно уменьшиться до тех пределов, в каких он необходим человеческому телу для его развития, роста и здоровья, и этот труд должен перестать быть тяжестью»... (Назначение человека. С. 89).

Введением историзма в понятие свободы исчерпывается у Фихте то новое, что он внес в развитие проблемы. В остальном его мысль направляется по уже исхоженным путям универсального детерминизма, сведения свободы к необходимости.

Понятая лишь как созерцательное познание необходимости, свобода исключает, по Фихте, активность участника исторического процесса. Фихте подсекает в корне всякую надежду на то, будто личные усилия и личные действия человека могут что бы то ни было изменить в истории — по крайней мере в значительной степени. Отдельному лицу действительность, строго говоря, недоступна; его удел — пассивное и покорное повиновение вечному духу времени: «Именно в том и состоит сладчайшая награда философского рассмотрения,— писал Фихте,— что, постигая все в общей связи и ничего не оставляя обособленным, оно признает все необходимым и потому благим и примиряется со всем существующим, как оно существует. Никто более философа не далек от той иллюзии, будто его время продвинется вперед в весьма заметной степени именно благодаря его стремлению ... Действенная роль принадлежит только всеобщему объединению и особенно сокровенно живущему вечному духу времен и миров» (Основные черты современной эпохи. С. 12—13). Фихте сделал попытку начертать схему



всемирно-исторического развития общества в свете своей диалектики необходимости и свободы, т. е. подчинения поведения индивида «идее» рода. Но схема эта абстрактна и скудна именно в своем историческом содержании. На самой ранней ступени исторического развития человечества «идея» проявляется как *эстетическая* идея, или изящное искусство; далее — как мировая социальная идея, как источник героизма и творческая причина правового порядка; еще далее — как научная идея, направленная на построение из мысли и в мысли всей вселенной; и, наконец, в наиболее всеобщей форме — как идея религиозная, которую Фихте понимает, однако, лишь как сознательное слияние всякой индивидуальной жизни с единым и абсолютным «божественным» бытием. И он разъясняет, что подлинно свободной и обнимающей всю жизнь рода «идея» (или «чистая мысль») бывает не тогда, когда человек «становится художником, героем, человеком науки или религии» (Ibid. С. 107), но лишь тогда, когда «идея», определяющая его поведение, «есть единая, ясная в себе и прозрачная мысль науки разума»... (Ibid.).

## V

В ряду предтеч Гегеля по вопросу о необходимости и свободе последнее крупное явление — Шеллинг. В его теории свободы своеобразно сплетаются мысли, ведущие от стоиков, от Спинозы, от Канта и от Фихте. Но их соединение — не эклектическое. Шеллинг — мощный ум, оригинально сплавляющий элементы мысли, на которые опирается и которые он черпает у своих предшественников.

Как и у Фихте, философия Шеллинга есть — в своем замысле — философия свободы. В центре ее стоит мысль Канта об «умопостигаемой» (= сверхчувственной) сущности характера. Свободное действие непосредственно вытекает из сверхчувственного начала в человеке. Это начало — вне всякой причинной обусловленности, *вне* всякого времени, *над* всяким временем. Как существо сверхчувственное, человек определяет себя не извне и не какой-либо случайной, или эмпирической необходимостью. Отдельный поступок вытекает из его внутренней сущности, как свободного существа. Но именно потому он сам необходим. В нём абсолютная свобода тождественна с абсолютной необходимостью ибо свободно лишь то, что действует только сообразно с законами своей собственной сущности и не определяется ничем другим, ни находящимся в нем, ни вне его. Как в субстанции Спинозы, в сверхчувственной основе характера необходимость совпадает со свободой. «Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть *его собственное деяние*, необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она свобода, с формальной стороны она—необходимость» (Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908. С. 48).

В то время как Кант отводит необходимости и свободе два мира — чувственный и умопостигаемый — Шеллинг утверждает тождество этих противоположностей. Достигается тождество тем, что на человека Шеллинг переносит спинозовское понятие субстанции: не только природа вся в целом оказывается самоопределяющей и потому свободной субстанцией, но и человек, точнее умопостигаемое в человеке, свободно действует из субстанциальной своей основы.

Вместе с тем мир свободы, так же как и у Фихте, оказывается у Шеллинга миром *истории*. Действовать как свободное существо человек может только в качестве существа исторически развивающегося. Не во все времена люди обладают равными возможностями свободы. Степень свободы, доступная человеку, определяется *исторические, уровнем* развития общества, к которому он принадлежит. В «Системе трансцендентального

идеализма» Шеллинг поясняет, что «историчность», о которой он говорит,— «совсем особого типа»: она может представляться историей лишь таким существам, которые, хоть и преследуют идеал, но последний здесь никогда не может быть осуществлен индивидом, но обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий всего рода» {Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 337}.

Но род, согласно Шеллингу, действует в истории так, что последовательность и связь исторических действий не укладывается и не может быть ни при каких условиях и успехах дознания уложена в рамки исторического детерминизма. В этом утверждении Шеллинг отступает от всей линии развития учения о необходимости, представленной стоиками, Спинозой, Кантом, Фихте, и приближается к историческому индетерминизму Жан-Поля Сартра. Никакой «мировой формулы» применительно к истории! Историческое предвидение — абсурдное понятие. Исторический детерминизм не учитывает важнейшей особенности исторического действия. Состоит она в том, что предметом истории «не может быть ничто, происходящее в силу наличия того или иного определенного механизма или опирающееся на априорную теорию» (Ibid. С. 338). Теория и история «полностью противоположны друг Другу. Человек лишь потому входит в историю, что ничто из его будущих поступков не может быть учтено заранее на основании той или иной теории» (Ibid. С. 338).

В философии истории Шеллинга вопрос об отношении свободы и необходимости связывается с вопросом о *бессознательном*. Историческое предвидение невозможно в силу совпадения необходимости с бессознательным. Именно это совпадение и исключает возможность предвидения в истории. Через самое свободу и совершенно бессознательно, т. е. без всякого моего к тому содействия, должно возникать нечто мною не предусмотренное. Оно возникает не только совершенно произвольно, но даже, быть может, вопреки воле действующего, в качестве того, что он сам по своему желанию никогда не мог бы осуществить. Именно это положение выражает отношение между свободой и той скрытой необходимостью, которую люди называли и называют то судьбой, то провидением, не имея никакой ясности в понимании этих обозначений. Это вторжение скрытой необходимости в человеческую свободу предполагается не только искусством трагического, все существование которого целиком опирается на эту предпосылку, но то же самое выступает во всяком человеческом действии, во всем, за что только мы ни беремся (ср. Ibid. С. 344, 345).

Постулируемое Шеллингом тождество необходимости и свободы требуется самой их противоположностью. Эту противоположность Шеллинг характеризует не менее резко, чем Фихте. Пока рефлексия имеет предметом лишь бессознательное или объективное во всяком действии, мы должны признать абсолютно предустановленными все свободные поступки и вместе с тем всю историю в целом. Будучи неосознанной и слепой, эта предустановленность приводит к системе *фатализма*.

Но когда рефлексия обращается исключительно на субъективное, перед нами выступает система абсолютного беззакония, утверждающая, будто никакая необходимость не свойственна никакому действию, никакому поведению.

Истина, по Шеллингу, ни в системе фатализма, ни в доктрине беззакония. Существует абсолютное тождество необходимости и свободы. Именно оно составляет основу для гармонии между объективным и субъективным в свободной деятельности не только индивида, но и всего рода в целом. Такая рефлексия возвышается до абсолюта, составляющего общую основу единства и согласия между свободой и разумностью. Она

приводит к системе, которая оказывается уже системой не фатализма и не беззакония, а системой *провидения*, или *религии*.

Если бы абсолют мог превратить историю в свое полное и действительное откровение, то тем самым мы имели бы здесь полное выявление свободы. В этом случае свободное действие целиком совпадало бы с предопределением. Тогда мы увидели бы, что все, возникшее в ходе истории через свободу, было бы во всей своей совокупности закономерно и что все действия, несмотря на видимость своей свободы, были необходимы именно для того, чтобы привести к такому целому.

Однако в реальном историческом процессе происходит не так. В нем противоположность между сознательной и бессознательной деятельностью никогда не может быть снята: она длится и уходит в бесконечность. Больше того. С устранением этой противоположности устранилась бы и сама свобода: она опирается единственно и исключительно на эту противоположность. В эмпирическом плане мы не можем помыслить такого времени, когда получил бы полное выражение абсолютный синтез.

И все же в качестве целого история представляется Шеллингу как непрерывное постепенно осуществляющееся откровение абсолютного тождества. Однако такой она оказывается отнюдь не в силу исторической деятельности людей. У Шеллинга люди не сами творят свою историю. В конечном счете Шеллинг переносит проблему свободы и необходимости из сферы философии истории в сферу теософии, философии откровения абсолюта (== Бога) — в природе и в истории. Достижимость цели исторического процесса не может быть ни доказана теоретически априори, ни получить себе подтверждение в опыте: на веки вечные это останется *исповеданием веры*.

Это, в своей сути *теософическое*, а не философское, решение проблемы свободы и необходимости рушилось под бременем собственного противоречия. С одной стороны, в нем бился живой пульс диалектики. Свобода оказывалась в нем диалектическим коррелятом необходимости. В каждом моменте исторического действия открывалось и то, что следовало рассматривать в аспекте необходимости, и то, что следовало рассматривать в аспекте свободы. Свобода одновременно и восходит к умопостигаемой надэмпирической сущности и является в эмпирии, т. е. становится сама частью объективного мира; в своей являемости она так же точно подчинена законам природы, как и всякое другое событие.

С другой стороны, диалектическая корреляция необходимости и свободы оказывается мнимой: свобода в каждый данный момент исторического процесса оказывается никогда не достижимой, не решаемой до конца задачей будущего. В этом смысле история объявляется никогда не доходящим до полного своего конца откровением абсолютного. Само абсолютное являет при этом вечную тождественность и вечную основу гармонии между обеими сторонами распада: на сознательное и бессознательное, на свободное и созерцающее.

## VI

Философия Гегеля с еще большим основанием, чем философия Фихте и Шеллинга, может быть характеризована как философия *свободы*. Понятие свободы выступает у Гегеля не только в тех его трудах, где оно должно рассматриваться согласно самому их предмету — в «Философии духа», в «Философии права», в «Философии истории». Оно выступает уже в Логике — энциклопедической, и особенно в «Науке логики». Это вполне понятно. «Логика» Гегеля была задумана и выполнена как диалектическая онтология и как

логическое предварение философски осознанной истории духа. Раздел «Понятия» в «Логике» Гегеля есть «имплицитное» изображение и предвосхищение системы «Философии духа», а в «Философии духа» — так же как в еще ранее написанной «Феноменологии духа» — мы находим предварение категорий «Философии истории».

Согласно основной мысли Гегеля, принципом философии является «бесконечное свободное понятие и все ее содержание покоится исключительно только на нем»... (Сочинения, Т. VI. Наука логики. 2. С. 288). «Субстанцией, сущностью духа является свобода» (VIII, Философия истории, с. 17). Она есть подлинная сущность духа, «его действительность» (III, Философия духа, с. 292—293). Идея свободы — «действительность людей, их бытие» (III, 292). Уже в христианстве была, по Гегелю, осознана мысль о том, что «человек в себе предназначен для высшей свободы» (III, 293). Поэтому в ходе развития духа «определяющее начало» есть, по Гегелю, «свобода» (III, 333). Во всем всемирно-историческом процессе движение духа народа есть «путь освобождения духовной субстанции» (III, 329), и сама всемирная история «есть не что иное, как развитие понятия свободы» (VIII, Философия истории. С. 422). Самый прогресс в истории есть именно «прогресс свободы» (VIII, с. 18—19) и, еще точнее,— прогресс «в сознании свободы» (VIII, 19). Ибо человек «не свободен, если не мыслит» (VIII, 407); его мысль «должна стать для себя свободной» (VIII, 251).

Сама необходимость становится для мыслящего рассмотрения *свободой*: субстанциальная связь необходимости «есть система определений свободы» (III, 203), а абсолютное определение духа есть «деятельный разум, т. е. само себя определяющее и реализующее понятие,— свобода» (III, 334), или, иначе, «развитие, определенное самим понятием духа» (III, 333).

Будучи сама по себе прежде всего «только понятием, принципом духа и сердца» (III, 292) свобода «сама определяет себя к развитию до степени предметности» (III, 292), приобретает «форму необходимости» (III, 293). Перед философией, направленной, как философия Гегеля, на уразумение пути духа к свободе, неизбежно возникает вопрос о соотношении свободы с необходимостью. Для Гегеля это — вопрос не только об отношении, но и о *диалектике* необходимости и свободы.

Уже предшественники Гегеля приближались к этой диалектике, характеризуя отношение свободы и необходимости как отношение в деятельности человека сосуществующих противоположностей: акта детерминированного и акта спонтанного. Сравнительно со своими предшественниками Гегель направляет эту диалектику по новому пути. Для Спинозы, Канта и Фихте необходимость имеет значение непреложной реальности. Для них воззрение детерминизма — прямой результат уточняющегося изучения природы. Чем больше углубляется человек в познание природы, тем более реальной и тем более непререкаемой становится для его сознания властвующая над природой необходимость. Свобода ничего не изменяет в необходимости, именно как в необходимости, ничем не нарушает и не может нарушить железный поток детерминации, распространяющийся на весь физический и весь психический мир. Свобода не становится на место необходимости: она — та же необходимость, только ставшая прозрачной для самой себя. Так понимает свободу Фихте. Или же она — противоположность необходимости, но ее источник — не самый чувственный мир необходимости и причинности, а стоящий над ним мир сверхчувственный, ноуменальный. Полагая начало *свободной* причинности, этот мир не ограничивает необходимости в ее собственной сфере: подчиненный форме времени, порядок событий в эмпирическом мире остается, как прежде, строго детерминированным. Так представляет отношение свободы к необходимости Кант. В обоих случаях нет речи о

*генезисе* свободы из необходимости: как противоположности, необходимость и свобода только *сосуществуют*.

У Гегеля идея их сосуществования переходит в идею генезиса. Свобода *становится* в развитии мира. Мир есть *история* духа, и в этой истории свободе предстоит одержать победу над необходимостью. Свобода и необходимость — не *стороны* действительности, но скорее *ступени* ее развития. Детерминизм, резко обострившийся у предшественников Гегеля под влиянием механицизма, смягчается. Если у стоиков настоящим героем процесса жизни была не свобода, а необходимость, то у Гегеля, наоборот, истинный герой истории — свобода.

В результате изменяется понимание как необходимости, так и свободы. Один и тот же дух лежит в основе свободы и в основе необходимости. Но этот дух в случае необходимости находится на низшей ступени своего развития. Это — ступень, когда разум не возвышается еще над познанием бытия *конечного* и *единичного*. Об этом Гегель говорит в «Феноменологии духа»: необходимость, судьба есть «как раз то, о чем не умеют сказать, *что* оно делает, каковы его определенные законы и положительное содержание» (IV, 194). Оно — само абсолютное, или чистое понятие, созерцаемое как бытие, соотношение простое и пустое, но непреодолимое и нерушимое, предметом которого может быть только «ничто» единичного существования (IV, 194). Но единичная индивидуальность, вместо того чтобы покинуть мертвую теорию и погрузиться в жизнь, скорее погружается «только в сознание собственной безжизненности и достается себе в качестве пустой и чуждой необходимости, в качестве *мертвой* действительности» (IV, 195).

Такое — конечное — бытие находится «в отношении необходимости с другим содержанием, со всем миром» (IV, Наука логики. 1. С. 72). Но все конечное характеризует, по Гегелю, лишь «оцепенелая необходимость» (IV, Наука логики. 1. С. 287), и метод чуждой понятию конечности «не приводит ни к чему большему, кроме как к противостоящей свободе *необходимости*» (VI. С. 288).

Развивая и прослеживая диалектику самой необходимости («Наука логики»), Гегель доказывает, что, даже переходя со ступени *формальной* необходимости (V, 1. С. 653—658) и поднимаясь на ступень необходимости *реальной* (V, 1. С. 662 ел.), необходимость «вместе с тем относительна» (Ibid. С. 663), «имеет свой *исходный пункт* в случайном» (Ibid. С. 663). Моменты формальной необходимости сами формальны, «не имеют образа самостоятельности» (V, Наука логики, V. 1. С. 659).

Но и *реальная* необходимость обладает, по Гегелю, ограниченным содержанием (V, С. 666). На еще более высокой диалектической ступени она становится *абсолютной* необходимостью, которая есть уже «форма абсолютного», единства бытия и сущности (V, С. 667).

Однако даже *абсолютная* необходимость остается, согласно характеристике Гегеля, «слепой». Она «слепа» в том смысле, что абсолютная необходимость есть абсолютное превращение всех различий в их возможность и их возможности в действительность (V. С. 667).

Истинный генезис познания предполагает *возвышение* над необходимостью и переход из сферы необходимости в сферу свободы, т. е., по Гегелю, в сферу *понятия* (VI. Наука логики. 2. С. 289). На додиалектической ступени познания сама необходимость выступает не как определенность, а как внешний, не понятием определенный материал, в котором понятие «не познает самого себя» (VI. С. 288).

Переход от необходимости к свободе предполагает движение разума от постижения бытия в аспекте *единичности, ограниченности и конечности* к постижению его в аспекте *всеобщности и бесконечности*. Царство свободы — не царство *природы*, а царство *духа*, который являет себя в истории человечества как «народный дух». Поэтому все, что в Логике бытия и в Логике случайности, где рассматриваются категории природы, говорится о переходе от необходимости к свободе,— только схематические и абстрактные намеки на подлинную диалектику необходимости и свободы. Диалектика эта в своей конкретности раскрывается в Философии духа, и особенно в Философии истории.

Свобода, по Гегелю, входит в область духа через познание *нравственного*. В развитии категорий нравственного сознания преодолевается ограниченность конечной и единичной субъективности. Уже «глубоким влечением» древнегреческой нравственности была, как утверждает Гегель, «свободная бесконечная личность» (VII, Философия права. С. 14). Свобода и ее содержание принадлежит мышлению и свою подлинную определенность находит «только в форме всеобщности» (III, Философия духа. С. 294), усвоенное субъективной волей в качестве ее привычки, образа мыслей и характера, это содержание «существует как *нравственное*» (III, 294).

При этом истинный субъект свободы — не отдельное лицо, а *народ*. Только в абстракции субстанция в качестве духа обособляется на множество лиц, на отдельных людей, «существующих в самостоятельной свободе» (III, Философия духа. С. 309). Но, как *бытие*, «свободная субстанция» обладает действительностью в качестве духа *народа* (III, 306). По отношению к самостоятельности отдельных лиц дух народа есть «их внутренняя мощь и необходимость» (III, 306). Однако отдельное лицо, в качестве мыслящего, знает эту субстанцию как свою собственную сущность, как свою абсолютную цель. Оно реализует свой долг как нечто ему принадлежащее; в самой необходимости оно «обладает самим собой и своей действительной свободой» (III, 306).

«Дух народа» не есть высшая инстанция философии истории. Такой инстанцией является *разум*. Гегель исходит из убеждения, что миром правит разум. Именно разум «господствовал и во всемирной истории» (VIII, Философия истории. С. 25). Этот разум «имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему» (VIII, 25).

Имманентность разума историческому процессу — важнейшее положение философии истории Гегеля. Истина, по Гегелю, состоит только «в соединении всеобщего, сущего в себе и для себя вообще с единичным, субъективным» (VIII, 25). В такой общей форме эта истина была рассмотрена в гегелевской Логике (в энциклопедической и в «Науке логики»). В философии истории эта истина рассматривается в другой форме, соответствующей особенности всемирно-исторического процесса. Особенность эта — в том, что объективная абсолютная цель исторического процесса в самом ходе его развития не может адекватно осознаваться самими участниками: чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса. По отношению к этой цели интерес отдельных участников всемирно-исторического процесса является еще бессознательным. Тем не менее всеобщее все же содержится в частных целях отдельных лиц и даже осуществляется благодаря им (VIII, 25).

Поэтому в философии истории вопрос об отношении всеобщей цели исторического процесса к партикулярным целям его единичных участников, принимает форму вопроса о соединении *свободы и необходимости* (VIII, 25). Происходит это от того, что в «философии истории» 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» (VIII, 25).

Онтологическую (или как он ее называет «метафизическую») связь этих определений Гегель исследует в Логике. В Философии права и в Философии истории он прослеживает формы воплощения той же связи в конкретной жизни общества.

При изучении гегелевской исторической диалектики необходимости и свободы бросается в глаза характерный для Гегеля рост и прогресс *историзма* в постановке и разработке проблемы. Выше уже было отмечено нарастание историзма в теориях свободы Фихте и Шеллинга. Черта, четко отделяющая Фихте и Шеллинга от стоиков и Спинозы и даже от во многом гораздо более близкого к ним Канта, заключается как раз в том, что, в отличие от этих своих предшественников, Фихте и Шеллинг поставили проблему свободы и прогресса свободы на почву *истории*. У обоих мы находим намеченные ими схемы прогресса свободы в историческом развитии общества. Но схемы эти бедны, как уже было сказано, историческим содержанием, крайне абстрактны и даже произвольны. Авторам этих схем не удалось понять всемирную историю как историю прогресса свободы, хотя предложены ими были эти схемы именно с этой целью.

Не то мы видим у Гегеля. Для него вся всемирная история «представляет собой *ход* развития принципа, *содержание* которого есть сознание свободы» (VIII, 54). Мысль эта — руководящая не только в «Философии истории». Она руководит Гегелем и при разработке всех его курсов и трудов, в которых рассматриваются различные виды духовного творчества: искусство, религия, философия. Воззрение Гегеля во всех этих областях — по существу историческое. И как ни далек Гегель от подлинного исторического реализма и от эмпирической истории, как ни «страдает» у него историческое в тисках априорного идеалистического замысла системы,— историческое все же прокладывает себе путь. В лекциях по философии искусства, по философии религии и по истории философии мы узнаем реализацию и конкретное применение той схемы всемирно-исторического развития, в которую Гегель ввел содержание материала своей «Философии истории».

Наряду с выросшим значением *историзма* философию Гегеля отличает новое понимание роли *активности*. Теории свободы Фихте и Шеллинга страдали созерцательностью. Свобода понималась в них как чисто созерцательное усмотрение необходимости, действующей в природе и в историческом процессе. Даже у Фихте — при всем значении, какое для него имеет творческая деятельность субъекта,— оставалось неразрешенным противоречие между изначальным порывом «Я» к этой деятельности и тем созерцанием необходимости, которое одно, по Фихте, знаменует достижение истинной свободы. Еще сильнее мотив мистической созерцательности звучит в теософской философии свободы Шеллинга.

У Гегеля активность из деятельности «конечного» и «единичного» субъекта, или индивида в гораздо большей степени, чем у Фихте, становится деятельностью *социального целого*. На место абстрактного понятия о «роде» выдвигается гораздо более конкретное в историческом смысле понятие о «духе народа».

Существенная характеристика духа — его *деятельность*. «Дух по существу дела *действует*, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением; таким образом он становится предметом для себя, таким образом, он имеет себя, как наличное бытие пред собой» (VIII, 70—71). Деятельность, согласно Гегелю, есть «средний термин заключения, *одним* из крайних терминов которого является общее, идея, пребывающая в глубине духа, а *другим* — внешность вообще, предметная

материя» (VIII, 26). Деятельность — тот «средний термин», благодаря которому «совершается переход общего и внутреннего к объективности» (VIII, 26). Сказанное справедливо не только в отношении духа единичной индивидуальности. «Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело — это *есть* этот народ. Народы суть то, чем оказываются их действия» (VIII, 71).

Отношение индивида к народному духу — отношение усвоения и приближения к его исторически сложившемуся в действии характеру: «Отношение индивидуума к этому заключается в том, что он усваивает себе это субстанциальное бытие, что таков становится его образ мыслей, и его способности развиваются так, чтобы он представлял собою нечто» (VIII, 71).

Настолько, по Гегелю, велика сила действительности народного духа, что ею снимается противоречие между тем, что народ есть в своей *возможности* и тем, что он есть в *действительности*. «Возможность, по крайней мере путем рефлексии, указывает на нечто такое, что должно стать действительным, и, точнее говоря, аристотелева *dynamis* есть также и *potentia*, сила и мощь» (VIII, 54). Таким образом, разлад между тем, что народ есть *в себе*, субъективно, по своей внутренней цели и по существу своему, и тем, что он *действительно* есть, устраняется» (VIII, 71). Народ «создает то, что он желает» (VIII, 71).

В деятельности этой — как субъективной, усваивающей характер «духа народа», так и в действиях субстанции самого народа — раскрывается конкретная диалектика необходимости и свободы, отдаленным прароботом которой было становление свободы и необходимости еще на абстрактных ступенях развития Логоса.

Внутренний, в себе и для себя суший, духовный процесс есть «необходимое» (VIII, 52). Однако действие отдельного лица, участника и деятеля исторического процесса, представляется самому этому деятелю как свободное и как движимое личным интересом. И это представление, по Гегелю, не иллюзорно, оно имеет реальный корень в самой исторической жизни. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас, согласно Гегелю, в том, что действия людей «вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль» (VIII, 20).

Конечно, и в деятельности индивидуальных участников исторического процесса «можно найти и общие цели и желание добра, и благодарную любовь к отечеству; но «эти добродетели и это всеобщее — утверждает Гегель — играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится» (VIII, 20).

Каким же образом *общее*, или общий разумный смысл истории может осуществиться через действия отдельных ее участников, если эти участники не знают, не понимают общего и в своем действовании руководятся почти исключительно одними своими личными потребностями, интересами и целями?

Ища ответа на этот вопрос, Гегель использовал уже рассмотренную нами мысль Шеллинга. Автор «Системы трансцендентального идеализма» опирался на противоречие между сознательными *задачами*, которые люди ставят перед собой в своих исторических действиях и *результатами* самих действий. Результат этих действий не может быть



полностью предвиден и не может полностью совпадать с задуманным. Он может возникнуть даже вопреки воле и намерениям действующего. Именно этот непредвиденный результат и есть канал, по которому в исторический процесс проникает *необходимость* исторически совершающегося. Он необходим, так как «навязывается» действующим людям независимо от их воли и намерений, помимо и сверх их сознания и познания.

Не называя по имени Шеллинга, как своего предшественника, Гегель опирается в этом вопросе именно на него. «Во всемирной истории,— поясняет он — благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, которых они непосредственно знают и которых они желают» (VIII, 27). Правда, при этом они добиваются удовлетворения своих интересов. Но благодаря этому достижению «осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не осознавалось ими и не входило в их намерения» (VIII, 27).

Этот непредвиденный и несознаваемый добавочный результат действия субъективно сознательного, но отнюдь не адекватного общей идее, характеризуется у Гегеля (наподобие Шеллинга) как *необходимость*. Мерой этой необходимости оказывается именно ее *непознанность*, неадекватность познания исторического действия его полной действительной сути.

Свое понимание исторической необходимости Гегель раскрывает в знаменитом рассуждении о роли великих личностей в истории. От заурядных представителей действующего в истории человечества великие люди, или «герои» истории отличаются тем, что их мышление, при всей ограниченности и неадекватности, неизбежной и для них, лучше понимают «то, что нужно и что *своевременно*» (VIII, 29). И великие люди «желали доставить удовлетворение *себе*, а не другим. И они, преследуя *свои* цели, «не сознавали идеи вообще» (VIII, 29). Так, Цезарь боролся «в *своих* интересах, чтобы сохранить свое положение, честь и безопасность» (VIII, 29). Не только в случае Цезаря, но и вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью в историческом процессе. А так как индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, целиком отдается своему предмету, то Гегель называет личный интерес «страстью» (VIII, 29). Развивая эту мысль, он утверждает, что «ничто великое в мире не совершалось без страсти» (VIII, 23). В великом «ковре» всемирной истории «идея» составляет его основу, «человеческие страсти» — уток, а конкретным центральным пунктом и соединением обоих является «нравственная свобода в государстве» (VIII, 23).

Но личные и частные цели великих деятелей истории «содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа» (VIII, 29). Свои цели и свое призвание великие люди черпают из источника, содержание которого для всех остальных их современников «скрыто и недоразвилось до наличного бытия» (VIII, 29). Они черпают эти цели и призвание из «внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее» (VIII, 29).

Поэтому всемирно-исторических людей «следует признать проницательными людьми; их действия, их речи — лучшее в данное время» (VIII, 30). Они лучше всех других понимали суть дела. Именно от них впоследствии все прочие усваивали себе это их понимание и одобряли его. Они оказались великими людьми, «потому что они хотели и осуществили великое, и притом не воображаемое и мнимое, а справедливое и необходимое» (VIII, 30).

Таким образом, уже благодаря деятельности великих людей, этих «доверенных лиц всемирного духа» (VIII, 30), сила неподвластной духу необходимости уступает разгулу и соответственно возрастает доступная ему и составляющая предмет его усилий *свобода*. Мера возможной свободы — доступное каждой эпохе *сознание* необходимости.

Если одаренные разумом исторические «герои эпохи» должны быть признаны «проницательными», то сам «разум» истории должен быть признан как бы наделенным «хитростью»: «Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти» (VIII, 32). При этом «не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане» (VIII, 32). В большинстве случаев личное слишком мелко по сравнению со всеобщим: «индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель» (VIII, 32).

Под этим углом зрения Гегель рассматривает всемирно-исторический процесс. В *этом* смысле он утверждает, что всемирная история есть «развитие свободы» (VIII, 422). В этом же смысле он говорит, что необходимость «становится свободой не потому что исчезает, а только потому, что ее внутреннее тождество — тождество бытия и видимости — «проявляется» (V, 693).

Осознание необходимости, составляющее сущность свободы, не приходит как единовременное событие и действие духа; оно имеет свои ступени во времени. «Свобода — *история* необходимости, *история* ее осознания, ее становления.

Это становление осуществляется в конкретной исторической форме. Становящийся свободой «народный дух» — дух, оформляемый на каждой исторической ступени своего развития в ту или иную форму *государственной организации*. Тем самым история развития свободы оказывается историей развития *государственных форм*. Прогресс в осознании необходимости осуществляется как история перехода от менее свободных форм государственного устройства к формам все более свободным.

Здесь перед нами открывается новая важная черта философии истории Гегеля. Мировую историю он понимает не только как рост сознания необходимости, но и как *расширение* этого сознания в народе. Прогресс свободы есть процесс ее «*демократизации*».

Мысль эта отделяет Гегеля от его предшественников. Для античных моралистов, для Спинозы, даже для Фихте и Шеллинга, свобода — удел и достижение интеллектуальной элиты. Свободны только мудрецы, философы, чье сознание поднимается до постижения необходимости, тождества свободы с необходимостью.

Напротив, для Гегеля прогресс свободы совпадает по сути с прогрессом *демократизации* форм государственного управления. Действительность конкретной свободы — государство (VII, «Философия права». С. 270), и свобода — «идея права» (VIII, 23). Именно государство есть «организация понятия свободы» (VIII, 273). Право, нравственность, государство, и только они одни, «являются положительной действительностью и обеспечением свободы» (VIII, 37). Вся ценность человека, вся его духовная действительность, в том числе — духовная действительность познания, «существует исключительно благодаря государству» (VIII, 38).

Так как государство и отечество означает «общность наличного бытия», так как в нем субъективная воля человека подчиняется законам, то в государстве «противоположность свободы и необходимости исчезает» (VIII, 38). Ибо разумное необходимо как

субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаем его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа. Только тогда необходимость и свобода, объективная и субъективная воля «примиряются и образуют единое невозмутимое целое» (VIII, 38).

Однако это единство необходимости и свободы в государстве достигается только в историческом процессе. Всемирная история «представляет собой *ход* развития принципа, *содержание* которого есть сознание свободы» (VIII, 54). Всемирная история есть «дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» (VIII, 98).

Вся периодизация всемирной истории подчиняется у Гегеля этой идее. Различие между всемирно-историческими эпохами — только в степени *широты* знания о свободе. С *этой*, и *только* этой, точки зрения отличаются история древнего Востока, история античного общества, история нового времени. «Восток знает и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир (для Гегеля — существенный и преимущественный представитель истории нового времени) знает, что *все* свободны» (VIII, 98).

Ничего нет легче, как доказать явную ошибочность взгляда Гегеля на столь широкое в современной ему Германии признание свободы. Не только в Германии не было действительной, реальной свободы (Гегель и не утверждает этого), но глубоко ошибочным было даже высказанное им суждение, будто в «германском мире» все *знают*, что человек свободен. Для нас важно, однако, другое. Вполне ошибочное, донельзя преувеличенное, как оценка существовавшей политической ситуации и политической сознательности в современной Германии, утверждение Гегеля чрезвычайно характерно, как черта его воззрения, которая может быть условно названа чертой его *утопизма*. Философия истории Гегеля — не только обзор всемирной истории, но вместе и *утопия*. В ней выражена мысль Гегеля о том, чем *должно было бы быть* идеальное немецкое государство в сравнении с античным и восточным. Утверждение Гегеля — не основанная на наблюдении характеристика государственно-правового состояния Германии 20-х годов XIX в., а выражение его представления о том, *куда идет* развитие современного общества и что сулит ему в будущем это развитие.

Под этим углом зрения следует понимать ряд других высказываний Гегеля о «немецком духе», немецкой истории и немецком — прусском государстве. Для Гегеля государство «есть та духовная действительность, благодаря которой должно осуществляться самосознательное бытие духа, свобода воли как закон» (VIII, 152).

Это свое понимание государства — вполне идеалистическое по отношению к реальной исторической жизни общества — Гегель перенес в свои представления о немецкой истории и о государственном строе монархической Пруссии. Отсюда ряд утверждений Гегеля, которые — вне учета их *утопического* характера, обращенного не к прошлому и не к настоящему, а к чаемому будущему, — кажутся лишь обнаружением и обнажением немецкого национализма, высокомерного превознесения над другими нациями и даже насмешкой над действительной историей немецкого народа и государства. Таково, например, утверждение, будто германский дух «есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы» (VIII, 323), будто Германия «была искони свободной нацией» (VIII, 361), будто при объединении германцев выше всего ставился «элемент свободы» (VIII, 332), будто в германском мире сознание прав произошло в мирянах «благодаря восстановлению христианской свободы» (VIII, 325) и многое другое в том же роде.

Идеализация и схематизм, ошибки гегелевского понимания всемирно-исторического процесса настолько очевидны, что на них позволительно здесь не останавливаться. Попытка Гегеля понять всемирную историю как прогресс в развитии свободы, а самый этот прогресс как прогресс в познании необходимости — как она ни была гениальна и грандиозна — оказалась неудавшейся. Гегель не смог показать и объяснить, каким образом необходимость совершающегося в истории становится для его деятелей свободой — в той мере, в какой на эту необходимость падает светлый луч познания. Само историческое познание, которое Гегель имел в виду и которое должно было, по его мысли, произвести эту метаморфозу, не было на деле подлинным историческим познанием. Рассматривая исторический процесс и в нем деятельность людей, творящих свою историю, Гегель не пошел дальше абстракции «народного духа». Он не только не видел реальной основы этого «духа» в реальных условиях жизни человеческого общества. Он рассматривал «народный дух», как некую тотальность и целостность, не дифференцируя его на его реальные элементы и не исследуя его реальные основания. Здесь — граница доступного для Гегеля осознания и решения поставленной им перед наукой диалектической задачи. Философия истории Гегеля во многих своих утверждениях полна «предчувствия» правильного решения вопроса, но не доходит до него. После смерти Гегеля понадобилось почти полтора десятилетия, прежде чем два мощных ума, рожденных в той же Германии, смогли разъяснить, какой именно класс современного общества и в силу какого своего положения и каких нравственных и интеллектуальных особенностей, порожденных исторической необходимостью, совершит свое освобождение от этой необходимости, овладеет ею — в интересах не только своих, но и всего человеческого общества.

*Переделкино, январь 1968.*

*Публикация А. Б. Асмус*