Философія Исторіи

отъ Августина до Гегеля.

В. Герье.

МОСКВА.
Т-во „Печатня С. П. Яковлева“, Петровка, Салтык. пер., д. Т-ва, № 9.
1915.

Архангельская
12 III 1915

Философія Исторіи

отъ Августина до Гегеля.

В. Герье.

10565

МОСКВА.
Т-во „Печатня С. П. Яковлева“, Петровка, Салтык. пер., д. Т-ва, № 9.
1915.

436

Предисловіе.

Можетъ ли изучающій исторію обойтись безъ *философіи* исторіи? т. е. безъ того синтеза, которымъ мыслящій человѣкъ охватываетъ всю совокупность исторіи человѣчества, ея ходъ и ея цѣль? Вопросъ этотъ, конечно предрѣшаетъ отвѣтъ въ отрицательномъ смыслѣ. Но дѣло однако не такъ просто. Всякому такому синтезу неминуемо присущъ *субъективный* характеръ, обусловленный личностью философа, характеромъ его системы и другими случайными моментами. Въ виду этого понятна возможность скептическаго отношенія со стороны историковъ спеціалистовъ къ вліянію философскихъ теорій. Какъ разъ во время процвѣтанія самого могучаго философскаго синтеза въ области исторіи—Гегелевскаго—родоначальникъ научной исторіографіи въ Германіи, Ранке, формулировалъ задачу исторіи словами—„устанавливать какъ на самомъ дѣлѣ все происходило“ (Wie es eigentlich gewesen ist).

Въ этомъ духѣ, т.-е. съ цѣлью предостеречь будущихъ историковъ отъ блужданія по теоріямъ и былъ составленъ „Обзоръ развитія исторической науки“, послужившій мнѣ введеніемъ къ моему первому университетскому курсу. Съ тѣхъ поръ прошло ровно 50 лѣтъ и, поднимая теперь этотъ вопросъ, я имѣю въ виду иныя условія. Школа Ранке пустила глубокіе корни: изслѣдованіе по источникамъ и документамъ признается безусловнымъ основаніемъ всякой серьезной работы въ области исторіи, историческіе семинаріи процвѣтаютъ при всѣхъ русскихъ университетахъ. Если можно опасаться крайности и односторонности, то онѣ грозятъ съ другой стороны—со стороны равнодушія къ идейному и философскому содержанію исторію. На возможность такого нежелательнаго оборота дѣла уже указываютъ у насъ лучшіе спеціалисты по всеобщей исторіи [1]). При такихъ условіяхъ нельзя пренебрегать источникомъ историческихъ идей, широкихъ взглядовъ и глубокаго пониманія исторіи—*философіей исторіи*. Опасаться, чтобы какая-нибудь отвлеченная философская теорія сбила съ пути научное изслѣдованіе—въ настоящее время—не-

[1]) См. новое изданіе книги В. Бузескула: Введеніе въ Исторію Греціи 1915, стр. 475.

чего. Уже въ 1862 году одинъ изъ самыхъ ожесточенныхъ противниковъ Гегеля провозгласилъ—le système est détruit, mais les idées demeurent[1]).

Притомъ мы не имѣемъ здѣсь въ виду пропаганду какой-либо одной доктрины, а разумѣемъ изученіе идей, взаимно другъ друга освѣщающихъ и исправляющихъ. Рѣчь идетъ не о томъ, чтобы факты подчинялись идеямъ, а чтобы историки, распоряжающіеся фактами проникались идеями т.-е. сами были философски образованы.

Но это лишь одна сторона дѣла. Философія исторіи нужна не только для того, чтобъ внести въ разработку и пониманіе исторіи широкое образованіе. Исторія представляетъ собою наиболѣе воспитательную изъ наукъ, т.-е. наиболѣе способную содѣйствовать воспитанію человѣка и общества. А для этого ей необходимъ идеализмъ. *Безъ идеализма нѣтъ воспитанія*, справедливо заявляетъ одинъ изъ лучшихъ знатоковъ и дѣятелей въ области народной школы[2]). А что вѣрно относительно народной школы, то тѣмъ болѣе примѣнимо къ *всенародной* школѣ — т.-е. къ исторіи.

Самый глубокій изъ историковъ, нынѣ уже сошедшаго со сцены поколѣнія, авторъ извѣстной книги о *Ренесансѣ*, заключилъ свое долголѣтнее изученіе древне-греческой культуры увѣщаніемъ: „И такъ, на образованномъ человѣкѣ лежитъ спеціальная обязанность возсоздать въ себѣ возможно полную картину *непрерывнаго* мірового развитія (der Continuität der Weltentwickelung);— въ этомъ будетъ заключаться его отличіе, какъ сознательнаго существа отъ безсознательнаго варвара“[3]). Но возсоздать въ себѣ эту картину нельзя безъ помощи философіи исторіи!

---

[1]) Foucher de Careil: Hegel et Schopenhauer, p. 118.

[2]) Н. Горбовъ. О внѣшнихъ пріемахъ воспитанія въ народной школѣ. 2 изд. 1915. Стр. 11.

[3]) I. Burckhardt. Griechische Kulturgeschichte I. 11.

ГЛАВА I.

ТЕОКРАТИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНІЕ ОБЪ ИСТОРІИ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА.

Въ наукахъ точныхъ, гдѣ человѣческій умъ подвигается впередъ вѣрнымъ шагомъ, гдѣ онъ добываетъ одну неоспоримую истину за другой, исторія науки представляетъ интересъ только для спеціалистовъ. Тамъ цѣнятся только вѣрные результаты, прежнія же заблужденія и ложные методы, господствовавшіе нѣкогда въ наукѣ, не могутъ оказать благодѣтельнаго вліянія на дальнѣйшее ея развитіе. Какую, напримѣръ, пользу для своей науки извлечетъ современный химикъ изъ знакомства съ алхиміей, съ ея странными задачами и еще болѣе странными способами, употреблявшимися для разрѣшенія ихъ?

Но въ наукахъ, изучающихъ дѣятельность человѣческаго духа, нельзя провести рѣзкую грань между истиной и заблужденіемъ. Человѣческому уму свойственно заблуждаться и только среди ошибокъ и колебаній приближаться къ усовершенствованію. Стремленіе къ истинѣ имѣетъ здѣсь часто такое же значеніе въ глазахъ потомства, сколько и самая истина, заблужденіе иногда столько же поучительно для науки, сколько и вѣрный результатъ. Поэтому въ этихъ случаяхъ знакомство съ исторіей науки необходимо для установленія вѣрнаго научнаго метода. Только тотъ, кому извѣстны различные пути, по которымъ развивалась его наука, различные методы, которые въ ней примѣнялись, и различныя цѣли и задачи, которыя въ ней преслѣдовались,—вполнѣ сознательно опредѣлитъ свое отношеніе къ ней и выяснитъ себѣ свою цѣль.

Для тѣхъ, кто хочетъ заниматься исторіей, особенно важно знакомство съ судьбами этой науки. Изъ этого знакомства они почерпнутъ единственно вѣрный методъ, пригодный для этой науки, то-есть историческій, и ту обширность взгляда, безпристрастность и внимательность къ чужимъ мнѣніямъ и идеямъ, безъ которыхъ не слѣдуетъ приступать къ изученію прошлаго. То, что̀ мы склонны называть ложными взглядами на исторію, никогда

не было случайнымъ явленіемъ, и въ самыхъ этихъ заблужденіяхъ мы можемъ найти разумную связь и послѣдовательность. Каждой эпохѣ въ жизни человѣчества свойственъ особенный взглядъ на исторію; каждая эпоха приступала къ изученію исторіи съ особенными задачами и вопросами; и такъ какъ въ этихъ случаяхъ мѣриломъ истины служитъ внутреннее убѣжденіе, то каждая эпоха удовлетворялась различными отвѣтами. Возьмемъ, напримѣръ, такой фактъ, какъ разрушеніе Римской имперіи: сколько онъ вызвалъ различныхъ объясненій и толкованій! Можно было бы составить цѣлую литературу этихъ объясненій, носящихъ на себѣ печать той эпохи, въ которую они возникли. Въ то время, когда исторія входила въ область богословія, разрушеніе Римской имперіи объясняли прямо волею Провидѣнія, которое низвергло ее за пороки и преступленія римлянъ. Въ XVIII вѣкѣ, когда борьба съ клерикализмомъ вызвала особенную скептическую школу, разрушеніе имперіи и паденіе древней цивилизаціи ставились исключительно въ вину христіанамъ, которые, увлекаясь своими религіозными интересами, совершенно пренебрегали интересами своего земного отечества. Позднѣе, когда стремленіе къ политической свободѣ заставляло обращать болѣе серьезное вниманіе на государственныя учрежденія и законы, причину паденія Рима стали отыскивать въ недостаткахъ политическихъ учрежденій имперіи. А въ эпоху, которая стала гордиться своими успѣхами въ естественныхъ наукахъ, нѣкоторые ученые приписывали разрушеніе Римской имперіи и паденіе классической цивилизаціи исключительно неблагоразумнымъ способамъ сельскаго хозяйства и истощенію полей.

Подобно тому, какъ каждое архитектурное произведеніе носитъ на себѣ отпечатокъ той эпохи, которая создала его и, напримѣръ, гармоническая колоннада греческаго храма, или стройные своды готическаго собора, или, наконецъ, фасадъ дворца въ стилѣ Возрожденія, вызываютъ въ насъ различное чувство и свидѣтельствуютъ намъ о различныхъ потребностяхъ человѣчества въ разные періоды его существованія, такъ и каждое историческое сочиненіе зависитъ отъ той почвы, которая породила его.

И эта зависимость выражается не только во внѣшней формѣ сочиненія, въ выборѣ задачи, въ практической цѣли, которую преслѣдуетъ историкъ, но и въ томъ, что̀ онъ считаетъ мѣриломъ истины. Поэтому, при изложеніи литературы исторіи должно полагать въ основаніе не тѣ правила, которыми руководствуются въ точныхъ наукахъ, гдѣ всякое научное произведеніе имѣетъ цѣну настолько, насколько оно внесло новыя истины въ общій запасъ,

человѣческихъ свѣдѣній, но тѣ, которыми руководствуются въ исторіи искусства и въ исторіи литературы. Слѣдовательно, всякое историческое сочиненіе должно разсматривать въ связи съ той средой, изъ которой оно вышло, объяснять причины, вызвавшія его, указывать потребности, которымъ оно удовлетворяло, и то хорошее или дурное вліяніе, которое оно имѣло съ своей стороны; словомъ, историческія произведенія должно прежде всего объяснять съ точки зрѣнія исторической критики.

Но не слѣдуетъ и забывать, что историческія сочиненія не тождественны съ произведеніями искусства и изящной литературы. Исторія есть наука и имѣетъ цѣлью изысканіе истины. Правда, субъективный элементъ будетъ всегда играть въ ней важную роль, и притомъ не только тотъ, который вносится личностью историка, но и тотъ, который обусловливается уровнемъ образованія, нравственнымъ состояніемъ, складомъ ума цѣлой эпохи. Но такъ какъ въ исторіи выражается самосознаніе человѣчества, то съ дальнѣйшимъ развитіемъ этого самосознанія, съ увеличеніемъ историческаго матеріала и опыта и съ успѣхами остальныхъ наукъ, выводы исторіи будутъ все болѣе и болѣе приближаться къ свойству научныхъ истинъ.

Ясное представленіе о развитіи исторической науки особенно важно для начинающихъ заниматься исторіей. Эта наука едва ли не считается самою общедоступною. Къ изученію ея можно, повидимому, приступить безъ особеннаго приготовленія, и выводы ея кажутся понятными съ перваго раза. Это, съ одной стороны, доставляетъ ей популярность, но съ другой—влечетъ за собою много вредныхъ послѣдствій. Ни объ одномъ предметѣ не высказывается такъ много незрѣлыхъ сужденій, нигдѣ нѣтъ такъ много непризванныхъ дѣятелей, ни въ одной наукѣ учащіеся не смотрятъ такъ легко на свою задачу, и нигдѣ они не подвержены такой опасности считать себя послѣ непродолжительнаго труда за авторитетъ и за спеціалистовъ. Знакомство съ ходомъ развитія исторической науки можетъ лучше всего предохранить отъ этихъ ошибокъ. Кто знаетъ, какъ различно понимали въ разное время задачу исторіи, съ какихъ различныхъ сторонъ подступали къ ея изученію, какъ часто злоупотребляли ею ради личныхъ цѣлей и въ интересахъ партій, какіе изъ нея выводили противорѣчащіе результаты, тотъ легко пойметъ, что чѣмъ обширнѣе этотъ предметъ, и чѣмъ легче увлечься въ его изученіи преждевременными заключеніями, тѣмъ серьезнѣе должно углубляться въ него и тѣмъ менѣе удовлетворяться достигнутымъ результатомъ.

* * *

Люди издавна интересовались *былымъ* и размышляли о немъ. Изъ такихъ размышленій о былом возникла *философія исторіи*. Какъ искусства и науки вообще, такъ и философія исторіи сложилась подъ сильнымъ вліяніемъ религіозныхъ вѣрованій. Еще древніе римляне объясняли покровительствомъ своихъ боговъ торжество Рима надъ другими городами и народами и Ливій, въ концѣ республики охватившій въ общемъ обзорѣ историческую судьбу своего отечества, видѣлъ въ благочестіи и добрыхъ нравахъ предковъ причину величія Рима.

Но для того, чтобы изъ такихъ размышленій могла сложиться философія исторіи, нужны были два условія—установленіе *единобожія*, убѣжденіе, что міръ управляется *единою* волею и представленіе о *всеобщей исторіи*, т.-е. о духовномъ единствѣ человѣчества. Оба эти условія появились вмѣстѣ съ христіанствомъ. Уже у того апостола, который принесъ „благую вѣсть“ эллинамъ, мы находимъ основную формулу первой философіи исторіи.

Въ самомъ центрѣ античной цивилизаціи, въ Аѳинахъ, апостолъ Павелъ, приведенный эпикурейскими и стоическими философами на Ареопагъ, чтобы повѣдать имъ новое ученіе, имъ проповѣдуемое, сказалъ имъ слова, подобныя которымъ, по выраженію Макса Мюллера, никогда не исходили „изъ устъ ни Сократа, ни Платона, ни Аристотеля“ [1]). Указавъ своимъ слушателямъ на найденный имъ, въ Аѳинахъ жертвенникъ невѣдомому богу, апостолъ повѣдалъ, что этотъ невѣдомый имъ Богъ сотворилъ міръ и все, что въ немъ, что отъ одной крови Онъ произвелъ весь родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанія—„*дабы они искали Бога*“ [2]).

Въ этихъ словахъ вся суть христіанскаго міровоззрѣнія въ противоположность античному языческому: единобожіе вмѣсто многобожія и единое *человѣчество* вмѣсто розни между эллинами, іудеями и варварами. Въ этихъ словахъ и вся суть новой, христіанской философіи исторіи: ея объектъ—судьба всего человѣчества какъ единокровной семьи; судьба эта опредѣляется Творцомъ человѣчества; цѣль исторіи человѣчества—исканіе Бога, для единенія съ Нимъ.

Однако, положеніе аѳинской христіанской общины въ центрѣ языческой философіи было тогда не таково, чтобы изъ сѣмени,

---

[1]) Rocholl. Die Phil. d. Gesch 20.

[2]) Дѣянія Апостоловъ 17.

брошеннаго апостоломъ Павломъ, могла развиться систематическая философія исторіи. Маленькая община первыхъ христіанъ была окружена враждебнымъ ей языческимъ государствомъ, къ которому она и сама относилась совершенно отрицательно.

Но это языческое государство въ значительной степени подготовило необходимое для философіи исторіи понятіе о всеобщей исторіи.

Оно объединило всѣ народы, жившіе вокругъ Средиземнаго моря—тогдашнюю *вселенную* (οἰκουμένη),—въ *одну* политическую, культурную семью, прекратила воіны между ними и обезпечила ихъ мирное развитіе подъ знаменемъ *римскаго мира* (pax romana).

Римскій міръ (orbis romanus, т.-е. завоеванныя римлянами области) сдѣлался носителемъ идеальнаго принципа *римскаго мира*. И сообразно съ тѣмъ, какъ подъ римской властью соединялись замиренные римлянами народы, историки стали вплетать ихъ исторію въ одну всеобщую исторію. Въ этомъ смыслѣ составилъ свою огромную историческую компиляцію Трогъ Помпей, дошедшую до насъ въ извлеченіи Юстина.

Но, наконецъ, послѣ долгихъ преслѣдованій римскій *міръ* сталъ миромъ и для христіанъ. Это міровое событіе тотчасъ отразилось на философіи исторіи. Евсевій, епископъ кесарійскій, современникъ императора Константина, давшаго миръ христіанамъ, установилъ понятіе всеобщей исторіи въ новомъ, болѣе обширномъ смыслѣ. Онъ слилъ въ одно цѣлое событія, описанныя языческими историками, съ тѣми, которыя разсказаны въ Ветхомъ Завѣтѣ, и провелъ непрерывную нить исторіи отъ Адама до 330 года. Евсевій при этомъ, впрочемъ, ограничился сухимъ перечнемъ событій въ хронологическомъ порядкѣ. Его сводъ былъ переведенъ на латинскій языкъ блаженнымъ Іеронимомъ, который значительно дополнилъ его и довелъ до смерти императора Валента (378). Іеронимъ, кромѣ того, разбилъ этотъ сводъ исторіи — примѣняя къ нему видѣніе пророка Даніила — на исторію четырехъ монархій—Ассиро-Вавилонской, Мидо-Персидской, Греко-Македонской и Римской, которая должна была продолжаться до Страшнаго Суда, по распространенному тогда мнѣнію скоро предстоявшаго. Это дѣленіе было принято всѣми послѣдующими хронографами, до начала новой исторіи.

Такимъ образомъ, были намѣчены рамки для всеобщей исторіи человѣчества въ предѣлахъ, извѣстныхъ тогдашнему христіанскому обществу. Но это были только рамки. Философскій духъ внесъ въ эту сухую схему знаменитый Августинъ, прозванный Блаженнымъ, 354—430.

Аврелій Августинъ былъ епископомъ города Гиппона въ сѣверной Африкѣ, но на столько выдался среди современнаго ему епископата, что былъ признанъ однимъ изъ „отцовъ“ латинской церкви. Онъ былъ замѣчательнымъ проповѣдникомъ, дѣятельнымъ и заботливымъ пастыремъ своей епархіи, успѣшно боролся съ современными ему ересями и особенно съ расколомъ въ африканской церкви, извѣстнымъ подъ названіемъ Донатизма, и оставилъ глубокій слѣдъ по себѣ въ догматикѣ католической церкви.

Но мы коснемся здѣсь лишь того, что относится къ философіи исторіи Августина [1]).

Въ эпоху Августина торжество христіанства надъ язычествомъ уже было обезпечено, но борьба еще продолжалась. Язычество было сильно своей культурой и философіей. Антагонизмъ между этими двумя міровоззрѣніями проявился въ самой семьѣ и въ воспитаніи Августина. Его мать была ревностная христіанка, отецъ язычникъ, который помѣстилъ сына въ школу въ Мадаурѣ, гдѣ изучалась классическая языческая литература и риторика. Оттуда молодой Августинъ поступилъ въ высшую школу риторики въ Карѳагенѣ, гдѣ процвѣталъ еще культъ Небесной богини, Астарты, и гдѣ молодой Августинъ увлекался вполнѣ языческимъ театромъ. Здѣсь Августинъ обнаружилъ такія способности къ риторикѣ, что скоро самъ выступилъ профессоромъ этого предмета въ Карѳагенѣ, потомъ въ Римѣ и, наконецъ, въ новой столицѣ западной части Римской имперіи, гдѣ ему была предоставлена казенная профессура.

Но Августинъ не удовольствовался славой и почетомъ, которые доставляло ему это призваніе.

Въ немъ давно уже пробудились серьезные запросы души. Для удовлетворенія ихъ онъ сблизился съ манихеянами, которые прельщали его мнимо-научными, космологическими представленіями, которыя они примѣшивали къ своему религіозному ученію. Но въ Италіи онъ познакомился съ сочиненіями Платона. Его увлекла платоновская идея объ абсолютномъ благѣ, къ которой человѣкъ можетъ подняться путемъ самосовершенствованія и отрѣшенія отъ матеріальныхъ благъ. Платоновская „діалектика“ привела Августина къ христіанству, чему содѣйствовали и проповѣди извѣстнаго архіепископа Миланскаго Амвросія. Августинъ оставилъ профессуру, принялъ крещеніе, удалился въ Африку и

---

[1]) См. объ Августинѣ нашу книгу: Зодчіе и Подвижники Царства Божія. 1909 г.

тамъ идеалъ античнаго „мудреца“ уступилъ въ немъ мѣсто идеалу христіанскаго аскета.

Поводомъ къ религіозно-философскимъ размышленіямъ объ исторіи послужило грозное событіе, которое потрясло тогдашній языческій и христіанскій міръ—взятіе и разграбленіе готами Рима въ 410 году. Восемьсотъ лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ слабый въ то время Римъ былъ сожженъ галлами, но и тогда уцѣлѣлъ Капитолій. Катастрофа 410 года обрушилась на богатую роскошную столицу міра, разукрашенную собранными со всего міра художественными произведеніями и принесла съ собой неисчислимыя бѣдствія ея населенію. Язычники стали роптать противъ христіанъ, объясняя паденіе Рима отпаденіемъ отъ старыхъ боговъ, покровительствовавшихъ Риму въ теченіе столькихъ вѣковъ. Августинъ выступилъ утѣшителемъ христіанъ и обличителемъ языческихъ боговъ.

Онъ подвергъ замѣчательному анализу всю римскую исторію, съ цѣлью доказать полную немощь римскихъ боговъ и развращенность древнихъ миѳовъ и театральныхъ зрѣлищъ, подкосившую древнюю доблесть римлянъ. Отъ римскаго государства Августинъ перешелъ къ другимъ государствамъ, предшествовавшимъ Риму и выводомъ изъ этого перваго идейнаго обзора древней исторіи былъ основной тезисъ новой философіи исторіи: не боги и не Счастіе (Fortuna) управляютъ міромъ, а единый Богъ, которому поклоняются христіане.

Эти наблюденія Августина надъ исторіей навели его еще на другой выводъ, не менѣе важный, для его философіи исторіи. Четырехсотлѣтній антагонизмъ между христіанствомъ и язычествомъ, снова обострившійся по случаю разоренія Рима, разросся въ его глазахъ въ другой болѣе общій и исконный антагонизмъ, предшествовавшій исторіи человѣчества и всю ее проникающій: въ антагонимъ между царствомъ божественной правды и добра и царствомъ зла. Нельзя не отмѣтить аналогію между этимъ антагонизмомъ и дуализмомъ царствъ Ормузда и Аримана въ Зороастровой религіи, перешедшимъ въ хорошо извѣстное Августину манихейство. Но нужно также отмѣтить при этомъ существенное различіе между зендскимъ дуализмомъ и двумя царствами Августина. У послѣдняго дуалистическое представленіе было подчинено строгому монотеизму; въ зендской религіи борьба шла между двумя, какъ бы равноправными силами, искони существовавшими, —у Августина царство зла произошло вслѣдствіе отпаденія отъ начала добра и злой воли отпадшихъ; въ зендской религіи и особенно у манихеянъ борьба имѣла весьма матеріальный характеръ

у Августина, эта была борьба съ грѣхомъ, которая разрѣшалась искупленіемъ. Реальнымъ основаніемъ для представленія Августина о двухъ царствахъ послужило понятіе о „градѣ Божіемъ", упоминаемомъ въ псалмахъ. Но подъ градомъ Божіимъ Августинъ понималъ не Іерусалимъ; для него это было идеальное понятіе, собраніе праведниковъ, живущихъ и нѣкогда жившихъ на землѣ. Ко граду Божію принадлежали не только люди, но и ангелы, предшествовавшіе сотворенію людей. Этому граду Божію противополагался другой, враждебный ему градъ, къ которому принадлежали падшіе ангелы. На землѣ антагонизмъ начинается тотчасъ съ первой же человѣческой семьи; основателемъ земного града становится Каинъ, братоубійца, строитель перваго города. (Понятіе города чередуется у Августина съ понятіемъ государства, такъ какъ оба эти понятія включаются въ употребляемомъ имъ выраженіи Civitas). Преступленіе, ознаменовавшее строительство перваго на землѣ города—братоубійство, повторилось снова при построеніи города, который разросся въ могущественнѣйшее государство—Римъ. Въ этомъ случаѣ тождество понятій города и государства обнаруживаются еще яснѣе. Поэтому происхожденіе и самаго государства подводится подъ понятіе завоеванія и насилія. Оно является полною противоположностью Божьему граду. Августинъ нисколько не скрываетъ въ этой части своего сочиненія своего осужденія государства. Онъ даже прямо восклицаетъ: „и что же государство какъ не обширный разбойничій станъ"? прибавляя, впрочемъ, remota justitia, если въ немъ нѣтъ *правды*, т. е. съ точки зрѣнія Августина божественной правды, въ отличіе отъ справедливости въ языческомъ государствѣ.

Въ концѣ своего сочиненія, гдѣ рѣчь идетъ о христіанской имперіи, Августинъ говоритъ благожелательнѣе о государствѣ. Оно указываетъ, что оно призвано устанавливать миръ на землѣ и, содѣйствуя миру, можетъ служить цѣлямъ Божьяго царства.

Исходя изъ противоположности двухъ царствъ, Августинъ слѣдитъ за дальнѣйшей судьбой каждаго изъ нихъ—съ одной стороны языческихъ государствъ, другъ друга смѣняющихъ; съ другой стороны за судьбою праведниковъ, патріарховъ, пророковъ, исторію которыхъ онъ извлекалъ изъ книгъ Ветхаго Завѣта. Это первый опытъ философской всеобщей исторіи, въ которой факты освѣщены внесенной въ нихъ идеей... То, что у его предшественниковъ, хронографовъ, механически сопоставлено по хронологическому совпаденію, у него изложено въ идейномъ синтезѣ, при чемъ Августинъ старается указывать на преимущество представителей Божьяго града, пророковъ, пользующихся откровеніемъ передъ языческими мудрецами.

Такъ, Августинъ доводитъ исторію двухъ царствъ—небеснаго и земного до христіанства. Съ этого времени небесное или Божье царство получаетъ на землѣ болѣе опредѣленное очертаніе, чѣмъ при Ветхомъ Завѣтѣ во времена пророковъ и праведниковъ—въ лицѣ церкви. Но церковь, по опредѣленію Августина, лишь *часть* Божьяго царства, скитающаяся на землѣ, его *тѣнь*; она не есть сонмъ праведниковъ и святыхъ, какъ Божье царство, а лишь собираетъ ихъ для грядущаго Божьяго царства.

Въ средніе вѣка поборники папской теократіи упускали изъ вида эти ограниченія и, ссылаясь на авторитетъ Августина, отождествляли Церковь съ Божьимъ царствомъ, чтобы установить полное господство папской власти надъ государствомъ.

Изъ этого видно, что философія исторіи Августина вполнѣ соотвѣтствовала историческому моменту и потребностямъ эпохи. Въ исторіи Божьяго царства Августина отразились торжество христіанства, міровое значеніе церкви, ослабленіе государственнаго начала, пренебреженіе къ языческой культурѣ. Но кромѣ историческихъ чертъ нужно отмѣтить въ схемѣ Августина и существенные задатки философіи исторіи. Исторія человѣчества была включена въ общій планъ мірозданія, отъ чего она и получила планомѣрный характеръ. Исторія отдѣльныхъ народовъ и культуръ была объединена общимъ синтезомъ, представлялась единымъ процессомъ, который имѣлъ общее начало и цѣль. Цѣль была намѣчена высоко идеальная. Какъ въ христіанскомъ обществѣ, цѣлью отдѣльнаго человѣка должно было быть спасеніе для загробной жизни, такъ и вся земная исторія человѣчества должна была служить подготовленіемъ къ небесному царству Божію. Исторія поэтому получаетъ характеръ нравственной *эволюціи*. У Августина прямо встрѣчается мысль, что исторія есть *воспитаніе* человѣчества. Установивъ цѣль, къ которой движется человѣчество, *планъ*, который оно осуществляетъ, Августинъ при своемъ строгомъ монотеизмѣ, лучше сказать при своемъ страстномъ теократизмѣ, ставитъ эволюцію человѣчества въ исключительную зависимость отъ *Промысла* Божьяго. Какъ въ природѣ ничего не совершается помимо воли Божіей, такъ и въ мірѣ человѣческомъ. Но такъ какъ богословско-этическое ученіе Августина не могло обойтись безъ признанія *воли* человѣка, то Августинъ пытается разрѣшить эту антиномію съ помощью мѣткой аналогіи. Конечно, говоритъ онъ, городъ Александрія былъ построенъ архитекторами, но кто можетъ усомниться въ томъ, что настоящимъ создателемъ Александріи былъ Александръ Великій, что архитекторы исполняли лишь его волю и распоряженія.

Усматривая въ исторіи человѣчества эволюцію, Августинъ несомнѣнно вносилъ въ представленіе объ исторіи идею *прогресса*, разумѣя подъ этимъ не культурный и матеріальный, а религіозно-нравственный прогрессъ. Это особенно вытекаетъ изъ полемики Августина противъ принципа *круговращенія*, котораго держались неоплатоники, его учители въ философіи.

Признавая Провидѣніе истиннымъ дѣятелемъ и распорядителемъ въ исторіи человѣчества, Августинъ относился, однако, очень осторожно къ примѣненію этого принципа и не пытался, за немногими исключеніями, приписывать отдѣльныя историческія событія Промыслу Божію. Къ этимъ исключеніямъ относится его попытка объяснить самый моментъ рожденія Христа.

Уже предшествующіе Августину христіанскіе хронографы разбивали исторію на періоды, для которыхъ заимствовали грани изъ св. писанія, напр., отъ Адама до потопа, отсюда до Авраама или начала исторіи еврейскаго народа, затѣмъ до Моисея, до построенія храма Соломономъ и т. д. Къ этимъ гранямъ они старались подводить и выдающіеся моменты языческой исторіи. Августинъ видоизмѣнилъ эти подраздѣленія и подъ вліяніемъ господствовавшаго въ его время аллегорическаго метода толкованія придавалъ этимъ историческимъ періодамъ духовный смыслъ. Такъ, онъ сопоставлялъ первые шесть съ шестью днями творенія, а седьмой—отъ Христа до конца міра—сопоставлялъ съ субботнимъ днемъ.

Большій интересъ представляетъ другая аллегорія, внушенная Августину его мыслью, что эволюція человѣчества аналогична жизни и развитію отдѣльнаго человѣка. Отсюда слѣдующая характеристика семи историческихъ періодовъ въ жизни человѣчества: періодъ младенчества—infantia, когда развивается языкъ; періодъ дѣтства, когда развивается память (pueritia; въ исторіи человѣчества этому соотвѣтствуетъ возникновеніе историческихъ памятниковъ); юность—adolescentia—развитіе „низшаго разума“, пробужденіе семейнаго инстинкта; молодость—juventus—пробужденіе высшаго разума, моральнаго сознанія; мужество—gravitas—религіозное сознаніе; начало старости—душа постигаетъ Бога. И эта любопытная психологія человѣческой души есть знаменіе времени. Августинъ относитъ торжество религіознаго начала къ старѣйшему возрасту не потому, что въ немъ начинается паденіе физическихъ силъ, а потому, что приписываетъ ему зрѣлость человѣческой души. Къ этому его еще побуждала устанавливаемая имъ аналогія между возрастами человѣка и пережитыми человѣчествомъ періодами исторіи. Послѣдній, переживаемый вѣкомъ

Августина, періодъ опредѣлялся имъ какъ періодъ христіанскій отъ рожденія Христа до его второго пришествія.

* * *

Въ то время, когда Августинъ былъ занятъ своимъ сочиненіемъ о Божьемъ царствѣ, къ нему явился изъ Испаніи молодой пресвитеръ, Орозій. По указанію Августина и въ дополненіе къ его обличенію языческихъ временъ, Орозій составилъ обширную историческую компиляцію отъ Адама до вторженія вестготовъ въ Испанію для изображенія, по его словамъ, „страстей и наказаній грѣшныхъ людей, горестей вѣка и суда Божьяго,— ради того, чтобы съ помощью этого изслѣдованія выяснилось, какъ господствовала кровожадная смерть, пока была неизвѣстна религія, которая воспрещаетъ пролитіе крови". Для этой цѣли Орозій подробно извлекалъ изъ своихъ источниковъ всѣ извѣстія о тяжелыхъ войнахъ, моровыхъ язвахъ, горестныхъ голодовкахъ, страшныхъ землетрясеніяхъ, необычайныхъ наводненіяхъ, о страшныхъ изверженіяхъ, о бѣдствіяхъ, причиненныхъ ударами молніи и градомъ, а также объ убійствахъ и преступленіяхъ. Источниками Орозію послужила главнымъ образомъ хроника Евсевія въ обработкѣ Іеронима, Ливій, извлеченіе изъ него Флора и Тацитъ. Компиляція была составлена легкомысленно и такъ небрежно, что одни и тѣ же факты попадаются по два раза, заимствованные изъ разныхъ источниковъ. Благодаря однако авторитету Августина, по мысли котораго трудъ былъ составленъ и духу времени, компиляція Орозія весьма цѣнилась, такъ что, по распоряженію Альфреда Великаго, была переведена на англо-сакскій языкъ.

Книга Орозія показываетъ, какъ мало было понято даже людьми, стоявшими близко къ Августину высокое значеніе его философіи исторіи. Культура подъ давленіемъ варварскихъ нашествій пошла на убыль. Историческими компиляціями однако христіанское общество продолжало интересоваться, при чемъ всѣ онѣ придерживались излюбленной схемы распредѣленія матеріала на шесть періодовъ, сообразно съ числомъ дней міротворенія.

Въ числѣ такихъ компиляцій славилось сочиненіе Исидора, епископа Севильскаго въ началѣ VII вѣка. Шестой вѣкъ начинается у него, по обычаю, съ Рождества Христова. Когда же наступитъ *седьмой*, не извѣстно. Конецъ того вѣка, въ которомъ мы живемъ, недоступенъ человѣческому изслѣдованію, по словамъ Исидора. „Пусть поэтому каждый размышляетъ о своемъ выходѣ

изъ него, ибо когда кто-нибудь отжилъ свой вѣкъ, тогда для него наступаетъ и конецъ *вѣка* (consummatio saeculi est).

Въ началѣ XIII вѣка составилъ свое сочиненіе о шести вѣкахъ міра англосаксскій пресвитеръ Беда (Venerabilis). Здѣсь хроника міра доведена до 729 года.

Сочиненіе Беды было первою всеобщею исторіей послѣ паденія римской цивилизаціи и послужило образцомъ для многихъ подобныхъ трудовъ. Читателямъ этихъ хроникъ постоянно напоминалось, что они живутъ въ послѣднемъ вѣкѣ исторіи, какъ выражается Беда, въ вѣкѣ дряхломъ, которому предстоитъ близкій конецъ: „Aetas decrepita, ipsa totius saeculi morte consummanda“ [1]). Къ исходу перваго тысячелѣтія ожиданія конца міра и страшнаго суда приняли совершенно лихорадочный характеръ. Но и позднѣе противоположность между государствами земными, судьбу которыхъ излагаетъ исторія, и царствомъ небеснымъ постоянно занимала исторіографовъ. Слова, которыми начинаетъ свою хронику Оттонъ, епископъ фрейзингенскій, жившій въ XII столѣтіи, могутъ служить характеристикой средневѣковаго міросозерцанія: „Часто и много размышляя о перемѣнчивости земныхъ дѣлъ, о ихъ непостоянствѣ, разнообразномъ и неправильномъ ходѣ, я пришелъ къ убѣжденію, что мудрый человѣкъ долженъ не останавливаться на нихъ, но удаляться отъ нихъ. Какой здравомыслящій человѣкъ не согласится, что такъ какъ нельзя остановить быстрое движеніе временъ (temporum mutabilitas), то мудрецъ долженъ отъ нихъ обратить свой взоръ къ неизмѣнному и вѣчному государству. Это—царство Божіе, небесный Іерусалимъ, по которомъ тоскуютъ находящіеся на чужбинѣ сыны Божіи, тяготящіеся смутами земныхъ дѣлъ, какъ вавилонскимъ плѣненіемъ. Ибо два существуютъ царства, одно временное, другое вѣчное, одно земное, другое небесное, одно царство сатаны, другое царство Христа“ [2]).

Поэтому Оттонъ, изложивъ судьбу міра отъ Адама до царствованія Фридриха Барбароссы въ семи книгахъ, въ восьмой описываетъ конецъ міра, пришествіе антихриста, страшный судъ и царство небесное, насколько о немъ могутъ судить люди по тому, что о немъ сказано въ Священномъ Писаніи.

Въ письмѣ къ императору Барбароссѣ, своему племяннику, Оттонъ говоритъ, что онъ съ душевною горечью написалъ свою исторію, побужденный къ этому смутами предшествовавшихъ вре-

---

[1]) *Opera Omnia Bedae Venerabilis*. Colon. 1648.

[2]) Ottonis Ep. Frising. ed. Pithoei. Bas. 1569, p. 1.

менъ, и какъ въ трагедіи изобразилъ не столько послѣдовательную связь событій, сколько ихъ бѣдственный исходъ. Non tam rerum gestarum seriem, quam earundem miseriam in modum tragoediae texuisse.

Иногда эти обзоры всеобщей исторіи излагаются въ поэтической формѣ и имѣютъ значеніе нравственно-дидактическое. Въ одной риѳмованной хроникѣ, которая излагаетъ исторію римскихъ императоровъ отъ Юлія Цезаря до Конрада III, историческій матеріалъ расположенъ по психологическимъ категоріямъ. Лукреція и Кресченція приведены примѣрами того, какъ слѣдуетъ охранять женскую добродѣтель. Образцами борцовъ за христіанство выставлены Карлъ Великій и Готфридъ Бульонскій, примѣрами тирановъ и изверговъ—Неронъ и Юліанъ.

Историческія личности и сказочные герои имѣли одинаковое значеніе въ глазахъ средневѣковыхъ лѣтописцевъ. Такъ, напримѣръ, идеалами благородства и рыцарства считались Гекторъ, Александръ Македонскій, Цезарь, Іисусъ Навинъ, Давидъ, Іуда Маккавей, Карлъ Великій, Артуръ и Готфридъ Бульонскій. Въ доказательство того, что никто не можетъ устоять противъ силы любви, приводили примѣры Аристотеля, Ахиллеса, Тристана, Гектора, Адама и Авессалома.

Поэтическій элементъ отовсюду проникалъ въ исторію, и люди того времени рѣшительно не были въ состояніи отличить историческое событіе отъ поэтическаго вымысла. Не только древнѣйшіе лѣтописцы перелагали въ прозу народныя сказанія, какъ, напримѣръ, Іорданъ, Дитмаръ, Саксонъ Грамматикъ, но еще италіанскій лѣтописецъ Giovanni Villani прямо называетъ поэтовъ maestri di storia, приписываетъ Виргилію такой же авторитетъ, какъ Ливію, и говоритъ, что тотъ, кто хочетъ подробно знать исторію, пусть читаетъ Виргилія, Лукана, Гомера.

* * *

Лишь въ XVII в. существенная сторона философіи исторіи Августина, заключавшаяся не въ обличеніи язычниковъ и не въ сѣтованіяхъ на дряхлость вѣка, а въ утвержденіи, что Божій Промыслъ управляетъ народами, нашелъ себѣ образованнаго и краснорѣчиваго выразителя. То былъ Боссюетъ, сочиненіе котораго, *Discours sur l'histoire universelle*, французы причисляютъ къ классическимъ произведеніямъ своей литературы. Это сочиненіе дѣйствительно совмѣщаетъ въ себѣ всѣ свойства, которыми отличаются произведенія золотого вѣка французской литературы, — чрезвы-

чайное изящество рѣчи, ясность и отчетливость мысли, аристократическую изысканность вкуса и извѣстную риторичность, которая такъ цѣнится французами. Къ этому присоединяется пламенное краснорѣчіе и пафосъ знаменитаго проповѣдника.

Но насъ непріятно поражаетъ противорѣчіе между формой этого сочиненія и его содержаніемъ. Изящныя фразы, въ которыхъ выражалось утонченное общество Версальскаго двора, употребляются часто на то, чтобы высказывать идеи давно отжившей эпохи. То, что наивно звучитъ въ безыскусственной латыни средневѣковаго монаха, отзывается какою-то приторностью и высокопарностью въ устахъ образованнаго епископа XVII вѣка, поборника свободы галликанской церкви и фанатическаго притѣснителя французскихъ протестантовъ. Впрочемъ, не слѣдуетъ забывать, что это сочиненіе Боссюета было написано имъ съ педагогическою цѣлью для своего питомца, наслѣдника французскаго престола и сына гордаго Людовика XIV. Боссюетъ имѣлъ въ виду извлечь изъ своего историческаго обзора тѣ заключенія, которыя ему казались всего полезнѣе для юнаго преемника самодержавнаго монарха: во-первыхъ то, что цари, при всемъ своемъ могуществѣ и при всей свободѣ дѣйствій, служатъ только орудіями въ рукахъ Провидѣнія, и что характеръ и образъ дѣйствій монарха, несмотря на лесть современниковъ, представляются потомству въ своемъ истинномъ свѣтѣ. При этомъ Боссюетъ не забывалъ своего положенія, какъ епископа католической церкви. Онъ старался убѣдить своего питомца, что главною его обязанностью должно быть попеченіе о благосостояніи церкви, и что лучшая изъ безсмертныхъ заслугъ его отца есть то покровительство, которое онъ оказалъ католичеству.

Эти историческіе уроки—многознаменательный фактъ для исторіи того времени. Въ цѣломъ сочиненіи не говорится ни разу объ обязанностяхъ монарха относительно своего народа, и главнымъ результатомъ, который католическій епископъ сумѣлъ извлечь изъ исторіи человѣчества, былъ совѣтъ, чтобы будущій монархъ продолжалъ драгоннады своего отца. Въ методѣ и расположеніи историческаго матеріала Боссюетъ не отступаетъ отъ преданія. Сочиненіе его распадается на три части. Первая представляетъ хронологическій сводъ событій древней и священной исторіи совершенно въ томъ видѣ, какъ это было принято со временъ Евсевія. Такіе факты, какъ тираннія Авимелеха и знаменитые подвиги Геркулеса, сына Амфитріонова, подведены вмѣстѣ. Такимъ образомъ, хронологическій перечень продолжается до Карла Великаго, которымъ оканчивается, по мнѣнію Боссюета,

древняя исторія. Съ Карла Великаго начинается монархія Франкская и славное царствованіе предковъ Людовика XIV. Придерживаясь стариннаго обычая, Боссюетъ безъ всякой необходимости раздѣляетъ древнюю исторію на семь эпохъ, опредѣляемыхъ слѣдующими событіями: сотвореніемъ міра, потопомъ, призваніемъ Авраама, законодательствомъ Моисея, взятіемъ Трои, царствованіемъ Соломона; послѣдняя эпоха продолжается отъ Рождества Христова до Карла Великаго. Вторая часть сочиненія имѣетъ цѣлью доказать, что въ противоположность государствамъ, которыя постоянно смѣняли другъ друга послѣ непродолжительнаго процвѣтанія, отъ начала міра тянется одна непрерывная нить откровенія. Истинная религія всегда пребывала неизмѣнна: она всегда признавала Бога творцомъ вселенной, а Христа—искупителемъ рода человѣческаго. Ни идолопоклонство и нечестіе, ни преслѣдованіе тирановъ, ни ереси и преступленія отступниковъ, ни продолжительность времени не были въ состояніи остановить ея развитіе. Въ то время, какъ древняя исторія исполнена баснословныхъ разсказовъ и противорѣчій, священная исторія представляетъ ясную и вѣрную исторію откровенія. Затѣмъ Боссюетъ излагаетъ исторію еврейскаго народа, останавливается съ особеннымъ вниманіемъ на пророчествахъ, доказываетъ, что они всѣ сбылись, и кончаетъ свой разсказъ разрушеніемъ Іерусалима. Въ этой части своего сочиненія онъ иногда возвышается до высокаго паѳоса. „Какое утѣшеніе, восклицаетъ онъ, для истинно вѣрующихъ, какое подтвержденіе ихъ вѣры, когда они видятъ, что отъ Иннокентія XI, который съ такимъ достоинствомъ занимаетъ въ настоящее время первый престолъ церкви, можно въ исторіи подняться безъ перерыва до св. Петра, поставленнаго Іисусомъ Христомъ во главѣ апостоловъ, а отъ него до Аарона и Моисея, до патріарховъ и до сотворенія міра! Какое преемство, какое преданіе, какое чудесное сцѣпленіе! Если нашъ духъ, шаткій по своей природѣ и вслѣдствіе этой шаткости игрушка своихъ собственныхъ разсужденій, нуждается въ вѣрномъ руководителѣ, гдѣ онъ можетъ найти высшій авторитетъ, чѣмъ католическая церковь, которая вмѣщаетъ въ себѣ весь авторитетъ прошедшихъ вѣковъ и древнѣйшія преданія человѣческаго рода отъ самаго его начала?“

Въ третьей части Боссюетъ излагаетъ судьбу великихъ монархій, которыя слѣдовали одна за другою на историческомъ поприщѣ. Ключъ къ ихъ исторіи въ томъ, что всѣ онѣ послужили разными средствами къ пользѣ религіи. Всѣ онѣ группируются около еврейскаго народа и стоятъ въ необходимой связи съ его

исторіей. Ассиріяне и вавилоняне служили Богу орудіемъ для наказанія еврейскаго народа, персы для возстановленія его, Александръ и его первые преемники нужны были, чтобъ охранять его, Антіохъ и его преемники—чтобы подвергнуть его испытанію, римляне — чтобы защищать евреевъ противъ сирійскихъ царей. Еврейскій народъ продолжалъ свое существованіе подъ покровительствомъ римлянъ до пришествія Іисуса Христа; но когда евреи не признали Его, а распяли, тогда тѣ же римляне безсознательно послужили Провидѣнію орудіемъ, для того, чтобъ истребить неблагодарный народъ. Господь избралъ себѣ новый народъ, состоявшій изъ всѣхъ народовъ земного шара, и соединилъ поэтому подъ владычествомъ римлянъ всѣ земли и моря. Римская имперія въ рукахъ Провидѣнія была однимъ изъ главныхъ средствъ для распространенія христіанства. Судьба всѣхъ древнихъ монархій, а равно и Римской имперіи, была предсказана въ пророчествахъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ.

„Изъ исторіи этихъ народовъ, продолжалъ Боссюетъ, можно видѣть, что Богъ создаетъ государства и даетъ ихъ тому, кому хочетъ, и что они служатъ Его цѣлямъ по предназначенному Имъ плану. Хочетъ ли Онъ сдѣлать завоевателей, страхъ предшествуетъ имъ и внушаетъ ихъ воинамъ непобѣдимую смѣлость. Хочетъ Онъ создать законодателей, Онъ ниспосылаетъ имъ мудрость и предусмотрительность. Когда Онъ хочетъ погубить какой-нибудь народъ, Онъ ослѣпляетъ его и предоставляетъ его собственному его безразсудству. Такимъ образомъ, Господь управляетъ народами: на землѣ нѣтъ случая, нѣтъ счастія. То, что мы въ нашемъ невѣдѣніи называемъ случаемъ, вытекаетъ изъ всевышняго плана, въ которомъ опредѣлены и причина и послѣдствія. Но въ то же время Господь установилъ въ человѣческихъ дѣлахъ извѣстный порядокъ, то-есть люди и народы одарены Имъ качествами, соотвѣтствующими ихъ назначенію, а за исключеніемъ особенныхъ случаевъ, гдѣ Господь желалъ прямо выказать свою волю, на землѣ не было ни одного важнаго переворота, который не имѣлъ бы своихъ причинъ въ предшествовавшихъ вѣкахъ“.

Здѣсь Боссюету надлежало бы на нѣсколькихъ примѣрахъ показать, какимъ образомъ важные перевороты подготовлялись предшествовавшими вѣками, но этого вопроса Боссюетъ касается очень поверхностно. Напр., для трагическаго исхода Римской имперіи онъ не находитъ лучшаго объясненія, какъ то, что римляне чрезмѣрно любили свободу.

* * *

Но не только въ католической Франціи, гдѣ не прерывалось церковное преданіе, философія исторіи въ концѣ XVII вѣка держится тезиса Августина, что не случай и не счастіе, а Господь управляетъ судьбами народовъ. Одновременно и въ протестантской Германіи философія исторіи находится подъ вліяніемъ религіозныхъ воззрѣній. Переходную ступень отъ религіозныхъ воззрѣній на исторію къ чисто философскимъ представляетъ Лейбницъ 1646—1716. Конечно, какъ эпоха, когда жили Августинъ и Лейбницъ, такъ и жизненная обстановка и самая личность ихъ были существенно различны, и это замѣтно отразилось на ихъ воззрѣніяхъ на исторію. Августинъ былъ по своему образованію риторъ и послѣдователь Платоновской философіи, посвятившій свое краснорѣчіе и способности служенію церкви, Лейбницъ былъ знаменитый математикъ, изобрѣтатель (одновременно съ Ньютономъ) дифференціальнаго и интегральнаго исчисленія и вмѣстѣ съ Декартомъ и Спинозой былъ представителемъ раціонализма, т.-е. господства отвлеченнаго разума въ философіи. Августинъ боролся всю жизнь съ ересями и расколомъ въ защиту церкви, которой ставилъ высокую задачу вести человѣчество къ царству Божію. Лейбницъ былъ поборникомъ научнаго *просвѣщенія* и, недовольный состояніемъ тогдашнихъ университетовъ, посвятилъ себя учрежденію *академій*, члены которыхъ должны были разрабатывать науки. Благодаря его настойчивымъ стараніямъ возникли академіи въ Вѣнѣ и Берлинѣ, а также, уже послѣ его смерти, академія наукъ въ Петербургѣ.

Однако, міровоззрѣнія Августина и Лейбница вращались около той же оси. Центральной идеей этихъ воззрѣній была идея о Богѣ, верховномъ владыкѣ міра. Въ виду этого обоимъ приходилось ставить и разрѣшать однѣ и тѣ же проблемы. Прежде всего—о происхожденіи зла въ мірѣ, требовавшаго объясненія въ виду благости творца. Августинъ усвоилъ себѣ точку зрѣнія неоплатониковъ, отрицавшихъ существованіе зла и видѣвшихъ въ немъ лишь *дефектъ*, т. е. отсутствіе блага. Лейбницъ посвятилъ вопросу о злѣ въ мірѣ особую книгу—Теодицею [1]). Самое заглавіе указываетъ на содержаніе книги: это *оправданіе* божества за существованіе зла въ мірѣ. Сочиненіе это — плодъ бесѣдъ Лейбница съ прусской королевой, Софіей Шарлоттой, очень образованной женщиной. Теодицея приводитъ Лейбница

[1]) Essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 1710.

къ выводу, что, несмотря на зло въ нашемъ мірѣ, онъ лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Отсюда большой оптимизмъ въ сужденіяхъ Лейбница и жизнерадостное настроеніе, которымъ его міровоззрѣніе отличается отъ Августиновскаго. И Августинъ въ концѣ своей Civitas Dei склоняется къ оптимизму, хвалитъ міръ за присущую ему гармонію, но обличеніе язычества, противоположеніе земного государства Божьему граду и языческаго лжемудрія откровенію въ св. Писаніи придаютъ общему воззрѣнію Августина пессимистическій характеръ. Этого совершенно нѣтъ у Лейбница. У Августина начало разума въ языческой философіи является безсильнымъ постигнуть высшую истину безъ помощи религіи. Лейбницъ настаиваетъ на томъ, что сама религія нуждается въ познаваніи и за разумомъ признается способность служить пособіемъ къ этому, въ силу того, что человѣческій разумъ коренится въ абсолютномъ разумѣ. Разумъ, говоритъ Лейбницъ, даетъ намъ возможность постигнуть общія и вѣчныя истины, которыя примѣнимы ко всѣмъ мірамъ и ко всѣмъ временамъ. Посредствомъ „мышленія человѣкъ можетъ подняться до звѣздъ“. Разумъ является такимъ образомъ могучимъ средствомъ для усовершенствованія. При такихъ условіяхъ и зло можетъ вести къ добру. Оно возбуждаетъ насъ къ борьбѣ съ нимъ и къ напряженію и развитію нашихъ силъ, что влечетъ за собою совершенствованіе.

На этой почвѣ сложился и взглядъ Лейбница на философію исторіи. Признавая подобно Августину, что исторія человѣчества есть общій результатъ воли Божьяго Промысла и частной воли человѣка, Лейбницъ пытается подобно Августину точнѣе опредѣлить взаимныя отношенія этихъ двухъ факторовъ. Для этой цѣли онъ подробно останавливается на понятіи *необходимости* и различаетъ двѣ степени ея, опредѣляя ихъ математическими понятіями ариѳметической (количественной) и геометрической (качественной) необходимости. Только послѣдняя дѣйствуетъ какъ *безусловно* принудительный законъ. Тамъ же, гдѣ проявляется человѣческая воля, мы имѣемъ дѣло съ силою, которая лишь *склоняетъ* человѣка къ извѣстному рѣшенію, но не принуждаетъ его, предоставляя просторъ его волѣ.

Основной тезисъ философіи исторіи Лейбница, что Божій Промыселъ управляетъ міромъ, приводитъ ее къ весьма важному выводу. Вытекая изъ воли Провидѣнія, исторія ведетъ къ благу, порождаетъ *прогрессъ*. Этотъ прогрессъ совершается динамически, т. е. осуществляется тѣмъ, что всякое существо стремится къ полному развитію, вложенныхъ въ него силъ и способностей. И

Августинъ признавалъ эволюцію въ мірѣ. Но господствовавшее тогда мнѣніе о скоромъ наступленіи конца міра, сравненіе исторіи человѣчества съ жизнью отдѣльнаго человѣка и уподобленіе послѣдняго періода въ исторіи, въ которомъ жилъ Августинъ съ старческимъ возрастомъ, суживали понятіе эволюціи у Августина. Въ глазахъ Лейбница эта прогрессирующая эволюція безпредѣльна. Все въ мірѣ принимаетъ въ ней участіе: и земля посредствомъ усовершенствованной культуры и человѣчество! Мы не можемъ даже представить себѣ, до какого совершенства это можетъ дойти!

Это движеніе совершается непрерывно. И въ этой непрерывности развитія Лейбницъ видитъ залогъ дальнѣйшаго успѣха. Поэтому онъ горячо привѣтствуетъ этотъ чудный законъ непрерывности—cette belle loi de la continuité. Онъ выводитъ этотъ законъ метафизическимъ путемъ и примѣняетъ его къ области реальнаго міра и къ самой исторіи. Въ исторіи этотъ законъ проявляется въ томъ, что все совершается по *степенямъ* развитія. Этотъ законъ проявляется и въ жизни отдѣльныхъ лицъ. Каждое лицо носитъ въ самомъ себѣ свое будущее.

Если оптимистическое отношеніе Лейбница къ міру основывалось на томъ, что міръ созданъ Провидѣніемъ, то теперь этотъ оптимизмъ находитъ себѣ подтвержденіе въ законѣ непрерывнаго развитія, и потому Лейбницъ его горячо отстаиваетъ противъ возраженій. На указаніе частныхъ реакцій въ исторіи Лейбницъ замѣчаетъ, что такія реакціи вызываютъ лишь новыя усилія для борьбы съ ними и потому становятся средствами къ новому прогрессу. На замѣчаніе, что не всѣ силы успѣваютъ развиться въ мірѣ, Лейбницъ отвѣчаетъ, что слѣдуетъ принимать во вниманіе не частные случаи, а цѣлое, и приводитъ въ примѣръ шахматную игру. Здѣсь роль отдѣльныхъ фигуръ, напр. пѣшекъ, незначительна, но и она способствуетъ общему ходу игры. Для того чтобы правильно судить, нужно становиться на точку зрѣнія цѣлаго. Когда Копернику возражали, что его точка зрѣнія на вращеніе свѣтилъ не естественна, онъ говорилъ, что нужно перенестись на солнце, тогда эта точка зрѣнія покажется вполнѣ естественной.

Такимъ образомъ, Лейбницъ смотритъ съ полнымъ упованіемъ на будущее. И для него міръ—„Божіе царство“, но въ иномъ смыслѣ, чѣмъ для Августина. Послѣдній переноситъ Божье царство на небо, Лейбницъ считаетъ возможнымъ и земной міръ превратить въ Божье царство, которымъ управляютъ „Любовь и Справедливость“.

* * *

Къ той же категоріи сочиненій, въ которыхъ проводится религіозно-философскій взглядъ на исторію, относится и разсужденіе Лессинга о воспитаніи человѣчества (Die Erziehung des Menschengeschlechts) 1780. Уже Августину, какъ мы видимъ, исторія представлялась какъ *школа*, какъ воспитаніе человѣчества Божественнымъ Промысломъ къ религіозно-нравственному совершенству. Лессингъ занимаетъ почетное положеніе въ нѣмецкой литературѣ, какъ авторъ драматическихъ произведеній и какъ критикъ въ области эстетики и литературѣ. Но не менѣе важно его значеніе въ исторіи культуры XVIII-го или просвѣтительнаго вѣка, отмѣченнаго господствомъ раціонализма. Раціонализмъ преобладалъ въ то время не только въ философіи и въ политическихъ наукахъ, но проникъ и въ богословіе. Всеобщій интересъ возбуждалъ выдвинутый раціоналистическимъ направленіемъ вопросъ объ отношеніи разума къ откровенію. Одни изъ раціоналистовъ противопоставляли разумъ откровенію и видѣли въ разумѣ мѣрило откровенія, другіе примиряли эти два начала и утверждали, что оба они могутъ быть источниками религіозныхъ истинъ, но что откровеніе предупреждаетъ разумъ, что часть человѣчества путемъ откровенія получила много раньше религіозныя истины, до которыхъ оно путемъ разума дошло бы гораздо позднѣе. Въ этомъ спорѣ раціоналистовъ съ ихъ противниками Лессингъ принималъ дѣятельное участіе, становясь въ своихъ воззрѣніяхъ выше тѣхъ и другихъ. Издавая найденную въ Волфенбюттельской библіотекѣ рукопись Беренгарія Турскаго, ученика Абеляра, и посмертное сочиненіе современнаго ему раціоналиста Реймаруса и полемизируя съ Гамбургскимъ пасторомъ Гёце, Лессингъ содѣйствовалъ болѣе широкому взгляду на религіозные вопросы и ту же цѣль онъ преслѣдовалъ, выставляя противъ узкихъ раціоналистовъ высокое значеніе христіанства. На этой почвѣ возникло и его разсужденіе о воспитаніи человѣчества, которое Гервинусъ справедливо называетъ „образцомъ философскаго пониманія исторіи, соединяющее въ себѣ глубину и ясность“.

„Вмѣстѣ съ небольшимъ отрывкомъ о христіанствѣ (das Christenthum der Vernunft) это разсужденіе, по словамъ Гервинуса, чрезвычайно благодѣтельно повліяло на богословіе и исторію церкви и представляетъ, на ряду съ нѣкоторыми историческими законами, указанными Макіавелемъ болѣе важную пропедевтику для философіи исторіи будущаго, чѣмъ всѣ книги, носящія это заглавіе; въ этихъ разсужденіяхъ Лессинга заключаются ядро и сущность

всей новой философіи, какъ признаютъ это тѣ, кого мы считаемъ лучшими ея знатоками“ [1]).

Поводомъ къ классическому разсужденію Лессинга послужилъ частный вопросъ, выдвинутый раціоналистами, можетъ ли Моисеево законодательство считаться откровеніемъ въ виду того, что въ немъ вовсе не упоминается о безсмертіи и соблюденіе законовъ Іеговы обезпечивается лишь земными наградами—какъ матеріальное благоденствіе цвѣтущаго потомства и т. д., или такими же земными угрозами и карами.

Отвергая эту аргументацію, Лессингъ указываетъ на аналогію между воспитаніемъ и откровеніемъ. Откровеніе имѣетъ для всего человѣчества то значеніе, которое имѣетъ воспитаніе для отдѣльнаго человѣка. Воспитаніе не даетъ человѣку ничего такого, что бы онъ не могъ бы пріобрѣсти и самъ—но оно доставляетъ ему это скорѣе и легче. Также и откровеніе. И какъ для воспитателя важно развивать силы воспитанника въ извѣстной постепенности, такъ мы видимъ это и въ воспитаніи человѣчества.

Для этого воспитанія Господь избралъ себѣ отдѣльный народъ и именно самый запущенный, израильскій народъ, одичавшій въ рабствѣ у египтянъ.

Освободивъ этотъ народъ отъ ига египтянъ и даровавъ ему Ханаанскую землю, Господь проявилъ себя израильтянамъ, какъ самый могущественный изъ боговъ. Но ихъ представленіе о Немъ было еще далеко отъ монотеизма, т.-е. отъ понятія, что Іегова *единый* Богъ.

До этого понятія евреи долго не были способны подняться, хотя лучшіе между ними болѣе или менѣе къ нему приближались. Но народъ, стоявшій на такой еще дѣтской ступени развитія, такой еще дикій, что былъ неспособенъ къ отвлеченному мышленію, — не могъ быть предметомъ *нравственнаго* воспитанія. Этому народу Господь могъ дать только такой *законъ*, соблюденіе котораго обусловило бы собою его *земное* благоденствіе. Ибо его вожделѣнія не простирались далѣе этой жизни; ему было невѣдомо безсмертіе души и онъ не чувствовалъ никакой потребности въ немъ.

Для чего же, однако, было нужно воспитаніе такого мало развитого народа? Ставя этотъ вопросъ, Лессингъ отвѣчаетъ: „а для того, чтобы отдѣльные члены этого народа могли потомъ служить воспитателями всѣхъ другихъ народовъ. Господь воспитывалъ въ нихъ будущихъ воспитателей человѣчества. Таковыми могли быть

---

[1]) Gervinus. Geschichte d. deutschen Dichtung. IV 373.

только евреи, выходцы изъ воспитаннаго такимъ образомъ народа".

Не входя въ подробности аргументаціи Лессинга, мы лишь вкратцѣ намѣтимъ дальнѣйшія его мысли. Когда дитя подъ наблюденіями и ласками отца достигло разумѣнія, отецъ вытолкнулъ его на чужбину; и тутъ оно вдругъ познало все добро, которымъ оно безсознательно пользовалось въ отцовскомъ домѣ. Лессингъ разумѣетъ Вавилонское плѣненіе евреевъ, гдѣ они познакомились съ чистымъ отъ идолопоклонства ученіемъ „мудрыхъ персовъ". До сихъ поръ откровеніе руководило ихъ разумомъ, теперь разумъ сталъ просвѣтлять ихъ откровеніе. Евреи познали, что Іегова не только самый могущественный изъ языческихъ, т.-е. народныхъ боговъ,—но Богъ. Они возвратились домой совершенно другимъ народомъ. Отступничество въ язычество стало для нихъ невозможнымъ. Тамъ же въ Халдеѣ они получили и первыя сѣмена вѣры въ безсмертіе души, съ которымъ познакомились ближе въ школахъ греческихъ философовъ въ Египтѣ. Они стали усерднѣе изучать свои старыя божественныя книги и тамъ нашли предвкушенія, указанія и намеки на безсмертіе души; но вслѣдствіе неполноты этихъ указаній вѣра въ безсмертіе не могла сдѣлаться достояніемъ *всего* народа, а лишь одной секты его.

Эти священныя книги евреевъ, соотвѣтствовавшія раннему возрасту ихъ жизни, оказались недостаточными для дальнѣйшаго ихъ просвѣтлѣнія. Имъ нуженъ былъ лучшій педагогъ—явился Христосъ. Человѣчество нуждалось для своихъ моральныхъ дѣйствій болѣе достойныхъ и благородныхъ мотивовъ, чѣмъ земныя награды и кары. И Христосъ сталъ первымъ достовѣрнымъ и практическимъ учителемъ безсмертія души. Его ученики съ усердіемъ распространили Его ученіе среди другихъ народовъ и этимъ сдѣлались благодѣтелями человѣчества. Новый Завѣтъ сдѣлался вторымъ лучшимъ учебникомъ человѣчества. Въ теченіе 17 вѣковъ эта книга занимала человѣческій разумъ болѣе какой-либо иной книги, и болѣе просвѣтляла его хотя бы тѣмъ свѣтомъ, который человѣческій разумъ самъ въ нее вносилъ.

Лессингъ оканчиваетъ эту часть своихъ разсужденій увѣщаніемъ, чтобы „болѣе способные индивидуумы" остерегались подрывать авторитетъ этой книги у болѣе слабыхъ товарищей.

Лессингъ выражаетъ увѣренность, что эта книга заключаетъ въ себѣ еще много истинъ, до которыхъ человѣческій разумъ самъ бы не дошелъ, напр., ученіе о первородномъ грѣхѣ, т.-е. о томъ, что человѣкъ на низшей степени своего развитія не на столько господинъ своихъ дѣйствій, чтобы слѣдовать моральнымъ

законамъ. Но оно придетъ, это блаженное время, когда человѣкъ будетъ творить добро ради добра, а не потому, что съ нимъ связана мысль о наградахъ, прежде приковавшихъ и укрѣплявшихъ его неустойчивую мысль. Оно придетъ—время новаго, вѣчнаго евангелія.

И Лессингъ вспоминаетъ по этому случаю объ энтузіастахъ (Schwärmer) XIII и XIV вѣковъ, въ томъ только заблуждавшихся, что они ожидали наступленія этого новаго евангелія въ недалекомъ будущемъ [1]).

„Не осѣнилъ ли этихъ мечтателей,—спрашиваетъ Лессингъ,—лучъ этого новаго вѣчнаго евангелія?“ Но, высказывая свое сочувствіе мечтателямъ евангелія Св. Духа, Лессингъ очень мѣтко осуждаетъ основной грѣхъ фанатиковъ прогресса. Энтузіасть очень часто вѣрно прозрѣваетъ будущее; но онъ не можетъ спокойно ожидать этого будущаго. Онъ желаетъ ускорить его наступленіе и желаетъ, чтобы оно было имъ самимъ ускорено.

„Иди же твоей незамѣтной поступью, вѣчное Провидѣніе! Но не допусти меня изъ-за этой медленности отчаяться въ тебѣ; не допусти меня до отчаянія даже тогда, когда мнѣ будетъ казаться, что твои шаги направляются назадъ!“

Изъ предыдущаго видно, какъ существенно расходились между собою мыслители, о которыхъ шла рѣчь въ этой главѣ, по своимъ воззрѣніямъ и какъ отличались другъ отъ друга выводы, къ которымъ они пришли, но соединяющее всѣхъ ихъ звено заключается въ убѣжденіи, что движущимъ и руководящимъ началомъ исторіи человѣчества является Божескій Промыселъ или Провидѣніе.

---

[1]) Лессингъ разумѣетъ секту Іоахимитовъ, учившихъ, что какъ прошелъ вѣкъ Ветхаго Завѣта, такъ наступаетъ конецъ вѣка Новаго Завѣта и начинается вѣкъ новаго вѣчнаго евангелія. Этимъ ученіемъ увлекались и нѣкоторые францисканцы. См. о нихъ В. Герье:—Францискъ, апостолъ нищеты и любви.

ГЛАВА II.

МАКІАВЕЛЛИ.

Какъ явствуетъ изъ предшествующей главы, философія исторіи возникла изъ желанія указать въ исторіи Промыслъ Божій, направляющій человѣчество къ опредѣленной цѣли. Эта цѣль внѣміровая (трансцендентальная) и исторія представляется поэтому *школою* человѣчества для иной, лучшей жизни. Но еще раньше, чѣмъ закончился рядъ вышеизложенныхъ сочиненій, зародилось стремленіе искать въ исторіи указаній и наставленій для текущей, современной жизни. Это стремленіе впервые появилось тамъ, гдѣ высоко развитая политическая жизнь вызвала потребность относиться сознательно къ историческимъ фактамъ и политическимъ формамъ, а именно въ Италіи. Здѣсь еще въ средніе вѣка сложились могущественныя городскія республики съ *интенсивной* политической жизнью, и феодальныя владѣнія, превращаясь въ такъ называемыя „тиранніи", стали принимать формы современнаго *государства*. Къ этому присоединился высокій подъемъ умственной культуры, обусловленный *гуманизмомъ*. Въ двойственности этого понятія заключается указаніе на *двѣ* струи, которыя проявились въ *гуманистическомъ* движеніи. Самое это названіе указываетъ на то, что *свѣтскія* дѣла, вопросы и интересы (res humanae) заняли самостоятельное мѣсто на ряду съ *богословскими* (res divinae), а имя представителей и поборниковъ этого новаго направленія — *гуманистовъ*, напоминаетъ намъ о томъ, что они искали опоры для своихъ стремленій въ изученіи *античной*, т.-е. языческой литературы и философіи. Самое стремленіе воспользоваться исторіей для извлеченія изъ нея политическихъ уроковъ не что иное, какъ возвращеніе къ классическому завѣту: Исторія— наставница (magistra) жизни.

Никто не олицетворилъ въ себѣ такъ ясно эти два свойства разсматриваемой эпохи,—восторженное изученіе древняго міра и желаніе извлечь изъ его исторіи практическую пользу, — какъ знаменитый итальянскій политикъ XVI вѣка, Николо Макіавелли. Страсть къ политической дѣятельности поглощала всю жизнь

Макіавелли. Когда господство Медичеевъ лишило его доступа къ публичнымъ должностямъ, онъ чувствовалъ себя несчастнымъ, тосковалъ и искалъ себѣ утѣшенія въ литературѣ и политической теоріи. Всѣ главныя сочиненія его проникнуты этимъ практическимъ направленіемъ, для котораго наука и теорія только средства къ достиженію практическихъ цѣлей. Въ этомъ духѣ написана его Флорентинская исторія. Его знаменитое сочиненіе, *Il Principe*, должно было служить политическимъ руководствомъ для государей. Особеннымъ же доказательствомъ практическаго склада ума Макіавелли могутъ быть признаны его *Разсужденія о первой декадѣ Тита Ливія*. Цѣль этого сочиненія заключается въ томъ, чтобъ извлечь изъ исторіи Рима какъ можно болѣе практическихъ совѣтовъ и правилъ политической мудрости. „Я не могу не удивляться и не скорбѣть, — такъ начинаетъ онъ эти *Разсужденія*,—когда вижу, какимъ уваженіемъ пользуется древность, и какъ часто (оставляя въ сторонѣ многіе другіе примѣры) обломокъ древней статуи покупается за большую цѣну, для того, чтобъ имѣть его при себѣ, украшать имъ свой домъ, дать возможность подражать ему тѣмъ, кто посвятили себя искусству, и какъ потомъ эти послѣдніе стараются всѣми силами воспользоваться имъ во всѣхъ своихъ произведеніяхъ, и когда я вижу, съ другой стороны, какъ самые доблестные подвиги, которые, какъ показываетъ намъ исторія, совершены государствами и древними республиками, царями, предводителями, гражданами, законодателями и другими людьми, понесшими много трудовъ на пользу своего отечества, — служатъ болѣе предметомъ удивленія, чѣмъ подражанія, и что даже всякій избѣгаетъ ихъ, такъ какъ отъ древней доблести не осталось никакого слѣда. Особенно же становится это прискорбнымъ, когда я вижу, что въ тяжбахъ, которыя происходятъ между гражданами, и въ болѣзняхъ, которымъ подвергаются люди, постоянно прибѣгаютъ къ тѣмъ рѣшеніямъ и къ тѣмъ лѣкарствамъ, которыя уже опредѣлены и указаны древними; во всемъ же, что касается до устройства республикъ, до поддержанія государства или управленія его, что касается до устройства войска, до образа веденія войны, до суда и расправы надъ подданными, до средствъ увеличить государственную власть, — нѣтъ ни государя, ни республики, ни предводителя, ни гражданина, которые брали бы примѣръ съ древнихъ. И, я думаю, что это происходитъ не столько отъ слабости, въ которую повергъ міръ теперешній способъ воспитанія, и отъ того зла, которое причинила честолюбивая праздность многимъ странамъ и городамъ христіанскимъ, сколько отъ того, что ни у кого нѣтъ

истиннаго пониманія исторіи, чтобы при чтеніи ея постигать смыслъ и духъ историческихъ событій, gustare quel sapore delle istorie, che le hanno in se. Отсюда происходитъ, что большинство читателей находятъ удовольствіе въ разнообразіи тѣхъ случаевъ, о которыхъ повѣствуетъ исторія, и не думаютъ о подражаніи имъ, считая подражаніе не только труднымъ, но и невозможнымъ, какъ будто небо, солнце, стихіи, люди, измѣнились въ своемъ движеніи, въ своей природѣ и въ своемъ могуществѣ, противъ того, чѣмъ они были прежде. Желая сколько-нибудь извлечь людей изъ этого заблужденія, я рѣшился написать о книгахъ Тита Ливія все, что по характеру событій древняго и новаго времени, я сочту нужнымъ для лучшаго уразумѣнія ихъ, такъ что тѣ, кто будутъ читать мои *Разсужденія*, могли бы извлечь изъ нихъ ту пользу, изъ-за которой слѣдуетъ стремиться къ знанію исторіи".

Въ 39 главѣ Макіавелли объясняетъ, что на свѣтѣ происходятъ все одни и тѣ же бѣдствія, потому что люди не умѣютъ пользоваться уроками прошедшаго. „Тому,—говоритъ онъ,—кто вдумывается въ событія настоящаго и прошлаго, легко убѣдиться, что во всѣхъ государствахъ и у всѣхъ народовъ встрѣчаются одни и тѣ же стремленія и одни и тѣ же свойства, и что они всегда у нихъ существовали, такъ что тому, кто внимательно изучаетъ событія прошедшаго, легко предвидѣть въ каждомъ государствѣ будущее и прилагать тѣ средства, которыми пользовались древніе, а если онъ не находитъ таковыхъ, то придумать новыя, пользуясь сходствомъ случаевъ. Но такъ какъ эти соображенія пренебрегаются тѣми, кто занимается исторіей, или непонятны для нихъ, а если и понятны, то остаются неизвѣстными тѣмъ, кто управляетъ государствами, то отсюда слѣдуетъ, что во всякое время происходятъ одни и тѣ же бѣдствія". Макіавелли считалъ тѣмъ болѣе возможнымъ примѣнять къ настоящему уроки прошлаго, что онъ не признавалъ въ исторіи никакой перемѣны къ лучшему, никакого прогресса. Очень естественно, что человѣкъ, такъ мало разборчивый въ указаніи средствъ, если только они оправдывались цѣлью, былъ пессимистомъ въ исторіи. Макіавелли совѣтуетъ законодателямъ и правителямъ всегда предполагать, что люди склонны къ дурному, и что они могутъ быть удержаны на пути добродѣтели только хорошими учрежденіями и законами. Поэтому-то такъ и важны уроки исторіи. „Я думаю, —говоритъ Макіавелли во второй книгѣ *Разсужденій*,—что міръ всегда находился въ одномъ и томъ же положеніи, и что въ немъ всегда было столько же хорошаго, сколько дурного. Только это

хорошее и это дурное распредѣлялись различно по различнымъ странамъ. Это видно изъ исторіи древнихъ государствъ, которыя, измѣняясь въ обычаяхъ, смѣняли другъ друга; но міръ въ это время все оставался въ одномъ и томъ же положеніи, съ тою только разницей, что сначала отличалась доблестью Ассирія, потомъ Мидія, потомъ Персія, наконецъ, она перешла въ Италію и къ Риму. Хотя послѣ Римской имперіи не возникало другого государства, могущество котораго было бы продолжительно и доблесть не сосредоточивалась въ одномъ мѣстѣ, зато мы встрѣчаемъ ее у разныхъ народовъ, въ государствѣ франковъ, у турокъ, въ царствѣ султана, а въ настоящее время между народами Германіи, и только тотъ, кто родился въ Италіи или въ Греціи и не сдѣлался въ Италіи иностранцемъ (oltramontano), а въ Греціи туркомъ, имѣетъ причину хулить свое время и восхвалять прошлое. Если бы доблесть, которая прежде господствовала, и пороки, которые господствуютъ теперь, не бросались въ глаза ярче солнечнаго свѣта, я говорилъ бы съ большею сдержанностью. Но такъ какъ дѣла ясны для всѣхъ, то я буду говорить откровенно все, что́ я думаю о прошедшемъ и настоящемъ времени, для того, чтобъ юноши, которые будутъ читать мои сочиненія, могли избѣгать примѣровъ настоящаго и подражать прошлому всякій разъ, когда имъ на то представится случай. Честный человѣкъ обязанъ передавать другимъ то, чего, по неблагопріятности времени или судьбы, онъ не могъ совершить, для того, чтобъ изъ числа многихъ способныхъ одинъ какой-нибудь любимецъ Неба достигъ того, чего онъ не могъ достигнуть".

Въ своихъ Discorsi Макіавелли входитъ съ любовью во всѣ подробности древней римской исторіи, какъ они изложены у Ливія. Онъ такъ увлекается своей задачей, что мѣстами входитъ въ роль древняго римлянина и мѣстами говоритъ его языкомъ. Такъ, напримѣръ: „Небеса (li Cieli), порѣшивъ, что порядки, введенные Ромуломъ недостаточны для столь великой державы, внушили сенату избраніе Нума Помпилія". Или „Судьба (La fortuna) ослѣпляетъ людей, когда не хочетъ, чтобы они сопротивлялись ея намѣреніямъ". Макіавелли соглашается съ Ливіемъ, что разрушеніе Рима галлами обнаруживаетъ могущество божества (Неба) надъ дѣлами человѣческими. Онъ приписываетъ болѣе сильную любовь къ свободѣ у древнихъ народовъ и большую силу ихъ, сравнительно съ современными различію воспитанія, а это различіе сводитъ на различіе религій.

Но несмотря на извѣстное предпочтеніе античнаго міра Макіавелли, въ отличіе отъ иныхъ гуманистовъ, видитъ въ гума-

низмѣ не цѣль, а средство для лучшаго пониманія современной жизни.

Сужденія Макіавелли о римскихъ учрежденіяхъ и законахъ очень интересны, хотя не всегда вѣрны, какъ, напр., его пониманіе аграрныхъ законовъ. Мы не станемъ на нихъ останавливаться и укажемъ лишь, что, не довольствуясь отдѣльными замѣчаніями, Макіавелли пытается установить и общія причины успѣха римлянъ. Подобно Ливію онъ ищетъ эти причины въ нравственныхъ достоинствахъ римлянъ—въ ихъ мужествѣ и ихъ любви къ свободѣ и отечеству. Благодаря этимъ свойствамъ и самыя учрежденія римлянъ были цѣлесообразны, войско состояло изъ гражданъ, сенатъ велъ политику дальновидную, начальствующія лица были люди достойные, въ чемъ выражалось умѣнье римлянъ избирать достойныхъ людей. Въ виду этого Макіавелли возражаетъ Плутарху, объяснявшему торжество Рима счастіемъ, что понятно со стороны грека.

Другую причину торжества Рима Макіавелли усматриваетъ въ ихъ политикѣ по отношенію къ побѣжденнымъ, которыхъ они старались привлечь къ себѣ и слить съ собой.

Важнѣе для насъ общія, разсѣянныя по Discorsi замѣчанія Макіавелли, изъ которыхъ слагается его философія исторія, хотя, конечно не систематическая.

Макіавелли ищетъ объясненіе хода исторіи въ наблюденіяхъ надъ свойствами человѣческой натуры и въ политическихъ учрежденіяхъ. Онъ относится съ большимъ пессимизмомъ къ человѣческой природѣ, при чемъ многое объясняется современнымъ ему состояніемъ нравовъ и личнымъ опытомъ. Онъ утверждаетъ, что необходимо исходить изъ предположенія, что люди дурны (presupporre gli uomini cattivi); и что „люди никогда не поступаютъ хорошо иначе какъ по необходимости“.

Голодъ и бѣдность дѣлаютъ людей трудолюбивыми, а законы дѣлаютъ ихъ добрыми. Тамъ, гдѣ часто происходятъ выборы и гдѣ возможно при этомъ своеволіе, тамъ все быстро исполняется смутой и безпорядкомъ.

Нравственный пессимизмъ Макіавелли простирается такъ далеко, что если, по его мнѣнію, злой человѣкъ воздерживается отъ совершенія рѣшительнаго шага, Макіавелли объясняетъ это непослѣдовательностью, какимъ-то неумѣніемъ сдѣлать все нужное.

Онъ говоритъ: „люди очень рѣдко умѣютъ быть совершенными негодяями или совершенно добрыми“, и приводитъ въ примѣръ Джіовампаголо Бальони, тиранна Перуджіи, который не пощадилъ ради власти ближайшихъ своихъ родственниковъ, но,

когда папа Юлій II, его врагъ, хотѣвшій лишить его власти, опрометчиво вошелъ въ Перуджію со свитой кардиналовъ—не спохватился и не рѣшился захватить его и „совершить дѣло, которое осталось бы навѣки достославнымъ и своимъ величіемъ заслонило всякую зазорность (la cui grandezza avesse superato ogni infamia)".

Макіавелли ищетъ объясненіе порочности людей въ свойствахъ, которыми ихъ надѣлила природа, а именно въ томъ, что они способны *всего* желать, но не способны всего добиваться; отсюда, такъ какъ желаніе всегда превосходитъ возможность пріобрѣтенія—слѣдуетъ недовольство тѣмъ, чѣмъ человѣкъ обладаетъ, вражда, войны и т. д.

Отсюда то, что люди отъ одного честолюбиваго замысла перескакиваютъ къ другому; сначала добиваются такого положенія въ республикѣ, которое бы ихъ могло оградить отъ обиды со стороны другихъ, а потомъ пользуются этимъ положеніемъ для притѣсненія другихъ и подчиненія ихъ себѣ.

Наблюденія Макіавелли надъ природою человѣка чередуются наблюденіями надъ свойствами и вліяніемъ политическихъ учрежденій. И въ этомъ вопросѣ у Макіавелли можно найти много мѣткаго и глубокаго, но кругъ его наблюденій ограниченъ и точка зрѣнія его обусловливается его воспитаніемъ и личнымъ положеніемъ.

Ему часто приходится говорить о республикахъ и монархіяхъ, сопоставлять эти двѣ формы правленія и взвѣшивать ихъ взаимные преимущества и недостатки. Уже самая канва, на которой ему пришлось выводить свои политическіе узоры—древнѣйшая исторія римской республики—до пуническихъ войнъ—въ риторическомъ восхваленіи Ливія, должна была располагать Макіавелли къ ея идеализаціи, а къ этому присоединялась патріотическая традиція и личное огорченіе. Флоренція была долго республикой, но утратила свою автономію подъ принципатомъ дома Медичи, а съ возвращеніемъ этого дома къ власти, утратилъ и Макіавелли свое положеніе государственнаго секретаря независимой и богатой республики. Макіавелли восхваляетъ республику, отождествляя ее съ свободою и противопоставляя ее тиранніи въ античномъ и современномъ Макіавелли италіанскомъ смыслѣ этого слова. Свобода же есть условіе процвѣтанія республики, но кромѣ того республика и прочнѣе. Въ монархіи, говоритъ Макіавелли, рѣдко слѣдуютъ другъ за другомъ выдающіеся правители какъ Филиппъ и Александръ Македонскій, и большею частью за значительнымъ государемъ слѣдуетъ незначительный. Въ республикѣ же легче

обезпечить, по мнѣнію Макіавелли, постоянный подборъ способныхъ правителей, какъ это доказываетъ примѣръ римской республики. А такъ какъ римскіе консулы избирались народомъ, то Макіавелли на этомъ основаніи приступаетъ къ восхваленію народнаго собранія и демократіи. Въ своей благопріятной оцѣнкѣ демоса Макіавелли идетъ гораздо дальше Ливія и даже полемизируетъ противъ него. Онъ соглашается съ нимъ, что „нѣтъ ничего страшнѣе толпы распущенной и безъ вождя", а, съ другой стороны, нѣтъ ничего слабѣе такой толпы, хотя бы она и была вооружена; ибо какъ скоро каждый изъ этой толпы начинаетъ думать о своей опасности, онъ становится слабымъ трусомъ. Но и въ этихъ случаяхъ толпа можетъ изъ своей среды избрать вождя, который бы ее сдержалъ и позаботился о ея защитѣ, какъ это было въ Римѣ, когда послѣ смерти Виргинія народъ ушелъ изъ города и избралъ для своего спасенія 20 трибуновъ. [1]).

Макіавелли возражаетъ и противъ другого обвиненія народа со стороны „Ливія и всѣхъ другихъ историковъ", противъ обвиненія народа въ непослѣдовательности и непостоянствѣ. Въ подтвержденіе этого Ливій указывалъ на то, что когда въ Римѣ народъ засудилъ Манлія Капитолина по обвиненію въ стремленіи къ царской власти, онъ сталъ потомъ жалѣть о немъ [2]). Макіавелли прославляетъ въ опроверженіе этого постоянство, съ какимъ римскій народъ обнаруживалъ въ теченіе „четырехсотъ лѣтъ нерасположеніе къ царскому имени, любовь къ славѣ и къ общему благу отечества". И вслѣдъ за этимъ флорентійскій историкъ посвящаетъ цѣлую длинную главу доказательствамъ того, что народъ проявляетъ больше политической мудрости и большее постоянство чѣмъ государи; и что не безъ основанія голосъ народа уподобляется гласу Божію. Народъ гораздо лучше пользуется своимъ правомъ избранія и его никогда не убѣдишь, что полезно возвысить человѣка съ плохой репутаціей и безпутнаго, что часто бываетъ при дворахъ. Общины, которыми управляетъ самъ народъ, въ короткое время достигаютъ высокаго процвѣтанія, гораздо большаго чѣмъ тѣ, которыя всегда управлялись князьями, какъ это указываетъ примѣръ Рима по изгнаніи царей, и Аѳинъ, послѣ Пизистрата. Въ концѣ концовъ Макіавелли приходитъ къ заключенію, что какъ государи, такъ и народы нуждаются въ подчиненіи законамъ; но при такомъ условіи преимущество бу-

---

[1]) У Макіавелли (Discorsi L. 1. cap. 57) сказано: venti tribuni—у Ливія (III гл. 54) поименованы десять трибуновъ.

[2]) Ливій по этому случаю говоритъ: haec natura multitudinis est; aut umiliter servit aut superbe dominatur.

детъ на сторонѣ народа (si vedrà più virtù nel popolo); если же сравнить случаи своеволія, то на сторонѣ народа окажется меньше заблужденій и легче исправимыя чѣмъ на сторонѣ государей. Ибо народъ своевольный и взволнованный легко можетъ быть словомъ добраго человѣка образумленъ и направленъ на путь; своевольнаго же государя никто не въ состояніи уговорить словами.

Такія разсужденія не говорятъ въ пользу политической прозорливости Макіавелли, но нужно помнить, что въ его время автономныя демократіи въ Италіи отошли въ область воспоминаній и наступило царство необузданныхъ „тирановъ“. Да и самые недостатки народовъ Макіавелли приписываетъ ихъ правителямъ. Пусть не жалуются, говоритъ онъ, правители на какіе бы то ни было пороки управляемыхъ, ибо эти пороки или слѣдствіе ихъ собственной небрежности или появились отъ того, что они, правители, сами одержимы такими пороками. И онъ приводитъ въ примѣръ современную Романью, присоединенную къ папской области Александромъ VI Борджіей, послѣ того какъ онъ изгналъ изъ нея мелкихъ, независимыхъ сеньёровъ. Эта область была до этого образцомъ преступнѣйшей жизни и по всякому поводу въ ней происходили огромные грабежи и убійства. Но виновниками этого зла, поясняетъ Макіавелли, нужно считать этихъ сеньёровъ, а не человѣческую природу, ибо, будучи бѣдными и желая жить богато, они были принуждены предаваться грабежамъ. И Макіавелли приводитъ въ концѣ главы стихи Лоренцо деи Медичи.

E quel che fa il signor, fanno poi molti,
Che nel signor son tutti li occhi volti.

Однако, сочувствіе Макіавелли къ демократіи и республикѣ не ослѣпляетъ его относительно недостатковъ этихъ политическихъ формъ. Усвоивая себѣ извѣстную классификацію государствъ Аристотеля, различавшаго три нормальныя формы (у Макіавелли buoni in loro medesimi): монархію, аристократію и демократію и три сходныя съ ними, но извращенныя (Макіавелли ихъ называетъ pessimi): деспотію, олигархію и охлократію, Макіавелли отдаетъ предпочтеніе государству, соединяющему въ себѣ всѣ три элемента и восхваляетъ Ликурга за то, что организуя Спарту, онъ далъ свое мѣсто въ ней и царю, и оптиматамъ, и народу и создалъ такимъ образомъ государство, просуществовавшее болѣе 700 лѣтъ, съ большою славою и не подвергаясь смутамъ. Тогда какъ Солонъ, организовавъ въ Аѳинахъ только демократію, создалъ такой кратковременный порядокъ, что Солонъ еще самъ былъ очевидцемъ возникновенія тиранніи Пизистрата.

Но главный интересъ представляетъ для Макіавелли не теоретическая, а практическая политика и потому его „Разсужденія“ изобилуютъ указаніями и совѣтами въ этомъ отношеніи. Большая часть ихъ, конечно, приноровлена къ потребностямъ и условіямъ того времени.

Чрезвычайно характерна въ этомъ отношеніи пространная глава о заговорахъ, которые особенно часто происходили въ Италіи. Макіавелли различаетъ заговоры противъ отечества и противъ правителя. Говоря о послѣднихъ, онъ разсматриваетъ причины ихъ. Если причиною ихъ является обида, нанесенная правителемъ, то является вопросъ, чего касалась обида—имущества, жизни или чести. Во второмъ случаѣ приходится различать угрозы и казни; первыя гораздо опаснѣе вторыхъ для правителя. Далѣе разсматриваются опасности, которымъ подвергаются заговорщики; однимъ словомъ, цѣлый трактатъ о заговорахъ, иллюстрированный множествомъ историческихъ фактовъ.

Въ другой главѣ Макіавелли разсматриваетъ вопросъ, какая наилучшая организація союзныхъ городовъ? Вопросъ демонстрируется на примѣрахъ федераціи этрусскихъ городовъ, Рима и Аѳинъ съ ихъ союзниками. Послѣдняя организація была наименѣе совершенная и привела скоро къ распаденію федераціи, ибо поясняетъ Макіавелли, дѣло трудное и тяжкое управлять съ помощію насилія городами, привыкшими жить на свободѣ. Превосходнѣе всѣхъ была федерація, которую римляне сумѣли навязать подчиненнымъ имъ италійскимъ городамъ, сохранивъ за собою власть и предоставивъ союзнымъ городамъ автономію, но при такихъ условіяхъ, что они поневолѣ своими силами увеличивали могущество Рима.

Макіавелли распространяетъ свои наблюденія на всѣ стороны государственной жизни между прочимъ и на военное дѣло. Онъ разсматриваетъ, напр., вопросъ, на что можно спокойнѣе положиться—на отличнаго полководца съ плохимъ войскомъ или на отличное войско съ плохимъ полководцемъ во главѣ.

Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что при управленіи массами (тутъ идетъ рѣчь о войскѣ) лучше быть гуманнымъ, чѣмъ грознымъ, сострадательнымъ, чѣмъ жестокимъ. Приводя при этомъ слова Тацита [1]), не согласныя съ этимъ, Макіавелли объясняетъ, какъ ихъ слѣдуетъ понимать и, допуская случаи, къ которымъ они примѣнимы, даетъ наставленіе, какъ при наложеніи кары избѣгать во-

---

[1]) In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet.

бужденія ненависти, „ибо быть ненавистнымъ никогда еще не шло въ прокъ никому изъ правителей".

Между политическими наставленіями Макіавелли одно въ особенности заслуживаетъ вниманія: тотъ, кто хочетъ преобразовать древнее государство въ свободную общину, долженъ, по крайней мѣрѣ, сохранить старинныя формы (l'ombre dei modi antichi). Это нужно для того, поясняетъ Макіавелли, чтобы народу не казалось, что государственный порядокъ измѣненъ, хотя бы на самомъ дѣлѣ новые порядки были совершенно отличны отъ прежнихъ. Это потому, поясняетъ Макіавелли, что люди вообще (lo universale degli uomini) болѣе руководятся тѣмъ, что имъ кажется, чѣмъ дѣйствительностью.

Въ связи съ этимъ находится очень тщательное изслѣдованіе Макіавелли о причинахъ, почему народу, привыкшему жить подъ властью монарха и неожиданно обрѣтшему свободу, трудно ее сохранить.

Наиболѣе слабую часть представляютъ тѣ разсужденія Макіавелли, въ которыхъ политическіе интересы приходятъ въ столкновеніе съ нравственными принципами.

Онъ не только обычно приноситъ послѣдніе въ жертву первымъ, но склоненъ вообще прославлять политику, которая дала поводъ признать *Макіавеллизмъ* синонимомъ коварства.

Такъ онъ совѣтуетъ правителю, добившемуся власти въ покоренномъ имъ городѣ или государствѣ *все обновить*: установить новые порядки, съ новыми названіями, съ новыми положеніями и новыми людьми, сдѣлать бѣдныхъ богатыми наподобіе Давида [1]), строить новые города, разрушать старые, переселять жителей изъ одной мѣстности въ другую; однимъ словомъ, ничего не оставлять въ покоѣ, чтобы не было ни чина, ни степени, ни состоянія, которые бы не признали свою зависимость отъ новой власти. Конечно, прибавляетъ Макіавелли, это способъ дѣйствія жестокій, враждебный всякому не только христіанскому, но и человѣческому существу и долженъ всякій его избѣгать и предпочитать частную жизнь царской власти съ такимъ ущербомъ для людей; тѣмъ не менѣе всякій, кто не предпочитаетъ ту лучшую долю, долженъ идти по этой дурной стезѣ, если хочетъ удержаться во власти. Но люди, прибавляетъ Макіавелли, какъ бы съ сожалѣніемъ избираютъ средній путь, который самый вредный; ибо они не умѣютъ быть ни совершенно добродѣтельными, ни совершенно злыми. И въ подтвержденіе этого онъ и разсказываетъ вы-

---

1) Qui esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes.

шеприведенный случай въ Болоньѣ, когда мѣстный тираннъ не рѣшился захватить папу Юлія.

Въ назиданіе также нерѣшительнымъ тираннамъ Макіавелли разсказываетъ исторію Тарквинія Старшаго и Сервія Туллія, потерявшихъ жизнь и царство потому, что не сумѣли обезпечить себя отъ тѣхъ, чью наслѣдственную власть они захватили. Примѣръ этихъ двухъ римскихъ царей показываетъ, какъ опасно лишать кого-либо власти и оставить ему жизнь, хотя бы стараясь задобрить его благодѣяніями.

Исторія вообще становится для Макіавелли школой безнравственности. Изъ нея онъ извлекъ урокъ, что „рѣдко или даже никогда люди не достигаютъ высокихъ степеней безъ насилій и обмана“, если они не достались имъ не по наслѣдству или по чьей-либо милости. Въ подтвержденіе этого Макіавелли приводитъ цѣлый рядъ историческихъ примѣровъ и ссылается на Ксенофонта, который въ своей исторіи Кира говоритъ, что правителю, желающему совершить великія дѣла, необходимо научиться обману. И изъ этихъ двухъ средствъ, силы и обмана, второе вѣрнѣе, какъ указываетъ Макіавелли на примѣрѣ герцога Джанъ-Галеаццо, отнявшаго власть надъ Ломбардіей у своего дяди Бернабо. И то самое, къ чему принуждены прибѣгнуть монархи, прибавляетъ Макіавелли, должны для своего успѣха дѣлать и республики, пока онѣ не сдѣлаются могущественными и могутъ обойтись одною силою.

Изъ исторіи Макіавелли извлекъ и другой урокъ, что „обѣщанія, вынужденныя силою, не обязательны“. Онъ ссылается на то, что произошло въ Римѣ послѣ побѣды самнитовъ надъ римлянами при Каудинскихъ Фуркулахъ. Побѣжденный здѣсь и принужденный заключить невыгодный для Рима миръ, консулъ Спурій Постумій явился въ городъ и сталъ убѣждать римскій народъ, что онъ не обязанъ признать этотъ миръ: только самъ консулъ и тѣ, кто съ нимъ подписались, несутъ отвѣтственность за него; пусть народъ и выдастъ ихъ самнитамъ. Такъ и было поступлено, но самниты не приняли Спурія Постумія и тогда онъ вернулся въ Римъ и пользовался тамъ бо́льшею честью, хотя и понесъ пораженіе, чѣмъ у самнитянъ Понцій, хотя и былъ побѣдителемъ. Отсюда Макіавелли выводитъ, что не постыдно нарушать тѣ обѣщанія, которыя навязаны насильно, и что такія обѣщанія, когда они касаются государства, всегда будутъ нарушаться безъ зазрѣнія совѣсти со стороны заинтересованныхъ.

Нужно, однако, принять во вниманіе, что Макіавелли оправдываетъ обманъ только на войнѣ и въ пользу общаго дѣла. Хотя,

говоритъ онъ, обманъ предосудителенъ во всѣхъ дѣлахъ, но въ важномъ дѣлѣ прибѣгать къ нему похвально и славно. И точно такъ же тотъ, кто одерживаетъ побѣду съ помощью обмана, пользуется славой наравнѣ съ тѣмъ, кто побѣдилъ съ помощью силы. Все это иллюстрируется примѣрами изъ второй Пунической войны. При этомъ Макіавелли оговаривается, что онъ не считаетъ достославнымъ обманъ, заключающійся въ нарушеніи обѣщаній и договоровъ, ибо хотя такой обманъ можетъ иногда быть источникомъ могущества и власти, онъ никогда не принесетъ славы. Но онъ разумѣетъ лишь обманъ по отношенію къ врагу тебѣ недовѣряющему и обманъ, который примѣняется въ военномъ дѣлѣ! И, принося всякія нравственныя соображенія въ жертву любви къ отечеству, Макіавелли восклицаетъ, что когда дѣло идетъ о спасеніи родины, не должно быть рѣчи ни о справедливости, ни о несправедливости, ни о состраданіи, ни о жестокости, ни о славѣ, ни о позорѣ, ничего не слѣдуетъ принимать во вниманіе, а идти путемъ, который ведетъ къ обезпеченію жизни родины и сохраненію ея свободы.

Ярко выразившійся въ этихъ словахъ патріотическій *утилитаризмъ* Макіавелли обусловливаетъ собою не только мораль его, но и его отношеніе къ религіи. Въ этомъ вопросѣ проявляется рѣзкій контрастъ между средневѣковымъ воззрѣніемъ и настроеніемъ гуманистически образованныхъ кружковъ Италіи. Макіавелли возвращается къ дохристіанскимъ понятіямъ и въ вопросѣ о религіи становится на точку римскихъ *политиковъ* временъ Цицерона. Онъ признаетъ, что соблюденіе богослуженія (del culto divino) обусловливаетъ собою величіе республикъ, а пренебреженіе къ нему влечетъ за собою паденіе ихъ. Ибо, говоритъ онъ, гдѣ нѣтъ страха Божьяго, тамъ или послѣдуетъ разрушеніе государства, или оно должно быть поддержано страхомъ предъ государемъ взамѣнъ отсутствія религіи. Поэтому, говоритъ далѣе Макіавелли, тѣ правители и тѣ республики, которые желаютъ сохранить себя отъ изъяна, должны пуще всего заботиться о сохраненіи въ неприкосновенности религіозныхъ церемоній и всегда почитать ихъ.

Но, признавая это, Макіавелли не дѣлаетъ никакого различія между язычествомъ и христіанствомъ. Сила язычества, говоритъ онъ, была основана на значеніи оракуловъ и на предсказаніяхъ аугуровъ и гаруспексовъ. Ихъ прорицанія породили всѣ прочія религіозныя церемоніи и жертвоприношенія. Когда раскрылось, что эти прорицанія основаны на обманѣ, люди утратили вѣру въ нихъ и стали способны къ нарушенію добраго порядка. Вопросъ о про-

исхожденіи христіанской религіи Макіавелли обходитъ молчаніемъ, но высказываетъ сожалѣніе, что она не сохранилась въ томъ видѣ, въ какомъ была организована ея основателемъ (datore). Въ этомъ случаѣ христіанскія государства были бы въ бо́льшемъ согласіи и благоденствіи, чѣмъ теперь. Въ этомъ уклоненіи христіанства Макіавелли прямо винитъ Церковь и доказательство ея виновности видитъ въ томъ, что народы, наиболѣе близкіе къ римской Церкви, стоящей во главѣ христіанства, наименѣе религіозны. И по этому случаю Макіавелли высказываетъ въ самой рѣзкой формѣ тотъ антиклерикализмъ, который скоро совершенно исчезъ съ италіанской почвы подъ вліяніемъ католической реакціи и снова пробудился въ XIX вѣкѣ. Такъ какъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, говоритъ Макіавелли, благоденствіе Италіи въ зависимости отъ римской церкви, то я укажу на два важнѣйшихъ обстоятельства, этому противорѣчащихъ. Во-первыхъ, на то, что дурные примѣры этой куріи причиною того, что наша страна утратила всякое благочестіе и всякую религію, а это всегда влечетъ за собою или разрушеніе или кару. Но римская курія виновница еще бо́льшаго зла для Италіи, она всегда была причиною ея *разъединенія*. Никакая страна не достигала единства и благосостоянія, пока не подпадала подъ единую власть, какъ это показываютъ примѣры Франціи и Испаніи. А единственная причина, почему Италія не оказалась въ такомъ же положеніи, не стала единой республикой или не подпала подъ управленіе единаго государя—это только Церковь. Ибо, присвоивъ себѣ свѣтскую власть, Церковь не была настолько могуща или доблестна, чтобы подчинить себѣ остальную Италію и сдѣлаться единымъ ея властелиномъ. Съ другой стороны, она не была и настолько безсильна, чтобы не имѣть возможность призвать, для защиты своего свѣтскаго владѣнія, какого-нибудь государя, который бы отстоялъ ее противъ слишкомъ сильнаго сосѣда.

Можно ли эти разсужденія и наблюденія надъ исторіей отнести къ *философіи исторіи?* Тэнъ справедливо замѣчаетъ, что руководство для политиковъ не есть еще философія исторіи; но нужно прибавить, что стремленіе найти въ исторіи руководящія нити для политика привело Макіавелли къ философіи исторіи. Извлекать изъ исторіи политическіе уроки можно только при условіи, если историческія событія не случайны, а обусловливаются неизмѣнными причинами, которыя подлежатъ научному изслѣдованію. А такія постоянно дѣйствующія причины усматривалъ Макіавелли въ исторіи.

Такія постоянно дѣйствующія причины онъ усматривалъ въ

свойствахъ человѣческой природы: тому, кто изучаетъ прошлое и современное, легко познать, что во всѣхъ гражданскихъ общинахъ и у всѣхъ народовъ тѣ же самыя желанія и наклонности— и всегда были; такъ, что тому, кто тщательно разсматриваетъ прошлое, легко предусмотрѣть въ каждомъ государствѣ будущее и примѣнять къ дѣлу тѣ же самыя средства, которыя были въ употребленіи у древнихъ; а, не находя таковыхъ въ прошломъ, слѣдуетъ придумывать новыя средства, основываясь на аналогіи событій. Но, такъ какъ такими соображеніями люди пренебрегаютъ или не понимаютъ ихъ, а правителямъ они остаются неизвѣстными, то отсюда слѣдуетъ, что всегда и во всѣ времена происходятъ тѣ же бѣдствія (scandali).

Одна изъ послѣднихъ главъ „Разсужденій“ озаглавлена у Макіавелли словами, что люди, рождающіеся въ извѣстной странѣ, сохраняютъ во всѣ времена почти тѣ же духовныя свойства. Въ этой главѣ Макіавелли говоритъ: „Умные люды думаютъ и не случайно и не безъ основанія, что, кто хочетъ знать будущее, пусть познаетъ, что было въ прошломъ, ибо все, что совершается на свѣтѣ, всегда сходно съ тѣмъ, что было въ древнія времена. Это происходитъ отъ того, что совершается все это людьми, которые обладаютъ тѣми же страстями, такъ что по необходимости отсюда вытекаютъ и тѣ же послѣдствія. Правда, что дѣла людскія въ одной области бываютъ лучше, чѣмъ въ другой, и въ этой другой лучше, чѣмъ въ третьей—сообразно съ способомъ воспитанія, изъ котораго эти народы черпаютъ свой образъ жизни“.

Другая причина извѣстнаго постоянства въ человѣческихъ дѣлахъ заключается, по мнѣнію Макіавелли, въ опредѣленности правительственныхъ формъ и закономѣрности ихъ замѣны одной другою. Первобытной государственной формой Макіавелли признаетъ монархію; но она вырождается въ тираннію; тогда толпа, по внушенію нѣкоторыхъ вельможъ, возстаетъ противъ правителя и, по удаленіи его, повинуется этимъ вельможамъ, какъ своимъ освободителямъ. Сначала эти оптиматы повинуются законамъ и порядкамъ, ими установленнымъ, но ихъ потомки, увлекаясь страстями и пороками, вырождаются въ тираническую олигархію. Общее недовольство ими приводитъ къ торжеству демократіи, но оно не продолжительно, ибо вырождается въ своеволіе и тогда, по необходимости или по совѣту добрыхъ мужей для избѣжанія своеволія, снова возвращаются къ единовластію. „Таковъ кругъ, заключаетъ Макіавелли, въ которомъ обращались и обращаются всѣ государства“.

Такимъ образомъ, Макіавелли возвращается къ теоріи *круго-*

вращенія въ исторіи, популярной въ древности, вліяніе которой такъ часто на немъ отражается. Но эта теорія не приводитъ Макіавелли къ фатализму. Хотя, говоритъ онъ, всему живому, какъ людямъ, такъ и государствамъ судьбою положенъ свой конецъ, но отъ нихъ зависитъ поддерживать или разстраивать свое здоровье. Яснѣе свѣта, замѣчаетъ Макіавелли, то, что тѣло, которое не возстановляется, не можетъ существовать. То же самое и съ государствами. И тутъ Макіавелли высказываетъ оригинальную мысль, которая была потомъ подхвачена Монтескьё, что государство можетъ возстановить себя, если возвратится къ своимъ „началамъ“. Ибо, какъ всѣ религіозныя секты, такъ и всѣ государства, обладаютъ въ началѣ извѣстной жизненной силой, которою обусловливается ихъ слава и ихъ ростъ. Но всѣ они подлежатъ порчѣ съ теченіемъ времени, которая можетъ привести ихъ къ разложенію, если они не возвратятся къ живительнымъ началамъ, ихъ породившимъ. И въ доказательство такого спасительнаго обновленія Макіавелли приводитъ древній Римъ, Французское королевство и въ области христіанской религіи дѣятельность Франциска Ассизскаго и Доминика, возстановившихъ въ памяти людской образъ жизни Христа, совершенно забытый, и спасшихъ христіанскую религію отъ гибели, къ которой ее вели безсовѣстные прелаты и главы церкви.

ГЛАВА III.

БОДЭНЪ.

Дальнѣйшій ростъ философской научной мысли, въ приложеніи къ исторіи, представляютъ намъ труды французскаго ученаго второй половины 16 вѣка, Жана Бодэна (Bodin 1530—1596).

Какъ Макіавелли, Бодэнъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ древности, и, какъ Макіавелли, онъ искалъ въ исторіи уроки для политики. Но онъ отличался отъ Макіавелли своею нравственной личностью и задачами, которыя на него возлагала окружавшая его среда. Превосходя Макіавелли ученостью и научными интересами, онъ хорошо зналъ не только римскую, но и греческую древность; онъ изучалъ греческую философію и относился къ ней самостоятельно. Въ особенности же онъ отличался отъ Макіавелли тѣмъ, что былъ юристомъ и искалъ въ политикѣ не только практическаго успѣха, но и торжества права. Что касается до различія среды, то Италія въ началѣ 16-го вѣка была раздроблена и страдала отъ раздоровъ и вмѣшательства иностранцевъ, и Макіавелли, какъ италіанскій патріотъ, искалъ выхода для нея во власти государя (principe). Франція же въ 16 вѣкѣ въ этомъ отношеніи была обезпечена, но она тѣмъ не менѣе страдала отъ внутреннихъ раздоровъ, вызванныхъ религіозной войной, политическими партіями и разногласіемъ между правительствомъ и генеральными штатами. Отличался Бодэнъ отъ Макіавелли и своимъ отношеніемъ къ религіозному вопросу. Макіавелли смотрѣлъ на религію лишь какъ на политическое средство, Бодэнъ признавалъ за ней болѣе высокое значеніе и среди кровавой борьбы двухъ вѣроисповѣданій ставилъ государству требованіе обезпечить вѣротерпимость. Бодэнъ вполнѣ сознавалъ свое различіе отъ Макіавелли и часто полемизируетъ съ нимъ; онъ ставитъ ему въ упрекъ атеизмъ, „которымъ онъ хвастается“ въ своихъ сочиненіяхъ, и находитъ, что Макіавелли не исчерпалъ до дна политическую науку, которая не заключается въ тиранническомъ коварствѣ, пробиравшемся на глазахъ Макіавелли къ власти во всѣхъ углахъ Италіи. Бодэнъ противоставляетъ ему

Платона, и, отрицая уроки, которые Макіавелли давалъ государю, утверждалъ, что несправедливость наиболѣе пагубное для государственной власти средство. Въ отличіе отъ пессимизма Макіавелли Бодэнъ заявлялъ, что добро въ этомъ мірѣ сильнѣе зла, и „что священные законы природы требуютъ, чтобы скипетръ былъ вырванъ изъ рукъ злодѣевъ и переданъ добродѣтельнымъ государямъ.

Какъ у Макіавелли, такъ и у Бодэна политическая теорія сливается съ практическимъ опытомъ, вынесеннымъ изъ общественной дѣятельности. Бодэнъ принадлежалъ по своимъ занятіямъ къ французской магистратурѣ, которой тогда выпала на долю важная политическая роль. Время Бодэна было бурной эпохой въ жизни Франціи. Жестокія преслѣдованія гугенотовъ породили среди нихъ фанатизмъ, проявившійся въ такъ называемыхъ „монархомахахъ“, т.-е. враждебныхъ монархіи публицистахъ, а съ другой стороны, католическій фанатизмъ создалъ *Лигу* съ ея демократической враждой противъ монархіи, жертвой которой палъ Генрихъ III.

По своимъ убѣжденіямъ Бодэнъ сходился съ лучшими людьми тогдашней Франціи, съ такъ называемыми политиками, къ которымъ принадлежали канцлеръ Лопиталь, Этьенъ Пакье и историкъ Дё-Ту. Ихъ политическимъ идеаломъ была сильная монархія среди анархіи частныхъ и сословныхъ интересовъ и вѣротерпимость, какъ средство уврачевать религіозную распрю. Бодэнъ былъ назначенъ королевскимъ прокуроромъ въ Лаонѣ и одно время состоялъ приближеннымъ совѣтникомъ Генриха III, но уже въ 1576 г. разошелся съ королемъ по случаю созванія генеральныхъ штатовъ въ Блуа, среди которыхъ Бодэнъ занималъ выдающееся мѣсто.

Въ качествѣ члена и до извѣстной степени руководителя третьяго штата Бодэнъ обнаружилъ большую твердость принциповъ и независимость характера. Подъ вліяніемъ католическаго фанатизма, депутаты Парижа предложили ходатайствовать передъ королемъ, чтобы онъ объединилъ своихъ подданныхъ въ вѣрѣ. Это было сигналомъ къ новой кровопролитной войнѣ. Благодаря усиліямъ Бодэна, большинство приняло поправку къ этому ходатайству посредствомъ вставки въ него словъ: „sans guerre“. Но въ своей рѣчи предъ королемъ ораторъ третьяго штата пропустилъ эти слова и Бодэну удалось лишь съ большимъ трудомъ возстановить указанную поправку.

Король, самъ не желавшій войны, не сѣтовалъ за это на Бодэна, но онъ былъ недоволенъ дальнѣйшей дѣятельностью Бодэна. Король нуждался въ деньгахъ и созвалъ штаты въ надеждѣ по-

лучить отъ нихъ 15 милліоновъ ливровъ. Засѣданія, какъ это обыкновенно бывало, затянулись, и генеральные штаты приняли предложеніе о передачѣ своихъ полномочій комиссіи изъ 36 членовъ по двѣнадцати отъ каждаго штата. Бодэнъ, усматривая въ этомъ умаленіе права штатовъ, возсталъ противъ этого отступленія отъ традицій и ему удалось убѣдить сначала третій штатъ, а потомъ и остальныхъ и добиться отмѣны постановленія, а такъ какъ немногочисленную комиссію было легче склонить въ пользу желанія короля, чѣмъ общее собраніе генеральныхъ штатовъ, то Генрихъ III остался этимъ очень недоволенъ. Но еще болѣе раздражило короля противодѣйствіе его *прокурора* въ другомъ дѣлѣ: чтобы пополнить свою казну, король предложилъ продажу части королевскихъ доменъ. Чтобы получить одобреніе штатовъ, правительство прибѣгло къ подкупу вліятельныхъ членовъ, старавшихся склонить на свою сторону и Бодэна. Но Бодэнъ ставилъ общій интересъ правительства выше временнаго его интереса. Онъ настаивалъ на томъ, что его величеству принадлежитъ лишь временное пользованіе доменами, собственность же принадлежитъ народу. Поэтому третій штатъ можетъ дать свое согласіе на отчужденіе доменъ не иначе, какъ, если провинціи дадутъ ему на это особое полномочіе; и сами провинціи не должны бы этого дѣлать, ради блага народа, ибо, если бы домены были отчуждены, то народъ былъ бы обязанъ въ вѣка вѣчные содержать своими средствами короля и королевство. Отчужденіе было отвергнуто штатами.

Въ слѣдующемъ году Бодэнъ выпустилъ въ свѣтъ главное свое сочиненіе, надъ которымъ онъ трудился много лѣтъ, подъ заглавіемъ: „О государствѣ“ (Respublica). Сочиненіе это занимаетъ важное мѣсто въ исторіи политическихъ теорій, но нѣкоторыя его части имѣютъ и спеціальное значеніе для философіи исторіи. Еще ранѣе, за 10 лѣтъ до этого Бодэнъ написалъ весьма ученое сочиненіе, касавшееся спеціально исторіи: „Путь къ лучшему познанію исторіи“ (Methodus ad facilem historiarum cognitionem). Упомянемъ еще о рукописномъ сочиненіи „Heptaplomeres“ — бесѣда между представителями разныхъ вѣроисповѣданій, которые не могутъ притти къ соглашенію между собой, но соглашаются въ одномъ: въ необходимости жить между собой мирно. Рукопись эта была напечатана впервые лишь въ 1840 г. въ Германіи.

Значительный шагъ впередъ, который совершила политика въ лицѣ Бодэна по сравненію съ Макіавелли, выражается въ томъ, что въ нее были внесены идеи права и справедливости. Макіавелли является представителемъ эпохи ренессанса, когда поли-

тика была доведена итальянскими „принчипами“ до искусства, не брезгавшаго никакими средствами, Бодэнъ же пытается возвести ее въ науку, основанную на философіи и правѣ и для него политика—царица между всѣми науками, но подъ условіемъ содѣйствія нравственному благу человѣчества. Это выражается у него въ опредѣленіи цѣли государства; въ этомъ вопросѣ онъ становится выше античныхъ философовъ, которые признавали благоденствіе главной или даже единственной цѣлью государства. Бодэнъ находитъ, что благоденствіе не является существеннымъ свойствомъ государства, и ставитъ ему „болѣе высокую цѣль“ (nous prendrons la mire plus haut). Въ то же время, однако, онъ оговаривается, что не стремится къ установленію утопическаго государства, подобно Платону и Томасу Мору. Для него основой государства является справедливость, а цѣлью общества—стремленіе къ духовнымъ и нравственнымъ благамъ; первыя болѣе возвышены, вторые безусловно необходимы и потому должны быть прежде всего обезпечены [1]).

Главное мѣсто въ политической теоріи Бодэна занимаетъ, конечно, французское государство. Можно даже сказать, что его теорія становится вполнѣ понятной въ своихъ положеніяхъ и нѣкоторыхъ противорѣчіяхъ лишь съ точки зрѣнія тогдашней Франціи, съ ея историческимъ прошлымъ и съ ея потребностями въ вѣкъ Бодэна. Подъ властью своихъ королей Франція объединилась, вышла изъ-подъ феодальнаго раздробленія и стала играть европейскую роль; ея будущее обусловливалось дальнѣйшимъ развитіемъ сильной государственной власти и вдругъ, подъ вліяніемъ религіозныхъ страстей, гугенотскаго республиканизма и демократизма католическихъ фанатиковъ, подрывались самыя основы монархіи. Условіемъ возстановленія государственнаго порядка и религіознаго міра было укрѣпленіе монархическаго принципа, что и было цѣлью Бодэна.

Самой оригинальной чертой политической теоріи Бодэна—различіе, которое онъ проводитъ между правительствомъ (gouvernement) и верховной властью (souveraineté), различіе въ томъ смыслѣ, что правительство и верховная власть могутъ не быть тождественны, т.-е. могутъ быть достояніемъ различныхъ субъектовъ, Бодэнъ иллюстрируетъ это примѣромъ римскаго диктатора, который обладалъ абсолютной властью, но не обладалъ верховной, такъ какъ верховная власть оставалась за римскимъ народомъ. На этомъ различіи основалъ, какъ извѣстно, впослѣдствіи Руссо свой демократическій

---

[1]) Baudrillart. Bodin et son temps, стр. 232.

абсолютизмъ, признавая всякое правительство лишь приказчикомъ народа.

Совершенно противоположную цѣль имѣлъ въ виду Бодэнъ, а именно: выясненіе независимости самодержавной монархіи. Общепринятое раздѣленіе правительства на монархію, аристократію и демократію онъ распространилъ на субъектъ верховной власти, находя, что и она можетъ быть достояніемъ династіи, аристократіи и всего народа, или демократіи. Такимъ государствомъ, въ которомъ монарху принадлежитъ не правительственная только, а верховная власть, Бодэнъ признавалъ Францію. Онъ основывалъ это между прочимъ на выраженіи, которымъ оканчивались указы французскихъ королей: „car tel est notre bon plaisir". Это говорится какъ бы для того, поясняетъ Бодэнъ, чтобы показать, что законы верховнаго государя, хотя бы они были основаны на разумныхъ соображеніяхъ, тѣмъ не менѣе вытекаютъ изъ его доброй воли. Согласно съ этимъ Бодэнъ утверждаетъ, что государь не можетъ связывать себѣ руки; „что государь не можетъ обязать своихъ преемниковъ; что государь не связанъ собственными своими законами". Признавая власть французскаго короля безусловной, Бодэнъ не считалъ ее, однако, безпредѣльной и энергично настаивалъ на этихъ предѣлахъ, подъ которыми онъ разумѣлъ: божественные и естественные законы и данное слово. Но гораздо существеннѣе, чѣмъ эти моральныя сдержки, является въ теоріи Бодэна сдержка, заимствованная Бодэномъ изъ политическаго быта средневѣковой Франціи и возведенная имъ въ принципъ; это право собственности: „царямъ принадлежитъ власть надъ всѣми, частнымъ лицамъ же собственность", и потому государь, который нарушаетъ это правило, дѣйствуетъ, по словамъ Бодэна, не въ силу верховной власти, но, „вѣрнѣе сказать, насильно и въ силу оружія, а это право сильнаго и разбойника".

Такимъ образомъ, естественное право собственности въ глазахъ Бодэна преобладаетъ надъ политическимъ правомъ, вытекающимъ изъ верховной власти. Послѣдствіемъ этого положенія въ приложеніи къ практической политикѣ является отсутствіе права государя взимать подати съ подданныхъ безъ ихъ согласія, выраженнаго чрезъ посредство ихъ представителей; такимъ образомъ, намъ становится понятнымъ, какимъ образомъ Бодэнъ, этотъ теоретикъ королевскаго абсолютизма, былъ на генеральныхъ штатахъ стойкимъ защитникомъ ихъ правъ въ области государственнаго обложенія.

Изъ этого видно, какой интересъ политическая теорія Бодэна имѣетъ и для историка; она представляетъ собой отличный образ-

чикъ того, въ какой степени политическія теоріи коренятся въ историческихъ условіяхъ своего времени, являются отраженіемъ стремленій данной среды и момента.

Еще болѣе непосредственное отношеніе къ исторіи имѣетъ другая глава „Государства“ Бодэна, касающаяся государственныхъ переворотовъ, революцій. Бодэнъ указываетъ на то, что въ государствахъ постоянно происходитъ видоизмѣненіе въ области законодательства, обычаевъ и т. д. Но отъ такихъ видоизмѣненій онъ качественно отличаетъ *революціи*, разумѣя подъ этимъ измѣненія, касающіяся самой верховной власти, замѣны одного субъекта ея другимъ. Это побуждаетъ его изслѣдовать вопросъ о причинахъ революцій. Еще подробнѣе, чѣмъ Макіавелли, онъ останавливается на разсмотрѣніи перехода отъ одной формы правленія къ другой, превращенія монархіи въ аристократію или демократію или наоборотъ. При этомъ онъ указываетъ на преимущество монархіи въ отношеніи прочности сравнительно съ другими формами правленія и объясняетъ этимъ преобладаніе монархической формы правленія. „Народы, говоритъ онъ, замѣтивши сразу и по опыту долгихъ вѣковъ, что монархія вѣрнѣе, полезнѣе, прочнѣе, чѣмъ демократія и аристократія и между монархіями тѣ, которыя основаны на правѣ наслѣдованія ближайшаго родственника въ мужскомъ колѣнѣ, почти вездѣ установили эту форму правленія“. Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ Бодэнъ ставитъ вопросъ, можно ли предусматривать и предупреждать революціи. Согласно своей теоріи, о которой еще придется говорить, о существованіи троякаго рода причинъ явленій—человѣческихъ, естественныхъ и божественныхъ, Бодэнъ сводитъ и революцію на дѣйствіе этихъ причинъ. Человѣческой причиной революцій является свобода, не поддающаяся по своему разнообразію и импульсивности расчету. Не поддается также божественная причина соображеніямъ человѣка, т.-е. дѣйствіе Провидѣнія. Но если Бодэнъ сомнѣвается въ возможности предусматривать революціи, то онъ твердо увѣренъ въ возможности ихъ предупреждать и возстаетъ рѣзко противъ политическаго фатализма. Поэтому же онъ находитъ нужнымъ посвятить этому вопросу большое вниманіе, указывая на то, что воздѣйствія противъ революціи должны сообразоваться съ формой правленія, что законы, полезные для упроченія монархіи, способны подорвать демократію и наоборотъ. Здѣсь Бодэнъ опять имѣетъ случай выставить на видъ преимущество монархіи передъ аристократіей и демократіей. Дѣло въ томъ, что въ государствѣ послѣдней категоріи вражда политическихъ партій не встрѣчаетъ препятствій, такъ какъ сами пра-

вительственныя лица принимаютъ участіе въ этой борьбѣ. Въ монархіи же, наоборотъ, государь стоитъ внѣ партій и партіи находятъ въ его лицѣ посредника, стоящаго внѣ сферы ихъ борьбы.

Въ числѣ наставленій, которыя Бодэнъ даетъ для предупрежденія революцій, заслуживаетъ особаго вниманія его проповѣдь вѣротерпимости, обезпечивающая за нимъ почетное мѣсто въ ряду самыхъ раннихъ ея заступниковъ. Если государь, говоритъ Бодэнъ, твердо увѣренный въ истинѣ религіи, хочетъ привлечь къ ней своихъ подданныхъ, разъединенныхъ на секты, онъ не долженъ, по моему мнѣнію, прибѣгать къ силѣ, ибо чѣмъ болѣе воля людей подвергается насилію, тѣмъ она болѣе упряма... иначе произойдетъ то, что лишенные своего религіознаго культа и не расположенные къ другому сдѣлаются просто безбожниками и, утративъ страхъ Божій, будутъ попирать ногами законы и власти.

Интересно также предостереженіе противъ народныхъ ораторовъ, ярко выставляющихъ на видъ зло, которое творили проповѣдники Лиги: „трудно, говоритъ Бодэнъ, среди пятидесяти ораторовъ найти одного честнаго человѣка, ибо это было бы противно ихъ профессіи, если бы они хотѣли держаться истины. Посмотрите, восклицаетъ Бодэнъ, на тѣхъ, которые славились, какъ благородные ораторы. Вы найдете, что они возбуждали народъ къ мятежу; многіе изъ нихъ измѣняли законы, обычаи, религію, государство; другіе ихъ совсѣмъ ниспровергали, и почти всѣ они сами погибали насильственной смертью.

Еще болѣе непосредственное отношеніе къ исторіи имѣетъ другая сторона политической теоріи Бодэна. Изучая государственные перевороты, причины ихъ и способы ихъ предупреждать, Бодэнъ не могъ обойти вопросъ объ астрологіи и посвятилъ ему цѣлую главу.

Господствовавшее въ древности мнѣніе, что небесныя свѣтила и созвѣздія имѣютъ большое вліяніе на судьбу отдѣльныхъ людей и государствъ, перешло къ среднимъ вѣкамъ и имѣло еще въ 16 вѣкѣ убѣжденныхъ и вліятельныхъ приверженцевъ. Бодэнъ не раздѣлялъ этого мнѣнія. Онъ ополчается противъ заблужденія знаменитаго Птоломея, объяснявшаго нравы народовъ вліяніемъ разныхъ созвѣздій Зодіака [1]). Еще рѣзче осуждаетъ онъ своего славнаго современника, итальянца Кардана (1501—1575), за такое же мнѣніе. Будучи одновременно великимъ математикомъ и столь искуснымъ врачомъ, что его приглашали на консультацію даже въ Шотландію, Карданъ былъ

[1]) Ptolomaei ac veterum errores confutabimus, etc. Methodus 80.

горячо убѣжденнымъ астрологомъ. Разсказываютъ даже, что онъ обрекъ себя на голодную смерть, чтобы не пережить года, когда ему по гороскопу суждено было умереть. Этому Кардану Бодэнъ ставитъ въ упрекъ, что онъ не постыдился написать, что англичане, испанцы и норманны, нѣкогда кроткіе и умѣренные, съ перемѣной созвѣздій, перешедши изъ-подъ вліянія Стрѣльца къ господству Скорпіона, сдѣлались хитрыми и коварными разбойниками. Бодэнъ глумился также надъ другимъ современнымъ ему астрологомъ Леовиціемъ, обѣщавшимъ императору Максимиліану II господство надъ всѣмъ міромъ, для того, чтобы положить конецъ жестокости и тиранніи, пророчество котораго было настолько неудачно, что „Максимиліану пришлось во главѣ своего войска быть личнымъ свидѣтелемъ взятія турками венгерской крѣпости Сигетъ, крѣпчайшей твердыни Европы“.

Съ своей стороны, Бодэнъ считаетъ приложеніе астрологіи къ исторіи невозможнымъ вслѣдствіе разногласія астрологовъ между собой: „Многіе, говоритъ онъ, думали, что государственные перевороты должны быть объяснены силой блуждающихъ и не блуждающихъ звѣздъ, но дѣло это представляетъ безконечныя затрудненія. Даже, если бы состояніе и гибель государствъ зависѣли отъ этихъ вѣчныхъ огней и ихъ взаимнаго сочетанія, то все же на этомъ не могъ быть основанъ какой-нибудь опредѣленный методъ изученія, ибо до такой степени велико разнорѣчіе и непослѣдовательность тѣхъ, кто изучалъ движеніе небесныхъ свѣтилъ“ [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „такъ какъ астрологи чрезвычайно расходятся между собой въ вопросѣ о движеніи небесныхъ свѣтилъ, то они и не въ состояніи вывести отсюда что-либо прочное о дѣлахъ человѣческихъ и гибели государствъ“.

Но если Бодэнъ не впалъ въ заблужденіе астрологовъ, то онъ не уберегся отъ другого искушенія, отъ примѣненія къ исторіи математической кабалистики, весьма популярной нѣкогда на древнемъ Востокѣ и черезъ евреевъ перешедшей къ среднимъ вѣкамъ. Придавая нѣкоторымъ цифрамъ особое, какъ бы священное значеніе, поклонники кабалистики пытались посредствомъ такихъ цифръ опредѣлять наступленіе важныхъ переворотовъ и предугадывать судьбу государствъ. И Бодэнъ также поддался этому искушенію. Полагая, что какъ все въ мірѣ, такъ и государство, имѣющее начало, должно имѣть и конецъ, онъ старался установить продолжительность жизни государствъ. Нужно ему при этомъ отдать справедливость, что онъ допускалъ примѣненіе каба-

[1]) Ioannis Bodini. De Republica. Libri sex. 1591 г., стр. 522.

листическихъ цифръ къ исторіи лишь съ условіемъ точной провѣрки ихъ съ помощью историческаго опыта. А такъ какъ онъ считалъ *совершенными* числами: 6, 28, 496 и 8128, то, избравши изъ нихъ третье, какъ наиболѣе подходящее къ продолжительности жизни государствъ, онъ призналъ число 496 наиболѣе роковымъ въ жизни государствъ [1]). Это соображеніе онъ подтверждаетъ указаніемъ на продолжительность римской имперіи отъ побѣды Августа при Акціумѣ до низверженія съ престола Одоакромъ императора Августула; такова же была продолжительность еврейскаго царства отъ перваго избраннаго царя Саула до убійства царя Седекіи и разрушенія царства; такова была и продолжительность македонскаго царства отъ перваго царя Карана до Александра Великаго, послѣдняго изъ македонской династіи Гераклидовъ.

Гораздо важнѣе и научнѣе соображенія Бодэна по вопросу о вліяніи *земной* природы на исторію человѣчества. Уже древніе не разъ отмѣчали вліяніе природы на человѣка, на народы и государства и ставили законодателямъ требованіе сообразоваться съ этимъ вліяніемъ. Но Бодэнъ первый систематически изучалъ это вліяніе и собралъ значительный, хотя систематически необработанный матеріалъ по этому вопросу. Начитанность Бодэна была изумительна.

Для установленія вліянія природы, т.-е. совокупности физическихъ условій, которыя онъ подразумѣвалъ подъ понятіемъ климата, онъ исчерпалъ не только всю классическую литературу, но и современную ему.—Мы находимъ у него между прочимъ выдержки изъ сочиненія Герберштейна о Московіи. „Какъ во всемъ животномъ мірѣ, восклицаетъ онъ, такъ и между людьми существуетъ удивительное и почти невѣроятное разнообразіе, сообразно съ различіемъ мѣстности; такъ въ томъ же климатѣ небольшое уклоненіе на востокъ и западъ вызываетъ значительное различіе между людьми; такъ и находящіеся на томъ же меридіанѣ люди далеко отличаются другъ отъ друга, смотря потому, живутъ ли они сѣвернѣе или южнѣе“. То же самое слѣдуетъ сказать о живущихъ на томъ же градусѣ широты. „Но не только на томъ же градусѣ, но живущіе, такъ сказать, на той же точкѣ—люди отличаются между собой, смотря потому, поселились ли они на горѣ, или на равнинѣ. Поэтому, замѣчаетъ Бодэнъ, не слѣдуетъ уди-

[1]) E quibus unus potissimum ad conversiones civitatum accomodare potest, scilicet 496, coeteri non item. De Rep. 555. Тутъ же Бодэнъ объясняетъ свойства такъ наз. совершенныхъ чиселъ, которыя нѣкоторые изъ его предшественниковъ въ древности называли полными или основными (solidos у Макробія).

вляться, что города, построенные на неровномъ мѣстѣ, болѣе страдаютъ отъ междоусобій, чѣмъ сидящіе на ровномъ. Бодэнъ ссылается при этомъ на Римъ, съ его семью холмами, и объясняетъ этимъ частыя междоусобія среди римлянъ. Въ виду этого Бодэнъ требуетъ отъ мудрыхъ правителей, чтобы они хорошо знали нравъ своего народа, ибо одно изъ важнѣйшихъ, а можетъ быть главное условіе прочности государства, это его приспособленіе къ природѣ гражданъ, соотвѣтствіе законовъ мѣсту, лицамъ и времени. Ради этого Бодэнъ даетъ изображеніе нравовъ цѣлаго ряда древнихъ и новыхъ народовъ. Для систематизаціи этихъ изображеній Бодэнъ разбиваетъ земной шаръ на нѣсколько полосъ и получаетъ, такимъ образомъ, три категоріи народовъ — южныхъ, сѣверныхъ и среднихъ. Сѣверные народы превосходятъ всѣхъ другихъ физической силой, южные народы—силой и тонкостью ума. Народы средней полосы превосходятъ южанъ тѣлесной силой, но уступаютъ имъ въ хитрости; сѣверянъ они превосходятъ умомъ, но уступаютъ имъ въ силѣ. Поэтому они болѣе способны управлять государствомъ и болѣе способны къ справедливости. Исторія всѣхъ народовъ показываетъ, что великія полчища появлялись съ сѣвера. Кабалистика, философія, математика и другія созерцательныя науки имѣли свой починъ на югѣ, въ средней же полосѣ развиваются по преимуществу политическія науки, законовѣдѣніе, юриспруденція, краснорѣчіе и діалектика. Тамъ же берутъ начало большія государства и оттуда легче покорять югъ, чѣмъ сѣверъ. Южные уступаютъ силѣ, но берутъ хитростью. Болѣе сѣверные народы доблестны на войнѣ, но въ мирныхъ переговорахъ не умѣютъ соблюдать своей выгоды.

Въ подтвержденіе этого Бодэнъ напоминаетъ о томъ, что англичане жаловались Филиппу де-Комину на то, что они не разъ побѣждали французовъ на войнѣ, но далеко уступали имъ въ дипломатическомъ искусствѣ [1]). Съ своей же стороны, французы, говоритъ Бодэнъ, жалуются, что испанцы преодолѣваютъ ихъ въ области дипломатическихъ переговоровъ, и ссылается на заключенный въ 1559 г. мирный договоръ въ Камбрезисѣ, когда „все, что было добыто нами 30-лѣтними побѣдами, было въ одинъ моментъ отнято у насъ“. Бодэнъ объясняетъ это излишней живостью французовъ и опять приводитъ разсказъ Филиппа де-Комина о томъ, какъ французскіе послы вели переговоры съ герцогомъ Миланскимъ, Франциской Сфорца, при чемъ они часто говорили всѣ заразъ, герцогъ же на нихъ напустился, требуя,

---

[1]) De Republica, стр. 763.

чтобы говорили по очереди. По этому поводу Бодэнъ даетъ интересную характеристику французовъ въ противоположность испанцамъ, болѣе хладнокровнымъ, сдержаннымъ и наблюдательнымъ. Французы же по натурѣ неспособны сдерживаться и остановиться, чтобы спокойно обдумать, такъ какъ они желчнаго и холерическаго темперамента, вслѣдствіе чего они болѣе дѣятельны, быстры и стремительны, такъ что часто представляются испанцамъ бѣгущими, когда идутъ своимъ обычнымъ шагомъ. Въ то же время Бодэнъ возстаетъ противъ обвиненія галловъ древними писателями, Цезаремъ, Тацитомъ и др., въ легкомыслiи и выставляетъ на видъ положительныя стороны ихъ характера. Въ Испаніи ими чрезвычайно дорожатъ. Они отправляются туда, чтобы строить, сажать, воздѣлывать землю и совершать такія ручныя работы, которыя испанецъ не взялъ бы на себя, хотя бы ему пришлось умереть съ голоду, настолько онъ лѣнивъ и тяжелъ на подъемъ.

Особенно интересна характеристика у Бодэна народовъ средней полосы. Аристотель выставлялъ на видъ преимущество народовъ, топографически занимающихъ среднее положеніе, разумѣя подъ этимъ грековъ. Бодэнъ говоритъ о народахъ среднихъ, что они болѣе разумны, менѣе сильны, чѣмъ ихъ сосѣди. Они предпочитаютъ дѣйствовать съ помощью разсудка, прибѣгаютъ къ судьямъ, къ процессамъ. Оттого-то законы и судоговореніе возникли у народовъ среднихъ: въ Малой Азіи, Греціи, Италіи и Франціи, о которыхъ поэтъ сказалъ: Галлія наставница адвокатовъ. Ибо Франція не со вчерашняго дня полна тяжбъ, и сколько бы ни писалось законовъ для уменьшенія ихъ, природа народа все же къ нимъ льнетъ, хотя, конечно, гораздо лучше разрѣшать споры процессами, чѣмъ съ помощью ножей; однимъ словомъ, прибавляетъ Бодэнъ, всѣ великіе ораторы, законодатели, юрисконсульты, историки, поэты, фарсеры, шарлатаны, вообще тѣ, кто привлекаетъ сердца людей рѣчами и красными словами, почти всѣ изъ средней полосы.

Народы юга Бодэнъ характеризуетъ тѣмъ, что среди нихъ возникли почти всѣ религіи и оттуда распространились по всей землѣ, при чемъ Бодэнъ пытается объяснить, почему именно у нихъ сильнѣе проявляется божественный свѣтъ. Это замѣчаніе заслуживаетъ вниманія, какъ одна изъ первыхъ попытокъ, хотя бы и ощупью, указать общій источникъ всѣхъ религій, первую, такъ сказать, философію религій; что для 16-го вѣка представляется смѣлымъ новшествомъ. Изъ приведенной характеристики Бодэнъ выводитъ, что не слѣдуетъ удивляться, если народы юга лучше подчиняются управленію посредствомъ религій, чѣмъ посредствомъ насилія или разума.

Кромѣ климата въ собственномъ смыслѣ слова въ зависимости отъ широты и долготы Бодэнъ разсматриваетъ и другія условія, вліяющія на народы, высоту положенія, силу вѣтра, близость моря. О прибрежныхъ жителяхъ Бодэнъ говоритъ, что уже древніе замѣчали, что они хитрѣе и привѣтливѣе, чѣмъ живущіе вдали отъ гаваней и морской торговли.

Выводы Бодэна, весьма часто основанные на сбивчивыхъ отзывахъ всевозможныхъ писателей и на представленіяхъ тогдашней несовершенной медицины, часто оказываются странными, но нужно помнить, что это была первая систематическая попытка научной оцѣнки вліянія климата. Притомъ оцѣнка характера и свойствъ народа въ связи съ окружающими его физическими условіями легко приводитъ къ ошибочнымъ и субъективнымъ сужденіямъ. Самому Бодену приходилось осуждать утвержденіе своихъ предшественниковъ. Особенно рѣзко отзывается онъ о Макіавелли за то, что тотъ считалъ самыми преступными изъ людей итальянцевъ, французовъ и испанцевъ, упрекая этого писателя за его малую начитанность и незнакомство со свойствомъ и разнообразіемъ странъ [1]). Лишь 200 почти лѣтъ спустя нашелся писатель, возобновившій попытку Бодэна объяснить свойства и наклонности народовъ вліяніемъ климатическихъ условій и обильно воспользовавшійся трудомъ Бодэна, но облекшій ихъ въ блестящую и пикантную форму. Въ сопоставленіи Бодэна съ Монтескьё можно найти интересное отраженіе различія двухъ вѣковъ, которыхъ они были представителями. Въ вѣкъ Бодэна дорожили учеными сочиненіями, любовались преимущественно нагроможденіемъ всевозможныхъ цитатъ, хотя бы не связныхъ и критически провѣренныхъ. Бодэнъ не позволилъ бы себѣ пропустить отзывъ хотя бы самаго незначительнаго изъ писателей древности. Монтескьё же, напротивъ, руководился аксіомой: „qui pourrait dire—tout sans un mortel ennui“. — Монтескьё писалъ для салоновъ 18 вѣка [2]).

Въ особую заслугу Бодэну нужно поставить и то, что онъ не увлекся своей заманчивой задачей объяснять характеръ и судьбу народовъ и государствъ одними бросающимися въ глаза внѣшними условіями и постоянно настаивалъ на томъ, что эти естественныя условія не являются принудительными факторами, съ

---

[1]) Cum nec bonas literas, nec regionum naturam ac varietatem nosset. De Rep. 774.

[2]) Мѣтко характеризуетъ отношенія Монтескьё къ Бодэну Бодрильяръ словами: Bodin a souvent l'air antique et presque suranné, quant il invente., Montesquieu a l'air de découvrir ce qu'il a appris. Bodin, 418.

которыми не въ состояніи бороться моральные принципы, свободная воля и разумъ человѣка.

Еще въ болѣе раннемъ своемъ сочиненіи объ изученіи исторіи Бодэнъ опровергаетъ утвержденіе Галена и Полибія, что свойство воздуха насъ неминуемо измѣняетъ и находитъ, что хотя вліяніе ихъ на духъ человѣка очень значительно, но не имѣетъ въ себѣ ничего рокового [1]). Онъ ссылается притомъ на сочиненіе Платона о законахъ, замѣчающаго, что люди бываютъ лучше и хуже другихъ въ зависимости отъ разнообразія занимаемаго ими мѣста и что поэтому необходимо часто вліять на нихъ посредствомъ законовъ, противодѣйствующихъ этому вліянію мѣстности.

Съ своей стороны въ доказательство того, какую власть имѣетъ человѣкъ надъ природой и чего можно достигнуть въ человѣческомъ общежитіи, Бодэнъ приводитъ въ примѣръ Германію, которая во времена Тацита не вѣдала ни религіи, ни государства, ни законовъ, въ настоящее же время не уступаетъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ другимъ народамъ.

Приведенная выше ссылка заимствована изъ другого сочиненія Бодэна, спеціально относящагося къ области исторіи. Оно носитъ заглавіе: „Способъ (методъ) болѣе совершеннаго изученія исторіи“ и является какъ бы вступленіемъ къ книгѣ: О государствѣ. Въ немъ уже намѣчена въ общихъ чертахъ политическая теорія Бодэна; въ немъ уже есть глава о вліяніи климата; но главный интересъ въ немъ представляютъ философскія разсужденія Бодэна объ исторіи. Они впервые вносятъ въ исторію научно-философскій элементъ и открываютъ предъ ней широкія задачи и великое будущее. И Бодэнъ еще держится традиціоннаго мнѣнія, что „главная польза исторіи заключается въ ея служеніи политикѣ, но съ самымъ словомъ „политика“ въ данномъ случаѣ связанъ новый, болѣе высокій смыслъ. Бодэнъ подошелъ къ исторіи со стороны римскаго права, но онъ уже не удовлетворяется средневѣковымъ изученіемъ римскаго права посредствомъ его интерпретаціи или глоссъ. Онъ ищетъ въ римскомъ правѣ черты всеобщаго права или вѣчной справедливости; но это достижимо въ его глазахъ лишь съ помощью исторіи. „Въ исторіи, говоритъ онъ, заключается лучшая часть всеобщаго права“; „мы нуждаемся, говоритъ онъ, въ авторитетѣ историковъ не менѣе, чѣмъ въ авто-

[1]) Falsum est enim quod Galenus et Polybius affirmant aeris temperiem necessario nos immutare; magnam quidem vim ad immutandos animos (habet) necessitatem non (adfert), argumento fuit... Methodus... стр. 81.

ритетѣ юристовъ, для того, чтобы персы, греки, египтяне, евреи, испанцы, англичане, итальянцы, нѣмцы могли бы найти наряду съ Римомъ подобающее имъ мѣсто.

Но исторія имѣетъ еще другую задачу. Она должна служить основаніемъ для философіи; „философія, говоритъ Бодэнъ, умерла бы отъ истощенія среди своихъ положеній, если бы не почерпала жизни изъ исторіи. Обозрѣвая рядъ политическихъ писателей, начиная отъ Платона до современниковъ, Бодэнъ находитъ, что многіе грѣшили или отсутствіемъ морали, какъ Макіавелли, или исключительно морализующей точкой зрѣнія, какъ Томасъ Морусъ. Устранить этотъ недостатокъ можетъ, по мнѣнію Бодэна, лишь сочетаніе философіи съ исторіей, что именно большинству изъ нихъ недостаетъ.

Если исторія даетъ жизнь философіи, то съ другой стороны методъ изученія исторіи Бодэна возводитъ ее на философскую высоту. Онъ ставитъ себѣ цѣлью среди пестроты событій, нравовъ и законовъ, составляющихъ содержаніе исторіи, внести въ нее немного того самаго разума, который свѣтится намъ въ другихъ частяхъ творенія и въ области другихъ наукъ. Бодэнъ считаетъ это возможнымъ потому, что человѣкъ состоитъ изъ матеріи и безсмертнаго духа, вслѣдствіе чего его дѣятельность до извѣстной степени причастна непреложности Божественнаго закона и законовъ математики—науки безусловно достовѣрной, такъ какъ она не связана съ матеріей. Въ этихъ соображеніяхъ Бодэна коренится и его мысль о возможности приложенія къ исторіи теоріи чиселъ, заимствованная у пиѳагорейцевъ и изъ древней кабалистики.

Источникъ этого страннаго въ наше время увлеченія нужно искать въ стремленіи Бодэна установить законы историческаго развитія человѣчества и вывести ихъ изъ непреложныхъ законовъ міра, частицу котораго составляетъ человѣчество. Но міръ Бодэнъ понимаетъ не матеріально и потому не ограничивается установленіемъ однихъ лишь матеріальныхъ законовъ исторіи. Для него міръ твореніе Бога, создавшаго и непреложные законы міра; для него человѣкъ разумное существо, которое можетъ руководиться религіозными и моральными принципами и воодушевляться исканіемъ всеобщаго права и вѣчной справедливости. Согласно съ этимъ Бодэнъ раздѣляетъ исторію на три области: божественную (церковную), естественную и человѣческую. Историкъ долженъ охватывать всѣ эти три области; онъ долженъ выяснить себѣ отношенія человѣческой исторіи къ божеству посредствомъ изученія религіи и зависимость этой исторіи отъ

природы посредствомъ изученія географіи и климатическихъ условій. Къ историку Бодэнъ поэтому предъявляетъ большія требованія; онъ долженъ соединять въ себѣ практическій опытъ, литературное образованіе и знакомство съ публичнымъ правомъ. Путеводными нитями среди разнообразія фактовъ должны служить историку наблюденіе надъ расой, т.-е. свойствами народовъ и надъ вліяніемъ климатическихъ условій. Ибо раса и климатъ— основные факты, естественное явленіе, а не человѣческія учрежденія, слѣдовательно прочные, трудно поддающіеся воздѣйствію и воспитанію и всегда склонные вновь обнаружиться.

Раскрывая предъ исторіей новыя задачи, рекомендуя примѣненіе къ ней новаго метода, Бодэнъ вноситъ въ нее и новое представленіе о свойствѣ историческаго процесса; Бодэнъ является первымъ убѣжденнымъ проповѣдникомъ идеи прогресса, придавая притомъ этому понятію болѣе широкій и опредѣленный смыслъ. Бодэнъ рѣшительно отрекается отъ античнаго представленія о круговращеніи въ исторіи и отстаиваетъ идею поступательнаго движенія. Если онъ и упоминаетъ о круговратномъ движеніи, то онъ подъ этимъ разумѣетъ *смѣну* явленій, вызываемую какой-то естественной реакціей, и при этомъ рѣзко протестуетъ противъ свойственнаго старцамъ воззрѣнія, что ихъ вѣкъ былъ лучше[1]).

Но Бодэнъ не только осуждалъ обычную похвалу добраго стараго времени, а энергично ополчался противъ древняго предразсудка, который еще въ античномъ мірѣ былъ источникомъ историческаго пессимизма, противъ вѣры въ существованіе золотого вѣка, пытаясь доказать, что этотъ золотой вѣкъ сравнительно съ нашимъ вѣкомъ былъ желѣзнымъ и представлялъ собою худшее варварство.

Критика Бодэна, направленная противъ золотого вѣка, правда, сама не выдерживаетъ критики и интересна лишь для характеристики тогдашней учености. Такъ, Бодэнъ утверждалъ, что Камезесъ, упоминаемый Катономъ, какъ современникъ золотого вѣка, никто иной, какъ Хамъ, сынъ Ноя. Какая же невинность (innocentia), спрашиваетъ Бодэнъ, можетъ быть признаваема за Камезесомъ, опозорившимся своимъ безстыдствомъ по отношенію къ отцу? а Сатурна, царствовавшаго въ золотомъ вѣкѣ, Бодэнъ отождествляетъ съ Нимвродомъ, что по-еврейски означаетъ мятежникъ; Моисей называетъ его великимъ ловцомъ, т.-е. словомъ, которое вездѣ примѣнялось къ разбойникамъ и преступникамъ; Геркулеса

[1]) Quae cum ita sint et cum aeterna quadam lege naturae, conversio rerum omnium velut in orbem redire videatur ut aeque vitia virtutibus, ignoratio scientiae, turpe honesto consequens sit, atque tenebrae luci. Methodus... 2-oe изд. 1595 г., стр. 274.

Бодэнъ считаетъ злѣйшимъ изъ пиратовъ. Названіе Вавилонской башни Бодэнъ выводитъ изъ „неумѣнья говорить“, ссылаясь на то, что и французы называютъ этимъ словомъ дѣтскій лепетъ. Если бы, говоритъ Бодэнъ далѣе, люди со времени золотого вѣка возвращались вспять и становились хуже, то мы бы давно дошли до послѣдней ступени преступности и позора. Проявившаяся въ лицѣ Бодэна вѣра въ прогрессъ тѣмъ замѣчательна, что эпоха ренессанса съ ея поклоненіемъ древности этому вовсе не содѣйствовала, а напротивъ, тогдашнее словесное и литературное образованіе укоренило мнѣніе, что со времени Цицерона, представлявшаго собою золотой вѣкъ литературы, образованіе падало все ниже и ниже. Исторія научила Бодэна другому взгляду; онъ дерзаетъ сказать, что люди его времени обладаютъ большей мудростью, чѣмъ римляне, хотя при этомъ и проситъ извиненія у послѣднихъ; онъ утверждаетъ, что и новая исторія имѣетъ своихъ Фабриціевъ, Камилловъ, Александровъ, и спрашиваетъ: развѣ воинская слава выше, чѣмъ слава Карла Великаго? Александръ былъ великъ, но имѣлъ дѣло съ изнѣженными азіатами; Карлъ же побѣдилъ самые свирѣпые народы Европы. Бодэнъ сопоставляетъ по степени благочестія Антонина съ Людовикомъ Благочестивымъ и находитъ, что никого изъ древнихъ царей нельзя сравнить съ Людовикомъ Святымъ по благочестію, преданности отечеству, любви къ подданнымъ и справедливости. Бодэнъ находитъ даже, что въ области литературы новый вѣкъ не уступаетъ древности. Но сознаніе превосходства своего вѣка передъ древностью у Бодэна въ особенности поддерживается громадными успѣхами новаго времени въ области промышленности и изобрѣтеній, украшающихъ человѣческую жизнь; катапульты древнихъ и другія воинскія орудія ихъ, говоритъ Бодэнъ, по сравненію съ нашими, могутъ казаться дѣтскими игрушками, и одна типографія можетъ поравняться со всѣми изобрѣтеніями всей древности. И взирая назадъ на добытые успѣхи, Бодэнъ видитъ предъ собою безконечную перспективу новыхъ успѣховъ. Природа науки, восклицаетъ онъ, обладаетъ безчисленными сокровищами, которыя не могутъ быть исчерпаны никакими вѣками [1]).

Этой своей радостной увѣренностью въ неисчерпаемость сокровищницы человѣческой науки Бодэнъ является предвѣстникомъ великаго мыслителя и творца сочиненія объ „Умноженіи Наукъ“ Бэкона.

---

[1]) Habet natura scientiarum thesauros innumerabiles, qui nullis aetatibus, exhauriri possunt. Methodus, стр. 274.

* * *

Но предварительно остановимся на прямомъ преемникѣ Бодэна на Монтескьё, который снова далъ въ своихъ политическихъ изысканіяхъ еще болѣе видное мѣсто вопросу о вліяніи климата на бытъ и нравы народовъ. Небольшое сочиненіе Монтескьё: *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, то-есть *Размышленія о причинахъ величія римлянъ и ихъ паденія*, напечатанное въ 1734 году, предшествовало четырнадцатью годами обнародованію главнаго труда его жизни: *De l'esprit des lois*. Это первая попытка объяснить судьбу римскаго народа собственной исторіей его, то-есть съ помощью народнаго характера, внѣшнихъ условій и особенно политическихъ учрежденій. Слова, которыя мы читаемъ въ той главѣ, гдѣ Монтескьё разбираетъ причины, почему римскія войска при послѣднихъ императорахъ не могли побѣдить варваровъ, обозначаютъ собою переломъ въ исторіи разсматриваемой нами науки. Имѣя въ виду странное замѣчаніе Плутарха, что римляне обязаны своими успѣхами счастію, а не собственнымъ заслугамъ, Монтескьё восклицаетъ: „Не счастіе управляетъ міромъ; объ этомъ можно спросить римлянъ, которые одерживали непрерывный рядъ успѣховъ, когда они слѣдовали въ управленіи своемъ извѣстному плану, и которые претерпѣли непрерывный рядъ неудачъ, когда они стали руководствоваться другимъ. Есть общія причины, нравственныя и физическія, которыя дѣйствуютъ въ каждомъ государствѣ, возвышаютъ, поддерживаютъ или разрушаютъ его. Всѣ событія находятся въ зависимости отъ этихъ причинъ, а если случайный исходъ сраженія, то-есть частная причина, погубилъ какое-нибудь государство, то за этимъ скрывалась общая причина, которая сдѣлала то, что государство это должно было погибнуть вслѣдствіе одной только битвы. Однимъ словомъ, главный характеръ исторіи народа влечетъ за собою всѣ частные случаи. L'allure principale entraine avec elle tous les accidens particuliers". Въ объясненіи самыхъ причинъ, породившихъ могущество римлянъ, а потомъ ихъ паденіе, Монтескьё не всегда счастливъ. Въ его время не существовало исторической критики, и потому, особенно относительно древнѣйшей исторіи Рима, Монтескьё иногда прибѣгалъ къ такимъ объясненіямъ, которыя должны быть отвергнуты нынѣшней наукой. Такъ, напримѣръ, Монтескьё раздѣляетъ заблужденіе, господствовавшее въ цѣлой древности, придававшей преувеличенное значеніе законодателямъ или такъ называемымъ учредителямъ государства. Еще другое заблужденіе перешло

отъ классическихъ писателей къ Монтескьё. Онъ полагаетъ, что учредители древнихъ государствъ, а также и Рима, раздѣлили поровну земли между гражданами, и этимъ онъ объясняетъ, что римляне въ первый періодъ своей исторіи всегда были въ состояніи выставить такое многочисленное войско сравнительно съ числомъ жителей, и что это войско, состоявшее изъ гражданъ, равно заинтересованныхъ въ успѣхѣ, сражалось такъ храбро. По мнѣнію Монтескьё, Римъ былъ городъ безъ торговли и почти безъ промысловъ, жители его были принуждены жить грабежомъ, и это заставляло ихъ постоянно воевать съ сосѣдями. Отнятая у послѣднихъ земля частью продавалась въ пользу государства, частью раздѣлялась между бѣдными гражданами. Отъ этого, конечно, бѣдные граждане въ Римѣ были такъ же склонны къ войнѣ, какъ и состоятельные. Изгнанію царей Монтескьё приписываетъ большое вліяніе на дальнѣйшіе успѣхи римлянъ; гордый и предпріимчивый народъ, говоритъ онъ, долженъ или свергнуть съ себя иго, или смягчить свои нравы. Римлянамъ оставался только выборъ или остаться подданными бѣдной и небольшой монархіи, или измѣнить образъ правленія. Замѣна царей двумя консулами, которые ежегодно смѣнялись другими, имѣла важныя послѣдствія: честолюбіе царей бываетъ временное; консулы же, имѣя въ виду кратковременность своей власти, всегда горѣли желаніемъ отличиться и постоянно вовлекали народъ въ новыя войны. Впрочемъ, сенатъ стремился къ тому же. Утомленный жалобами и требованіями народа, онъ старался развлекать и занять его войнами. Какъ существенна была для успѣховъ Рима свобода, доказываетъ правленіе децемвировъ. Въ это время Римское государство какъ будто омертвѣло. Важная причина успѣха римлянъ заключалась въ томъ, что ихъ войска строгой дисциплиной и военной выдержкой превосходили всѣ остальныя и перенимали у своихъ враговъ все, что могло служить къ ихъ собственному усовершенствованію. Много также содѣйствовала расширенію римскаго владычества хитрая политика сената, который постоянно вмѣшивался во всѣ ссоры между различными государствами и между различными партіями въ государствахъ, помогалъ слабѣйшимъ и съ помощью ихъ побѣждалъ сильнѣйшихъ. Но особенно важное значеніе Монтескьё приписываетъ римскимъ нравамъ и тому учрежденію, которое должно было блюсти за чистотой нравовъ, то-есть цензорству. По мнѣнію Монтескьё, больше государствъ погибло вслѣдствіе порчи нравовъ, чѣмъ вслѣдствіе нарушенія законовъ.

Что касается до паденія римскаго величія, то Монтескьё

объясняетъ его преимущественно двумя причинами: чрезмѣрнымъ увеличеніемъ города и чрезмѣрнымъ расширеніемъ предѣловъ государства. Когда всѣ жители Италіи получили право римскаго гражданства, тогда стала невозможна правильная политическая жизнь. Жители каждаго города вносили въ Римъ свои особенные интересы и стремленія. Зависимость отъ какого-нибудь особеннаго покровителя-честолюбца привлекала въ римскія комиціи цѣлые города и племена, чтобы доставить своему патрону большинство голосовъ, и анархія сдѣлалась непоправимою. Точно также въ началѣ войска римскія состояли изъ гражданъ, которые были воодушевлены патріотизмомъ и зависѣли только отъ сената. Но когда расширились предѣлы имперіи, дальнія военныя экспедиціи породили особенный классъ воиновъ, которые утратили гражданскій духъ и вполнѣ были преданы своимъ полководцамъ. А эти, въ свою очередь, чувствуя свои силы, не хотѣли болѣе подчиняться римскому сенату.

Не менѣе этихъ причинъ содѣйствовала паденію Рима порча римскихъ нравовъ, которая, по мнѣнію Монтескьё, особенно произошла подъ вліяніемъ секты Эпикура. Съ теченіемъ времени римляне все болѣе и болѣе удалялись отъ своихъ первоначальныхъ нравовъ и обычаевъ. Такъ, напримѣръ, прежде они тщательно старались, чтобы войска, выставляемыя ихъ союзниками, не превышали числа римскихъ войскъ. При императорахъ же они мало-по-малу начинали составлять свои войска изъ варваровъ, и, наконецъ, варварское войско Одоакра положило конецъ Римской имперіи.

Такимъ образомъ римляне побѣдили всѣ народы съ помощью своихъ политическихъ правилъ; но когда они достигли своей цѣли, республика не могла удержаться: нужно было измѣнить образъ правленія, и новое правительство стало руководствоваться правилами противоположными прежнимъ и этимъ подорвало величіе римлянъ.

Монтескьё далъ тому сочиненію, которое навсегда упрочило его славу, эпиграфъ: „proles sine matre creata“. Это не совсѣмъ справедливо. Онъ многимъ обязанъ своимъ предшественникамъ— Макіавелли, Бодэну и, можетъ быть, даже Вико, но его собственныя заслуги такъ велики, и трудъ его такъ самобытенъ, что въ извѣстномъ смыслѣ за нимъ можетъ остаться этотъ эпиграфъ.

Цѣль сочиненія *О духѣ законовъ* лучше всего объясняется слѣдующими словами Монтескьё: „Общій законъ— человѣческій разумъ, потому что онъ управляетъ всѣми народами на землѣ; политическіе же и гражданскіе законы каждаго народа должны

быть только частными случаями, въ которыхъ примѣняется этотъ человѣческій разумъ.

„Законы до такой степени должны быть приноровлены къ народу, что только въ чрезвычайно рѣдкомъ случаѣ законы одного народа могутъ годиться другому.

„Нужно, чтобъ они соотвѣтствовали сущности и принципу существующаго уже или учреждаемаго образа правленія, будутъ ли они имѣть цѣлью создать этотъ образъ правленія, какъ законы политическіе, или поддерживать его, какъ законы гражданскіе.

„Они должны соотвѣтствовать физическимъ условіямъ страны, холодному, жаркому или умѣренному климату и свойству почвы, географическому положенію и обширности страны; образу жизни народовъ, земледѣльческихъ, охотничьихъ или пастушескихъ; они должны находиться въ зависимости отъ степени свободы, допускаемой государственными учрежденіями, отъ религіи жителей, отъ ихъ наклонностей, богатства, числа, торговли, или отъ ихъ нравовъ и обычаевъ. Наконецъ, они стоятъ въ извѣстномъ отношеніи другъ къ другу, къ исторіи своего происхожденія, къ задачамъ законодателя, къ тому порядку вещей, для котораго они предназначены. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ слѣдуетъ разсматривать ихъ. Въ совокупности своей эти отношенія составляютъ то, что называютъ духомъ законовъ“.

Въ тринадцати книгахъ своего сочиненія Монтескьё излагаетъ свой оригинальный взглядъ на то, что онъ называетъ принципомъ различныхъ образовъ правленія, объясняя взаимное вліяніе формъ правленія и законовъ гражданскихъ и уголовныхъ, законовъ, относящихся къ воспитанію, къ устройству военной силы, законовъ, опредѣляющихъ дозволенную мѣру роскоши, положеніе женщинъ, государственные доходы и расходы, политическую и личную свободу гражданъ. Эти изслѣдованія должны были имѣть чрезвычайно благодѣтельное вліяніе на историковъ прошлаго столѣтія. Въ сочиненіи Монтескьё они находили чрезвычайно глубокій анализъ государственнаго организма и привыкали обращать вниманіе на такія проявленія народной жизни, которыя имъ прежде казались маловажными, и отыскивать взаимную связь ихъ. Для нашей цѣли важнѣе тѣ пять книгъ Монтескьё, въ которыхъ онъ излагаетъ вліяніе физическихъ условій на политическую жизнь народовъ. Въ этомъ отношеніи онъ является непосредственнымъ продолжателемъ Бодэна, описывая вліяніе климата на психологическія свойства, наклонности и нравственность различныхъ народовъ. Онъ объясняетъ разслабляющимъ вліяніемъ жаркаго климата неподвиж-

ность въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, въ обычаяхъ и политическихъ учрежденіяхъ, которою отличаются восточные народы. Онъ требуетъ, чтобы законы служили преградой тѣмъ порокамъ, которые обусловливаются климатомъ, но не поощряли бы ихъ. Поэтому онъ указываетъ на вредное вліяніе тѣхъ учрежденій, которыя въ жаркихъ странахъ поощряютъ лѣность, на уничтоженіе, напримѣръ въ Индіи, личной поземельной собственности и покровительство, оказываемое вообще монашествующимъ и дервишамъ. Онъ одобряетъ законъ Магомета, воспрещающій горячіе напитки. Въ сѣверныхъ странахъ этотъ законъ имѣлъ бы вредныя послѣдствія, такъ какъ тамъ необходимо извѣстное количество напитковъ, поддерживающихъ теплоту организма. Законы должны быть внимательны къ болѣзнямъ, свойственнымъ извѣстной странѣ: такъ, самоубійство, по справедливости, подлежитъ вездѣ извѣстному осужденію; въ Англіи же, гдѣ оно есть слѣдствіе климата, въ большинствѣ случаевъ на него нельзя иначе смотрѣть, какъ на послѣдствіе сумасшествія.

Въ той книгѣ, гдѣ Монтескьё объясняетъ вліяніе климата на семейную жизнь, онъ приписываетъ ему слишкомъ большое значеніе. Основываясь на томъ, что на востокѣ женщины раньше развиваются и раньше старѣютъ, что тамъ вообще страсти дѣйствуютъ на человѣка сильнѣе, а семью прокормить легче, чѣмъ въ холодныхъ странахъ, онъ говоритъ, что климату Азіи болѣе свойственно многоженство, а Европѣ моногамія. Онъ этимъ объясняетъ, что магометанство въ Азіи такъ легко вытѣснило христіанство и не могло распространиться въ Европѣ. Монтескьё описываетъ вредное вліяніе многоженства на семейную и общественную жизнь и находитъ, однако, при этомъ, что строгое заключеніе восточной женщины необходимо ради охраненія чистоты нравовъ.

Гораздо осмотрительнѣе обсуждаетъ онъ значеніе климата въ той книгѣ, гдѣ разбираетъ вліяніе его на институтъ рабства. Онъ говоритъ, что въ нѣкоторыхъ странахъ разслабляющая сила климата такъ велика, и люди такъ склонны къ лѣни, что только строгое и жестокое обращеніе можетъ принудить ихъ къ работѣ. Этимъ странамъ свойствененъ деспотизмъ—деспотизмъ господина относительно рабовъ, и деспотизмъ государя въ отношеніи ко всѣмъ. Но потомъ онъ восклицаетъ: „Можетъ быть, однако, нѣтъ такого климата на землѣ, въ которомъ нельзя было бы склонить къ труду людей свободныхъ. Вслѣдствіе того, что законы были дурны, люди сдѣлались лѣнивы, и вслѣдствіе того, что они стали лѣнивы, они подпали рабству“.

Храбрость и любовь къ свободѣ, а съ другой стороны, тру-

сость зависятъ отъ климата. Азіатскій материкъ по серединѣ прорѣзывается высокими горными хребтами: поэтому въ Азіи нѣтъ умѣреннаго пояса, холодныя страны непосредственно граничатъ съ жаркими. Вслѣдствіе этого въ Азіи сѣверные народы постоянно покоряли южныхъ и основывали огромныя государства, которыя вскорѣ распадались. Азія подвергалась покоренію тринадцать разъ,—одиннадцать разъ сѣверными народами и два раза южными. Въ Европѣ же преобладаетъ умѣренный климатъ; народы ея не отличаются рѣзко другъ отъ друга своею храбростью, поэтому тамъ несравненно рѣже завоеванія и политическіе перевороты.

Изъ этого Монтескьё выводитъ политическое правило, что столица должна находиться на сѣверѣ: тамъ, гдѣ она на сѣверѣ, сѣверъ всегда удержитъ за собой югъ; тамъ, гдѣ она будетъ перенесена на югъ, явится опасность утратить сѣверъ.

Плодородность почвы имѣетъ также большое вліяніе на народный характеръ; тамъ, гдѣ почва мало плодородна, люди умѣренны, прилежны къ работѣ, въ состояніи выносить много трудовъ и способны къ войнѣ. Плодородность же почвы порождаетъ извѣстную изнѣженность и увеличиваетъ любовь къ жизни. Основываясь на выводахъ изъ греческой исторіи, Монтескьё говоритъ, что безплодность почвы способствуетъ установленію демократическаго образа правленія, плодородность же—установленію аристократическаго. Но онъ прибавляетъ, однако, что матеріальное благосостояніе зависитъ не столько отъ плодородія почвы, сколько отъ степени политической и гражданской свободы. Далѣе Монтескьё разбираетъ вліяніе торговли, монетной системы, количества народонаселенія и, наконецъ, религіи—на политическій бытъ и законодательство, а въ концѣ своего сочиненія представляетъ очеркъ гражданскаго права и политическихъ учрежденій у франковъ и другихъ германскихъ народовъ. Эта часть теперь болѣе другихъ устарѣла, но въ то время имѣла значеніе какъ попытка внести свѣтъ въ исторію внутренняго быта европейскихъ государствъ.

ГЛАВА IV.

БЭКОНЪ.

Отъ представителей Италіи и Франціи въ области философіи исторіи обратимся къ Англіи. Здѣсь философская мысль, обращенная на исторію, приняла совершенно иное направленіе, чѣмъ въ Италіи, можно сказать—направленіе противоположное.

Въ Италіи традиціи античнаго міра были всегда живы и сильны, потому что никогда не прерывались. Онѣ составляли часть прошлаго самихъ обитателей страны, и повсюду оставшіяся отъ древности развалины напоминали имъ величіе предковъ. Поэтому понятно, что когда окрѣпшая мысль стала освобождаться отъ средневѣковой схоластики, она прибѣгла къ античной традиціи и *возрожденіе древности* стало освободительнымъ лозунгомъ и средствомъ для исканія новыхъ истинъ. Въ Англіи итальянское *возрожденіе* не успѣло пустить глубокіе корни и оно скоро было заглушено сильнымъ реформаціоннымъ движеніемъ. Но умственное движеніе въ Англіи нашло другой путь для своего освобожденія отъ средневѣковой учености и традиціонныхъ заблужденій—изученіе *природы*. Природу изучали и древніе греки, но то, что было добыто научными наблюденіями ихъ лучшихъ умовъ, затерялось при паденіи античной цивилизаціи среди фантастическихъ представленій о природѣ. Среди же древнихъ христіанъ совершенно изсякъ научный интересъ къ природѣ. Какъ въ исторіи, такъ и въ природѣ средневѣковой человѣкъ видѣлъ лишь отраженіе тѣхъ высокихъ истинъ, которыя составляли содержаніе его религіи и морали, и онъ обращался къ ней для того только, чтобы найти въ ней подтвержденіе своимъ религіознымъ воззрѣніямъ.

Характерными памятниками этого отношенія къ природѣ служатъ въ средніе вѣка, такъ называемые, *физіологи* или *бестіаріи*, перешедшіе въ западную Европу отъ византійцевъ. Эти *физіологи* были сборники описаній дѣйствительныхъ и баснословныхъ животныхъ, птицъ и растеній. Во всѣхъ явленіяхъ природы, въ

самыхъ обыкновенныхъ, какъ и въ самыхъ баснословныхъ, придуманныхъ пугливою фантазіей и дѣтскимъ легковѣріемъ, люди того времени отыскивали символическій смыслъ или какое-нибудь назидательное примѣненіе.

„Всѣ существа, говорили они, которыя Богъ сотворилъ, на землѣ, Онъ сотворилъ ради человѣка и ради того, чтобы онъ, глядя на нихъ, утверждался въ вѣрѣ и религіи“ [1]). Но какъ они это понимали?—О львѣ разсказывали, что онъ спитъ съ открытыми глазами: это должно было служить примѣромъ человѣку, чтобы и онъ постоянно бодрствовалъ въ вѣрѣ. О львицѣ говорили, будто она рождаетъ на свѣтъ мертвыхъ дѣтенышей, которые на третій день оживаютъ: въ этомъ видѣли указаніе на воскресеніе Христа. О муравьѣ разсказывали, что онъ по запаху отличаетъ колосья, и раскусываетъ пополамъ собранныя имъ зёрна для того, чтобы они не могли пустить корней. Изъ этого извлекалось слѣдующее назиданіе: такъ и человѣкъ долженъ отличать истинное ученіе отъ ложнаго, и въ объясненіи Ветхаго Завѣта изо всего извлекать двоякій смыслъ—буквальный и духовный (понимать всякое слово secundum historiam et secundum spiritualem intellectum).

Совершенно инымъ отношеніемъ къ природѣ ознаменовалось начало новой исторіи. Ни у кого это новое отношеніе къ природѣ не выступило такъ ярко и плодотворно, какъ у великаго мыслителя, который возвелъ его въ принципъ и положилъ въ основаніе новаго міровоззрѣнія. Это былъ Франциcъ Бэконъ, канцлеръ англійскаго короля Якова I (1561—1626), авторъ знаменитой Instauratio Magna—Великое Возобновленіе (наукъ).

Какъ извѣстно на грани средневѣковой и новой исторіи стоитъ, съ одной стороны, возрожденіе древности и гуманизмъ, съ другой—открытія и изобрѣтенія.

Какъ для итальянскихъ гуманистовъ возрожденіе древности, такъ для Бэкона исходнымъ пунктомъ новаго міровоззрѣнія послужили изобрѣтенія. Въ отличіе отъ гуманистовъ онъ ставитъ свое время далеко выше классической древности. Онъ называетъ узостью умаленіе современности передъ древностью, утверждая, „что истина дочь времени, а не авторитета, а какое же время древнѣе нашего? Общепринятое мнѣніе о древности легкомысленно и даже противорѣчитъ себѣ, ибо преимущество древно-

---

[1]) Car toutes les créatures que Dieu créa en terre, créa il por homme et por prendre essample et de foi en elle et de créance. Martin et Cahier—Mélanges archéologiques.

сти принадлежитъ нашему времени, а не болѣе молодымъ вѣкамъ старины. Эти вѣка по сравненію съ нами—древность, но они юны по отношенію къ исторіи міра“ [1]). Съ тѣхъ поръ міръ расширился и обогатился, сообразно съ этимъ и наука должна соотвѣтственно подняться выше; было бы позорно для человѣчества, если бы области матеріальнаго міра, страны, моря и звѣзды въ наше время были бы безконечно расширены и освѣщены, границы же умственнаго міра закрѣпощены въ узкихъ рамкахъ древности“. Это расширеніе человѣческаго кругозора Бэконъ приписываетъ *изобрѣтеніямъ*. Сравнивая жизнь въ цивилизованной Европѣ съ жизнью какой-нибудь дикой и невоздѣланной области Новой Индіи (Америки), Бэконъ находитъ различіе столь значительнымъ, что считаетъ себя въ правѣ признать человѣка божествомъ для человѣка, и не только потому, что онъ ему оказываетъ помощь и благодѣяніе, но и вслѣдствіе различія въ образованіи, а причиной всего этого не только климатъ и природа, но человѣческая изобрѣтательность. „Съ неизсякаемымъ удовольствіемъ“ Бэконъ отмѣчаетъ значеніе, могущество и послѣдствія человѣческихъ изобрѣтеній, особенно тѣхъ трехъ изобрѣтеній, которыя были неизвѣстны древности: изобрѣтеніе пороха, компаса и книгопечатанія. Эти изобрѣтенія преобразили міръ. Никакая власть, никакая религіозная секта, никакая звѣзда не обладали бо́льшимъ могуществомъ и болѣе сильнымъ вліяніемъ на человѣческія отношенія, какъ эти три механическихъ дѣла.

Такимъ образомъ изобрѣтеніе становится въ глазахъ Бэкона величайшимъ подвигомъ человѣка.

„Изобрѣтеніе есть вторичное твореніе: оно подражаетъ дѣламъ Творца“.—Не даромъ, по словамъ Бэкона, въ древнія времена изобрѣтателямъ оказывались божескія почести. Такихъ же людей, которые отличались на служеніи государству, основывали города и царства, издавали законы, избавляли отечество отъ бѣдствій, свергали тирановъ и т. п.,—величали только героями. Бэконъ вполнѣ одобряетъ такой судъ древнихъ, сравнивая услуги того и другого рода: благодѣянія изобрѣтеній распространяются на весь міръ, заслуги же гражданскія касаются одной страны; одни временныя, другія—вѣчныя. Притомъ очень часто преобразованія государства сопровождались смутами и жестокими междоусобіями; изобрѣтенія же всегда распространяли свои благодѣянія, не вредя никому и не заставляя никого проливать слезы.

Но не только съ точки зрѣнія приносимой ими пользы ставитъ

---

[1]) Kuno-Fischer, Francis Bacon. 2 изд. 1875 г., 140 стр.

Бэконъ изобрѣтателей выше всѣхъ выдающихся людей; онъ отдаетъ имъ преимущество и въ нравственномъ отношеніи. Онъ различаетъ три вида и три степени честолюбцевъ въ исторіи: къ первой онъ относитъ людей, которые стремятся увеличить свою власть въ странѣ; это самая пошлая и низкая степень честолюбія; на второй—стоятъ люди, которые желаютъ усилить власть своей страны надъ остальнымъ человѣчествомъ; въ такомъ честолюбіи больше достоинства, но характеръ страсти все тотъ же. Зато тѣ, которые стремятся утвердить и расширить власть рода человѣческаго надъ матеріальной природой, обладаютъ честолюбіемъ,—если только такъ можно назвать это,—несравненно болѣе мудрымъ и болѣе возвышеннымъ, нежели всѣ другіе. А власть человѣка надъ природою основана единственно на искусствахъ и наукахъ, потому, что природою можно повелѣвать, только повинуясь ея законамъ [1]).

Но не восхваленіе изобрѣтателей и ихъ призваніе имѣетъ въ виду Бэконъ: его цѣль—указать людямъ путь и способъ сдѣлаться изобрѣтателями. До сихъ поръ изобрѣтенія были случайны: *задача въ томъ, чтобы* замѣнить случай искусствомъ изобрѣтенія—ars inveniendi. Изобрѣтенія должны совершаться наподобіе открытія Колумба, который пустился въ море не на авось, но обдумалъ свою цѣль и имѣлъ основаніе для надежды открыть Индію, отправляясь на западъ. Бэконъ хочетъ „попытаться глубже основать могущество человѣка и расширить его". Это и должно было быть содержаніемъ его великаго *возстановленія* науки, которое осталось недоконченнымъ. Изъ шести предполагавшихся частей онъ написалъ только двѣ: Объ Умноженіи наукъ и Новый органъ, какъ бы взамѣнъ Аристотелевскаго „Органа". Но, несмотря на то, что великій замыселъ Бэкона представляетъ собою лишь неоконченное *торсо*, общее значеніе его, въ исторіи человѣческой мысли не пострадало, что можно подтвердить прекрасной характеристикой Бэкона у Куно Фишера. „Задачей его была не система, но установленіе цѣли, направленіе, указаніе пути. Бэконъ взялся за эту задачу съ глубоко прочувствованной, пламенной увѣренностью, что, именно, она неотразимо настоятельная, побѣдоносная и сулящая побѣду;—и онъ, какъ никто другой, сумѣлъ внушить ее сознанію человѣчества, и выставить ее не какъ одну изъ задачъ въ ряду другихъ, но какъ его великое назначеніе. Бэконъ не былъ испытателемъ природы и его нельзя сравнить ни съ кѣмъ изъ великихъ современныхъ ему естествоиспытателей, но

[1]) М. Стасюлевичъ. Философія исторіи 1902. 115 стр.

онъ философъ, который обобщилъ научное направленіе естественныхъ наукъ и неизгладимыми чертами запечатлѣлъ имъ мысль человѣка,—и въ этомъ отношеніи никто съ нимъ не сравнится.

Уже одинъ этотъ фактъ, что Бэконъ поставилъ человѣчеству такую высокую цѣль посредствомъ изученія законовъ природы побѣждать ее съ помощью изобрѣтеній,—служитъ основаніемъ для того, чтобы отвести Бэкону видное мѣсто въ философіи исторіи. Но изъ этой постановки вопроса вытекала еще другая великая мысль, которую Бэконъ внесъ въ философію исторіи—идея безконечнаго прогресса. Конечно, съ своей точки зрѣнія, Бэконъ разумѣлъ только прогрессъ именно въ той области, на которую онъ направлялъ усилія человѣческаго ума въ области изобрѣтеній; но зато успѣхи человѣка въ этой области представлялись ему безграничными. Самымъ важнымъ препятствіемъ къ прогрессу наукъ въ глазахъ Бэкона составляла боязнь невозможнаго со стороны людей. Люди умные и строгіе, по словамъ Бэкона, вносятъ въ науку большое недовѣріе, размышляя постоянно объ ограниченности человѣческой природы, о краткости жизни, объ обольщеніяхъ чувствъ, о шаткости сужденія, о трудностяхъ опыта и т. д. Такимъ воззрѣніямъ Бэконъ приписываетъ ложное мнѣніе, что наука представляетъ приливъ и отливъ, процвѣтая и подвигаясь въ однѣ эпохи, а въ другія, падая и истощаясь. Съ своей стороны, онъ рѣшительно возстаетъ противъ теоріи круговращенія и въ этомъ отношеніи отдѣляется отъ воззрѣній древности. Въ подтвержденіе своихъ надеждъ на безконечное усовершенствованіе наукъ Бэконъ собирался въ четвертой части своей *инставраціи* „поставить предъ глазами каждаго факты въ таблицѣ открытій“, усматривая въ нихъ залогъ дальнѣйшихъ успѣховъ. Даже заблужденія прошлыхъ временъ Бэконъ признаетъ ручательствомъ вѣчнаго прогресса науки, объясняя эти заблужденія ложными методами, ибо препятствія къ прогрессу лежатъ не въ природѣ вещей, а въ методѣ изученія ея, который подлежитъ исправленію.

Бэконъ въ такой степени желалъ убѣдить своихъ читателей въ безконечности научнаго прогресса, что ссылался даже на доводы, лежавшіе внѣ сферы его опытнаго метода. Такъ,онъ ссылался на природу божества, виновника всякаго блага, ибо въ твореніяхъ Божіихъ самыя малыя начинанія приходятъ непремѣнно къ своему послѣднему завершенію. Онъ напоминалъ даже пророчество Даніила, что въ концѣ міра multiplex erit scientia. Бэконъ привлекъ и самую исторію къ общей работѣ по преумноженію человѣческихъ изобрѣтеній, возлагая на нее обязанность, не только исчислять сдѣланныя раньше изобрѣтенія, но и самой

содѣйствовать имъ. Дѣло въ томъ, что Бэконъ причислялъ и самое государство, т. е. правительственный механизмъ, къ великимъ человѣческимъ изобрѣтеніямъ, вслѣдствіе чего исторія, слѣдя за разнообразіемъ этихъ удивительныхъ механизмовъ, называемыхъ правительствомъ, можетъ поучать искусству усовершенствованія такого механизма. Съ этой цѣлью Бэконъ и самъ приступилъ къ исторіографіи, и написалъ исторію царствованія Генриха VII, перваго Тюдора, имѣя въ виду продолжить исторію Англіи до соединенія ея съ Шотландіей при Яковѣ I-мъ. Въ своемъ обозрѣніи наукъ, онъ касается исторіи и держится общепринятаго въ то время раздѣленія ея на церковную и государственную. Но, опережая своихъ современниковъ, Бэконъ считаетъ необходимымъ дополнить эти двѣ области исторіи новою еще необработанной исторіей литературы и художествъ, то, что мы называемъ исторіей культуры. Въ литературѣ извѣстной эпохи Бэконъ уже видитъ отраженіе самой эпохи и поэтому исторія литературы будетъ представлять собою, по словамъ Бэкона, отраженіе этихъ отраженій. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она будетъ служить средствомъ, говоритъ Бэконъ, предвосхищая взгляды современныхъ историковъ литературы (Тэна),—средствомъ воскресить угасшую жизнь прошлыхъ эпохъ.

Увлеченіе Бэкона техническими изобрѣтеніями, его уподобленіе государства механическому изобрѣтенію, значеніе, которое онъ придаетъ опыту и индуктивному методу, могутъ подать поводъ преувеличить его наклонность къ утилитаризму и механическому міровоззрѣнію, но онъ самъ въ прекрасной притчѣ возразилъ противъ этого и отлично опредѣлилъ свою собственную философію.

„Науки до сихъ поръ,—говоритъ онъ,—были обработываемы или эмпириками, или догматиками. Эмпирики, какъ муравьи, умѣютъ только накоплять все въ кучу и потребляютъ все сами на мѣстѣ. Догматики, наподобіе пауковъ, ткутъ ткань изъ самихъ себя.

„Процедура у пчелы занимаетъ средину между ними: она собираетъ, какъ муравей, свой матеріалъ на цвѣтахъ садовъ, на поляхъ, но она его преобразуетъ и дистиллируетъ въ силу прирожденной ей способности. Таковъ образъ истинной работы философіи, которая не считаетъ, какъ паукъ, сама себя источникомъ познанія, или, какъ муравей, не ограничивается наносомъ въ нашу память множества опытныхъ фактовъ, но влагаетъ ихъ въ нашъ духъ видоизмѣненными и преобразованными. Надобно ожидать великаго отъ соединенія этихъ двухъ методовъ, опытнаго

и раціональнаго, соединенія, до сихъ поръ еще не встрѣчавшагося".

* * *

Полный анализъ упомянутыхъ выше двухъ великихъ сочиненій Бэкона не можетъ входить въ рамки очерка философіи исторіи и мы поэтому ограничимся только тѣмъ, что изъ ихъ содержанія имѣетъ ближайшее отношеніе къ исторіи.

Сочиненіе de Augmentis Scientiarum должно было служить первою частью общаго „Великаго Возобновленія Науки". Какъ выражается объ этомъ самъ Бэконъ въ одномъ изъ своихъ писемъ, оно могло „служить подготовленіемъ или ключемъ для лучшаго уразумѣнія инстаураціи, такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ смѣсь новыхъ соображеній со старыми, тогда какъ инстаурація даетъ новое безъ всякой примѣси, развѣ только съ нѣкоторыми проблесками его, вкуса ради".

Оно было посвящено королю Якову I. Въ этомъ посвященіи авторъ заявляетъ, что единственное средство спасенія заключается въ томъ, чтобы досконально пересоздать всю совокупность творчества человѣческаго ума.

Для начала Бэконъ ставитъ себѣ цѣлью изслѣдовать значеніе и цѣнность науки по свидѣтельствамъ божественнымъ и человѣческимъ. Для этого онъ собирается по указанію Филона прослѣдить Промыслъ Божій при созданіи міра по свойствамъ и дѣйствіямъ Божіимъ, насколько они обнаружены человѣку откровеніемъ или могутъ быть имъ (sobrie) познаны. Бэконъ касается по этому поводу и сотворенія міра и ангеловъ, рая, грѣхопаденія, Моисея, Соломона и сошествія св. Духа, проявившагося въ дарѣ познанія языковъ, служащихъ орудіями (vehicula) науки.

Такое богословское введеніе характерно и для вѣка, и для лица. Въ реформаціонную эпоху всѣ выдающіеся протестантскіе мыслители (въ отличіе отъ Макіавелли) черпали науку подобно Бэкону одинаково изъ мірского и богословскаго источника. Тѣмъ болѣе это было обязательно въ книгѣ, посвященной королю, гордившемуся своей богословской ученостью и носившему титулъ главы церкви. Перейдя къ доказательствамъ въ пользу важности науки, заимствованнымъ изъ людскихъ свидѣтельствъ, Бэконъ настаиваетъ особенно на платоновскомъ изреченіи: тогда только государства будутъ блаженствовать, когда философы будутъ властвовать или государи философствовать.

Вліяніе науки проявляется не только въ области гражданскихъ дѣлъ, но и военныхъ. Бэконъ подробно доказываетъ это

на примѣрѣ Александра Македонскаго, Цезаря и Ксенофонта, вышедшаго полководцемъ изъ школы Сократа.

Наука обогащаетъ не только государства, но и частныхъ людей. Ибо, замѣчаетъ Бэконъ, давно уже отмѣчено, что Гомеръ доставилъ бо́льшему числу людей пропитаніе, чѣмъ Сулла, Цезарь и Августъ, хотя ими роздано столько денегъ и земель. Такъ что трудно сказать, больше ли людей обогатились чрезъ оружіе, или посредствомъ науки.

Перейдя отъ матеріальныхъ соображеній къ моральнымъ, Бэконъ доказываетъ, что благодаря наукѣ, человѣческій умъ вышелъ изъ варварства. Переходя отъ доблести къ вопросу о могуществѣ и власти, Бэконъ спрашиваетъ, можно ли найти гдѣ-либо такое могущество и господство, какъ то, которыми наука вѣнчаетъ человѣка. Даже съ царскою властью соперничаетъ наука, ибо, говоритъ Бэконъ, хотя оружіе или наслѣдственное право доставляли людямъ царскую власть, священство, которое всегда соперничало съ царствомъ, родственно наукѣ. А если принять во вниманіе удовольствіе и наслажденіе, которое доставляетъ наука, то она на много превышаетъ всякія другія наслажденія.

И весь рядъ аргументовъ, заимствованныхъ изъ мірской жизни, Бэконъ снова заключаетъ божественнымъ свидѣтельствомъ, приводя въ пользу науки слова евангелія отъ Луки VII. 35.

За этой *хвалой* науки слѣдуетъ, по обычаю средневѣковой школы, какъ бы демонстрація отъ противнаго. Бэконъ ставитъ себѣ задачу защитить науку противъ нареканій и оскорбленій, направленныхъ противъ нея со стороны невѣжества, зависти богослововъ, высокомѣрія политиковъ, а также вслѣдствіе ошибокъ и заблужденій самихъ ученыхъ.

Одни говорятъ, что излишнее рвеніе къ знанію было причиною перваго грѣха и паденія человѣка; другіе говорятъ, что наука изнѣживаетъ духъ людей, дѣлаетъ ихъ неспособными къ воинскимъ подвигамъ и сбиваетъ умъ даже въ политическихъ вопросахъ. Эти упреки, замѣчаетъ Бэконъ, имѣютъ нѣкоторую силу и правду. Однако, надо имѣть въ виду, что въ отдѣльныхъ случаяхъ знаніе приноситъ больше пользы, чѣмъ вреда. Что наука подрываетъ уваженіе къ законамъ и къ власти,—чистая клевета. Ибо утверждать, что слѣпое повиновеніе сильнѣе обязываетъ, чѣмъ сознательный долгъ,—это то же самое, что говорить, будто слѣпой, котораго ведутъ за руку, выступаетъ болѣе увѣренно, чѣмъ тотъ, кто пользуется свѣтомъ и зрѣніемъ.

Къ третьему роду укоровъ противъ науки даютъ поводъ сами ученые; хулители науки указываютъ на бѣдность ученыхъ, или

на ихъ нравы, или, наконецъ, на ихъ способъ занятій. Не оспаривая бѣдности, на которую обречены ученые, Бэконъ приводитъ имъ въ утѣшеніе слова Макіавелли о нищенствующихъ монахахъ: „давно бы уже погибло царство духовенства, если бы уваженіе къ нищей братіи не вознаграждало бы за роскошь и излишества епископовъ".

Противъ довода, основаннаго на грубыхъ нравахъ ученыхъ, Бэконъ возражаетъ, что это болѣе касается лицъ, чѣмъ сути дѣла. Недостатокъ ученыхъ заключается въ томъ, что они не легко приноравливаются къ тѣмъ, съ кѣмъ имѣютъ дѣло, и не уживаются съ тѣми, съ кѣмъ живутъ.

Наконецъ, есть недостатки, присущіе самимъ занятіямъ наукою: Tres, говорилъ Бэконъ, doctrinarum intemperies, sive morbos: велерѣчіе, сварливая ухищренность (litigiosa subtilitas) и легковѣріе. Бэконъ, впрочемъ, приписываетъ это занятіямъ, основаннымъ болѣе на фантазіи и вѣрѣ, чѣмъ на разумѣ и разсужденіяхъ и относя къ нимъ астрологію, натуральную магію и алхимію. Но это не столько органическіе недуги науки, сколько дурные соки и прежде всего неумѣренная склонность къ двумъ крайностямъ—древности и новшеству. Самъ Бэконъ предпочитаетъ средній путь: древность заслуживаетъ почтенія ради того, чтобы люди могли нѣкоторое время пріостановиться на ней и осмотрѣться, развѣдуя, какой путь лучше, но разъ этотъ путь найденъ, тогда не слѣдуетъ сопротивляться, а бодро итти впередъ. И снова ссылается онъ на св. Писаніе, приводя слова Іереміи—VI, 16.

За панегирикомъ и апологіей науки у Бэкона слѣдуетъ обширная классификація ея, интересная въ томъ отношеніи, что открываетъ предъ нами научный горизонтъ тогдашняго передового ученаго. Бэконъ раздѣляетъ творческую дѣятельность человѣка (universalis doctrinae humanae) на три области—исторію, поэзію и философію, сообразно съ тремя свойствами человѣческаго духа (intellectus)—память, воображеніе и разсудокъ.

Предметъ исторіи составляютъ индивидуумы, ограниченные мѣстомъ и временемъ. Поэзія имѣетъ дѣло съ индивидуумами, вымышленными наподобіе тѣхъ, которые въ дѣйствительности являются въ исторіи. Философія пренебрегаетъ индивидуальнымъ и обнимаетъ собою не первыя впечатлѣнія индивидуумовъ, а отвлеченныя изъ нихъ понятія.

По этому поводу Бэконъ опредѣляетъ ощущеніе (sensus) преддверіемъ къ разуму (janua intellectus) [1]).

---

[1]) Въ связи съ Аристотелевскимъ: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, которое Лейбницъ дополнилъ словами nisi ipse intellectus.

Исторію Бэконъ раздѣляетъ на двѣ области: естественную и гражданскую. Послѣднюю онъ дѣлитъ на церковную, литературную и гражданскую въ тѣсномъ смыслѣ слова (quae generis nomen retinet).

Какъ церковная, такъ и гражданская исторіи уже существуютъ; литературная составляетъ desideratum. Эта мысль объ особомъ отдѣлѣ *литературной* исторіи есть культурный подвигъ со стороны Бэкона. Не ограничиваясь этой мыслью, Бэконъ уже намѣчаетъ въ общихъ чертахъ содержаніе и значеніе этой литературной исторіи.

Исторія міра, лишенная этой своей части, походила бы на статую Полифема съ вырваннымъ глазомъ, такъ какъ ей недоставало бы той части, которая главнымъ образомъ передаетъ характеръ и свойства лица. Бэконъ оговаривается, что, конечно, у юристовъ, математиковъ, риторовъ, философовъ встрѣчаются поверхностное упоминаніе или тощія свѣдѣнія о школахъ, книгахъ, авторахъ и судьбѣ этихъ наукъ; существуютъ также нѣкоторыя слабыя и безполезныя разсужденія объ изобрѣтателяхъ, но общей и настоящей исторіи литературы никакой еще нѣтъ.

Приступая затѣмъ къ указанію содержанія и способа составленія такой исторіи литературы, Бэконъ говоритъ, что ей слѣдуетъ собирать всевозможныя свѣдѣнія о томъ, какія ученія и искусства процвѣтали въ мірѣ—въ какіе вѣка и въ какихъ странахъ; она должна установить начало дальнѣйшаго развитія, переселеніе наукъ по различнымъ частямъ свѣта (ибо науки переселяются такъ же, какъ и народы), далѣе паденіе, забвеніе, возстановленіе ихъ. Долженъ быть отмѣченъ по отдѣльнымъ искусствамъ случай изобрѣтенія ихъ; должны быть упомянуты школы и болѣе знаменитыя контроверсы среди ученыхъ людей, клеветы, отъ которыхъ они пострадали, похвалы и почести, имъ присужденныя. Должны быть отмѣчены главные авторы, лучшія книги, академіи, общества, однимъ словомъ все, что относится къ состоянію наукъ. Особенное значеніе придаетъ Бэконъ тому, что онъ считаетъ украшеніемъ гражданской исторіи, чтобы вмѣстѣ съ фактами были связаны причины ихъ, т.-е. чтобы были указаны свойства страны и народовъ, приспособленность ихъ или неприспособленность къ разнымъ наукамъ; случайности вѣковъ, благопріятныя или неблагопріятныя наукамъ; рвеніе къ религіи и содѣйствіе; козни или покровительство законовъ, наконецъ замѣчательная доблесть и успѣхи отдѣльныхъ мужей въ развитіи наукъ. Все это Бэконъ совѣтуетъ трактовать такимъ способомъ, чтобы время не тратилось понапрасну по обычаю критиковъ на похвалы

или осужденіе, но самое дѣло должно быть изложено по способу историческаго повѣствованія и какъ можно рѣже должно быть прерываемо разсужденіями.

Далѣе Бэконъ совѣтуетъ для характеристики отдѣльныхъ вѣковъ или меньшихъ отдѣловъ времени принимать въ соображеніе наиболѣе замѣчательныя сочиненія, тогда появившіяся, для того, чтобы изъ, хотя бы легкаго, ознакомленія съ ними (ибо прочтеніе ихъ представляло бы собой необъятную задачу) духъ того времени воскресъ передъ нами какъ бы по волшебству.

Пользу такой исторіи Бэконъ усматриваетъ не только въ прославленіи наукъ и въ удовлетвореніи любознательности, но, что гораздо важнѣй, въ томъ, чтобы этимъ способомъ содѣйствовать дальнѣйшему успѣху науки посредствомъ наставленія ученыхъ. Въ области духовной исторіи можно такъ же, какъ и въ гражданской, отмѣчать потрясенія и смуты, недостатки и достоинства, и отсюда выводить и установлять лучшіе методы, „ибо поступаетъ опрометчиво и идетъ на неудачу тотъ, кто не опирается на образцы и на память прошлаго“ [1]).

Вслѣдъ за этимъ эпизодомъ Бэконъ посвящаетъ особую главу значенію и трудности гражданской исторіи.

Онъ признаетъ, что исторія по своей важности и авторитету выдается среди письменныхъ твореній человѣка.

Онъ мотивируетъ это тѣмъ, что исторіи довѣрена память о доблести предковъ, о смѣнѣ событій, основѣ гражданской мудрости, наконецъ, имя и слава людская. Но важности исторіи соотвѣтствуетъ не меньшая трудность ея, ибо, говоритъ Бэконъ, перенестись умомъ въ прошлое и приноровить его къ пониманію древности, внимательно изслѣдовать движеніе временъ, характеръ людей, колебанія въ ихъ намѣреніяхъ, внутреннюю связь дѣйствій (praetextuum interiora), тайны правительства, излагать все это добросовѣстно и свободно и освѣщать соотвѣтствующими словами,—все это требуетъ большого труда и разумѣнія, тѣмъ болѣе, что древнее часто недостаточно достовѣрно, а новое передать небезопасно. Поэтому же исторія подвержена многимъ недостаткамъ. Одни пишутъ къ стыду исторіи бѣдныя содержаніемъ и низкія по замысламъ повѣствованія, другіе спѣшно компилируютъ частныя записки неровнымъ языкомъ; иные скользятъ только по заголовкамъ прошлыхъ событій, иные, напротивъ, изслѣдуютъ самые мелкіе и для хода дѣла неважные факты; нѣкоторые, слишкомъ снисходительные къ соб-

---

[1]) Casum enim omnino recipit et temeritati exponitur, quod exemplis et memoria rerum non fulcitur. Works. I, 504.

ственному сужденію, многое смѣло сочиняютъ; тогда какъ другіе налагаютъ на прошлое отпечатокъ, не столько своего сужденія, сколько своихъ страстей и изъ привязанности къ своей партіи становятся мало достовѣрными свидѣтелями прошлаго; нѣкоторые всюду вмѣшиваютъ политику, которая имъ нравится, и, отвлекаясь эффекта ради, слишкомъ легкомысленно прерываютъ разсказъ; вслѣдствіе этого несомнѣнно, среди писаній человѣка нѣтъ ничего рѣже, какъ исторія настоящая и во всѣхъ частяхъ своихъ совершенная.

Раздѣляя исторію на Всеобщую и Частную, Бэконъ замѣчаетъ, что бывали историки, полагавшіе, что они написали исторію міра съ самаго его начала, выдавая за исторію смѣсь всякихъ фактовъ и сокращенный обзоръ ихъ. Другіе находили, что только замѣчательныя событія, относящіяся къ ихъ времени, составляютъ, такъ сказать, настоящую исторію; такое стремленіе заслуживаетъ вниманія и плодъ отъ него не малый. Ибо дѣла человѣческія такъ разобщены государствами и странами, что имѣютъ мало связи между собой; поэтому пріятно видѣть судьбу извѣстнаго вѣка или эпохи, изображенную, такъ сказать, на одной картинѣ. Бываетъ также, что разныя немаловажныя писанія, которыя иначе вѣроятно бы погибли и не выдержали давленія временъ, помѣщаются въ такую всеобщую исторію и такимъ способомъ сохраняются. Однако, если кто хорошенько обдумаетъ все это, то замѣтитъ, что законы настоящей (justa) исторіи, такъ строги, что едва ли можно соблюдать ихъ при такой необъятности предмета, тѣмъ болѣе, что величіе исторіи скорѣе страдаетъ отъ этой необъятности, чѣмъ выигрываетъ [1]).

Кромѣ этого Бэконъ различаетъ еще два вида исторіи, которые онъ обозначаетъ словами *чистая* и *смѣшанная* (mera et mixta).

Въ области послѣдней Бэконъ отмѣчаетъ также два вида— когда историкъ примѣшиваетъ къ исторіи политику или государствовѣдѣніе или—естествовѣдѣніе. Въ первомъ случаѣ авторъ излагаетъ свой предметъ не въ порядкѣ историческаго повѣствованія, но посредствомъ выборки изъ исторіи по своему усмотрѣнію, обсуждая по поводу ихъ различные вопросы политики и государственнаго устройства. Какъ государственный человѣкъ, Бэконъ ставитъ очень высоко этотъ родъ исторіи, имѣя въ виду главнымъ образомъ разсужденія Макіавелли, основанныя на историческихъ выборкахъ изъ Ливія. Но Бэконъ очень неодобрительно отзывается объ историкахъ, которые, „взявшись за историческое

[1]) Animadvertet tam severas esse Historiae Justae leges, ut eas in tanta argumenti vastitate exercere vis liceat. Works, стр. 512.

повѣствованіе, всюду вставляютъ политику“ и прерываютъ этимъ историческую нить.

Смѣшанную исторію представляетъ собою также соединеніе исторіи съ космографіей.

Бэконъ разумѣетъ тотъ случай, когда писатель беретъ изъ исторіи описаніе судьбы городовъ, государствъ и нравовъ и приводитъ ихъ въ связь съ описаніемъ странъ, положенія и прозводительности ихъ, заимствуя въ то же время изъ математики описаніе климата и созвѣздій, вліянію которыхъ подлежатъ части свѣта. Бэконъ прославляетъ и привѣтствуетъ свой вѣкъ за то, что онъ достигъ такой исторіи, или „науки“, ибо, замѣчаетъ Бэконъ, земной шаръ въ наше время изумительно „изслѣдованъ и извѣданъ“. Правда, и древніе уже знали *зоны и антиподовъ*, но болѣе по соображенію, чѣмъ по путешествіямъ; но что киль небольшого корабля избороздилъ весь земной шаръ, это — преимущество нашего времени; поэтому Бэконъ признаетъ за своимъ вѣкомъ право присвоить себѣ девизъ plus ultra вмѣсто древняго non ultra. И въ какомъ-то пророческомъ экстазѣ Бэконъ тутъ же предусматриваетъ, что новому вѣку будетъ предоставлено замѣнить виргиліевское слово о недосягаемой молніи словомъ о воспроизведенной молніи (imitabile fulmen)[1]).

И какъ Бодэнъ отъ изобрѣтеній своего вѣка дѣлалъ заключеніе о предстоящихъ человѣку громадныхъ успѣхахъ въ области промышленности, такъ Бэконъ на основаніи успѣха въ морскомъ дѣлѣ и въ изученіи земного шара пророчитъ великій дальнѣйшій прогрессъ. По обычаю того времени и Бэконъ прибѣгаетъ къ ссылкѣ на Св. Писаніе въ подтвержденіе своихъ пророчествъ, примѣняя къ своему времени слова пророка Даніила объ умноженіи науки. Это пророчество, по мнѣнію Бэкона, въ значительной степени уже осуществилось, такъ какъ наше время въ учености немногимъ уступаетъ знаніямъ грековъ и римлянъ, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ихъ далеко превосходитъ.

* * *

Другое капитальное сочиненіе Бэкона „Новый Органъ“ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ исторіи, но оно заключаетъ въ себѣ чрезвычайно важное для критическаго историка методологическое ученіе объ „идолахъ“, какъ источника *заблужденій*.

Озабоченный открытіемъ новаго вѣрнаго метода для изслѣдо-

---

[1]) Demens qui nimbos et non imitabile fulmen. Virg. Aen. 590.

ванія науки, Бэконъ въ то же время, подобно своему средневѣковому однофамильцу, Роджеру Бэкону, обратилъ вниманіе *на помѣхи*, или препятствія, встрѣчаемыя человѣкомъ на этомъ пути. Въ глазахъ Бэкона эти препятствія заключались въ ложныхъ представленіяхъ или призрачныхъ образахъ (idolon, отъ греческаго eidolon), присущихъ отдѣльнымъ людямъ или человѣческому уму вообще. Это одна изъ самыхъ оригинальныхъ, плодотворныхъ мыслей Бэкона, къ сожалѣнію, недостаточно имъ разработанная. Онъ самъ придавалъ этому ученію объ *идолахъ* большое значеніе и говоритъ о немъ въ обоихъ сочиненіяхъ, которыя должны были войти въ его великую энциклопедію научнаго знанія [1]). Хотя, говоритъ онъ, настоящее средство къ устраненію идоловъ— правильная научная индукція, однако, указаніе этихъ идоловъ весьма полезно. Главное значеніе имѣютъ въ глазахъ Бэкона идолы, коренящіеся въ самой человѣческой природѣ, т.-е. „вытекающіе изъ неправильнаго предрасположенія человѣческаго ума"; ибо, замѣчаетъ Бэконъ, человѣческій умъ, окутанный и затемненный тѣломъ, мало похожъ на хорошее зеркало, ясно и вѣрно отражающее предметы, а скорѣе походитъ на какое-то заколдованное зеркало, полное суевѣрій и призраковъ; такъ, между прочимъ, человѣкъ предполагаетъ и, судя по себѣ, измышляетъ въ природѣ вещей больше равенства и однообразія, чѣмъ существуетъ на самомъ дѣлѣ. Человѣческій умъ въ томъ, что ему нравится, потому ли, что такъ принято думать, или потому, что это пріятно, подводитъ подъ это все прочее, хотя бы на самомъ дѣлѣ онъ встрѣчалъ гораздо болѣе противорѣчій своему излюбленному мнѣнію, но онъ не останавливается на нихъ по пренебреженію, или устраняетъ ихъ посредствомъ софизмовъ. Человѣкъ сильно поддается тому, что неожиданно потрясло его умъ и наполнило его воображеніе. Но главнымъ препятствіемъ и причиной заблужденій человѣка Бэконъ считаетъ несостоятельность человѣческихъ чувствъ, вслѣдствіе чего то, что дѣйствуетъ на чувство, преобладаетъ надъ тѣмъ, что не обнаруживаетъ непосредственнаго вліянія, хотя бы оно было важнѣе. Созерцаніе предмета прекращается съ исчезновеніемъ его съ поля зрѣнія и вниманіе къ невидимому ничтожно; поэтому же всякое дѣйствіе духовное, проявляющееся въ осязательныхъ предметахъ, скрыто отъ людей и не замѣчается ими. Чувства сами по себѣ поддаются обману, а средства къ обостренію чувствъ и расширенію ихъ немного приносятъ пользы.

Человѣческій умъ по своей природѣ склоненъ къ отвлеченности;

---

[1]) Nov-organ. Афоризмы 38—68, и De Augm. Lib. Cap. 4.

что̀ движется, ему представляется постояннымъ;—но лучше природу разсѣкать (анатомировать), чѣмъ подвергать ее отвлеченію.

Всѣ такого рода „призраки“ человѣческаго ума Бэконъ называетъ idola tribus, какъ бы племенными, такъ какъ они являются свойствами всѣхъ людей вообще. Второй разрядъ такихъ призраковъ, напротивъ, является свойствомъ отдѣльныхъ людей—индивидуумовъ, такъ какъ вытекаетъ изъ собственной природы или свойствъ души и тѣла каждаго отдѣльнаго человѣка, а также, говоритъ Бэконъ, зависятъ отъ его воспитанія, привычекъ и случайныхъ условій. Этотъ родъ призраковъ весьма разнообразенъ; Бэконъ указываетъ на нѣкоторыя изъ нихъ, которыхъ особенно нужно остерегаться, такъ какъ они весьма много содѣйствуютъ омраченію ума. Такъ люди предпочитаютъ извѣстныя науки и размышленія, считая себя въ нихъ оригинальными мыслителями или изобрѣтателями, или потому, что положили на нихъ больше труда и съ ними свыклись. Такого рода люди, обращаясь къ размышленіямъ общаго свойства, портятъ и искажаютъ ихъ посредствомъ ранѣе усвоенныхъ себѣ фантазій. Бэконъ приводитъ въ примѣръ Аристотеля, который свою философію природы закабалилъ своей логикѣ и сдѣлалъ ее этимъ почти безполезной и спорной. Онъ указываетъ также на „породу“ химиковъ (алхимиковъ), построившихъ на немногихъ опытахъ своего горнила философію фантастическую и мало пригодную.

Самое большое, и такъ сказать *основное* различіе умовъ въ области философіи и науки заключается въ слѣдующемъ: одни способнѣе и сильнѣе въ наблюденіи различій между предметами, другіе же способнѣе подмѣчать сходство предметовъ. И тѣ и другіе легко впадаютъ въ преувеличеніе.

Одни по свойству своего ума увлекаются поклоненіемъ древности, другіе охвачены любовью къ новому; но немногіе обладаютъ такимъ темпераментомъ, что въ состояніи соблюдать мѣру, чтобы не разрушать того, что вѣрно поставлено древними и не пренебрегать тѣмъ, что правильно понято современниками. Все это служитъ къ великому ущербу науки и философіи и потому слѣдуетъ избѣгать этихъ увлеченій и стараться, чтобы умъ не поддавался имъ.

Обозначеніе Бэкономъ этого рода ошибокъ пещерными можетъ показаться вычурнымъ, если не знать, что оно заимствовано изъ параболы Платона, которая очень нравилась Бэкону. Платонъ имѣетъ въ виду человѣка, воспитаннаго съ ранняго дѣтства до зрѣлаго возраста въ темной подземной пещерѣ и затѣмъ внезапно вышедшаго на волю и впервые взирающаго на небо и землю;

несомнѣнно, что духъ этого человѣка будетъ одержимъ безчисленными странными и нелѣпыми фантазіями. Подъ вліяніемъ этой параболы Бэконъ и назвалъ вышеупомянутые призраки „пещерными“. Бэконъ особенно настаиваетъ на устраненіи такихъ пещерныхъ идоловъ и на необходимости относиться вообще подозрительно ко всякому изслѣдователю въ томъ, что главнымъ образомъ овладѣло его умомъ.

Самыми несносными Бэконъ считаетъ такъ называемые idola fori (площади или мѣста собранія); ошибки, возникшія подъ вліяніемъ словъ и названій внѣдрившихся въ умъ человѣка.

Люди полагаютъ, что они даютъ смыслъ словамъ, но бываетъ и такъ, что слова въ свою очередь вліяютъ на умъ и подчиняютъ себѣ философію и науку, что придаетъ имъ софистическій характеръ и дѣлаетъ ихъ безплодными. Отсюда происходитъ то, что торжественные диспуты часто сводятся къ простымъ преніямъ о словахъ и названіяхъ. Такого рода призраки, навязывающіеся уму черезъ слова, бываютъ двухъ родовъ. Это или названія предметовъ несуществующихъ вовсе, каковы фортуна, первичное движеніе (primum mobile), элементъ огня и подобные вымыслы, возникшіе изъ пустыхъ и ложныхъ теорій.

Такого рода идолы легче устранить, такъ какъ они могутъ быть уничтожены постояннымъ отрицаніемъ и вымираніемъ теорій. Второй же родъ этихъ идоловъ болѣе скрытый, глубоко коренится, потому что вытекаютъ изъ плохого и неопытнаго отвлеченія. Бэконъ беретъ ради примѣра слово humidum (влажное, сырое, текущее) и приводитъ цѣлый рядъ значеній этого слова и примѣненій его, иронически выводя отсюда разныя нелѣпыя заключенія [1]).

Въ „Новомъ Органѣ“ Бэконъ указываетъ еще на четвертый родъ идоловъ, который онъ называетъ idola theatri; они отличаются отъ прежнихъ тѣмъ, что они не врождены человѣку и не внѣдряются незамѣтно въ его умъ, но совершенно открыто воспринимаются изъ теоретическихъ вымысловъ и нелогическихъ доказательствъ. Такого рода призраковъ очень много; ихъ можетъ быть еще больше, а можетъ быть и будетъ больше. Послѣ подробнаго разбора такого рода призраковъ Бэконъ приходитъ къ заключенію, что всѣ такого рода идолы должны быть устраняемы; человѣческій умъ отъ нихъ долженъ быть освобожденъ и очищенъ, ибо лишь при такихъ условіяхъ можно войти въ царство человѣка, строящееся на наукѣ.

---

[1]) Si alia accipias, flamma humida est; si alia accipias aër humidus non est: si alia pulvis minutus humidus est; si alia vitrum humidum est; ut facile appareat istam notionem ex aqua tantum et communibus et vulgaribus liquoribus, absque ulla debita verificatione, temere abstractam esse. Works. Ed. Ell. Sped. I, 172.

* * *

Вскорѣ послѣ смерти Бэкона Англіей овладѣла религіозно-политическая смута, продолжавшаяся около вѣка и отвлекшая вниманіе ея государственныхъ людей отъ интереса къ прошлому. Но какъ только эта смута затихла, мы снова находимъ среди государственныхъ людей Англіи даровитаго и блестящаго писателя, сильно повліявшаго на представленіе своихъ современниковъ объ исторіи. То былъ лордъ Джонъ Болингброкъ, извѣстный министръ королевы Анны. Болингброкъ жилъ въ то время, когда уже началось литературное сближеніе между Англіей и Франціей, которое имѣло такія важныя послѣдствія, особенно для послѣдней. Проводниками этого сближенія служили аристократическіе салоны, въ которыхъ сосредоточивалось все, что щеголяло умомъ, свѣтскимъ образованіемъ и остроуміемъ. Болингброкъ жилъ два раза въ Парижѣ: въ первый разъ онъ ѣздилъ туда для переговоровъ, окончившихся Утрехтскимъ миромъ; во второй разъ онъ провелъ тамъ довольно много времени въ изгнаніи, при дворѣ претендента. Онъ былъ почетнымъ гостемъ въ парижскихъ салонахъ, и вліяніе ихъ отразилось на духѣ его сочиненій. Во Франціи было написано имъ то сочиненіе, которое преимущественно занимаетъ насъ,— *Письма объ изученіи и пользѣ исторіи.*

Болингброкъ раздѣляетъ всѣхъ, занимающихся исторіей, на три разряда. Къ первому принадлежатъ тѣ, которые занимаются ею ради удовольствія и для того, чтобы щеголять своимъ образованіемъ въ обществѣ; ко второму разряду Болингброкъ причисляетъ тѣхъ, кто изучаетъ исторію, чтобъ облегчить другимъ знакомство съ нею, то-есть—ученыхъ. Болингброкъ съ ироніей говоритъ о глубокой учености этихъ людей и отзывается о нихъ съ большимъ презрѣніемъ, несмотря на то, что упоминаетъ при этомъ имена Скалигера, Бокарта, Петавія и др. Для объясненія этого нужно вспомнить, что трудъ тогдашнихъ ученыхъ историковъ былъ довольно неблагодарный. Имъ приходилось собирать и разбирать громадный матеріалъ, и распредѣлять его хронологически. При этомъ большинство дѣйствовало безъ всякаго критическаго разбора. Каждое извѣстіе, какъ бы оно ни было неправдоподобно, получало свое мѣсто среди другихъ. Тонкій историческій тактъ Болингброка оскорблялся этимъ отсутствіемъ критическаго смысла, и хотя осмѣянные имъ труженики не заслуживаютъ его презрѣнія, ибо на ихъ плечахъ стоитъ вся теперешняя наука, но скептицизмъ Болингброка и его рѣзкія выходки противъ тѣхъ, кто продолжалъ приводить въ согласіе хроно-

логію Ветхаго Завѣта съ хронологіей Манетона, Бероза и съ извѣстіями греческихъ поэтовъ о Троянской войнѣ и походѣ Аргонавтовъ, освѣжительно подѣйствовали на его современниковъ и подготовили болѣе высокое понятіе о задачѣ исторіи.

Къ третьему разряду принадлежатъ тѣ, кто умѣетъ настоящимъ образомъ пользоваться исторіей. Природа вселила въ насъ любопытство, чтобы понуждать насъ къ развитію, но это развитіе должно имѣть своею цѣлью не праздную утонченность, а постоянное нравственное улучшеніе. Исторія содѣйствуетъ этому своими примѣрами. Три условія необходимы для усовершенствованія человѣка — умъ, опытъ и знаніе. Геній безъ опытности и знанія не болѣе, какъ блестящій метеоръ, неправильный въ своихъ движеніяхъ, опасный при сближеніи и способный только къ разрушенію. Тѣ, которые обладаютъ практическою опытностью и не знаютъ исторіи, только на половину развиты; а тѣ, которые учены въ исторіи и не имѣютъ практической опытности, хуже невѣждъ: они всегда смѣшны, а иногда, кромѣ того, задорны и запальчивы.

Исторія дѣлаетъ человѣка способнымъ къ пониманію уроковъ собственнаго опыта. Исторія спасаетъ отъ народнаго тщеславія; съ другой стороны, она усиливаетъ патріотизмъ и дѣлаетъ его прочнѣе, чѣмъ всѣ декламаціи ораторовъ, пѣсни поэтовъ и сухія наставленія философовъ. Приговоръ исторіи подобенъ суду египтянъ надъ умершими. Онъ произносится слишкомъ поздно, чтобъ исправлять или вознаграждать, но своими примѣрами можетъ служить къ общему наставленію.

Тѣ, кто оспариваютъ вліяніе исторіи, ошибаются столько же, сколько тѣ, кто не признаютъ силы воспитанія. Воспитаніе заключается въ томъ, чтобы посредствомъ наставленій и примѣровъ, съ помощью разума и авторитета пріучать людей подчиняться извѣстнымъ правиламъ. Если бы Александръ былъ воспитанъ въ строгости римскихъ нравовъ, онъ не сжегъ бы Персеполя, чтобъ угодить гетерѣ; а если бы Сципіонъ былъ воспитанъ Олимпіадой, онъ не отдалъ бы плѣнной испанки. Уваженіе къ потомству, къ которому пріучаетъ насъ исторія, имѣетъ сильное вліяніе. Если уроки исторіи остаются безъ вліянія на насъ, то это не вина исторіи. Исторія — своего рода философія, и ее нужно изучать съ философскимъ методомъ. Локкъ совѣтуетъ учить всѣхъ геометріи на томъ основаніи, что она развиваетъ логическія способности; подобнымъ образомъ исторія пріучаетъ насъ къ наблюдательности и приспособляетъ къ общественной дѣятельности. Изъ всего этого видно, что Болингброкъ, какъ и

Макіавелли, смотрѣлъ на исторію съ точки зрѣнія государственнаго человѣка, и въ числѣ своихъ читателей имѣлъ особенно въ виду политическихъ дѣятелей. Самъ онъ не отличался особенною ученостью и впадалъ въ странныя ошибки. Онъ превозносилъ римскую исторію на счетъ греческой, сравнивалъ историка Давилу [1]) съ Ливіемъ и ставилъ Гвиччардини выше Ѳукидида. Тѣмъ не менѣе, его *Письма объ исторіи* имѣли благодѣтельное вліяніе на развитіе историческаго вкуса и интереса. Историческія сочиненія Вольтера, которыя для насъ имѣютъ значеніе историческихъ романовъ, но которыя обозначаютъ собою большой прогрессъ въ историографическомъ искусствѣ, вышли изъ той же школы, во главѣ которой стоялъ Болингброкъ, и дѣятельность этого талантливаго человѣка подготовила общество къ болѣе высокому пониманію исторіи, которое сдѣлало возможнымъ появленіе историческихъ трудовъ Юма и Гиббона.

---

[1]) Венеціанецъ Давила (1576—1631) авторъ исторіи религіозныхъ войнъ во Франціи.

ГЛАВА V.

ВИКО.

Всѣ изложенныя въ предшествующей главѣ воззрѣнія на исторію исходили отъ государственныхъ людей, которые искали въ событіяхъ прошлаго указаній для практическихъ цѣлей и не задавали себѣ поэтому теоретическихъ вопросовъ о ходѣ и цѣли всеобщей исторіи. Такіе вопросы могли исходить только отъ философовъ и первымъ изъ таковыхъ въ новое время былъ италіанскій ученый Джіанбатиста Вико (1668—1744).

Правильная оцѣнка взглядовъ Вико требуетъ нѣкотораго знакомства съ средой, его окружавшей. Онъ былъ уроженецъ Неаполя и тамъ провелъ всю жизнь. Отецъ Вико былъ букинистомъ, что дало даровитому мальчику возможность на свободѣ читать серьезныя книги не по своему возрасту и онъ зачитывался ими до зари. Отцу пришлось мѣнять школы и преподавателей, чтобы удовлетворить любознательности сына. Шестнадцати лѣтъ Вико, который по его выраженію, былъ самъ своимъ учителемъ, сдѣлался учителемъ другихъ. Онъ былъ приглашенъ преподавателемъ въ семью, которая жила въ своемъ уединенномъ замкѣ въ горахъ, гдѣ онъ и провелъ девять лѣтъ. Избавленный отъ другихъ заботъ Вико воспользовался этимъ продолжительнымъ срокомъ для самообразованія. Главнымъ средствомъ для этого послужила античная литература, римская и греческая. Изъ древнихъ писателей Вико наиболѣе цѣнилъ Платона, который научалъ тому, чѣмъ люди „должны быть“, и Тацита, у котораго можно было узнать, что́ они „на самомъ дѣлѣ“? Какъ Макіавелли, такъ и Вико, такимъ образомъ, воспиталъ себя на италіанскомъ гуманизмѣ, но въ этомъ гуманизмѣ нужно различать два теченія—одно полуязыческое, равнодушное, если не враждебное христіанству; другое, стремившееся сочетать платоновскій идеализмъ съ христіанствомъ. Вико держался послѣдняго и примыкалъ въ этомъ отношеніи къ платоникамъ XV вѣка—Марсиліо Фичино и Пико Делла Мирандола.

Но и ученыхъ новаго времени изучалъ Вико—Бодэна, Бэкона, Спинозу. Господствовавшая въ то время школа Декарта—Картезіанизмъ была ему не по сердцу. Вико упрекалъ Декарта въ томъ, что онъ сводитъ науку на математику, физику и метафизику и находилъ, что картезіанизмъ держится въ узкихъ рамкахъ арабской цивилизаціи. Противъ знаменитой исходной аксіомы Декарта—„я мыслю, слѣдовательно я существую“ Вико возражалъ, что отсюда можно вывести только *сознаніе*, но не знаніе. Съ бо́льшимъ интересомъ и пользой для себя Вико изучалъ сочиненіе Гроція: „О правѣ войны и мира“. Не во всемъ съ нимъ соглашаясь, онъ придавалъ ему такое значеніе, что съ радостью согласился на предложеніе неаполитанскаго издателя Гроція написать къ нему комментарій, но затѣмъ бросилъ свою работу, находя, что ему, какъ католическому ученому, не слѣдуетъ содѣйствовать славѣ еретика.

Но не одна классическая древность въ обширномъ смыслѣ и философія поглощали вниманіе Вико. Онъ съ дѣтства со страстью предался изученію гражданскаго-римскаго права и еще 16 лѣтъ выигралъ передъ судомъ процессъ въ пользу отца. Этотъ процессъ былъ ознаменованъ еще другимъ, рѣдкимъ въ судоговореніи обстоятельствомъ. Когда Вико вышелъ изъ зданія суда, его ожидалъ у дверей адвокатъ противной стороны, который его обнялъ и сердечно поздравилъ.

Но ни эти дарованія, ни ранняя ученость Вико, не помогли ему устроиться въ жизни, и онъ почти до конца ея бѣдствовалъ. Неаполь находился тогда подъ испанскимъ управленіемъ и въ культурномъ отношеніи очень отсталъ, и для такого человѣка, какъ Вико, въ немъ не было мѣста. Кромѣ того отрицательное отношеніе Вико къ картезіанству создало ему много противниковъ, и въ то же время его собственныя оригинальныя идеи отчуждали отъ него другихъ приверженцевъ традиціи. Наконецъ, послѣ многихъ лѣтъ ему удалось получить мѣсто профессора риторики въ неаполитанскомъ университетѣ съ содержаніемъ въ сто скуди съ небольшимъ (пятьсотъ франковъ) въ годъ. Вико былъ уже женатъ и имѣлъ семью и поэтому былъ принужденъ искать литературнаго заработка; и вотъ ему пришлось сочинять поздравительныя рѣчи и оды на различныя торжества, между прочимъ, по италіанскому обычаю, и на свадьбы аристократическихъ семействъ. Правда, эти произведенія Вико не имѣли обычнаго банальнаго характера; онъ пользовался ими, чтобы знакомить публику съ своими открытіями въ области миѳологіи и исторіи; поэтому они имѣли успѣхъ, который, однако, не всегда радовалъ

автора. Когда одинъ изъ его друзей ему написалъ, что онъ цѣнитъ его рѣчь на смерть матери вице-короля неаполитанскаго выше всѣхъ его сочиненій по праву и по исторіи, Вико ему съ грустью отвѣтилъ, что ничто его такъ не изумило, какъ это сужденіе, совершенно противоположное его собственному. Ему приходилось получать и официальныя порученія, не всегда для него удобныя. Такъ во время войны за испанское наслѣдство въ Неаполѣ произошло возстаніе въ пользу Габсбурговъ, которое было подавлено; описывая его, Вико высказался о немъ съ большимъ осужденіемъ. Нѣсколько времени спустя австрійцы заняли Неаполь, и ихъ начальникъ, графъ Даунъ, заставилъ Вико написать хвалебныя эпитафіи двумъ погибшимъ вождямъ заговорщиковъ. А по настоянію неаполитанскаго аристократа, Караффы, Вико составилъ панегирическое жизнеописаніе его дяди, маршала Караффы на австрійской службѣ, получившаго дурную славу за свою жестокость при подавленіи венгерской революціи. Вико могъ утѣшиться тѣмъ, что папа Климентъ XI назвалъ его біографію Караффы безсмертной исторіей.

Всѣ эти болѣе или менѣе вынужденныя работы не помѣшали Вико предаваться серьезнымъ и разнообразнымъ научнымъ изслѣдованіямъ. Главнымъ ихъ предметомъ былъ древній Римъ, его право и его языкъ. Но въ этомъ спеціальномъ вопросѣ Вико искалъ разгадки общихъ законовъ проявленія человѣческаго духа.

Вико относился къ римскому праву не такъ, какъ средневѣковые глоссаторы и современные ему юристы; для нихъ оно было мертвымъ предметомъ, для него же тѣломъ живымъ, законы жизни котораго онъ желалъ постигнуть. Уже Бэконъ осуждалъ раболѣпство юристовъ передъ текстами права, не освѣщаемаго ими никакой философской мыслью и противопоставлялъ имъ философовъ, которыхъ, однако, не одобрялъ за пустыя разсужденія. „Философы, говоритъ онъ, высказываютъ многое, что слушать пріятно, но къ дѣлу непригодно. Юристы же, слѣпо преданные и закабалившіеся законамъ своего отечества, или постановленіямъ римскаго или каноническаго права, неспособны къ свободному сужденію о нихъ и разсуждаютъ такъ, какъ будто связаны оковами *)“. Въ сочетаніи юриспруденціи съ философіей усматривалъ Вико условіе дальнѣйшаго успѣха той и другой и посвятилъ этому вопросу свои два трактата: „De uno universi juris prin-

*) Philosophi proponunt multa, dictu pulchra, sed ab usu remotiora. Jurisconsulti autem, suae quisque patriae legum, vel etiam Romanarum aut Pontificiarum placitis obnoxii et addicti, judicio sincero non utuntur sed tanquam e vinculis sermocinantur.

cipio et fine uno (1720 г.), и De constantia jurisprudentiae (1721 г.). Но что разумѣлъ Вико подъ философіей? Предъ нимъ носился образъ греческаго мудреца, который представлялъ собою цѣлый университетъ, или римскаго оратора, подобнаго Цицерону, соединявшаго въ себѣ юриста и философа. Философія, какъ толковалъ ее Вико, есть любовь къ мудрости, а мудрость, заключая въ себѣ знаніе, гораздо обширнѣе его, такъ какъ есть завершеніе и удовлетвореніе потребностей природы человѣка. Мудрецъ долженъ быть просвѣщенъ истиной; обладать твердой памятью, утонченнымъ воображеніемъ; быть способнымъ къ практическимъ дѣламъ, быть краснорѣчивымъ; быть любителемъ поэзіи и живописи и ученымъ въ юриспруденціи; быть независимымъ и критическимъ въ своихъ сужденіяхъ,—но не пренебрегать авторитетомъ, не обезцѣнивать значенія вѣроятности; онъ долженъ вѣрить въ откровеніе и повиноваться христіанскимъ правиламъ въ жизни. Таковъ идеалъ, который философія должна постоянно имѣть въ виду, и который Вико выставлялъ въ рѣчахъ, произносимыхъ имъ на университетскомъ актѣ.

Обратимся теперь къ изслѣдованіямъ Вико въ области римскаго права и укажемъ на частный вопросъ, который можетъ послужить намъ нитью для того, чтобы прослѣдить мышленіе Вико, приведшее его къ его „Новой Наукѣ“. Это вопросъ о происхожденіи законовъ 12 таблицъ.

* * *

По римской традиціи съ безусловной вѣрой, принятой современниками Вико, римляне, пожелавъ имѣть писанные законы, отправили въ Аѳины посольство, которое привезло имъ законы, извѣстные подъ именемъ законовъ 12 таблицъ.

Уже Вико подвергъ сомнѣнію достовѣрность этого извѣстія: важно здѣсь то, что онъ имѣлъ смѣлость подвергнуть сомнѣнію достовѣрность римской традиціи; но еще важнѣе та мысль, которая имъ при этомъ руководила. Онъ отвергалъ извѣстіе объ иноземномъ происхожденіи римской *Правды*, легшей въ основаніе римскаго права, потому, что призналъ эту римскую Правду твореніемъ римскаго духа, т.-е. римскаго народа. Это значитъ, что онъ обрѣлъ принципъ, которымъ прославилась историческая школа въ правѣ въ началѣ 19-го вѣка, провозгласившая, что право и законодательство являются выраженіемъ національнаго духа. Это повело его дальше, и онъ пришелъ къ выводу, что какъ право, такъ и языкъ, и миѳологію древнихъ римлянъ надо признать произведеніемъ мудрости древнихъ римлянъ.

Вико такимъ образомъ обогатилъ исторію новымъ дѣятелемъ—націей, понятой въ единствѣ своего историческаго проявленія. Римскій народъ сдѣлался въ глазахъ Вико типомъ историческаго народа, по которому историкъ могъ дѣлать заключенія о жизни другихъ народовъ, переживавшихъ такія же ступени своего бытія и исторія являлась такимъ образомъ произведеніемъ смѣнявшихъ другъ друга народовъ.

Мы рано знакомимся съ представленіями о народномъ творчествѣ, объ эволюціяхъ, народномъ бытѣ и жизни, и потому мало склонны оцѣнить то значеніе, какія эти представленія имѣли для того, въ умѣ котораго они впервые зародились или приняли опредѣленныя очертанія. Но для Вико это было откровеніе и при этомъ не будетъ удивительно то, что онъ усмотрѣлъ въ своихъ мысляхъ начало „Новой Науки“; подъ этимъ заглавіемъ Scienza nuova [1]) Вико и обнародовалъ въ 1725 г. результатъ своихъ изслѣдованій и гипотезъ.

Пять лѣтъ спустя онъ напечаталъ второе изданіе. „Развѣ мы не можемъ похвалиться, писалъ онъ, что мы открыли не частную исторію грековъ и римлянъ, но идеальную исторію вѣчныхъ законовъ, управляющихъ всѣми націями въ ихъ ростѣ, ихъ зрѣломъ состояніи и ихъ паденіи? Вотъ почему мы дерзнули дать этой книгѣ притязательное заглавіе *Новой Науки*, не имѣя духа лишить эту книгу правъ пріобрѣтенныхъ ею благодаря тому, что она зиждется на такомъ универсальномъ основаніи, какъ общая природа народовъ“ [2]).

Эта книга представляетъ намъ двоякій интересъ. Вико высказываетъ въ ней свои общія мысли о ходѣ и цѣли исторіи, о движущихъ ее силахъ и въ то же время онъ даетъ и самый очеркъ исторіи, какъ она ему представлялась съ точки зрѣнія его „Новой Науки“. Начнемъ съ изложенія его исторической схемы. Примѣняя къ исторіи ученіе древнихъ египетскихъ жрецовъ о трехъ вѣкахъ, Вико различаетъ три историческихъ возраста, обозначая ихъ по примѣру египтянъ вѣкомъ боговъ, героевъ и людей. Исходнымъ фактомъ исторіи человѣчества у Вико является потопъ, описанный въ книгѣ бытія. Выдѣляя изъ остального человѣчества исторію еврейскаго народа, какъ особое исключеніе, Вико получаетъ возможность конструировать исторію другихъ народовъ согласно съ своей схемой. Увлеченный идеей эволюціи человѣчества, онъ начинаетъ эту эволюцію съ самой низкой ступени. Первобытные

---

1) Principii di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni.

2) Scienza nuova, 5-я книга, гл. III-я.

люди представляются ему великанами—сильными, волосатыми, дикими, жившими въ одиночествѣ, безъ семьи, безъ языка, безъ боговъ, безъ погребенія умершихъ.

Вико въ подтвержденіе своего взгляда ссылается на то, что преданія всѣхъ народовъ говорятъ о древнихъ исполинахъ. О нихъ упоминается въ Св. Писаніи, и греческая миѳологія повѣствуетъ, что Зевсъ своими перунами разгромилъ титановъ. Потопъ оставилъ послѣ себя повсюду огромныя болота, высыханіе которыхъ вызывало страшныя грозы, которыя наводили страхъ на людей и внушали имъ представленіе о божественныхъ силахъ. Многіе изъ исполиновъ стали искать убѣжища въ пещерахъ и вмѣстѣ съ пробужденіемъ религіознаго страха у нихъ появилось чувство стыда.

Слѣдствіемъ этого было единство и возникновеніе семьи,—ячейки общества. Такимъ образомъ, у Вико религія является основаніемъ цивилизаціи. Только она была въ состояніи обуздать высокомѣріе грубой физической силы, заставить людей сближаться другъ съ другомъ и вступать въ общества. Главы первыхъ семействъ образовали со временемъ особую аристократію среди массы, остававшейся въ дикомъ состояніи. Истребляя другъ друга, дикари стали прибѣгать къ защитѣ богатырей, селиться около нихъ и входить, такъ сказать, въ составъ ихъ семьи. Такъ возникъ героическій бытъ—вѣкъ героевъ. Богатыри, отличающіеся силой и доблестью, кажутся другимъ потомками боговъ, полубогами. Каждый народъ имѣлъ своихъ богатырей, своихъ геркулесовъ. Въ эпоху богатырей появляется эпическая поэзія, прославляющая ихъ подвиги.

Богатыри постоянно заняты войнами; но въ этихъ войнахъ кліенты достигаютъ бо́льшей самостоятельности, начинаютъ оспаривать у своихъ патроновъ права, и мало-по-малу устанавливается болѣе или менѣе демократическій образъ правленія и вмѣстѣ съ этимъ начинается третій возрастъ,—вѣкъ людской, въ которомъ цивилизація достигаетъ своего высшаго развитія.

По этимъ тремъ возрастамъ сообразно съ измѣненіемъ быта проходятъ и всѣ прочія проявленія народнаго духа,—языкъ, литературное творчество и право. Гомеръ упоминаетъ о языкѣ боговъ, на которомъ говорили прежде люди. Это языкъ перваго возраста, но этотъ языкъ еще очень бѣденъ; онъ чаще всего выражается въ пантомимахъ и имѣетъ символическій характеръ. Появляются зачатки письменности,—это іероглифы, сокращенныя изображенія самихъ предметовъ. Право въ это время выражается во множествѣ символическихъ обрядовъ, которыми была обставлена домашняя и гражданская жизнь.

Во второмъ періодѣ языкъ былъ исполненъ поэзіи; въ немъ преобладали метафоры и риторическія фигуры. Для выраженія отвлеченныхъ понятій употребляли названіе конкретныхъ предметовъ; люди, какъ говоритъ Вико, „мыслили поэтическими образами“. Такъ, римляне, напримѣръ, говорили *Тарентинецъ*, если хотѣли выразить понятіе изнѣженнаго человѣка. Имена Геркулеса, Ахилла и Ромула обозначали понятіе богатыря или основателя города. Имя Гомера служило для обозначенія рапсода, народнаго пѣвца. При наступленіи третьяго періода поэзія замѣняется прозою.

Право въ героическомъ періодѣ носитъ строгій, жестокій характеръ. Поединки, согласно воинственнымъ наклонностямъ эпохи, замѣняютъ собою правильное судопроизводство. Право проникается бо́льшей гуманностью.

Такъ римляне смягчили суровость законовъ XII таблицъ преторскими эдиктами. Привилегіи отмѣняются и всѣ граждане становятся равноправными передъ закономъ. Это царство свободы и демократіи. Но этотъ порядокъ не прочень: разнузданность страстей и своекорыстіе приводятъ къ анархіи; возникаютъ партіи и междоусобныя войны; философія перерождается въ софистическую діалектику.

Въ этомъ случаѣ возможно три исхода. Или среди анархіи возстаетъ искусный и сильный человѣкъ, который возстановляетъ порядокъ и законность, и демократію превращаетъ въ монархію. Этотъ переходъ отъ демократіи къ монархіи Вико приписываетъ особенному историческому закону, который онъ называетъ lex regia.

Если же среди народа не находится такого способнаго человѣка, и нравственное его паденіе слишкомъ глубоко, тогда онъ становится добычей чужого завоевателя.

Изъ этого можно вывести два нравственные закона: во-первыхъ, что тотъ, кто неспособенъ управлять собою, долженъ подчиниться власти другого; во-вторыхъ, что власть всегда достается тому, кто болѣе достоинъ ея. Наконецъ, если и чужое владычество не было въ состояніи исправить народъ, тогда Провидѣніе прибѣгаетъ къ послѣднему средству.

Оно позволяетъ народу падать все ниже и ниже; грубые интересы и страсти все болѣе и болѣе разыгрываются; съ порчей нравовъ исчезаетъ и матеріальное благосостояніе, города пустѣютъ, поля зарастаютъ лѣсами или превращаются въ пустыни; населеніе рѣдѣетъ и, наконецъ, послѣдніе остатки цивилизованнаго нѣкогда народа превращаются въ совершенныхъ дикарей.

У этихъ дикарей мало-по-малу возвращается прежняя простота нравовъ,—наивность, легковѣріе и они опять становятся способными внимать голосу Божію, который говоритъ съ ними черезъ посредство природы. Среди нихъ снова водворяется религія, этотъ источникъ цивилизаціи,—и прежнее развитіе начинается снова. Человѣчество въ настоящее время совершаетъ уже во второй разъ этотъ путь. Средніе вѣка были его вторымъ героическимъ періодомъ. Для подтвержденія этой мысли Вико указываетъ на изумительное сходство двухъ эпохъ варварства—античнаго и средневѣковаго. Онъ приводитъ въ примѣръ обычай древнихъ вызывать боговъ изъ осажденныхъ ими городовъ,—обычай, основанный на убѣжденіи, что, оставшись безъ боговъ, противники будутъ побѣждены. Подобно этому, средневѣковые варвары старались разыскать и унести мощи изъ завоеванныхъ городовъ; а обычай выкупать у побѣдителей колокола завоеваннаго города сохранился, по выраженію Вико, до его времени; Вико указываетъ также на безграмотность средневѣковья, вслѣдствіе чего люди стали опять прибѣгать къ іероглифическимъ письменамъ въ видѣ гербовъ для обозначенія собственниковъ отдѣльныхъ домовъ, гробницъ, земель и т. д. Возобновились также Божьи суды и появилось снова рабство, какъ въ старину. Переживъ это время, человѣчество вступило во второй разъ въ періодъ гуманности и свободы.

Такимъ образомъ, исторія человѣчества, по мнѣнію Вико, находится въ постоянномъ круговращеніи. Оно то поднимается высоко на пути цивилизаціи, то снова повергается въ прежнюю тьму.

Представленіе о круговращеніи въ исторіи внушено Вико, какъ и Макіавелли, вліяніемъ древности, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, оно вытекало изъ его теоріи объ общей природѣ народовъ, вслѣдствіе которой они переживаютъ однѣ и тѣ же формы быта. Но въ то же время Вико не чужда идея общаго прогресса и мечта о достиженіи человѣчествомъ совершенной формы быта. Для выясненія этого мы должны коснуться его политической теоріи. И въ этомъ вопросѣ Вико руководится опытомъ исторіи Рима, какъ наиболѣе нормальнаго типа народной жизни. Вико прославляетъ Римъ за то, что онъ въ отличіе отъ своихъ соперниковъ, Карѳагена, Капуи и Нуманціи, „прошелъ мѣрнымъ шагомъ согласно съ высшимъ руководствомъ Провидѣнія, проявившимся въ народной мудрости, чрезъ три формы правленія—по естественной ихъ очереди, пребывая въ каждой изъ нихъ необходимый и цѣлесообразный срокъ. Римляне подчинялись аристократіи до объявленія законовъ Публилія и Петелія; они наслаждались демократи-

ческой свободой и — обрѣли покой въ монархіи, пока въ человѣческихъ силахъ было возможно противиться столькимъ причинамъ внутренняго и внѣшняго разрушенія".

Итакъ отмѣтимъ, что нормальнымъ ходомъ политическаго развитія въ глазахъ Вико переходъ отъ аристократіи черезъ демократію къ монархіи. Вико горячо полемизируетъ противъ Бодэна, полагавшаго, что первой правительственной формой была монархія, которая, выродившись въ тиранію, повлекла за собой демократическую республику, смѣнившуюся аристократической республикой. Вико объясняетъ ошибку Бодэна непониманіемъ политическаго быта древняго міра и значенія слова populus: Древнѣйшій римскій populus, по толкованію Вико, представлялъ собою аристократію. Когда же члены этой аристократіи и народъ стали предпочитать свой частный интересъ общественному, и честолюбіе породило духъ партій, мятежи и междоусобныя войны,—монархическая форма представлялась необходимостью. Вико ссылается на слова римскаго юриста Помпонія: rebus ipsis dictantibus regna condita,—т.-е. силою вещей установилось царство. Вико видитъ въ этомъ переходѣ отъ демократіи къ монархіи историческій законъ, который онъ называетъ царственнымъ, естественнымъ, дѣйствующимъ въ интересахъ цивилизаціи; ибо, когда въ обществѣ каждый руководится собственнымъ интересомъ и пользуется для этого всевозможными средствами, не стѣсняясь ущербомъ народа,—тогда необходимо, для спасенія самого народа, чтобы явился человѣкъ, подобно Августу среди римлянъ, который бы съ помощью вооруженной силы взялъ на себя заботу о дѣлахъ государства, предоставивъ частнымъ лицамъ заботиться о собственныхъ дѣлахъ. Необходимо, чтобы частныя лица вмѣшивались въ общіе интересы лишь постольку, поскольку это имъ разрѣшено государемъ. Такимъ путемъ народы избѣгаютъ своей гибели. При такомъ рѣзкомъ предпочтеніи монархіи Вико не одобряетъ даже смѣшанныя формы правительства. Онъ напоминаетъ слова Тацита, что если естественно желать такихъ смѣшанныхъ формъ, то неразумно надѣяться, чтобы онѣ оказались прочными. Съ своей стороны Вико не допускаетъ смѣшенія противоположныхъ формъ, ибо это лишь произвело бы уродливое сочетаніе; но люди, говоритъ Вико, придаютъ иногда старымъ правительствамъ новыя формы; ибо, повинуясь эволюціи, люди уступаютъ въ теченіе нѣкотораго времени тиранніи старыхъ привычекъ. Въ виду этого Вико, не сомнѣвается, что современныя ему аристократическія правительства Польши и Англіи въ скоромъ времени достигнутъ совершенства монархіи. Онъ указываетъ при этомъ, что въ его время,

когда высокая цивилизація распространяетъ свои блага надъ всѣми народами,—вездѣ господствуетъ монархія. Въ своемъ обзорѣ этихъ монархій онъ упоминаетъ и о Японіи, „цивилизація которой напоминаетъ римское государство въ эпоху пуническихъ войнъ. Та же свирѣпость въ сраженіяхъ".

Въ этомъ прославленіи монархіи со стороны Вико нельзя не видѣть, кромѣ вліянія мѣстныхъ условій и вліяніе вѣка. Вико былъ современникомъ Людовика XIV и Петра Великаго; онъ, можно сказать, предвидѣлъ наступленіе вѣка „просвѣщеннаго абсолютизма". Но помимо этого онъ возлагалъ большія надежды на эти монархіи—для блага человѣчества. Ему представлялась въ будущемъ *федерація* этихъ монархій—вѣчная или временная и онъ находилъ, что нельзя представить себѣ болѣе высокаго порядка вещей.

Вико, повидимому, разумѣлъ подъ этимъ лигу государствъ для обезпеченія общаго мира и благосостоянія народа. Этотъ конечный результатъ исторіи достигается посредствомъ нравственнаго подъема человѣка: въ состояніи варварства человѣкъ заботится только о своемъ личномъ благополучіи; выходя изъ дикаго состоянія, онъ обзаводится семьей и заботится уже какъ о себѣ, такъ и о семьѣ; достигнувъ гражданскаго быта, онъ принимаетъ во вниманіе вмѣстѣ со своимъ благополучіемъ и благополучіе своей общины. Со временемъ, онъ начинаетъ интересоваться другими націями; а когда народы сближаются посредствомъ войнъ и мира, союзовъ и торговли, человѣкъ начинаетъ любить родъ человѣческій. На всѣхъ этихъ ступеняхъ человѣкъ всегда занятъ, главнымъ образомъ, своей собственной выгодой; но имъ руководило Божественное Провидѣніе и посредствомъ постепеннаго расширенія его интересовъ пріучило его справедливо относиться къ семьѣ, къ общинамъ и, наконецъ, къ человѣческому обществу.

Этого результата Провидѣніе достигло съ помощью религіи, внушенной ею человѣку. На послѣдней страницѣ своего сочиненія Вико, подводя ему итогъ, говоритъ: „мы пытались доказать, что Провидѣніе дало первобытнымъ обществамъ религію, служившую единственной опорой ихъ быта; что религія была колыбелью гражданскаго общества въ героическую эпоху; что она же послужила народамъ средствомъ для завоеванія свободы и была щитомъ монарховъ для защиты ихъ власти. Въ силу этого Вико утверждаетъ, что безбожникъ неспособенъ правильно судить о государствѣ и правѣ; онъ ссылается на Цицерона, который говорилъ своему другу, эпикурейцу Аттику, что онъ не можетъ съ нимъ говорить о законахъ, пока тотъ не согласится въ существо-

ваніи Божественнаго Промысла, и что римскіе юристы признали Провидѣніе за основной принципъ естественнаго права. Вслѣдствіе этого и сама „Новая Наука“ является демонстраціей Провидѣнія, *какъ историческаго факта*, ибо, говоритъ Вико, она представляетъ собою исторію законовъ, внушенныхъ Провидѣніемъ великой общинѣ человѣческаго рода, безъ содѣйствія и вліянія какой-либо человѣческой мудрости и часто даже въ противность предусмотрительности и намѣреніямъ людей. Благодаря этому Вико высказываетъ надежду, что читатель его книги испытаетъ въ своемъ бренномъ существѣ божественное удовлетвореніе при созерцаніи этого міра народовъ въ его разнообразіи и обширномъ протяженіи во времени и пространствѣ, осуществляющаго Божій Промыслъ. Поэтому Вико примѣняетъ къ своей Новой Наукѣ опредѣленіе, что она должна быть свѣтской и разумной теологіей Божественнаго Провидѣнія.

Это выраженіе—свѣтская теологія—достойно вниманія. Оно означаетъ, что Вико выдѣляетъ исторію изъ области богословія. Какъ онъ выдѣлилъ ветхозавѣтную исторію евреевъ изъ общей исторіи народовъ, какъ исключеніе, такъ онъ обособляетъ гражданскую исторію; ибо исторія создается самимъ человѣкомъ. Наука исторіи, говоритъ Вико, вытекаетъ изъ строгаго анализа человѣческаго мышленія надъ нуждами людскими и надъ пользой гражданской жизни, этими неисчерпаемыми источниками естественнаго права. Разсмотрѣнная съ этой точки зрѣнія, эта наука можетъ поэтому быть названа исторіей человѣческихъ идей. Вико, конечно, не считаетъ ходъ человѣческихъ дѣлъ независимымъ отъ Божественнаго Промысла; наоборотъ, онъ говоритъ, что „въ силу законовъ, установленныхъ Божественнымъ Провидѣніемъ, исторія народовъ не могла быть отличной отъ дѣйствительной“.—Онъ, повидимому, хочетъ этимъ сказать, что Провидѣніе не вмѣшивается непосредственно въ ходъ исторіи, но что этотъ ходъ предопредѣленъ характеромъ народовъ, созданныхъ Провидѣніемъ.

Философія исторіи Вико является, такимъ образомъ, связующимъ звеномъ между школой провиденціальныхъ историковъ, т.-е. тѣхъ, которые въ самихъ событіяхъ считали возможнымъ указывать перстъ Провидѣнія, подобно Боссюэту—и философіей исторіи. Онъ является непосредственнымъ предшественникомъ выдающихся представителей философіи исторіи въ Германіи—Гердера, Канта и Гегеля,—и мы находимъ у него болѣе или менѣе опредѣленные зачатки ихъ системъ. Идею Гердера, что исторія представляетъ собою эволюцію человѣчества для достиженія гуманности,—можно найти въ зачаткѣ у Вико; мечта Вико о федераціи государей

напоминаетъ идею вѣчнаго мира у Канта; но особенно много общаго между Вико и Гегелемъ. У обоихъ въ основу философіи исторіи положено понятіе о націи, какъ индивидуальномъ дѣятелѣ на міровомъ поприщѣ. Еще болѣе замѣчательно, что мы находимъ уже у Вико знаменитый гегелевскій афоризмъ, что дѣйствительное разумно, и что разумное дѣйствительно [1]).

Такимъ образомъ, сочиненіе Вико представляетъ собою интересное звено въ ряду попытокъ освѣтить исторію человѣчества философской мыслью. Но заслуга Вико этимъ не ограничивается. Его „Новая Наука“ заключаетъ въ себѣ значительный научный элементъ. Къ сожалѣнію, форма и языкъ его сочиненія долго препятствовали его распространенію среди ученыхъ и примѣненію выводовъ Вико къ разработкѣ исторіи. Вкладомъ Вико въ историческую науку являются его методологическіе пріемы и затѣмъ многія изъ его гипотезъ. Что касается первыхъ, то мы уже указывали на значеніе, которое онъ придаетъ въ исторіи національному элементу и на установленную имъ связь между всѣми проявленіями народнаго духа, языка, права, быта и т. д.

Мы говорили уже о значеніи его попытки прослѣдить ходъ исторіи цивилизаціи отъ самыхъ грубыхъ ея зачатковъ. Мы находимъ у Вико чрезвычайно глубокія мысли, которыя можно назвать научными открытіями,—такъ онъ говоритъ, „что языкъ первобытнаго народа представляетъ собою, прежде, чѣмъ онъ достигнетъ совершенства, великое свидѣтельство объ обычаяхъ древнѣйшихъ временъ“. Извѣстно, какіе богатые результаты дало въ наше время примѣненіе этой мысли. Въ политикѣ Вико отличаетъ отъ формы правленія *принципъ*, дающій ей жизнь. Онъ признаетъ жизненнымъ принципомъ аристократіи ея преобладаніе въ области обычаевъ и нравовъ: жизненнымъ принципомъ монархіи—произволъ, принимаемый за выраженіе божественнаго установленія; а въ демократіи—признаніе закона выраженіемъ общей или коллективной воли. Извѣстно, какую роль играютъ принципы разныхъ формъ правленія въ политической теоріи Монтескьё. Сходство тутъ такъ поразительно, что подало даже поводъ къ обвиненію Монтескьё въ тайномъ заимствованіи изъ рукописи „Новой Науки“ во время ея печатанія въ Венеціи, что, конечно, не имѣетъ основанія.

Кромѣ *идей*, вносившихъ жизнь въ науку, Вико обогащалъ ее рядомъ *открытыхъ* имъ фактовъ добытыхъ путемъ *дивинаціи*. Нибуръ считалъ дивинацію необходимымъ для историка даромъ

---

[1]) Flint: Vico 160.

и широко самъ имъ пользовался. Вико въ высокой степени обладалъ историческимъ *чутьемъ* и многимъ ему обязанъ. Но въ вѣкъ Вико дивинація была опаснымъ орудіемъ при неразработанности древностей, лингвистики и особенно миѳологіи. Немудрено поэтому, что Вико при живости своего воображенія часто впадалъ впросакъ въ своихъ предположеніяхъ и сопоставленіяхъ. Такъ, напр., онъ въ подтвержденіе своей вѣрной мысли, что древнее право находилось въ тѣснѣйшей связи съ религіей, производилъ имя Юпитера отъ jus—Jouspiter. Греческихъ куретовъ—вооруженныхъ жрецовъ—онъ приводилъ въ связь съ римскими квиритами и въ ихъ собраніяхъ по куріямъ видѣлъ судилище, аналогичное съ средневѣковой куріей — т.-е. собраніемъ перовъ Франціи. Но среди вереницы такихъ безплодныхъ натяжекъ выдаются, какъ проблески генія, гипотезы, впослѣдствіи усвоенныя исторической наукой. Исходя изъ своего предположенія, что героическій вѣкъ римлянъ простирался до эпохи пуническихъ войнъ, т.-е. до межи, отдѣлявшей вѣкъ прозы отъ вѣка героической поэзіи,—Вико призналъ пять первыхъ вѣковъ римской исторіи недостовѣрными и положилъ начало исторической критики. Эта гипотеза была потомъ проведена въ римскую исторію Нибуромъ, который сошелся съ Вико даже въ томъ, что призналъ существованіе въ Римѣ эпическихъ поэмъ вплоть до пуническихъ войнъ. Нибуръ усвоилъ себѣ, не зная сочиненія Вико, и другую его гипотезу, что древнѣйшій Римъ былъ патриціанскій, что всѣ учрежденія того времени, даже народное собраніе, состояли исключительно изъ патриціевъ и понятіе populus относилось только къ патриціямъ. Далѣе исходя изъ гипотезъ, что въ героическую эпоху имена частныхъ лицъ служили для обозначенія общихъ понятій, Вико призналъ, что гомерическія поэмы, Иліада и Одиссея, были произведеніями не единичнаго творчества, а цѣлой школы рапсодовъ—т. е. предупредилъ знаменитое изслѣдованіе Фридриха Августа Вольфа.

ГЛАВА VI.

ГЕРДЕРЪ.

Глубокомысленное сочиненіе Вико не было достаточно оцѣнено его соотечественниками и не побудило ихъ къ дальнѣйшей разработкѣ философіи исторіи. Италію смѣнила собою сосѣдняя Германія, отечество Лейбница, гдѣ во второй половинѣ XVIII вѣка сложились условія благопріятныя для этого—высокое просвѣщеніе, достигнутое страной и распространеніе въ ней культурныхъ запросовъ и идей. Между этими идеями двѣ въ особенности должны были сильно повліять на возникновеніе философіи исторіи—вѣра въ прогрессъ и высокое представленіе о призваніи человѣка и человѣчества, то, что Гердеръ понималъ подъ словомъ *гуманитетъ* (Humanität).

Подъ ихъ вліяніемъ расцвѣлъ къ концу столѣтія золотой вѣкъ нѣмецкой изящной литературы, главные дѣятели которой всѣ были болѣе или менѣе причастны къ разработкѣ философскихъ идей и культурныхъ идеаловъ.

Въ ихъ числѣ былъ и Іоаннъ Готфридъ Гердеръ (1744—1803). Ему философія исторіи въ особенности обязана своимъ расцвѣтомъ, ознаменованнымъ его сочиненіемъ — *Идеи къ философіи Исторіи Человѣчества* 1784. (Рига). Къ этому его предрасполагала его замѣчательно разносторонняя ученость. Онъ былъ богословомъ, въ обширномъ и научномъ смыслѣ, поэтомъ—поклонникомъ классической древности, собирателемъ и переводчикомъ народной поэзіи и при всемъ этомъ страстно интересовался естественными науками. Но особенно его влекло къ философіи исторіи. „Уже съ довольно раннихъ лѣтъ, говоритъ онъ, когда нивы науки еще простирались предо мною во всей утренней красѣ, значительно теряющейся для насъ въ зенитѣ нашей жизни, мнѣ часто приходила мысль—возможно ли, такъ какъ все на свѣтѣ имѣетъ свою философію и науку, чтобы то, что насъ всего ближе касается, исторія человѣчества вообще не имѣла бы своей философіи и науки. Все наводило меня на это—метафизика и мораль, физика и естественная исторія и всего болѣе—религія“.

Но не аналогія только съ другими отраслями человѣческаго знанія наводила Гердера на мысль о необходимости существованія философіи исторіи, а также, и можетъ быть болѣе всего, его собственная гуманная натура, его способность скорбѣть о бѣдствіяхъ человѣческаго рода. „Какъ трудно удержаться, — говоритъ онъ въ своемъ предисловіи, — чтобы не смотрѣть на родъ человѣческій, какъ на муравьиную кучу, гдѣ нога сильнаго, который чудовищнымъ образомъ самъ такой же муравей, тысячи раздавливаетъ, тысячи уничтожаетъ среди ихъ мелочноважныхъ предпріятій, гдѣ два самые могущественные на землѣ тирана—случай и время—уносятъ съ собой всю кучу безъ слѣда, предоставляя пустое мѣсто новому дѣятельному рою, который въ свою очередь будетъ также унесенъ, не оставляя слѣда. Гордый человѣкъ отталкиваетъ отъ себя мысль, что родъ человѣческій есть чадо земли и добыча всепоглащающаго истлѣнія, а развѣ исторія и опытъ не навязываютъ ему все-таки этой мысли?„ Я не хочу продолжать рядъ этихъ сомнѣній, заключаетъ Гердеръ; довольно того, что я сталъ доискиваться философіи человѣческой исторіи“.

Гердеръ обратился прежде всего къ религіи за разрѣшеніемъ своихъ сомнѣній. „Возможно ли, восклицаетъ онъ, чтобы тотъ Богъ, Который въ природѣ все подчинилъ мѣрѣ, числу и вѣсу, который опредѣлилъ, сообразно съ ними, сущность вещей, ихъ образъ и взаимную связь, ихъ судьбу и время ихъ бытія, такъ что во всемъ, отъ міровой системы до пылинки, отъ силы управляющей ходомъ земли и солнца до нитей паутины, вездѣ господствуютъ та же мудрость, та же милость и то же всемогущество,— возможно ли, чтобы въ устроеніи и опредѣленіи судьбы человѣческаго рода Онъ не выказалъ мудрости и милости и не имѣлъ бы плана? Слѣдуетъ ли думать, что родъ человѣческій въ своемъ цѣломъ есть стадо безъ пастыря, и повторять жалобу древняго мудреца: „Ты дозволяешь имъ бродить, какъ рыбамъ въ морѣ и какъ червямъ, не знающимъ господина?“

Вѣра въ Творца была для Гердера руководящею нитью, съ которою онъ рѣшился проникнуть въ лабиринтъ человѣческой исторіи. Но несмотря на свое теплое религіозное чувство, Гердеръ однако никогда не объясняетъ какое-нибудь отдѣльное историческое событіе волею Провидѣнія, и не допускаетъ въ объясненіи историческихъ фактовъ никакого мистическаго элемента. „Въ изложеніи исторіи, говоритъ онъ, нужно приближаться по возможности къ истинѣ; въ пониманіи и обсужденіи ея нужно доискиваться полнѣйшей связи явленій, и никогда не объяснять явленіе, которое существуетъ или дѣйствительно случилось, посредствомъ другаго неизвѣстнаго“.

„Вслѣдствіе этого, говоритъ онъ, мы особенно и прежде всего будемъ остерегаться, чтобы не видѣть въ явленіяхъ исторіи выраженія сокровеннаго и неизвѣстнаго намъ мірового плана или даже магическаго вліянія неизвѣстныхъ духовъ, о которыхъ никто и не рѣшается упомянуть при объясненіи явленій природы. Почему Александръ Македонскій отправился въ Индію? Потому что онъ былъ Александръ, сынъ Филиппа, и вслѣдствіе характера своего народа, своего собственнаго характера и возраста, чтенія Гомера и проч., ничего лучшаго не придумалъ. Если мы будемъ приписывать быстрое рѣшеніе его намѣреніямъ верховной силы, а смѣлые подвиги его—помощи фортуны, тогда мы подвергнемся опасности объяснять самые непростительные, безразсудные поступки его божественной волей и уменьшать, съ другой стороны, его собственную отвагу и военныя способности, и вообще лишимъ цѣлое явленіе настоящаго его значенія. Кто въ естественной исторіи сталъ бы мечтать, что невидимые духи румянятъ розу или опускаютъ въ ея чашечку серебряную росу, что маленькіе духи свѣта поселяются въ тѣлѣ свѣтляка или играютъ на хвостѣ павлина, тотъ можетъ быть искуснымъ поэтомъ, но никогда онъ не отличится ни какъ естествоиспытатель, ни какъ историкъ“.

XVIII вѣкъ въ Германіи особенно благопріятствовалъ развитію замѣчательныхъ личностей. При отсутствіи политической жизни, при отсутствіи даже общихъ національныхъ интересовъ, лучшіе люди были предоставлены самимъ себѣ. Всѣ плоды образованія, всѣ сокровища науки и искусства они употребляли на украшеніе своей личности, на то, чтобы достигнуть высшей ступени внутренняго человѣческаго развитія,—того состоянія, которое Гердеръ обозначаетъ словомъ Humanität (человѣчность). Эта высокая степень личнаго развитія передовыхъ людей наложила свою печать на всѣ ихъ произведенія и придала имъ идеальный, классическій характеръ. Гердеръ былъ апостоломъ этой гуманности, этого развитія человѣка до человѣчности. Возвышеніе всего человѣчества на эту ступень было, по его мнѣнію, цѣлью исторіи. Но Гердеръ былъ въ то же время слишкомъ хорошій наблюдатель; онъ слишкомъ былъ знакомъ съ почвой, на которой приходится развиваться человѣчеству. Онъ зналъ, что не всѣмъ народамъ и не всѣмъ эпохамъ дана возможность одинаково успѣшнаго развитія. Поэтому онъ видоизмѣнилъ свое первое положеніе слѣдующимъ образомъ: цѣль каждаго человѣка, какъ и каждаго народа, и всего человѣчества одна и та же—достиженіе высшаго развитія и счастія, возможныхъ на извѣстномъ мѣстѣ и при извѣстныхъ условіяхъ.

Гердеръ соединялъ въ себѣ всѣ необходимыя условія, чтобы написать замѣчательную философію исторіи. Онъ получилъ отличное классическое образованіе: какъ богословъ, онъ былъ знакомъ съ тогдашнимъ состояніемъ богословской науки и съ библейскою экзегетикой; какъ поэтъ, онъ сталъ собирать, въ своихъ *Голосахъ народовъ*, пѣсни различныхъ народовъ, и схватывалъ лучше другихъ тонкія психологическія отличія въ характерѣ ихъ. Онъ одинъ изъ первыхъ обратилъ вниманіе на сравнительное изученіе языковъ; наконецъ, онъ вполнѣ ознакомился съ современными ему результатами естественныхъ наукъ. Его сочиненіе есть первая попытка изучить всеобщую исторію человѣчества въ связи съ физическими условіями, среди которыхъ она развивается. Почти вся первая половина его сочиненія посвящена изученію этихъ условій и вообще жизни природы, съ которою такъ тѣсно связана жизнь человѣка. Гердеръ стоялъ на уровнѣ современной ему естественной науки, смѣло усваивалъ себѣ ея выводы и не боялся несправедливыхъ упрековъ въ матеріализмѣ. Его современники не разъ упрекали его въ томъ, что онъ выводитъ нравственные результаты изъ случайныхъ причинъ и представляетъ духъ въ излишней зависимости отъ тѣла. Но какъ поэтъ, онъ изъ-за отдѣлки частностей, не упускалъ изъ вида художественнаго строя цѣлаго, и какъ философъ, онъ не терялся въ массѣ фактовъ, а доискивался ихъ связи и смысла. Въ немъ глубоко жило убѣжденіе, что море бытія не находится въ круговратномъ, безплодномъ движеніи, что волны его не плещутъ въ вѣчномъ утомительномъ однообразіи, но что въ природѣ вездѣ есть движеніе впередъ и развитіе, что одинъ организмъ служитъ необходимою ступенью для другого, болѣе развитого, что чѣмъ дальше, тѣмъ больше въ природѣ все осмысливается, одухотворяется, и что это движеніе, это усовершенствованіе не останавливаются на человѣкѣ, но заходятъ въ ту сферу, о которой возможно только гаданіе и чаяніе.

* * *

Гердеръ начинаетъ свою философію исторіи съ описанія той планеты, на которой происходитъ исторія человѣчества, и съ опредѣленія ея отношенія къ другимъ небеснымъ тѣламъ.

Отношеніе земного шара къ другимъ планетамъ заставляетъ Гердера сдѣлать нѣсколько заключеній на счетъ свойствъ обитающаго на землѣ человѣчества. „Земля, говоритъ онъ, занимаетъ среди другихъ планетъ срединное положеніе; движеніе ея вокругъ своей оси и вокругъ солнца соразмѣрнѣе, чѣмъ у другихъ планетъ. Сатурнъ въ тридцать лѣтъ совершаетъ свой путь вокругъ

солнца, а въ семь часовъ совершаетъ движеніе около своей оси. Свѣтъ, который падаетъ на него, въ десять разъ слабѣе, чѣмъ свѣтъ солнца на землѣ. Меркурій же совершаетъ первое движеніе въ 88 дней, а второе въ шесть часовъ, и солнце освѣщаетъ его въ шесть разъ сильнѣе, чѣмъ землю. На землѣ господствуетъ бо̀льшая соразмѣрность, и это не могло не имѣть вліянія на людей. Отношеніе матеріи къ нашему духу можетъ быть также уравновѣшено, какъ длина нашихъ ночей и нашихъ дней. Быстрота нашихъ мыслей можетъ быть соразмѣрна быстротѣ движенія земли сравнительно съ другими планетами. Итакъ, будемъ разсчитывать на землѣ только на средній земной разсудокъ и на еще болѣе среднюю людскую добродѣтель".

Форма земного шара и геологическіе перевороты, которымъ онъ подвергался, наводятъ Гердера на такія разсужденія: „Странно, говоритъ онъ, что люди, замѣтивъ форму земли, не поняли, что все на ней подвержено перемѣнѣ и передвиженію. Какой человѣкъ, если бъ онъ вникнулъ въ геометрическую форму земли, рѣшился бы пойти и проповѣдывать для всего міра одну вѣру или одну философскую теорію? Кто рѣшился бы убивать людей во имя этой вѣры въ святомъ, но слѣпомъ рвеніи? Все на землѣ мѣняется. Земной шаръ въ вѣчномъ движеніи; въ подобномъ же движеніи находится и человѣческій умъ. Нравы и религія мѣняются подобно страстямъ и костюмамъ".

Отъ геологіи Гердеръ переходитъ къ физической географіи, къ распредѣленію на земномъ шарѣ суши и моря и протяженію по землѣ горныхъ хребтовъ, давшихъ направленіе исторической жизни народовъ. Но всѣ эти науки, которыхъ коснулся Гердеръ въ первой части своей книги,—астрономія, космографія и даже геологія—представляли въ то время сравнительно весьма мало данныхъ, имѣвшихъ прямое отношеніе къ исторіи человѣчества. Нашъ интересъ возрастаетъ, когда онъ насъ вводитъ „въ великую мастерскую для организаціи всевозможныхъ существъ". Ботаника и зоологія появляются у преддверія къ исторіи человѣчества. Предъ нами уже обрисовывается великая проблема, поставленная біологіей нашихъ дней,—о положеніи человѣка въ органическомъ мірѣ, объ его отношеніяхъ къ другимъ органическимъ породамъ и о родствѣ съ ними. Эта ранняя попытка разрѣшить указанную проблему средствами тогдашней науки заслуживаетъ всего нашего вниманія. Вполнѣ отчетливо и безусловно признаетъ Гердеръ основной принципъ поступательнаго движенія отъ неорганической природы къ органической и, въ предѣлахъ органической природы, — отъ низшихъ организмовъ къ

человѣку. Растеніе представляетъ ему въ своемъ строеніи и еще болѣе въ своихъ физіологическихъ отправленіяхъ, въ дыханіи и питаніи много аналогій и точекъ соприкосновенія съ животными организмами; но онъ идетъ далѣе аналогій и какъ будто признаетъ непосредственную связь и переходъ. „Растительное царство, — говоритъ онъ, — есть болѣе высокій видъ организаціи, чѣмъ всѣ минеральныя формы, и имѣетъ такой обширный объемъ, что, съ одной стороны, теряется въ нихъ, съ другой — во многихъ своихъ отросткахъ и во многихъ сходствахъ приближается къ животному царству“ [1]). Гораздо болѣе опоры даютъ Гердеру сравнительная анатомія и физіологія животныхъ — для того, чтобы отъ нихъ протянуть соединительную линію къ вѣнцу творенія—человѣку. Гердеръ подробно познакомился съ трудами и результатами современныхъ ему естествоиспытателей въ этой области: Кампера, установившаго лицевой уголъ, столь важный въ сравнительной анатоміи, Зёммеринга, извѣстнаго своими изслѣдованіями по нервной системѣ, Блуменбаха, классификатора расъ, знаменитаго Бюффона, Добантона и др. Съ другой стороны, и эти естествоиспытатели относились съ интересомъ и одобреніемъ къ біологическимъ отдѣламъ книги Гердера, и Камперъ отозвался о высказанныхъ имъ взглядахъ, что они „si justes, si grandes et si immensement riches“ *).

Благодаря трудамъ названныхъ ученыхъ и многихъ другихъ, сравнительная анатомія животныхъ въ концѣ прошлаго вѣка вполнѣ выяснила общій характеръ ихъ строенія, и мысль о единствѣ пріемовъ въ творчествѣ природы предстала какъ несомнѣнная истина предъ пытливымъ умомъ человѣка. Гердеръ съ увлеченіемъ усвоилъ себѣ эту мысль. „Des Menschen ältere Brüder sind die Thiere“ („Животныя старшіе братья человѣка“) — этими словами началъ онъ главу о царствѣ животныхъ въ его отношеніяхъ къ человѣку. Указавъ затѣмъ первый законъ, обнаружившійся въ этомъ царствѣ, а именно, что классы живыхъ существъ расширяются по мѣрѣ того, какъ они удаляются отъ человѣка, и что чѣмъ ближе къ человѣку, тѣмъ „малочисленнѣе становятся виды такъ называемыхъ усовершенствованныхъ животныхъ“, — Гердеръ продолжаетъ: „Несомнѣнно, что при всемъ разнообразіи земныхъ существъ вездѣ, повидимому, господствуетъ извѣстное однообразіе строенія, какъ бы одна основная форма, чередующаяся въ самомъ богатомъ разнообразіи. Сходство остеологическаго строенія у живущихъ на сушѣ живот-

---

[1]) Haym. Herder nach s. Leben u. s. Werken. II, 1885 p. 253.

ныхъ бросается въ глаза; голова, туловище, руки и ноги вездѣ составляютъ главныя части; всѣ главные члены образованы по одному прототипу, но только въ безконечной варіаціи. Внутреннее строеніе животныхъ придаетъ этой мысли еще больше правдоподобія, и многія животныя грубоватой (rohe) формы во внутренностяхъ своихъ весьма сходны съ человѣкомъ. Амфибіи уже болѣе отступаютъ отъ главнаго образа; птицы, рыбы, насѣкомыя и живущіе въ водѣ организмы (Wassergeschöpfe) еще болѣе, и послѣдніе даже теряются въ растительномъ и неорганическомъ царствѣ. Далѣе нашъ глазъ не проникаетъ; однако, эти переходы дѣлаютъ вѣроятнымъ, что въ морскихъ животныхъ, растеніяхъ и, можетъ быть, въ такъ называемыхъ безжизненныхъ существахъ (Wesen) — господствуетъ одинъ и тотъ же планъ (Anlage) организаціи, но несравненно менѣе отдѣланный и болѣе смутный. Во взорѣ Вѣчнаго Существа, все видящаго въ единой связи, форма ледяного кристалла въ его возникновеніи и снѣжинки, вокругъ него образующейся, можетъ быть, все еще имѣетъ аналогію съ образованіемъ органическаго эмбріона (im Mutterleibe). Мы можемъ поэтому принять второй основной законъ— что чѣмъ ближе къ человѣку, тѣмъ болѣе или менѣе значительно сходство съ нимъ всѣхъ существъ въ основной формѣ, и что природа, при безконечномъ разнообразіи, которое она любитъ, все живое на землѣ образовала по одному главному типу организаціи".

***

Гердеръ признаетъ не только существованіе одного общаго плана въ *строеніи* организмовъ, но и видоизмѣненіе ихъ сообразно со средой, въ которой имъ приходится жить. Указавъ на то, что породы животныхъ какъ бы со всѣхъ сторонъ приближаются къ человѣку, Гердеръ говоритъ: „птица летитъ по воздуху, и всякое отступленіе ея строенія отъ организаціи земноводныхъ животныхъ объясняется ея стихіей; какъ скоро птица прикасается къ землѣ, хотя бы въ какой-нибудь уродливой средней формѣ, она становится сходною со скелетомъ человѣка (летучая мышь и вампиръ). Рыба плыветъ по водѣ: ея ноги и руки еще срощены въ плавникахъ и въ хвостѣ; въ ней расчлененіе еще очень незначительно. Какъ скоро она соприкасается съ землею, у нея, какъ у манати (изъ породы фокъ), выдѣляются переднія лапы и у самки выростаютъ груди. У морского медвѣдя и морского льва (изъ той же породы фокъ) уже становятся замѣтными всѣ четыре ноги, хотя задними они еще не могутъ пользоваться и пять пальцевъ ихъ лапъ еще соединены въ видѣ плавниковъ. Но,

тѣмъ не менѣе, эти водяныя животныя уже стараются потихоньку ползти, чтобы грѣться въ лучахъ солнца и уже поднялись до нѣкоторой степени надъ неповоротливостью уродливаго тюленя".

Указавъ подобное усовершенствованіе въ царствѣ насѣкомыхъ и амфибій, Гердеръ заключаетъ: „итакъ, въ анатомическомъ и физіологическомъ смыслѣ несомнѣнна истина, что во всѣхъ живыхъ твореніяхъ земли господствуютъ аналогія и единая организація".

Гердеръ даже прозрѣваетъ истину, точнѣе установленную и болѣе научно формулированную позднѣйшей эмбріологіей, что дѣтеныпъ принужденъ въ эмбріологическомъ состояніи пройти, какъ выражается Гердеръ, черезъ всѣ состоянія, возможныя для земного существа.

Слѣдя за цѣпью органическихъ формацій отъ низшаго существа до самаго совершеннаго, Гердеръ утверждаетъ, что виды существъ слѣдовали другъ за другомъ по мѣрѣ того,—какъ согласно со своею природой и своею средой — они становились способны къ существованію, и приходитъ къ выводу, что твореніе получаетъ жизнь (sich belebe) посредствомъ собственныхъ, присущихъ стихіямъ, органическихъ силъ.

При всей неясности этой формулы въ ней какъ бы заключается признаніе въ природѣ сообразнаго съ средой самостоятельнаго движенія къ усовершенствованію организмовъ. И Гердеръ не останавливается въ нерѣшительности предъ самымъ совершеннымъ изъ нихъ. Онъ отстаиваетъ противъ Бюффона анатомическое сходство между человѣкомъ и ближайшею къ нему породой обезьянъ—орангъ-утангомъ. Гердеръ ссылается на мнѣніе естествоиспытателя Тизона, вычислившаго 48 признаковъ, въ силу которыхъ орангъ-утангъ ближе къ человѣку, чѣмъ къ другимъ породамъ обезьянъ, и приводитъ цѣлый рядъ фактовъ, свидѣтельствующихъ, по его убѣжденію, насколько орангъ-утангъ выше самыхъ способныхъ къ развитію животныхъ породъ — слона и собаки.

Гердеръ даже прямо приписываетъ орангъ-утангу признакъ высшей породы—стремленіе къ усовершенствованію—er will sich vervollkommnen. И если мы спросимъ, какой признакъ отдѣляетъ, по мнѣнію Гердера, человѣка отъ орангъ-утанга и другихъ животныхъ породъ, то мы получимъ въ отвѣтъ указаніе на чисто-остеологическій признакъ, а именно — его *выпрямленный станъ*; отличительнымъ признакомъ человѣческой породы Гердеръ признаетъ такое строеніе скелета, въ силу котораго голова завершаетъ строй тѣла не въ горизонтальномъ, а вертикальномъ направленіи.

Выпрямленный станъ человѣка кореннымъ образомъ измѣняетъ все строеніе и положеніе тѣла и отношеніе отдѣльныхъ частей его и органовъ: ступня становится шире и прочнѣе, спинной мозгъ съ своей системой нервовъ поднимается подобно цвѣтку къ верху, грудь выступаетъ впередъ и расширяется, органы питанія, ротъ и челюсти уменьшаются и занимаютъ менѣе выдающееся мѣсто; голова, понурая у животнаго становится вѣнцомъ строенія; вмѣстѣ съ тѣмъ мозгъ получаетъ возможность развиваться и выпуклѣе выступаетъ полный мысли лобъ. Органъ слуха, торчащій у животныхъ надъ головой, опускается ниже, органъ зрѣнія получаетъ самое видное мѣсто, и человѣкъ становится существомъ, озирающимся широко вокругъ себя и поднимающимъ взоръ выше себя.

Измѣнившееся строеніе тѣла измѣнило и отношеніе человѣка къ ему подобнымъ. Въ поэтическихъ выраженіяхъ проводитъ Гердеръ эту мысль и рисуетъ картину материнской заботы о новорожденномъ человѣкѣ. Но не только въ любви—и въ злобѣ все измѣнилось: строеніе человѣка даетъ ему силу для защиты, но предоставляетъ ему меньше средствъ для нападенія, чѣмъ животному; онъ занимаетъ своимъ тѣломъ меньше мѣста на землѣ и потому менѣе уязвимъ,—положеніе его рукъ даетъ ему возможность защитить почти все свое тѣло и въ особенности самые важные органы; для нападенія же ему не достаточно природныхъ средствъ, и ему приходится прибѣгать къ искусственнымъ способамъ самозащиты,—такимъ образомъ, самое строеніе предназначаетъ его къ миролюбію.

Преимущество физической организаціи человѣка проявляется еще дальше; Гердеръ приводитъ съ нею въ связь даръ *рѣчи*. Давній споръ—обусловливалъ ли даръ рѣчи у человѣка развитіе его разума или наоборотъ,—Гердеръ разрѣшаетъ въ первомъ смыслѣ. „Только рѣчь,—говоритъ онъ,—пробуждаетъ дремлющій разумъ“. Указавъ еще цѣлый рядъ послѣдствій выпрямленія стана человѣка въ дѣлѣ развитія въ немъ способностей, болѣе утонченныхъ потребностей и нравственныхъ свойствъ, Гердеръ приходитъ къ выводу, что человѣкъ предназначенъ и организованъ къ развитію разума и къ свободѣ.

При выясненіи точки зрѣнія Гердера на этотъ вопросъ особенно интересно сопоставить его съ Гёте. Гердеръ рано въ жизни познакомился съ молодымъ Гёте (онъ былъ на пять лѣтъ старше его), но потомъ разошелся и снова сблизился съ нимъ уже въ Веймарѣ, когда приступилъ къ своимъ „Идеямъ“. Можно сказать, что ихъ особенно и сблизилъ общій интересъ къ жизни и разви-

тію органической природы. Гёте былъ въ этой области самостоятельнымъ дѣятелемъ; его изслѣдованія по морфологіи растеній имѣютъ существенное значеніе въ исторіи науки и играютъ важную роль въ теоріи преемственной эволюціи всѣхъ живущихъ породъ.

Ко времени окончанія первой части „Идей“ относится важнѣйшее открытіе Гёте въ области сравнительной анатоміи. Знаменитому поэту удалось указать въ человѣческомъ скелетѣ межчелюстную кость, которая у животныхъ существуетъ отдѣльно, у человѣка же сливается въ одно съ костью верхней челюсти. Такимъ образомъ, на глазахъ у Гердера былъ добытъ новый фактъ для установленія тожества остеологическаго типа животнаго царства и породы человѣка. Съ другой стороны, Гёте съ крайнимъ интересомъ и сочувствіемъ слѣдилъ за постепенною разработкой „Идей“, наслаждался ихъ первыми главами, восхвалялъ ихъ въ перепискѣ съ друзьями, называя ихъ драгоцѣнными (kostbar) и прочитывалъ ихъ герцогинѣ Веймарской, чтобъ утѣшить ее въ ея семейномъ горѣ. И тѣмъ не менѣе, полюсы, около которыхъ вращались ихъ мысли, были противоположны. Это характерно обнаружилось въ отзывѣ двухъ женщинъ, близко къ нимъ стоявшихъ и по поводу „Идей“ Гердера выразившихъ образъ мысли дружественныхъ имъ писателей. Шарлотта Фонъ-Штейнъ, которая была музою Гёте, заявила подъ впечатлѣніемъ книги Гердера, что „она дѣлаетъ вѣроятнымъ, что мы были прежде растеніями и животными“. „Гёте, прибавила она, вдумывается весьма глубоко въ эти вопросы, и все, что проходитъ черезъ его представленія, становится чрезвычайно интереснымъ“.

Гораздо вѣрнѣе передавала Каролина Гердеръ мысли своего мужа и духъ, вложенный имъ въ его книгу, когда она высказалась въ одномъ письмѣ о „возвышающемъ впечатлѣніи, ею производимомъ“, и указывала на то, какъ „дивно умилительны родство человѣка со всѣмъ, что его окружаетъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ его высокое положеніе и несравненная организація, которою природа увѣнчала своего любимца“.

Гёте не находилъ въ природѣ ничего завершеннаго, неподвижнаго; въ его глазахъ все только возникало и слагалось, все „колебалось въ вѣчномъ движеніи“, и онъ утверждалъ, что человѣкъ, чтобы усвоить себѣ сколько-нибудь живое пониманіе природы, долженъ, по ея образцу, поддерживать въ самомъ себѣ подобную же подвижность и гибкость [1]).

---

[1]) Haym. Herder. II. 206.

Гердеръ же признавалъ въ природѣ принципъ непрерывнаго, преемственнаго усовершенствованія, но въ то же время держался убѣжденія, что это восходящее движеніе совершается по опредѣленнымъ ступенямъ. Для Гердера типы и виды были нѣчто прочное и замкнутое. Почему, спрашиваетъ онъ, „творческая мать природа обособила виды?—Не для какой иной цѣли, какъ для того, чтобы сдѣлать типы своихъ формацій тѣмъ совершеннѣе и удержать ихъ въ этомъ состояніи (т.-е. безъ ухудшающей, случайной примѣси). Мы не знаемъ,—говорилъ онъ, — сколько изъ нашихъ теперешнихъ видовъ животныхъ въ прежнемъ періодѣ земли ближе подходили другъ къ другу, но то мы видимъ, что они обособлены между собою генетически".

Въ этомъ отношеніи Гердеръ могъ бы опереться на авторитетъ почти всѣхъ ученыхъ его времени и такихъ крупныхъ естествоиспытателей 19-го вѣка, какъ Кювье и Агассизъ. Но дѣло не въ этомъ конечномъ выводѣ, а въ методѣ и отношеніи Гердера къ природѣ.

Гердеръ—не естествоиспытатель, который дѣлаетъ свои наблюденія, остерегаясь преждевременныхъ обобщеній, но и не заботясь о послѣдствіяхъ, которыя его обобщенія могли бы имѣть для нравственнаго міра; Гердеръ, при всемъ своемъ интересѣ къ природѣ—идеалистъ въ смыслѣ платоновскаго идеализма: для него „все преходящее", какъ гласитъ заключительный стихъ Фауста, имѣетъ лишь значеніе образа — Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss,—міръ же духовный имѣетъ самостоятельный смыслъ; онъ обращается къ природѣ только за объясненіями и аналогіями.

Для Гердера природа — мощный постаментъ, на которомъ покоится художественное, законченное въ себѣ изображеніе вѣчной красоты и истины: какъ бы ни былъ проченъ и цѣненъ этотъ постаментъ, глазъ художника скользитъ по немъ, чтобы подняться выше и остановиться въ созерцаніи идеальнаго образа.

У Гердера встрѣчаются положенія, которыя можно приписать самому завзятому реализму: „и духъ, и нравственность,—говоритъ онъ, — не что иное, какъ физическіе процессы — Auch Geist und Moralität sind Physik — или: „нравственность не что иное, какъ болѣе высокая духовная физика"; но Гердеръ такъ говоритъ потому, что самый физическій міръ для него есть лишь проявленіе всемірнаго духа. Мірозданіе (Weltschöpfung) для него „храмъ, въ которомъ все полно божественнаго всемогущества и милостивой мудрости". Онъ обращается къ природѣ и изучаетъ ея законы потому что ищетъ въ ней опоры противъ сомнѣній въ цѣлесо-

образности нравственнаго міра и человѣческихъ порядковъ; противъ тѣхъ „кто—какъ онъ выражается—мнятъ, что на пустынномъ океанѣ человѣческой исторіи они утратили Бога, котораго они на твердомъ материкѣ изученія природы прозрѣвали духовнымъ окомъ въ каждой былинкѣ и въ каждой пылинкѣ и почитали полнымъ сердцемъ". Для него изученіе природы ведетъ не къ безвѣрію, а къ вѣрѣ, и завѣтъ, который природа своими неотъемлемыми законами громогласно проповѣдуетъ историку, Гердеромъ формулированъ такъ: если есть Господь въ природѣ, то Онъ есть и въ исторіи, ибо и человѣкъ есть часть творенія и принужденъ въ самыхъ дикихъ страстяхъ и извращеніяхъ своихъ слѣдовать законамъ, не менѣе прекраснымъ и гармоничнымъ, чѣмъ тѣ, въ силу которыхъ вращаются небесныя тѣла и живутъ земные организмы.

Вотъ какими глазами смотритъ Гердеръ на природу; вотъ почему онъ относится къ ней какъ поэтъ и моралистъ. Аналогіи между органическимъ міромъ и человѣческимъ на каждомъ шагу вызываютъ его на поэтическое сравненіе, на изображеніе картинъ, которыя могли бы быть изложены стихами. Такъ, наприм., по поводу аналогій въ строеніи между растеніемъ и нервною системой человѣка, Гердеръ восклицаетъ: „бросается въ глаза истина, что человѣческая жизнь, насколько она представляетъ собою произрастаніе, раздѣляетъ и судьбу растенія". И за этимъ слѣдуетъ обстоятельное поэтическое изображеніе человѣческой жизни на тему: мы произрастаемъ, цвѣтемъ, увядаемъ и умираемъ.

Еще чаще Гердеръ по поводу аналогій между органическимъ міромъ и человѣкомъ вдается въ нравственныя назиданія. Коснувшись, наприм., физіологическаго процесса питанія, который на низшихъ ступеняхъ природы поглощаетъ всю жизненную дѣятельность организма, Гердеръ восклицаетъ: „Гордый человѣкъ, оглянись назадъ на эту первую скудную организацію твоихъ собратьевъ въ твореніи: ты носишь ее и теперь при себѣ; ты также аппаратъ для питанія, подобно твоимъ низшимъ братьямъ". Но если велика аналогія между человѣкомъ и его низшими братьями, то еще значительнѣе существенное между ними различіе. Описавъ значительный признакъ человѣческаго строенія—выпрямленный станъ, Гердеръ въ заключеніе изображаетъ, какъ природа протягиваетъ послѣднему созданію своего художества материнскую руку и говоритъ ему:

„Воспрянь съ земли; предоставленный самому себѣ, ты остался бы животнымъ, подобно другимъ животнымъ, но, благодаря моей особливой милости и любви, встань, гряди выпрямившись и будь

богомъ животнаго царства".—„Остановитесь,—приглашаетъ Гердеръ своихъ читателей,—съ благодарнымъ взоромъ на этомъ произведеніи святого искусства, на благодѣяніи, въ силу котораго наша порода стала человѣческимъ родомъ; съ изумленіемъ мы увидимъ, какая организація новыхъ силъ возникаетъ въ человѣкѣ въ связи съ его выпрямленнымъ станомъ и какъ, только благодаря этому, человѣкъ становится человѣкомъ".

***

Итакъ, со словами: „воспрянь съ земли" отпускаетъ природа у Гердера созданнаго ею человѣка изъ круга животныхъ организмовъ и вводитъ его въ свойственный ему одному міръ. Слова „воспрянь съ земли" составляютъ завѣтъ его физической организаціи и обозначаютъ дальнѣйшую предназначенную ему цѣль. Но прежде, чѣмъ послѣдовать за нимъ на этомъ пути, выяснимъ себѣ въ общихъ чертахъ взглядъ Гердера на ту *природу*, которая создала въ своемъ восходящемъ движеніи человѣка и опредѣлила его положеніе и роль въ исторіи. Пытаясь объяснить цѣли и ходъ человѣческой исторіи изъ вліянія природы и положенія человѣка въ мірозданіи, Гердеръ, какъ мы упоминали, часто прибѣгаетъ къ аналогіи. Аналогія служитъ ему средствомъ для того, чтобы примѣнять къ человѣку выводы, сдѣланные изъ фактовъ, взятыхъ изъ растительнаго и животнаго царства, и чтобы установить связь между физическими процессами и психологическими или историческими тамъ, гдѣ Гердеръ еще не въ состояніи установить эту связь прямымъ научнымъ путемъ. Аналогія вообще является у Гердера вспомогательнымъ средствомъ и суррогатомъ научнаго вывода. Но Гердеръ прибѣгаетъ къ аналогіи не только случайно и какъ бы по необходимости, при проведеніи параллели между жизнью человѣка и жизнью другихъ низшихъ организмовъ,—онъ придаетъ ей гораздо болѣе обширное значеніе, возводя ее на степень постояннаго и общаго научнаго средства. Въ психологическомъ трактатѣ о познаваніи и ощущеніи человѣческой души онъ указываетъ на то, что Эмпедоклъ, признававшій любовь и ненависть (притяженіе и отталкиваніе) движущими и формирующими силами вселенной, безсознательно предчувствовалъ міровую систему Ньютона; подобнымъ образомъ, по мнѣнію Гердера, мы большею частью обязаны величайшими научными открытіями какому-нибудь образу, заимствованному изъ природы, какой-нибудь взятой изъ нея аналогіи. Этотъ способъ познаванія состоитъ въ томъ, что мы принимаемъ отраженіе предметовъ за божественное указаніе нашему духу; способъ этотъ вполнѣ удо-

влетворяетъ человѣка и предоставляетъ ему полную непосредственность достовѣрности. Итакъ, всякое познаваніе исходитъ изъ ощущенія, оно вызывается раздраженіемъ (Reiz), проходящимъ посредствомъ необыкновенно тонкихъ волоконъ (Fasern) по всему тѣлу и служащимъ стимуломъ, какъ къ дѣйствіямъ воли, такъ и къ познаванію. Наши чувства приводятся въ стройность нервною системой и, какъ скоро достигаютъ извѣстной степени силы и ясности, становятся *мыслями* [1]).

Нужно постоянно имѣть въ виду эту „теорію познанія", усвоенную Гердеромъ или, вѣрнѣе, вытекавшую изъ его поэтической натуры, изъ избытка чающей и угадывающей фантазіи, чтобы понять Гердера и правильно оцѣнить его. Въ этой теоріи познаванія мы найдемъ ключъ къ его взгляду на природу, къ его философскимъ понятіямъ, къ его религіознымъ принципамъ, къ самой формѣ или языку его сочиненій, наконецъ, къ впечатлѣнію, которое они производили на другихъ. Чувства дѣйствительно являются у него зачатками мысли, чувства восполняютъ пробѣлы и недомолвки знанія; въ проникнутыхъ теплымъ чувствомъ неясныхъ очертаніяхъ *образа* сливаются у Гердера противорѣчія отвлеченныхъ понятій и философскихъ принциповъ.

Философія исторіи основана у Гердера на изученіи природы и законовъ міросданія; физическое строеніе человѣка онъ объясняетъ изъ постепеннаго развитія организмовъ въ природѣ; изъ физическаго строенія человѣка онъ объясняетъ его духовныя функціи и историческое назначеніе. Во всей этой первой части своей философіи исторіи онъ говоритъ языкомъ естествоиспытателя; онъ подаетъ другимъ поводъ обвинять его въ томъ, что онъ матеріализуетъ человѣка и его духовную жизнь. Но дѣло-то въ томъ, что Гердеръ при этомъ идеализируетъ матерію или природу; поступательное творчество природы отъ неорганическихъ явленій къ низшимъ организмамъ, а отъ нихъ къ высшимъ организмамъ и, наконецъ, къ человѣку—лишь на поверхности своей представляется *физическимъ* процессомъ. Въ сущности, прогрессъ въ природѣ и развитіе высшихъ формъ приводятся у Гердера въ движеніе рядомъ „невидимыхъ силъ". Онъ видитъ себя вынужденнымъ, какъ онъ говоритъ, предположить царство невидимыхъ силъ, состоящихъ между собою въ такой же тѣсной связи и непосредственномъ переходѣ, какіе мы отмѣтили во внѣшнихъ формахъ. Чѣмъ ближе мы знакомимся съ природою, тѣмъ болѣе за-

---

[1]) Lüttge: Herders Auffassung d. Weltgeschichte. Stendal, p. 14 (Progr. d. Gymn. Seehausen).

мѣчаемъ мы эти внутреннія силы, присущія самымъ низшимъ созданіямъ—мхамъ, грибкамъ и т. п. Въ животномъ, которое себя почти безконечно воспроизводитъ, въ мускулѣ, который многообразно и живо бьется въ силу собственной реакціи, эти силы несомнѣнны; и такимъ образомъ, все исполнено органически-дѣйствующаго всемогущества. Мы не знаемъ, гдѣ оно начинается и гдѣ кончается, ибо тамъ, гдѣ въ твореніи проявляется дѣйствіе, тамъ есть и сила; гдѣ обнаруживается жизнь, тамъ есть внутренняя жизнь. Поэтому, несомнѣнно, существуетъ въ невидимомъ царствѣ творенія не только связный, но и поступательный рядъ силъ, такъ какъ мы созерцаемъ ихъ въ ихъ видимомъ царствѣ, въ органическихъ формахъ.

Дѣло въ томъ, какъ поясняетъ Гердеръ, что въ природѣ всякая сила обладаетъ органомъ (Keine Kraft der Natur ist ohne Organ); но органъ никогда не тожественъ съ силою, дѣйствующей посредствомъ его. „Хотя сила и органъ тѣсно между собою связаны, но они не одно и то же: матерія для нашего тѣла существовала раньше, но безформенно и безжизненно, пока органическія силы не организовали и не оживили ея. Всякая сила дѣйствуетъ въ гармоніи со своимъ органомъ, ибо она создала его себѣ (hat sich dasselbe zugebildet) для своего проявленія. Она ассимилировала частицы, которыя Всемогущій ей доставилъ (ihr zuführte) и въ оболочку которыхъ онъ ее замкнулъ. Когда эта оболочка отпадаетъ, остается сила, существовавшая уже до этой оболочки, хотя и въ низшемъ состояніи и также органически“.

Только съ этимъ новымъ понятіемъ „силъ“ намъ станетъ вполнѣ понятнымъ, въ какомъ смыслѣ собственно Гердеръ разумѣлъ прогрессъ въ органической природѣ и какимъ образомъ онъ объяснялъ себѣ ея поступательное движеніе отъ низшихъ жизненныхъ формъ къ высшимъ. То, что въ современномъ дарвинизмѣ объясняется „естественнымъ подборомъ“, Гердеръ приписываетъ внутреннимъ „силамъ“. Дѣло ему кажется „яснымъ само собою: ибо было бы совершенно непонятно, если бы живая сила природы, не будучи ограничена или не встрѣчая отпора со стороны враждебной, подавляющей ее силы (Uebermacht), могла остановиться или отступить назадъ“. „Сила эта дѣйствуетъ, какъ органъ божественной Мощи, какъ вступившая въ дѣйствіе идея (eine thätig gewordene Idee) и потому чрезъ самое свое дѣйствіе должна возрастать“.

Благодаря этому-то свойству силъ, „ничто въ природѣ не останавливается, все стремится и подвигается впередъ. Если бы мы могли,—восклицаетъ Гердеръ,—проникнуть взоромъ въ первый

періодъ творенія, когда одно царство природы строилось надъ другимъ, какая прогрессія устремленныхъ впередъ силъ представилась бы нашимъ глазамъ!“

Именно въ этомъ мѣстѣ, гдѣ Гердеръ говоритъ о томъ, какъ одно царство природы строилось надъ другимъ, мы можемъ удостовѣриться, насколько онъ былъ далекъ въ своемъ пониманіи природы отъ современнаго дарвинизма. „Когда,—говоритъ онъ,—замкнулись ворота творенія, избранные однажды навсегда органическіе типы представляли собою опредѣленные пути и просѣки, по которымъ впредь должны были въ области природы подниматься низшія силы и достигать высшихъ формъ. Новыя формы уже болѣе не создавались; и то, что называется *организаціей*, въ сущности,—не что иное, какъ проводникъ силъ къ высшему развитію,—als eine Leiterin derselben (т.-е. unterer Kräfte) zu einer höheren Bildung“.

Итакъ, поступательное движеніе въ органической природѣ состоитъ не въ томъ, чтобы одинъ видъ механически выросталъ изъ другого, менѣе совершеннаго, но всѣ виды, существуя одновременно, представляютъ собой безконечную лѣстницу, по ступенямъ которой происходитъ всеобщее восходящее движеніе въ природѣ. Это восходящее движеніе представляется у Гердера двоякимъ: съ одной стороны, въ немъ участвуетъ сама матерія въ своихъ элементахъ и частицахъ, которыя, проходя чрезъ высшіе организмы, составляютъ новыя, болѣе сложныя химическія комбинаціи и какъ бы облагораживаются.

Первое созданіе, выступающее на свѣтъ и подъ лучами солнца являющееся царицей подземнаго міра,—это растеніе.

Какія его составныя части? Соли, масла, желѣзо, сѣра и все прочее, что могло, облагораживаясь, вмѣстѣ съ нимъ возвыситься изъ подземнаго міра (hinauf zu läutern). Какимъ способомъ оно усвоило себѣ эти частицы? Посредствомъ внутренней органической силы, ассимилируя ихъ себѣ. И что оно дѣлаетъ съ ними? Оно привлекаетъ ихъ къ себѣ, перерабатываетъ въ себѣ и приспособляетъ ихъ къ дальнѣйшему облагораживанію: весь искусный механизмъ растенія заключается въ томъ, чтобы низшіе элементы преобразовывались въ высшіе.

Надъ растеніями стоитъ животное, которое питается его соками. Одинъ слонъ представляетъ собою могилу для милліона растеній; но это—„животворная могила“; она претворяетъ ихъ въ себѣ, „анимализируетъ“ ихъ,—низшія силы переходятъ въ болѣе утонченныя формы жизни.

То же самое можно сказать о всѣхъ плотоядныхъ животныхъ

и, наконецъ, о человѣкѣ. Изъ всѣхъ тварей человѣкъ одаренъ самыми тонкими органами, и онъ же величайшій убійца (Mörder); онъ въ состояніи претворять въ себя почти все въ живомъ органическомъ мірѣ, что стоитъ не слишкомъ низко подъ нимъ.

Почему-же, спрашиваетъ Гердеръ, Творецъ допустилъ это постоянное разрушеніе въ своемъ царствѣ жизни? Но это только кажется насильственнымъ разрушеніемъ; въ дѣйствительности, въ твореніи нѣтъ смерти, всякое разрушеніе есть лишь переходъ къ высшимъ формамъ жизни.

Итакъ, *питаніе* представляется Гердеру средствомъ претворенія низшихъ элементовъ въ высшіе.

Такое же значеніе имѣетъ и ростъ. Ростъ какого-нибудь существа,—говоритъ Гердеръ,—не что иное, какъ постоянное стараніе его соединить съ своею природой какъ можно болѣе органическихъ силъ.

Но, съ другой стороны, какъ между прочимъ уже видно изъ послѣдняго приведеннаго выраженія, поступательное движеніе въ природѣ состоитъ для Гердера не только въ претвореніи организмами низшихъ химическихъ элементовъ въ высшіе, но и въ восхожденіи по лѣстницѣ твореній самихъ низшихъ силъ. Гердеръ отличаетъ силы отъ ихъ органовъ; эти силы, стремясь къ совершенству, также поднимаются по лѣстницѣ твореній,—организмы всѣхъ классовъ и видовъ суть не что иное, какъ переходящія, стремящіяся вверхъ души (wandernde, sich emporarbeitende Seelen). Гердеръ приближается здѣсь къ античной идеѣ метемпсихозы.

Въ своихъ трехъ діалогахъ о переселеніи души, написанныхъ за два года до появленія первой части „Идей“, Гердеръ прямо становится на эту точку зрѣнія. Въ философіи исторіи онъ не рѣшается поднимать завѣсу, которой покрыта эта тайна, но понятіе *живой* внутренней силы у него вездѣ стоитъ на первомъ планѣ въ его пониманіи природы: оно лежитъ въ основаніи его представленій объ организмѣ и оно играетъ существенную роль при объясненіи прогресса въ органической природѣ и въ исторіи.

Откуда же у Гердера это понятіе о силѣ? Конечно, изъ современной ему философіи, и это побуждаетъ насъ коснуться, хотя и вкратцѣ, отношеній Гердера къ философіи XVIII вѣка, т.-е. философской подкладки его философіи исторіи.

Какъ разъ по поводу указаннаго выше отождествленія природы „съ рядомъ невидимыхъ силъ“ Гердеръ отстраняетъ отъ себя всякую метафизику и хочетъ руководиться однѣми физическими аналогіями: die Metaphysik bleibe bei Seite, wir wollen Analogien der Natur betrachten.

Это заявленіе Гердера, однако, никакъ не слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ. Высказанное здѣсь недовѣріе Гердера къ метафизикѣ относилось къ философіи Канта, которая отталкивала Гердера своею логическою послѣдовательностью, своимъ рѣшительнымъ разграниченіемъ апріорнаго познаванія отъ эмпирическаго или чувственнаго. Но именно къ метафизикѣ въ до-Кантовскомъ смыслѣ влекло Гердера, потому что эту метафизику можно было преобразить и слить съ реальнымъ міромъ посредствомъ чувства и фантазіи.

Въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ Гердеръ находился сначала болѣе всего подъ вліяніемъ Лейбница. Монадологія послѣдняго, несомнѣнно, отразилась на представленіяхъ Гердера о природѣ. Для автора „монадологіи“ міръ состоитъ изъ безконечной вереницы индивидуальныхъ силъ, одаренныхъ разною степенью сознанія отъ самаго смутнаго до самаго свѣтлаго и всеобъемлющаго.

Гердеръ усвоилъ себѣ это представленіе; понятіе о природѣ разрѣшилось въ его глазахъ въ аггрегатъ живыхъ индивидуальныхъ силъ, дѣйствующихъ въ организмѣ и въ сущности образующихъ эти организмы посредствомъ привлеченія и ассимиляціи нужныхъ имъ частицъ матеріи. Гердеръ, однако, внесъ сюда еще другое, заимствованное имъ у Лейбница понятіе—*непрерывнаго развитія*, и тогда міръ живыхъ силъ превратился для него въ міръ созидающійся и совершенствующійся посредствомъ поступательнаго движенія и развитія этихъ силъ отъ низшихъ формъ къ высшимъ. Въ природу былъ внесенъ историческій принципъ; завершенное мірозданіе превратилось въ вѣчный творческій процессъ.

Но на Лейбницѣ не остановилась философская мысль Гердера. По мѣрѣ того, какъ онъ ближе знакомился съ Спинозою, онъ все болѣе поддавался обаятельному вліянію этого мощнаго ума; и по мѣрѣ того, какъ онъ самъ углублялся въ изученіе природы и физическихъ процессовъ, философія Спинозы представлялась ему истиннымъ ключемъ къ мірозданію. Не даромъ занятія Спинозою совпадаютъ у Гердера съ его работою надъ „Идеями“, и главный его трудъ по истолкованію Спинозы и для защиты его противъ нападокъ Якоби относится къ 1787 году, т.-е. вышелъ въ свѣтъ въ промежутокъ между появленіемъ второй и третьей части „Идей“ [1]). Подъ вліяніемъ Спинозы идея Творца въ представленіяхъ Гердера все болѣе и болѣе сливалась съ идеей вѣчно-творческаго процесса.

---

[1]) Haym. Herder, II, p. 288.

Упомянутый сейчасъ трактатъ имѣетъ характеръ апологіи Спинозы, Гердеръ старается снять съ него ходячее обвиненіе въ атеизмѣ; въ его глазахъ Спиноза—„метафизическій, нравственный энтузіастъ“, въ душѣ котораго живетъ „высокое идеальное представленіе о человѣческой природѣ, о наукѣ и о познаваніи природы“ [1]).

Однако, усвоивая себѣ пантеизмъ Спинозы, Гердеръ въ то же время совершенно преобразовывалъ и гуманизировалъ его. „Абсолютное“ опредѣлялось у Спинозы двумя аттрибутами—мыслью и протяженіемъ; Гердеръ оставляетъ за нимъ первое свойство: не признавая за нимъ индивидуальнаго мышленія, онъ видитъ въ немъ самый принципъ мысли; но протяженіе, какъ слишкомъ матеріальное понятіе, онъ замѣняетъ принципомъ *силы*; а понятіе высшей силы Гердеръ отожествляетъ съ понятіемъ мощи, мудрости и милости. Такимъ образомъ,—пантеистическое начало Спинозы, у его восторженнаго поклонника, принимаетъ черты антропоморфическія и снова приближается къ теизму.

Этимъ объясняется одна изъ характерныхъ чертъ „Идей“ Гердера—постоянное чередованіе теистическихъ и пантеистическихъ мотивовъ и красокъ: природа у него то гармоническое царство безличныхъ силъ и процессовъ, то мать, съ нѣжностью заботящаяся о своихъ дѣтищахъ, то дѣло и орудіе мудраго Творца. Гердеръ говоритъ то языкомъ естествоиспытателя объ органическихъ процессахъ, то взываетъ въ поэтическомъ одушевленіи къ материнскому сердцу природы, то обращается съ молитвою къ Творцу!

При такой точкѣ зрѣнія не удивительно, что неотъемлемые законы природы, о которыхъ Гердеръ такъ часто говоритъ, которымъ онъ безусловно подчиняетъ не только физическій, но и нравственный міръ,—въ его глазахъ лишь орудіе божества, лишь средство осуществленія стройнаго плана и великихъ цѣлей безконечной мудрости. Творческая природа, къ которой онъ такъ часто взываетъ, для него совпадаетъ съ великимъ Творцомъ ея. „Идеи“—эта первая философія исторіи, объяснявшая человѣческій прогрессъ изъ поступательнаго строенія всего мірозданія,—въ сущности еще теодицея, и потому у Гердера такъ часто научный анализъ физическихъ явленій оканчивается молитвой, прямымъ обращеніемъ къ Творцу, и лирическая ода, вызванная упоеніемъ красотой и стройностью природы, чередуется съ религіознымъ гимномъ. Религіозный характеръ книги всего знаменательнѣе

---

[1]) „Gott“ Einige Gespräche v. I. G. Herder.

высказывается въ предисловіи, которое заканчивается посвященіемъ ея Творцу: „Итакъ, великое Существо, невидимый высокій Геній нашего рода, къ Твоимъ стопамъ повергаю я самое несовершенное твореніе, написанное смертнымъ, въ которомъ я дерзалъ прослѣживать Твои помыслы (dir nachzusinnen, nachzugehen). Пусть листки его разлетятся, его буквы разсыпятся; такъ исчезнутъ и формы и образы, на которыхъ я находилъ Твой слѣдъ, стараясь выразить его для моихъ братьевъ по человѣчеству; но Твои помыслы останутся, и Ты станешь раскрывать ихъ каждому поколѣнію все яснѣе и яснѣе и воплотишь ихъ въ болѣе чудныхъ образахъ. Блаженъ я, если тогда эти листы будутъ унесены потокомъ забвенія и вмѣсто нихъ въ душахъ людей будутъ жить болѣе свѣтлыя мысли“.

Съ формальной стороны, такое колебаніе или чередованіе между теизмомъ и пантеистическими мотивами нельзя не признать противорѣчіемъ. Но несовмѣстимое логически сливается гармонически въ индивидуальности автора—въ его поэтической натурѣ, для которой все безличное олицетворялось, а все личное тонуло въ безбрежномъ потокѣ вѣчности. Противорѣчія въ идеяхъ стушевывались въ цѣльности настроенія. Восторженное преклоненіе предъ вселенной принимало у Гердера религіозный оттѣнокъ, и его религіозное настроеніе было такъ силько и такъ непосредственно сообщалось другимъ, что они не спрашивали, къ чему оно относилось, къ Богу или къ міру. Оба эти понятія сливались въ одно для Гердера, какъ и въ отзывѣ Гёте объ „Идеяхъ“ послѣдняго: „именно то искреннее, великое и непосредственное, которое заключаетъ въ себѣ книга, она получила благодаря лежащему въ ея основаніи понятію о Богѣ и мірѣ“.

Менѣе, чѣмъ въ понятіи о божествѣ и „единомъ цѣломъ“, удалось Гердеру стушевать противорѣчіе между личнымъ и безличнымъ началомъ относительно человѣка. Теизму соотвѣтствовала вѣра въ безсмертіе души, — въ пантеистическомъ же принципѣ должно было померкнуть индивидуальное безсмертіе. Поэтому мы различаемъ въ „Идеяхъ“ оба теченія мысли. Изученіе природы, убѣжденіе, что все въ ней стремится къ усовершенствованію и полному расцвѣту, приводитъ Гердера, по аналогіи, къ постулату безсмертія души. Такъ какъ человѣкъ въ своемъ земномъ существованіи не въ состояніи вполнѣ осуществить свое назначеніе, то необходимо предположить для него иную пору дальнѣйшаго усовершенствованія и развитія къ человѣчности, и потому первая часть „Идей“, посвященная изученію природы и мірозданія, оканчивается выводомъ, что человѣкъ созданъ по своей организаціи

для вѣры въ безсмертіе, что развитіе къ человѣчности на землѣ—лишь приготовленіе, „почка для будущаго цвѣтенія“, и что человѣкъ представляетъ собою посредствующее звено между двумя мірами, міромъ преходящихъ формъ и вѣчнаго духа. Однако, потомъ въ дальнѣйшихъ частяхъ, на почвѣ человѣческой исторіи, береть верхъ другое настроеніе,—другая *аналогія*: духъ человѣческій—индивидуальность въ исторіи—является, какъ плескъ воды на безбрежномъ океанѣ, и общая вѣра въ безсмертіе заслоняется идеей безконечнаго вліянія творческой дѣятельности геніевъ и нравственныхъ подвиговъ. Но и это противорѣчіе тонетъ у Гердера въ неясныхъ очертаніяхъ свѣтлаго будущаго, которое постоянно мерцаетъ на горизонтѣ у читателей „Идей“. Подобно тому, какъ пантеизмъ утрачиваетъ у Гердера свое отрицательное значеніе и служитъ только выраженіемъ восторженнаго преклоненія предъ единствомъ мірозданія, въ которомъ природа и человѣкъ сливаются въ одно гармоническое цѣлое, такъ и пантеистическое представленіе о человѣческой душѣ выражаетъ собою у Гердера лишь его исконную наклонность вездѣ ощущать и восхвалять гармонію въ мірѣ.

***

Рядомъ съ принципомъ міровой гармоніи у Гердера становится и съ нимъ сплетается другой принципъ — принципъ прогресса. Гердеръ воспользовался всѣми предшествовавшими ему философскими системами, которыя были сродни его натурѣ, — и пантеизмомъ Спинозы, и теоріей о живыхъ, духовныхъ силахъ у Лейбница, и ученіемъ Шефтсбюри, выводившаго этику изъ прирожденнаго человѣку нравственнаго чувства—симпатіи къ другимъ, которое подобно эстетическому чутью, ищетъ удовлетворенія въ гармоническихъ сочетаніяхъ личнаго съ общимъ, индивидуальнаго съ обще-человѣческимъ. Но Гердеръ соединилъ эти ученія не какъ эклектикъ,—въ чемъ его упрекали,—а въ высшемъ единствѣ идеи прогресса, движенія къ лучшему. Неподвижное цѣлое (ἓν καὶ πᾶν) Спинозы пришло въ движеніе и разрѣшилось въ поступательный процессъ отъ матеріи (протяженіе) къ мышленію, отъ природы къ человѣку; „предустановленная гармонія“ между тѣломъ и душою у Лейбница превратилась въ преемственность природы и человѣка, эстетическая гармонія Шефтсбюри превратилась въ идею стремленія человѣка къ человѣчности. Всѣ эти системы Гердеръ заставилъ такимъ образомъ служить своей философско-исторической идеѣ.

Въ основаніи всѣхъ этихъ системъ лежалъ оптимизмъ. Гер-

деръ оправдалъ этотъ оптимизмъ, подвергшійся столькимъ сомнѣніямъ и нареканіямъ, и поставилъ его выше всѣхъ сомнѣній, превративъ его въ принципъ постояннаго прогресса. Міръ не потому хорошъ, что все въ немъ благополучно и все обстоитъ къ лучшему, но потому, что все въ мірѣ постоянно и неудержимо стремится къ лучшему. Оптимизмъ—не исходный пунктъ исторіи, а вѣнецъ его.

Вотъ почему философія исторіи Гердера всегда производила и всегда будетъ имѣть такое возвышающее и увлекающее вліяніе.

Гёте зачитывался „Идеями“ и называлъ ихъ своимъ дорогимъ евангеліемъ (liebwerthes Evangelium); книга Гердера была для него дорогимъ *завѣтомъ*, потому что была полна религіознаго восторга отъ созерцанія вселенной и безграничной вѣры въ лучшее будущее. И эти два чувства неминуемо овладѣваютъ всякимъ, кто, не останавливаясь предъ устарѣвшими и иногда вычурными формами, усвоитъ себѣ въ „Идеяхъ“ духъ, вложенный въ нихъ поэтическимъ геніемъ ихъ автора.

Идеи Гердера о философіи исторіи представляютъ собою оригинальную, иногда противорѣчивую, но въ общемъ гармоническую амальгаму научныхъ наблюденій и выводовъ, поэтическихъ образовъ, нравственныхъ разсужденій и изліяній религіознаго чувства. Гердеръ, подобно первымъ мудрецамъ древнихъ народовъ, въ одномъ лицѣ—наблюдатель природы, поэтъ, моралистъ и, прибавимъ къ этому, проповѣдникъ. Если соединеніе этихъ свойствъ иногда приноситъ ущербъ тѣмъ частямъ сочиненія, отъ которыхъ мы бы требовали теперь болѣе выдержаннаго научнаго характера, то именно они содѣйствовали Гердеру при разрѣшеніи главной его задачи—философско-исторической—выяснить свойства историческаго прогресса и назначеніе человѣчества на землѣ.

При описаніи характера народовъ и изложеніи ихъ исторіи Гердеръ обращаетъ большое вниманіе на климатъ. Подъ климатомъ онъ разумѣетъ не только среднюю температуру, но совокупность всѣхъ физическихъ вліяній, дѣйствующихъ на человѣка въ извѣстной странѣ, какъ-то: высоту мѣстности, ея геологическія свойства, вліяніе ея флоры и фауны, образъ жизни народа, родъ его занятій, его пищу, одежду, даже его удовольствія и тысячу другихъ обстоятельствъ, дѣйствующихъ во взаимной связи. Гердеръ совѣтуетъ быть очень осторожнымъ при опредѣленіи этого хаоса различныхъ вліяній, называемаго климатомъ, и согласно Гиппократу, только послѣ многихъ и повторенныхъ наблюденій, приступать къ осторожнымъ выводамъ. Относительно этого предмета не слѣдуетъ терять изъ виду, говоритъ онъ, что въ каж-

домъ организмѣ есть органическая сила, которая старается сохранить организмъ, ослабить всѣ вліянія, стремящіяся къ его измѣненію, и воспроизвести его въ слѣдующемъ поколѣніи въ томъ же видѣ. Эта органическая сила борется съ климатомъ. Климатъ можетъ побѣдить ее, но не сразу, не механически. Механическіе способы измѣнить организмъ не имѣли результата, даже если продолжались тысячи лѣтъ. Ни окрашиваніе тѣла у дикихъ, ни сдавливаніе головы у дѣтей, ни вытягиваніе ушей или просверливаніе носа, ни выщипываніе бородъ, не могли измѣнить организацію дикарей.

Нельзя приписать также и климату, что „солнце окрасило тѣло негра, скрутило его волосы и сплюснуло его носъ“. Съ этими внѣшними измѣненіями стоятъ въ связи измѣненія въ цѣломъ организмѣ негра. Гердеръ соглашается съ Бэкономъ, который полагалъ, что климатъ дѣйствуетъ болѣе на массы чѣмъ на индивидуумы, но посредствомъ массъ простираетъ свое вліяніе и на послѣднихъ. Климатъ дѣйствуетъ не въ короткіе промежутки времени, а въ теченіе долгихъ періодовъ; его вліяніе оказывается поздно и можетъ тогда уже проявиться при помощи мелкихъ обстоятельствъ. Климатъ не производитъ быстраго перелома въ организмѣ, а надѣляетъ его незамѣтною наклонностью и т. д.

Кромѣ климата, то-есть совокупности физическихъ вліяній, Гердеръ признаетъ еще одну силу, управляющую человѣкомъ и опредѣляющую ходъ исторіи человѣчества. Эту силу онъ называетъ преданіемъ — Tradition. Человѣкъ, говоритъ Гердеръ, считаетъ себя совершенно свободнымъ; всѣ свои дѣйствія онъ приписываетъ свободной волѣ, а всѣ свои убѣжденія онъ считаетъ плодомъ своей мысли. Но на самомъ дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Развитіе человѣка начинается съ дѣтства, и главная дѣятельность ребенка состоитъ въ подражаніи; онъ всему долженъ выучиться, все воспринимаетъ. Съ молокомъ матери онъ всасываетъ въ себя извѣстныя наклонности, такъ-сказать извѣстное направленіе мысли, и онъ никогда не освобождается изъ-подъ вліянія окружающей его среды и общества. Такимъ образомъ вся жизнь человѣка заключается въ воспитаніи; его воспитываетъ семейство, воспитываетъ потомъ окружающая среда. На этомъ воспитаніи, на преемственности преданія, которое образуется вслѣдствіе этого, основывается возможность для рода человѣческаго имѣть исторію. Если бы каждый человѣкъ вырабатывалъ все изъ себя, независимо отъ окружающей его среды и прошедшаго, тогда каждый человѣкъ имѣлъ бы свою исторію, но не было бы исторіи человѣчества. На этой преемственности преданія основы-

вается также способность человѣчества къ усовершенствованію (Perfectibilität) и къ ухудшенію, и вслѣдствіе этого исторія человѣчества представляетъ нѣчто цѣльное. Подобно климату преданіе дѣйствуетъ на человѣка постепенно, измѣняетъ его органически. Правда, это измѣненіе не можетъ произойти безъ участія человѣка. Человѣкъ долженъ имѣть силу воспринимать въ себя и перерабатывать воспринятое подобно пищи. Отъ него зависитъ, отъ кого онъ хочетъ воспринимать, сколько и какъ онъ воспринимаетъ.

Эту цѣпь воспитанія, говоритъ Гердеръ, можно назвать культурой, если сравнивать человѣка съ обрабатываемымъ полемъ, или просвѣщеніемъ, если употребить другую метафору. Во взглядѣ Гердера на культуру, отпечатлѣлся XVIII вѣкъ съ его недовѣрчивостью къ цивилизаціи, съ его наивными сомнѣніями въ необходимости государственной жизни, наконецъ, съ его сентиментальными мечтаніями о счастіи человѣчества. Гердеръ одинъ изъ первыхъ ясно созналъ, что жизнь природы отъ самыхъ простыхъ органическихъ существъ и до человѣка представляетъ длинную цѣпь развитія и прогресса, но онъ колебался признать продолженіе этого прогресса въ самой жизни человѣчества, то-есть въ исторіи. Высказать эту мысль было суждено другому. Гердеръ говоритъ, что вездѣ на землѣ мы находимъ извѣстную цивилизацію. И дикарь учится дѣлать лукъ и стрѣлы, и у него есть языкъ, и понятія, и промыселъ. Картина человѣческой культуры на землѣ представляетъ безчисленные оттѣнки. Правда, говоритъ онъ, если мы положимъ въ основаніе нашихъ понятій о культурѣ европейскую цивилизацію, то мы найдемъ ее только въ Европѣ; но если мы будемъ имѣть въ виду разнообразіе, представляемое человѣческою природой, то мы убѣдимся, что цѣль историческаго развитія не что иное какъ воспитаніе къ тому или другому образу жизни, къ тому или другому виду человѣческаго счастія.

Природа не дала ни одному народу преимущества счастія предъ другими. Точно такъ же она не жертвовала однимъ поколѣніемъ ради другого, и не считала предковъ средствомъ для достиженія счастія внучатами. Оскорбленіемъ природы была бы мысль, что всѣ милліоны людей, жившіе нѣкогда на землѣ, служили только удобреніемъ почвы, на которой развилась теперешняя европейская цивилизація, что тысячи были созданы ради одного, цѣпь поколѣній ради послѣдняго, всѣ люди ради человѣческаго рода, то-есть отвлеченнаго понятія. Нѣтъ, каждое созданіе такъ дорого Создателю, какъ будто оно было бы единственнымъ; всѣ средства—для Него въ то же время цѣли, и всѣ цѣли—средства къ высшимъ цѣлямъ.

И такъ, цѣль каждаго человѣка и всего человѣчества одна и та же, это достиженіе полнаго развитія и счастія на извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстной степени, какъ извѣстное звено безконечной цѣпи развитія.

Изъ этого слѣдуетъ, что мы собственно не можемъ называть себя людьми, мы становимся людьми. Воспитаніе людей божество поручило самому человѣчеству. При несовершенствѣ нашей природы такого рода воспитаніе должно было привести ко многимъ печальнымъ результатамъ. Нѣтъ того варварства, которое не вошло бы въ обычай у какого-нибудь народа; нѣтъ того бреда воображенія, который не былъ бы освященъ религіей какого-нибудь народа. Нелѣпости переходили въ наслѣдство наравнѣ съ мудростью; путь человѣчества сталъ похожъ на лабиринтъ, въ которомъ много дорогъ отводятъ отъ цѣли, и немногія тропинки приближаютъ къ ней. Счастливъ тотъ смертный, который шелъ по этимъ тропинкамъ, который своими мыслями или своимъ примѣромъ содѣйствовалъ къ развитію человѣчества. Божество дѣйствуетъ на землѣ только посредствомъ великихъ избранныхъ людей. Тѣло наше истлѣваетъ въ могилѣ, а имя наше становится призракомъ на землѣ; только сливаясь съ голосомъ Божіимъ, то-есть съ развивающимся преданіемъ, мы можемъ продолжать жить и дѣйствовать безвѣстно въ душахъ нашихъ потомковъ.

Только философія исторіи, которая слѣдитъ за этою цѣпью развитія, даетъ понятіе о настоящей исторіи человѣчества. Безъ нея историческіе факты непонятны или пугаютъ воображеніе. Безъ нея всѣ земные перевороты представляютъ только развалины на развалинахъ, начинанія безъ конца, предпріятія безъ цѣли и успѣха. Только цѣпь развитія дѣлаетъ изъ этихъ обломковъ нѣчто цѣльное, въ которомъ исчезаютъ образы отдѣльныхъ людей, но духъ человѣческій живетъ и дѣйствуетъ безсмертно.

* * *

Приведенныя выше данныя въ достаточной степени освѣщаютъ значеніе философическихъ идей Гердера. Прежде всего здѣсь можно отмѣтить высокое достоинство цѣли, намѣченной Гердеромъ для исторіи человѣчества и заключающейся въ понятіи человѣчности.—Humanität.

Что же это такое—человѣчность?

Предназначеніе человѣка къ человѣчности не тавтологія; это, правда, понятіе нѣсколько неопредѣленное, и растяжимое, и оно тѣмъ полнѣе, чѣмъ болѣе человѣкъ способенъ въ него внести.

„Я желалъ бы,—говоритъ Гердеръ,—быть въ состояніи вложить въ слово Humanität все, что я сказалъ о развитіи человѣка къ разуму и свободѣ, къ утонченности органовъ и потребностей, къ самому нѣжному и вмѣстѣ съ тѣмъ крѣпкому сложенію, къ обладанію всѣмъ земнымъ шаромъ, ибо у человѣка нѣтъ болѣе благороднаго слова для своего назначенія, чѣмъ онъ самъ, на комъ отпечатлѣлся образъ Творца земли, насколько онъ могъ здѣсь обнаружиться.

Не даромъ,—говоритъ Гердеръ въ другомъ мѣстѣ,—люди не въ состояніи представить себѣ божество иначе, чѣмъ въ человѣческомъ образѣ, при чемъ чувственные народы обоготворяли людей, болѣе идеальные же очеловѣчивали божество. Стремиться къ раскрытію этой человѣчности—dieser Humanität nachzuforschen—есть настоящая человѣческая философія, обнаруживающаяся какъ въ нравахъ, такъ и въ политикѣ, въ наукахъ и художествахъ.

Къ этому понятію человѣчности Гердеръ сводитъ всѣ успѣхи человѣчества на пути къ прогрессу. Ради нея, говоритъ Гердеръ, введены всѣ способы быта человѣческаго, всѣ виды человѣческаго общества. Ради нея человѣкъ изобрѣталъ многоразличные законы и правительственныя формы, которыя всѣ имѣли цѣлью—доставить человѣку возможность упражнять свои силы, для того чтобы обезпечить за собою болѣе свободное, гармоническое наслажденіе жизнью безъ обиды для другихъ. Ради этого была установлена собственность, были обезпечены—трудъ, искусство, торговля, общеніе между людьми, были изобрѣтены наказанія для преступниковъ, награды для добродѣтели, были установлены тысяча обычаевъ семейной и общественной жизни для водворенія нравственности и религіи. Для этого, наконецъ, велись войны, заключались договоры, постепенно было организовано извѣстное право войны и мира; было установлено право для международныхъ сношеній и торговли, чтобы человѣкъ пользовался безопасностью и почетомъ и внѣ предѣловъ своего отечества. Итакъ все, что творилось хорошаго въ исторіи, то было сдѣлано ради человѣчности, что въ ней проявилось неразумнаго, преступнаго и отталкивающаго было совершено противъ человѣчности.

Въ неменьшую заслугу, чѣмъ постановка роду человѣческому такого высокаго идеала, слѣдуетъ поставить Гердеру широкое обоснованіе корней этого идеала. Гердеръ выводилъ его изъ гармоническаго сочетанія обоихъ элементовъ, входящихъ въ жизнь человѣка—матеріи и духа, природы и исторіи. Въ этомъ отношеніи, заслуга Гердера не всегда достаточно оцѣнивается. Его

современники обвиняли его въ томъ,—и этотъ упрекъ слышится до нашихъ дней,—что онъ духъ слишкомъ подчинялъ природѣ или, какъ выразился Лоранъ въ своей философской исторіи человѣка, „вѣрилъ въ роковое вліяніе природы на исторію“ [1]).

Значеніе философіи исторіи Гердера заключается въ великой попыткѣ понять цѣль и законы исторіи въ связи съ общимъ строемъ мірозданія, насколько этотъ строй былъ доступенъ его наблюденіямъ. Помимо всѣхъ положительныхъ результатовъ, достигнутыхъ этимъ путемъ, самая постановка такого вопроса представляла собою великій результатъ для исторической науки. Восхищаясь необъятностью вселенной, и стройностью міровыхъ законовъ, Гердеръ одухотворилъ исторію и вывелъ ее изъ лабиринта мелкихъ интересовъ и страстей людскихъ, поглощавшихъ все вниманіе историковъ; прослѣдивъ во всемъ органическомъ мірѣ законъ непрерывнаго усовершенствованія, онъ поставилъ принципъ прогресса въ исторіи на незыблемую почву. Природа такимъ образомъ не подавляла исторіи, а становилась въ служебное отношеніе къ ней. Гердеръ довелъ животный міръ, насколько для него было возможно, близко къ человѣку, но не для того, чтобы принизить человѣка и доказать его звѣроподобіе, а для того, чтобы заставить всю природу убѣдительно и властно твердить человѣку: совершенствуйся и стань вполнѣ человѣкомъ.

Желаніе поставить изученіе исторіи на реальную, научную почву часто побуждаетъ Гердера высказываться противъ всякой телеологіи въ примѣненіи къ исторіи, т.-е. всякой попытки объяснить явленія какъ средства для какой-нибудь отдаленной цѣли или указать на ихъ такъ-называемыя *конечныя причины*. Гердеръ восхваляетъ Спинозу именно за то, что онъ изгналъ изъ изученія природы вопросъ о конечныхъ причинахъ. Перенося его методъ изученія природы на исторію, Гердеръ и здѣсь отвергаетъ телеологію, т.-е. объясненіе историческихъ фактовъ какимъ-нибудь затаеннымъ планомъ Провидѣнія, такъ какъ всякій старается разгадать этотъ планъ и опредѣлить его по своимъ субъективнымъ соображеніямъ, симпатіямъ и потребностямъ. „Философія конечныхъ цѣлей,—говоритъ онъ,—не принесла естественной исторіи никакой пользы и удовлетворяла любителей такой философіи лишь мнимыми истинами и бреднями; насколько же менѣе пригодна подобная философія для исторіи человѣчества съ ея

---

[1]) Laurent. Etudes. T XI p. 135, «mais il croit aussi à l'influence fatale de la nature. Le fatalisme de la nature le domine sans qu'il se rende compte des conséquences funestes de cette doctrine».

тысячами разнообразныхъ, обусловливающихъ другъ друга, цѣлей"?

Естественная исторія научила Гердера двумъ выводамъ, примѣнимымъ къ исторіи: она устранила изъ дѣйствительности понятіе чуда, т.-е. событія, совершившагося съ нарушеніемъ естественныхъ законовъ бытія, и идею конечной цѣли, которая также такимъ-то чудеснымъ, непонятнымъ образомъ вліяетъ назадъ на факты и направляетъ ихъ. Такія конечныя цѣли,—по Гердеру,—могутъ только быть измышляемы; изслѣдуемы же могутъ быть лишь причины *предшествовавшія* факту. Въ силу этого, вопросъ „зачѣмъ" долженъ быть удаленъ изъ области исторіи, такъ же какъ онъ устраненъ изъ естественной исторіи и замѣненъ вопросомъ „почему?"

Свой протестъ противъ всѣхъ попытокъ сводить историческія явленія на сокровенныя, какъ бы магическія вліянія Гердеръ высказалъ въ оченъ живой отповѣди, которую мы уже привели въ началѣ этой главы. Этотъ же протестъ побудилъ Гердера къ очень замѣчательной, хотя и преждевременной попыткѣ отыскать и установить рядъ естественныхъ законовъ (Naturgesetze) для руководства историковъ.

* * *

И такъ Гердеръ, не ограничился указаніемъ на то, что уже по своей природѣ человѣкъ принужденъ итти по пути усовершенствованія; за нимъ нужно признать и ту заслугу, что онъ сдѣлалъ попытку научнымъ образомъ опредѣлить этотъ путь и установить первые, такъ называемые *историческіе законы*, чтобы съ ихъ помощью водворить въ хаосѣ историческихъ событій такой же порядокъ, какой царствуетъ въ жизни природы.

Правда, эти законы природы — Naturgesetze, о которыхъ Гердеръ говоритъ съ такимъ удареніемъ, нерѣдко ближе къ нравственнымъ разсужденіямъ, чѣмъ къ законамъ, т.-е. неизмѣннымъ отношеніямъ явленій, эмпирически наблюдаемымъ. Таковъ, напримѣръ, первый законъ природы, указанный Гердеромъ,—законъ, который онъ называетъ столь же простымъ, сколько достойнымъ божества и плодотворнымъ для человѣческаго рода.

Законъ этотъ формулированъ у Гердера такъ: тогда какъ всѣ прочія существа, руководящіяся инстинктомъ, остались тѣмъ, чѣмъ были въ началѣ творенія, божество „вложило въ самого человѣка принципъ его дѣятельности и съ самаго начала привело эту дѣятельность въ движеніе внутренними и внѣшними потребностями человѣческой природы. Человѣкъ не былъ въ состояніи жить и сохраниться, не научившись руководиться своимъ

разумомъ; какъ скоро онъ сталъ имъ пользоваться, предъ нимъ, правда, раскрылась дверь къ тысячамъ заблужденій и неудачъ, но въ то же время, благодаря именно этимъ заблужденіямъ и неудачамъ, открылся путь къ лучшему пользованію разумомъ. Если люди заблуждались или останавливались на полдорогѣ, они страдали отъ послѣдствій своихъ заблужденій и платились какъ за собственную вину. Никогда божество не приходило къ нимъ на помощь чудесами, но черезъ послѣдствія этихъ ошибокъ научало людей исправлять ихъ. Чѣмъ скорѣе люди сознавали эти ошибки, чѣмъ энергичнѣе они принимались исправлять ихъ, тѣмъ дальше шли они, тѣмъ болѣе развивалась ихъ человѣчность — и они должны развивать ее далѣе или цѣлые вѣка стонать подъ бременемъ собственныхъ ошибокъ.

„Удивительно примиряетъ насъ, — говоритъ Гердеръ, — принципъ этого прекраснаго божественнаго закона природы, не только съ тѣмъ обликомъ, который принялъ родъ человѣческій на обширной землѣ, но и со всѣми перемѣнами, совершившимися въ немъ на протяженіи вѣковъ. Вездѣ человѣчество представляетъ собою то, что оно могло изъ себя сдѣлать, что оно имѣло охоту и силу сдѣлать“.

Другой законъ природы, устанавливаемый Гердеромъ гласитъ, что: „всѣ разрушительныя силы природы не только должны съ теченіемъ времени уступить охранительнымъ силамъ, но въ концѣ сами служить развитію цѣлаго“. Въ доказательство Гердеръ приводитъ фактъ превращенія хаоса въ міровой порядокъ и прекращенія на земномъ шарѣ тѣхъ геологическихъ переворотовъ, которые предшествовали установленію теперешняго устройства земной поверхности. Примѣненіе же этого общаго принципа къ исторіи Гердеръ усматриваетъ въ слѣдующихъ трехъ историческихъ положеніяхъ:

1. Среди людей нарождается больше охранителей, чѣмъ разрушителей. Доказательствомъ Гердеру служитъ фактъ, что въ числѣ правителей завоеватели рѣже, чѣмъ миролюбивые монархи; а слѣдствіемъ этого является постепенное преобладаніе культуры надъ варварствомъ. Подобно тому, какъ породы дикихъ животныхъ исчезли въ Европѣ и уменьшились даже въ Африкѣ, такъ съ расширеніемъ культуры суживается пустыня и рѣдѣютъ ея дикія племена. Въ культурныхъ же странахъ люди постепенно утрачиваютъ съ звѣриною силой тѣла задатки дикихъ страстей и вырабатываютъ въ себѣ болѣе тонкую организацію.

2. Вмѣстѣ съ развитіемъ разума и истинной человѣчности это движеніе къ ограниченію разрушительныхъ силъ должно пойти

все быстрѣе. Даже наша скоротечная исторія ясно показываетъ, что съ просвѣщеніемъ народовъ счастливо уменьшились враждебныя людямъ безчисленныя разрушенія.

Со времени паденія Рима въ Европѣ не возникало другого государства, которое направляло бы всю свою организацію на войны и завоеванія. По мѣрѣ того, какъ развивается разумъ, люди съ дѣтства научаются *болѣе* цѣнить полезныя культурныя стремленія, чѣмъ мнимое величіе завоеваній и разрушенія, и убѣждаются въ томъ, что въ силу физическаго закона, всякое нарушеніе равновѣсія обращается во вредъ нарушителя.

Можно ли сомнѣваться въ томъ, спрашиваетъ Гердеръ, что чѣмъ яснѣе будетъ познанъ этотъ законъ, тѣмъ сильнѣе будетъ его практическое и культурное вліяніе? То, что можетъ быть доказано съ математическою достовѣрностью, то рано или поздно должно сдѣлаться общепризнанною истиной.

3. Усовершенствованіе въ области изобрѣтеній и учрежденій даетъ человѣчеству все возрастающія средства ограничивать и сдѣлать безвреднымъ то, что сама природа не была въ состояніи устранить. Бури на морѣ неизбѣжны, но человѣкъ изобрѣлъ для побѣды надъ ними корабль, строительное искусство и компасъ.

Такъ стоитъ дѣло и съ человѣческими страстями, этими разрушительными бурями на океанѣ исторіи. Развивая эту мысль, Гердеръ указываетъ, какъ усовершенствованія въ военномъ дѣлѣ сократили и ограничили войны(?); какъ еще болѣе трудное искусство—политическое—усовершенствовало государственное устройство и этимъ создало новыя гарантіи мира и культурнаго развитія. Еще очевиднѣе польза человѣческихъ успѣховъ въ области народнаго хозяйства, торговли, права, наукъ и промысловъ. Вездѣ усовершенствованіе разума упрочиваетъ культуру, и самое зло заставляетъ служить благой цѣли человѣчества.

Другой еще законъ — и, на этотъ разъ, дѣйствительно доказанный законъ — заимствуетъ Гердеръ изъ жизни міровданія и примѣняетъ его къ исторіи. Это такъ называемый законъ Ламбера—о равновѣсіи силъ. Онъ формулированъ у Гердера въ видѣ трехъ положеній или отдѣльныхъ законовъ. Во-первыхъ, для продолжительнаго существованія (Beharrungszustand) какого бы то ни было предмета, необходимъ извѣстный максимумъ или минимумъ, т.-е. извѣстное равновѣсіе дѣйствующихъ въ немъ силъ. Во-вторыхъ, всякое совершенство и всякая красота сложныхъ явленій или системъ основаны на такомъ равновѣсіи. И, въ-третьихъ, если какой-нибудь предметъ или же система, выведены изъ своего равновѣсія, на которомъ основана ихъ истина,

совершенство или красота, то они въ силу врутренней косности снова къ нему приближаются, путемъ колебаній или *асимптотою* [1]) такъ какъ внѣ этого равновѣсія не могутъ существовать. Чѣмъ многообразнѣе и живѣе силы, тѣмъ значительнѣе колебанія, необходимыя для возстановленія нарушеннаго равновѣсія. Такимъ образомъ, и человѣчество какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, обществахъ и націяхъ представляетъ собою прочную, естественную систему самыхъ разнообразныхъ живыхъ силъ, которыя борются другъ съ другомъ въ смутномъ хаосѣ, пока, по непреложнымъ законамъ природы, противоположности не ограничатъ другъ друга и не установится извѣстное равновѣсіе или гармонія движеній.

Каждый народъ представляетъ собою извѣстное равновѣсіе свойственныхъ ему силъ, видоизмѣняющихся по времени, мѣсту и національному характеру; каждый достигаетъ своего совершенства, и потому переносить мѣрку совершенства съ одного на другой было бы самымъ обманчивымъ заблужденіемъ. И, однако, черезъ всѣ образованные народы проходитъ одна цѣпь культуры, хотя соединяющая ихъ линія представляетъ собою кривую съ рѣзкими уклоненіями. Но *одинъ* принципъ господствуетъ у всѣхъ, а именно: единый человѣческій разумъ, стремящійся создать изъ смуты порядокъ, изъ разнообразія силъ и стремленій нѣчто цѣльное въ гармоническомъ равновѣсіи. Это гармоническое равновѣсіе—не что иное, какъ человѣчность, т.-е. разумъ и справедливость по отношенію ко всѣмъ классамъ и во всѣхъ дѣлахъ человѣческихъ.

Эта справедливость, говоритъ Гердеръ въ другомъ мѣстѣ, не что иное, какъ нравственное равновѣсіе разума (ein moralisches Ebenmass der Vernunft), формула равновѣсія силъ, „на гармоніи которыхъ основано все мірозданіе“.

Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же законъ простирается отъ солнца и отъ всѣхъ другихъ солнцъ къ мельчайшимъ человѣческимъ дѣйствіямъ; одно единое поддерживаетъ всѣ существа и всѣ ихъ системы—гармоническое отношеніе ихъ силъ къ періодическому установленію покоя и порядка. На этомъ міровомъ законѣ основано и счастье людей; разуму и справедливости должны они болѣе всего научаться; если они въ нихъ будутъ успѣвать, то шагъ за шагомъ вольется свѣтъ въ ихъ душу и доброта въ ихъ сердце, совершенство водворится въ государствѣ и счастье въ жизни.

---

[1]) Асимптотою (т.-е. *не совпадающей*) называется линія (прямая или кривая), идущая рядомъ съ какою-нибудь другой кривой линіей такъ, что разстоянія между ними все уменьшаются, никогда однако не исчезая.

И Гердеръ не сомнѣвается, что такое преуспѣяніе на самомъ дѣлѣ совершается. Ходъ культуры на земномъ шарѣ представляется ему не спокойнымъ теченіемъ, а бурнымъ потокомъ съ рѣзкими поворотами и большими изгибами. Причину этого Гердеръ видитъ въ страстяхъ людскихъ, но для него вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что весь строй человѣческаго рода разсчитанъ на такія чередующіяся колебанія.

Какъ наша походка не что иное, какъ постоянное паденіе то вправо, то влѣво, и мы все-таки съ каждымъ шагомъ подвигаемся впередъ, такъ совершается и прогрессъ культуры. Какъ въ механизмѣ нашего тѣла, такъ и въ мірѣ чрезъ необходимый антагонизмъ силъ творится дѣло вѣковъ въ интересахъ человѣческаго рода. Въ какихъ бы уклоненіяхъ ни изгибался потокъ человѣческаго разума, онъ получилъ свое начало въ вѣчномъ источникѣ истины, и потому, въ силу своей природы, на своемъ пути не можетъ затеряться. И кто изъ него черпаетъ, тотъ черпаетъ силу и жизнь.

* * *

Болѣе вниманія, чѣмъ эта попытка раскрытія *историческихъ законовъ*, заслуживаетъ толкованіе, которое Гердеръ даетъ понятію *прогресса*. Какъ исторія человѣчества у Гердера является простымъ продолженіемъ эволюціи растительнаго и животнаго царствъ, такъ прогрессъ человѣчества сводится Гердеромъ на простой естественно-историческій *процессъ*. Основной принципъ всего существующаго, по его мнѣнію, заключается въ томъ, что вездѣ на землѣ совершается то, что должно сбыться, частью по условіямъ и потребностямъ даннаго мѣста, частью по обстоятельствамъ и условіямъ времени. Это общій законъ природы и исторіи. Какъ въ природѣ изъ зерна *должно* произрасти дерево, заключающееся въ его зародышѣ, такъ неминуемо совершается и развитіе людей и народовъ.

Или же Гердеръ старается доказать прогрессъ человѣчности изъ понятія цѣли. „Цѣль каждаго предмета, говоритъ онъ, который не есть только мертвое орудіе, должна заключаться въ немъ самомъ. Если бы мы были сотворены для того, чтобы подобно магниту, обращающемуся къ сѣверу, стремиться вѣчно напрасными усиліями къ достиженію такого пункта совершенства, который лежитъ *внѣ* насъ, то это было бы совершенно несовмѣстимо ни съ природою человѣка, ни съ понятіемъ о божествѣ“.

Такимъ образомъ Гердеръ въ своей философіи исторіи побѣдилъ великую антиномію матеріи и духа, природы и исторіи,

объединивъ ихъ въ идеѣ постояннаго усовершенствованія, представивъ прогрессъ въ исторіи естественнымъ послѣдствіемъ прогресса въ природѣ, ея поступательнаго движенія въ усовершенствованіи органическихъ формъ.

Въ приведенныхъ словахъ Гердеръ высказалъ свой взглядъ на существенный для философіи исторіи вопросъ—о *прогрессѣ*.

Чтобы осмыслить исторію, чтобы изъ склада хронологическихъ данныхъ, изъ хранилища разнородныхъ фактовъ сдѣлать ее наукою, нужна была идея прогресса, идея поступательнаго движенія къ извѣстной цѣли.

Эта идея была внесена въ исторію XVIII-мъ вѣкомъ, и именно въ этомъ вѣкѣ зародилась *философія исторіи*, какъ независимая область мысли. Идея прогресса была выработана раціонализмомъ и потому сначала имѣла чисто раціоналистическій оттѣнокъ,— цѣлью исторіи былъ признанъ прогрессъ въ просвѣщеніи. Но противъ такого пониманія исторіи поднялся протестъ, основанный на сомнѣніи въ пользѣ просвѣщенія; ему было противопоставлено понятіе *блага*, а это благо сводилось на близость къ природѣ, источнику всякаго бытія; прогрессъ просвѣщенія, съ этой точки зрѣнія, представлялся не улучшеніемъ, а уклоненіемъ отъ идеальнаго состоянія.

Чтобы отстоять идею прогресса въ исторіи, нужно было взять это понятіе шире и охватить имъ все человѣчество, а не одну просвѣщенную частицу его; нужно было глубже прослѣдить корни прогресса въ самой почвѣ, на которой развивалось человѣчество. Въ этомъ была заслуга Гердера.

Юношеское развитіе Гердера, совпадаетъ съ торжествомъ идей Руссо. Гердеръ познакомился съ ними, будучи студентомъ въ Кёнигсбергѣ, на лекціяхъ Канта, который именно тогда сталъ восторженнымъ поклонникомъ автора Эмиля. Но помимо болѣе серьезнаго научнаго образованія, которымъ Гердеръ отличался отъ Руссо, два свойства помогли ему стать выше историческаго пессимизма и подняться надъ идеей противоположности между *природою* и культурою.

Поэтическій даръ проявлялся у Гердера не столько въ самостоятельномъ творчествѣ, сколько въ необыкновенно живомъ чутьѣ всего поэтическаго въ природѣ и въ твореніяхъ человѣка. Поэтическое чутье часто замѣняло Гердеру науку, восполняло пробѣлы знанія, давало возможность угадывать истину. Это свойство имѣло свою обратную сторону: поэтическая аналогія, символическій образъ нерѣдко равносильны для Гердера научному опредѣленію и являются у него суррогатомъ положительнаго знанія.

Но этотъ поэтическій даръ составлялъ также и его духовную силу и руководилъ имъ въ трехъ главныхъ открытіяхъ, сдѣланныхъ имъ въ исторіи культуры.

Идеализація до-культурнаго, еще близкаго къ природѣ человѣка въ разсужденіяхъ Руссо—вдохновила и юношу Гердера и побудила его искать:

„den Menschen der Natur, den Keiner je gesehen,
den Jeder fühlt in sich und Jeder wünscht zu sehen".

Однако, онъ скоро созналъ, что этотъ до-культурный человѣкъ Руссо былъ анти-культурною фикціей, игрушкой больного воображенія, раздраженнаго противъ цивилизованнаго общества; а отправляясь отъ этой фикціи, Гердеръ открылъ нѣчто болѣе существенное и цѣнное, чѣмъ фантастическій первочеловѣкъ Руссо. Подъ культурнымъ слоемъ Гердеръ открылъ близкую къ природѣ поэзію, бившую живымъ ключемъ изъ нѣдръ жизни первобытныхъ народовъ; онъ открылъ значеніе и глубокій смыслъ *народной поэзіи* и сдѣлался въ этомъ отношеніи родоначальникомъ движенія, которое не переставало разрастаться до нашихъ дней. Чарующую наивность и непосредственность народной поэзіи Гердеръ впервые почувствовалъ въ англійскихъ балладахъ, собранныхъ Перси, и въ пѣсняхъ Оссіана; потомъ онъ сталъ вездѣ ее искать и находить. Поселившись въ Ригѣ, онъ сталъ собирать латышскія пѣсни, а своего друга Гёте, жившаго въ Эльзасѣ, уговаривалъ собирать тамошнія нѣмецкія народныя пѣсни; постепенно ему удалось составить цѣлый концертъ „народныхъ голосовъ" Stimmen der Völker. Такъ, на почвѣ поэзіи, передъ Гердеромъ впервые раскрылась духовная гармонія, которую онъ потомъ усмотрѣлъ на болѣе обширной почвѣ „состязанія народовъ въ достиженіи *одной* общечеловѣческой цѣли".

Народная поэзія объяснила Гердеру возникновеніе и поэтическій характеръ первобытныхъ языковъ. Онъ понялъ, что языкъ и поэзія выросли изъ одного корня—изъ желанія дать выходъ, выразить въ звукахъ и образахъ психическое ощущеніе. „Дикій крикъ,—говоритъ Гердеръ,—становится пѣсней, грубый жестъ—образнымъ реченіемъ; поэтому, чѣмъ моложе языкъ, тѣмъ болѣе онъ богатъ конкретными образами, тѣмъ больше въ немъ невольной, безыскусственной поэзіи".

Поэтическій даръ, открылъ Гердеру и значеніе того памятника, который онъ называлъ „древнѣйшей грамотою человѣчества",—книги Бытія Моисея. Нельзя не удивляться той прозорливости, съ которой Гердеръ, самъ богословъ, отмѣтилъ въ этомъ памят-

никѣ, до него подвергавшемся исключительно богословскому толкованію, несомнѣнныя черты поэзіи древнихъ евреевъ.

Другое свойство, избавившее Гердера отъ анти-культурнаго пессимизма, заключается въ его живомъ историческомъ чутьѣ. Это чутье выражалось прежде всего въ томъ, что предъ его взоромъ всегда обнаруживалась непрерывность развитія,—онъ вездѣ прозрѣвалъ идею, смыкавшую факты въ одну цѣпь отъ перваго звена до послѣдняго. Историческія явленія для него невольно слагались въ цѣльный и полный гармоніи историческій процессъ. Такъ, онъ мечталъ о начертаніи живой и общей исторіи изъ вѣка въ вѣкъ развивавшейся поэзіи народовъ. Къ болѣе реальному результату привело его это стремленіе на почвѣ языкознанія. Онъ видѣлъ въ языкѣ сокровищницу человѣческаго мышленія, въ которую каждый по-своему что-нибудь влагаетъ,—сумму дѣятельности всѣхъ человѣческихъ душъ [1]). Такимъ образомъ, исторія народа становилась для него исторіей языка и наоборотъ. Но идея преемственности выносила Гердера за предѣлы отдѣльныхъ народовъ; если исторія языка представляла въ его глазахъ преемственное отложеніе духовной жизни цѣлаго ряда поколѣній въ извѣстномъ народѣ, то такую же преемственность духовной жизни Гердеръ усматривалъ и на всемъ протяженіи культурной исторіи человѣчества и на этомъ основаніи утверждалъ, что „первая мысль первой человѣческой души находится въ связи съ послѣднею мыслью въ душѣ послѣдняго человѣка“.

Историческое чутье Гердера обнаруживалось затѣмъ въ его необыкновенной непосредственной симпатіи ко всему, что жило и было въ исторіи. Въ *этомъ* смыслѣ нужно понять его слова, что „для истиннаго историка нѣтъ излюбленнаго народа“; въ этомъ слыслѣ онъ отказывается называть „варварствомъ то, что по условіямъ своего времени и своей страны не могло быть иначе“.

Въ этомъ историческомъ методѣ, примѣненномъ къ явленіямъ поэзіи, языка и мысли, заключается выходъ изъ проблемы, поставленной Руссо. Противоположность между „натуральнымъ“ и „культурнымъ“ исчезаетъ: культура является естественнымъ росткомъ природы; прогрессъ въ человѣческой исторіи—не случайное, не произвольное явленіе, ибо прогрессивное развитіе есть законъ природы, есть общій законъ міроздания. Всемірная исторія становится для Гердера частью исторіи міра.

---

[1]) См. Fester. Rousseau, p. 54.

* * *

Но несмотря на это признаніе прогресса какъ естественное послѣдствіе исторической жизни человѣчества, ходячее въ XVIII вѣкѣ представленіе о прогрессѣ смущаетъ Гердера. Оно оскорбляетъ его гуманность, его чувство справедливости, такъ какъ вноситъ неравенство въ жизнь человѣчества,—ибо прогрессъ въ смыслѣ раціоналистическаго просвѣщенія не всѣмъ одинаково доступенъ—не всѣмъ народамъ и не всѣмъ индивидуумамъ одного и того же народа.

Подъ вліяніемъ этого чувства Гердеръ противопоставляетъ прогрессу, какъ общей цѣли исторіи, иную цѣль. Въ немъ беретъ верхъ вмѣсто просвѣтительнаго стремленія *эвдемоническая* наклонность—желаніе обезпечить всѣмъ народамъ и индивидуамъ одинаковое благо или счастье. Гердеръ не хочетъ, чтобы ради отдаленной цѣли просвѣтительнаго прогресса одни поколѣнія были принесены въ жертву другимъ, одни народы—другимъ. Если природа организовала родъ человѣческій для прогрессивнаго развитія, для достиженія одной, отдаленной цѣли, то всѣ поколѣнія людей—не что иное какъ ступени, по которымъ грядетъ впередъ духъ исторіи, то всѣ они лишь средства для этой цѣли, то всѣ они живутъ для другихъ и трудятся на пути прогресса для того, чтобы другіе наслаждались плодами этихъ трудовъ. Гуманная натура Гердера не мирилась съ такимъ рѣшеніемъ вопроса. Та же гуманность, побудившая его признать идеальною цѣлью исторіи понятіе „человѣчности"—Humanität, мѣшала ему приносить индивидуальность, т.-е. отдѣльнаго человѣка, поколѣніе или народъ—въ жертву общему, коллективному понятію человѣчества. Живая симпатія Гердера ко всему одаренному жизнью понуждала его видѣть реальное бытіе и истинную цѣль творенія въ каждомъ отдѣльномъ субъектѣ—человѣкѣ или народѣ, а не въ жизни вида, или всей человѣческой породы. Сердце подсказывало Гердеру, какъ и поэту, что „жизнь для жизни всѣмъ дана".—Жизнь для каждаго есть цѣль, а не средство, природа сотворила всѣхъ для того, чтобы они наслаждались жизнью. Итакъ, счастье или благо каждаго является лозунгомъ природы и человѣческой исторіи—и руководящій исторіей у Гердера принципъ прогресса уступаетъ мѣсто такъ называемому эвдемоническому, т.-е. принципу блага. Гердеръ былъ тѣмъ болѣе склоненъ поддаться вліянію эвдемонизма, что въ немъ былъ слабо развитъ политическій инстинктъ и ему потому недоставало настоящаго пониманія того міра, въ которомъ нагляднѣе всего проявляется гар-

монія между индивидуальнымъ и коллективнымъ началомъ, т.-е. *государства*. При отсутствіи политическаго интереса Гердеръ видѣлъ въ государствахъ лишь искусственныя машины, приводимыя въ движеніе рукою одного или немногихъ дѣятелей, и не замѣчалъ въ государствѣ взаимной солидарности и взаимодѣйствія его членовъ.

Къ тому же Гердера при его гуманности отталкивали тиранія правителей и завоевательныя стремленія, и нужно сказать, что современныя Гердеру государства, даже государство короля-философа Фридриха Великаго — представляли много свойствъ, которыя поддерживали въ Гердерѣ его антипатію къ политическому элементу въ исторіи.

„Какъ! — восклицаетъ онъ, — неужели тысячи существовали лишь для одного, всѣ прошлыя поколѣнія жили лишь для послѣдняго, всѣ индивидуумы были созданы лишь для пользы вида, т.-е. въ интересахъ отвлеченнаго образа и названія?“

„Какъ! материнское сердце природы имѣло въ виду лишь благо одного изъ многихъ тысячъ людскихъ поколѣній, а всѣ прочія поколѣнія не что иное, какъ орудіе для того, чтобы обезпечить благо послѣднихъ потомковъ?“

Итакъ, мысль о противоположности между благомъ индивидуумовъ и прогрессомъ цѣлаго поразила воображеніе Гердера и стала поперекъ его пути. Подъ ея вліяніемъ стародавняя идея, которою Руссо произвелъ такой переворотъ въ настроеніи европейскаго общества, снова проснулась въ Гердерѣ. Вторая часть его „Идей“ написана подъ впечатлѣніемъ этой мысли: общечеловѣческая идея „гуманитета“ блѣднѣетъ и затуманивается, и на ея мѣсто выступаетъ идея о личномъ благѣ индивидуумовъ и народовъ въ исторіи.

Въ чемъ же заключается благо или блаженство — Glückseligkeit — и кому оно на землѣ предназначено? Эти два вопроса сливаются у Гердера въ одинъ и разрѣшаются имъ подъ исключительнымъ вліяніемъ гуманнаго чувства. Это чувство устраняетъ всякое рѣшеніе вопроса, которое сдѣлало бы блаженство достояніемъ или привилегіей немногихъ. Блаженство признается имъ прежде всего индивидуальнымъ благомъ, органически связаннымъ съ мѣстными условіями. Отсюда слѣдуетъ, что счастье можетъ быть повсемѣстно. „Безумно, высокомѣрно,—говоритъ Гердеръ,—было бы предположеніе, что обитатели другихъ материковъ должны сдѣлаться европейцами, чтобы быть счастливыми; вѣдь и мы, европейцы, могли сдѣлаться таковыми только въ Европѣ. Всѣ люди имѣютъ одинаковое право находить наслажденіе въ земной жизни!“

Это право всѣхъ на счастье не только теоретическое,—оно должно осуществляться уже и потому, что мѣра и опредѣленіе счастья относительны, т.-е. въ связи съ ощущеніями каждаго. Счастье должно быть не только подъ всѣми климатами и во всѣхъ поясахъ земли, но и въ жизни каждаго человѣка.

Чтобы, однако, счастье дѣйствительно было всѣмъ доступно, Гердеръ все болѣе и болѣе упрощаетъ это понятіе. Первое необходимое условіе счастья есть здоровье, а здоровье поддерживается трудомъ и работою; поэтому, какъ говорили греки, боги за трудъ все продавали смертнымъ: поэтому самое лишеніе побуждаетъ къ укрѣпляющему труду бодраго духомъ бѣдняка. Поэтому европейцы такъ часто съ изумленіемъ встрѣчаютъ постоянное довольство и веселость на лицѣ у народовъ, не знакомыхъ съ ихъ тревожными стремленіями; поэтому счастье жизни нигдѣ не заключается въ разнообразіи роящихся чувствъ и мыслей, а въ непосредственномъ наслажденіи самимъ существованіемъ и тѣмъ, что мы считаемъ присущимъ нашему существованію. Гердеръ и отождествляетъ счастье съ простымъ, глубокимъ и ничѣмъ не замѣнимымъ сознаніемъ своего существованія. Гердеръ идетъ еще дальше въ упрощеніи. Все живущее, говоритъ онъ, радуется своей жизни, не спрашивая и не углубляясь въ вопросъ, зачѣмъ оно живетъ; его жизнь служитъ ему цѣлью и его цѣль въ томъ, чтобы жить. Sein Dasein ist ihm Zweck und sein Zweck das Dasein.

Въ доставленіи человѣку такого чувства наслажденія жизнью сердце играетъ болѣе важную роль, чѣмъ разсудокъ; „такъ какъ, говоритъ Гердеръ, наше блаженство (Wohlsein) скорѣе тихое ощущеніе, чѣмъ ясная мысль, то сердечныя чувства гораздо болѣе награждаютъ насъ любовью къ жизни и наслажденіемъ ею, чѣмъ сила глубокомысленнаго разума“. Условіемъ счастья, наконецъ, признается даже отсутствіе развитія. Гердеръ восхваляетъ природу за то, что она у большинства народовъ и общественныхъ слоевъ связала душевныя силы въ крѣпкій мотокъ и разматываетъ его только тамъ, гдѣ это требуется нуждою. Большая часть народовъ на землѣ дѣйствуютъ и фантазируютъ, любятъ и ненавидятъ, надѣются и страшатся, смѣются и плачутъ какъ дѣти; поэтому они, по крайней мѣрѣ, и могутъ наслаждаться блаженствомъ дѣтскихъ мечтаній. Горе бѣднягѣ, которому приходится глубокомысленно додумываться до наслажденія жизнью!“

Мѣстами представленіе о блаженствѣ принимаетъ у Гердера враждебный культурѣ оттѣнокъ. Мы встрѣчаемъ у него отголоски обоихъ принциповъ, во имя которыхъ отрицалась культура: протестъ во имя пролетаріата, которому, по его общественному

положенію, недоступны блага высшей культуры, и протестъ во имя той массы, которой по ея умственнымъ средствамъ непосильно высшее духовное развитіе.

„Печальный опытъ“ научаетъ Гердера, что не всякая утонченность развитія даетъ счастье. Философское размышленіе, напримѣръ, можетъ доставлять удовольствіе лишь немногимъ досужимъ людямъ; даже и для нихъ оно, подобно упоенію опіумомъ на Востокѣ, обезсиливающее, изнуряющее и усыпляющее удовольствіе въ какомъ-то полубреду. „Не вѣрьте, люди, чтобы не своевременное, безмѣрное развитіе было благомъ или чтобы мертвый перечень (номенклатура) всѣхъ наукъ и акробатское (seiltänzerischer) упражненіе во всѣхъ художествахъ научали живое существо смыслу жизни“. Гердеръ благословляетъ Провидѣніе за то, что оно не одарило родъ человѣческій излишнею тонкостью и отнюдь не предназначило земной шаръ сдѣлаться ученой аудиторіей. А въ другомъ мѣстѣ, критикуя утонченность европейской культуры и нравовъ, Гердеръ восклицаетъ: „но мнѣ скажутъ, что все это служитъ къ отличію сословій и благоденствію народовъ!“ „Къ благоденствію? Зачѣмъ же голодаетъ бѣднякъ и принужденъ въ трудѣ и въ поту, съ притупленными чувствами вести самую жалкую жизнь? Для того ли, чтобы вельможи и богачи, лишенные вкуса, притупляли для вѣчнаго поддержанія своей грубости (Brutalität) болѣе утонченнымъ способомъ свои чувства?“

Съ этой точки зрѣнія Гердеръ доходитъ уже и до идеализаціи дикаря; онъ превозноситъ даже уродливыя украшенія и извращеніе тѣла, къ которымъ прибѣгаютъ дикари, надъ „вычурами“ и искусственнымъ образомъ жизни цивилизованныхъ европейцевъ. Мало того,—въ заключеніе даже оказывается, что дикарь въ простотѣ своихъ помысловъ, въ несложности своихъ привязанностей, вѣрнѣе и лучше осуществляетъ идеалъ человѣчества, великій завѣтъ, который философія Гердера признавала вѣнцомъ всего историческаго прогресса. „Дикарь, восклицаетъ Гердеръ, любящій себя, жену и дѣтей спокойною любовью и въ своемъ ограниченномъ кругу дѣятельности пламенѣющій для блага своего племени, не менѣе чѣмъ для собственной жизни,—какъ мнѣ кажется—болѣе заслуживаетъ того, чтобы его считали настоящимъ человѣкомъ (ein wahreres Wesen), чѣмъ та цивилизованная тѣнь, которая восторгается любовью къ призраку рода человѣческаго“, т.-е. къ одному лишь имени (für einen Namen). Въ своей бѣдной хижинѣ первый находитъ мѣсто для всякаго чужестранца, котораго онъ принимаетъ съ равнодушною добротой, какъ брата, даже не спрашивая, кто онъ такой; заплывшее же (verschwemmte)

сердце досужаго космополита ни для кого не представляетъ убѣжища".

***

Въ этой выходкѣ противъ космополитовъ заключается намекъ на Канта и его общественный идеалъ. Еще менѣе, чѣмъ предназначеніе человѣчества для утонченной культуры, „можетъ понять" Гердеръ мысль, „чтобы человѣкъ былъ созданъ для государства и въ его строѣ находилъ первыя необходимыя условія истиннаго своего счастья". Для Гердера очевидно, что съ объемомъ государства и сложностью искусственнаго строя должно неизбѣжно и безпредѣльно возрастать число несчастныхъ. И, наконецъ, такъ какъ согласно съ мнѣніемъ всѣхъ публицистовъ всякое благоустроенное государство должно быть машиною, которой управляетъ мысль одного, то неужели нѣтъ высшаго счастья, чѣмъ служить безсмысленнымъ орудіемъ въ такой машинѣ? „Нѣтъ, если мы люди, то будемъ благодарны Провидѣнію за то, что оно не въ этомъ усматривало общую цѣль человѣчества. Милліоны живутъ на земномъ шарѣ безъ государства, и въ самомъ искусственномъ государствѣ тотъ, кто хочетъ быть счастливымъ, долженъ искать его тамъ же, гдѣ и дикарь, т.-е. ожидать здоровья и душевныхъ силъ, благоденствія своего дома и сердца не отъ государства, а отъ себя. Итакъ, милостиво было Провидѣніе, которое предпочло искусственнымъ цѣлямъ обширныхъ обществъ легче достижимое блаженство отдѣльныхъ людей и, насколько могло, избавило міръ отъ этихъ дорогихъ государственныхъ машинъ".

Съ протестомъ противъ государственнаго начала на землѣ у Гердера связанъ протестъ противъ мнѣнія, что счастье зависитъ отъ успѣховъ прогрессирующей культуры. „Плохо и ребячески поступила бы творческая мать, восклицаетъ Гердеръ, если бы она обусловила настоящее и единственное предназначеніе своихъ дѣтей—быть счастливыми—искусными приспособленіями нѣсколькихъ запоздалыхъ потомковъ и отъ ихъ рукъ ожидала бы опредѣленія цѣли всего земного творенія. Неужели же вы, обитатели другихъ материковъ, въ теченіе тысячелѣтій промелькнувшіе на землѣ, вовсе не жили или же прахомъ вашимъ только удобряли землю, для того, чтобы въ концѣ вѣковъ ваши потомки были осчастливлены европейскою культурой? Развѣ эта надменная мысль не оскорбленіе величія природы?

Нѣтъ, если есть счастье на землѣ, то оно въ каждомъ чувствующемъ существѣ и должно быть присуще его природѣ; и самое искусство являющееся на помощь, чтобы доставлять счастье,

должно обратиться въ природу. Отъ природы же всякій человѣкъ носитъ въ себѣ самомъ мѣру своего блаженства и только въ предѣлахъ той формы, для которой онъ созданъ, онъ можетъ найти счастье. Именно потому природа исчерпала на землѣ всѣ человѣческія формы, для того, чтобы имѣть наготовѣ для каждой, сообразно съ ея временемъ и мѣстомъ, то наслажденіе, которымъ она обольщаетъ смертныхъ въ продолженіе всей ихъ жизни" (durchs Leben hindurch täuschte).

Такъ рѣзко формулированъ Гердеромъ антагонизмъ между единичнымъ счастьемъ и общею культурою въ одной изъ главъ второй части [1]).

Этотъ антагонизмъ такъ и не примиренъ у Гердера, но онъ ослабленъ въ дальнѣйшихъ частяхъ его труда. Гердеръ пытается сочетать обѣ цѣли—личное благо и развитіе человѣчности посредствомъ пониженія этого понятія. Въ чемъ же, спрашиваетъ онъ однажды, заключается цѣль человѣчности?—въ благоденствіи на томъ мѣстѣ, на той ступени, которую каждый занимаетъ въ качествѣ того, а не иного звена въ общей цѣпи развитія.

Идея счастья, однако, потомъ снова все болѣе и болѣе уступаетъ мѣсто понятію человѣчности, которая развивается вмѣстѣ съ подъемомъ культуры. Слѣдя за развитіемъ идеала человѣчности, Гердеръ даже дѣлаетъ уступку политическому принципу и вноситъ въ понятіе человѣчности идею „справедливости ко всѣмъ классамъ и слоямъ", что, конечно, невозможно внѣ усовершенствованнаго общественнаго и государственнаго строя. Забота о счастьѣ всѣхъ, независимо отъ ихъ культуры, проявляется у Гердера въ симпатіи къ низшимъ формамъ человѣчности. Человѣчность оказывается достояніемъ всѣхъ. „Близко къ обезьянѣ поставила природа негра, и отъ разумѣнія негра до самаго утонченнаго мозга культурнаго человѣка она предоставила всѣмъ народамъ и всѣмъ вѣкамъ разрѣшать свою великую проблему человѣчности".

Но при такомъ взглядѣ на дѣло исчезаетъ единство культуры и общность цѣлей въ человѣчествѣ. Гердеръ тѣмъ болѣе подвергался опасности потерять эту нить Аріадны въ лабиринтѣ человѣческой исторіи, что вниманіе его постоянно отвлекалось отъ общей цѣли человѣчества симпатіей его къ индивидуальному характеру націй. Его интересъ къ народной поэзіи и къ языку рано пріучили его дорожить націями, какъ живыми индивидуальностями. „Нельзя причинить націи бо́льшаго вреда,—писалъ онъ

[1]) Пятая глава VIII книги.

въ одномъ изъ своихъ раннихъ сочиненій,—какъ похищая у нея національный характеръ, особенности ея духа и языка“ [1]). А въ своемъ первомъ опытѣ философіи исторіи онъ утверждалъ, что „всякая нація имѣетъ въ самой себѣ центръ своего счастья, какъ всякій шаръ свой центръ тяжести“.

Эту аналогію онъ постоянно проводилъ и въ „Идеяхъ“. Но при такомъ важномъ значеніи автономныхъ, національныхъ элементовъ, общая идея человѣчества грозитъ распасться: каждый народъ по своей индивидуальности осуществляетъ идею человѣчности, и исторія человѣчества не что иное, какъ собирательная исторія отдѣльныхъ націй. Этотъ индивидуальный или національный элементъ беретъ иногда у Гердера верхъ даже тамъ, гдѣ онъ имѣетъ въ виду выразить общечеловѣческую идею. Такъ, напримѣръ, онъ сравниваетъ исторію культурныхъ народовъ съ состязаніемъ „изъ-за вѣнка лучшей человѣчности“. Идея солидарности сохранена въ этомъ образѣ, но въ сущности одной изъ націй предназначается пальма побѣды, и за побѣдительницей признается преимущество, что она одна предъ всѣми другими осуществила идеалъ человѣчности.

Подобнымъ образомъ Гердеръ говоритъ въ другомъ мѣстѣ: „все обновляясь въ своихъ формахъ, расцвѣтаетъ геній человѣчности и, возрождаясь, проходитъ (geht palingenetisch weiter) по народамъ и поколѣніямъ“.

* * *

Итакъ, единство человѣческой исторіи, повидимому, разбивается антагонизмомъ между поколѣніями и народами, которые всѣ служатъ сами себѣ цѣлью, всѣ имѣютъ свой собственный идеалъ человѣчности. Но безъ единства въ цѣли не можетъ быть философіи исторіи. И Гердеръ поэтому снова обрѣтаетъ это единство и указываетъ его въ исторіи. Это единство не отвлеченный принципъ, который берется извнѣ и искусственно вносится въ построеніе человѣческой исторіи. Напротивъ, Гердеръ выводитъ его изъ самой природы человѣка. Это принципъ солидарности, взаимной связи людей въ ихъ духовномъ развитіи.

Напрасно мнитъ человѣкъ въ мечтахъ своей жизни, говоритъ Гердеръ, что всѣмъ, что̀ онъ есть, онъ сталъ изъ самого себя; какъ бы человѣкъ ни мечталъ быть творцомъ самого себя, онъ зависитъ отъ другихъ въ развитіи своихъ способностей. Такая мечта понятна въ человѣкѣ. Чувство самодѣятельности, вложен-

[1]) Biedermann II. 2 p. 123.

ное въ него природою, вызываетъ его на дѣйствія и вознаграждаетъ его пріятнымъ сознаніемъ имъ самимъ совершеннаго подвига. Онъ забываетъ о годахъ своего дѣтства; воспринятые имъ тогда задатки и тѣ, которые онъ постоянно вновь воспринимаетъ, дремлютъ въ его душѣ: онъ не сознаетъ ихъ въ себѣ и наслаждается лишь плодами развившихся въ немъ душевныхъ силъ; но мыслитель, который знаетъ по опыту ходъ отдѣльной человѣческой жизни и въ состояніи прослѣдить всю цѣль человѣческой исторіи,—ясно видитъ сомкнутыя звенья этой цѣпи, заключающейся во взаимной зависимости людей и людскихъ поколѣній.

На самомъ дѣлѣ, такъ же мало какъ человѣкъ по своему физическому рожденію происходитъ отъ самого себя, онъ и въ духовномъ отношеніи не можетъ быть признанъ самородкомъ (ein Selbstgeborener). Нами унаслѣдованы не только зародыши нашихъ духовныхъ свойствъ, но и самое развитіе ихъ въ зависимости отъ окружающей среды. По самой природѣ своей человѣкъ предназначенъ въ долгомъ дѣтствѣ своемъ къ пользованію чужою помощью. Вся жизнь человѣка въ этотъ періодъ заключается въ живомъ воспріятіи впечатлѣній изъ этой окружающей среды и въ подражаніи. Даже разумъ въ извѣстномъ смыслѣ (Vernunft = Vernommenes) не что иное, какъ аггрегатъ уразумленныхъ, усвоенныхъ понятій—сумма воспитанія, которое воспитуемый, наконецъ, самостоятельно завершаетъ въ себѣ по даннымъ ему образцамъ.

Въ этомъ взаимодѣйствіи людей и заключается тотъ принципъ въ исторіи человѣчества, безъ котораго и не было бы такой исторіи. Если бы человѣкъ все получалъ изъ себя и развивался независимо отъ окружающей его среды, была бы возможна исторія людей, но не человѣческаго рода.

А такъ какъ отличительное свойство человѣка состоитъ именно въ томъ, что, являясь на свѣтъ почти безъ инстинкта, мы только черезъ пожизненное упражненіе развиваемся до человѣчности и на этомъ основана наша способность къ усовершенствованію (Perfectibilität), а также и возможность паденія и извращенія, то именно въ силу этого исторія рода человѣческаго становится единымъ цѣлымъ, т. е. „цѣпью общенія и культурной преемственности отъ перваго до послѣдняго звена“.

На этомъ основаніи Гердеръ признаетъ и идею „воспитанія человѣчества“; признаетъ ее именно потому, что человѣкъ только въ силу воспитанія становится человѣкомъ. При этотъ онъ дѣлаетъ оговорку противъ слишкомъ отвлеченнаго пониманія этой идеи.

Нельзя говорить, замѣчаетъ Гердеръ, о воспитаніи рода человѣческаго въ томъ смыслѣ, какъ понимали, напримѣръ, это послѣднее понятіе Аверроисты, приписавшіе роду человѣческому одну единую душу; воспитывается не родъ человѣческій, а каждый отдѣльный членъ этого рода. Но если бы кто съ другой стороны сталъ видѣть въ человѣчествѣ лишь индивидуумы и отрицать взаимное сцѣпленіе этихъ индивидуумовъ и связь ихъ съ цѣлымъ, то это было бы въ противорѣчіи какъ съ природою человѣка, такъ и съ яснымъ свидѣтельствомъ его исторіи; ибо ни одинъ изъ насъ не сталъ изъ себя человѣкомъ. Въ своемъ развитіи къ человѣчности человѣкъ связанъ посредствомъ воспитанія съ родителями, учителями, друзьями, со своимъ народомъ и предшествовавшими поколѣніями этого народа, наконецъ, со всею цѣпью человѣческаго рода, повліявшаго чрезъ каждое изъ этихъ звеньевъ на его душевныя силы.

Въ виду этого, весь земной шаръ преобразовывается въ глазахъ Гердера въ воспитательное учрежденіе всей человѣческой семьи, со многими отдѣленіями и классами, но съ однимъ общимъ планомъ ученія; воспитаніе человѣчества, а съ нимъ и философія исторіи становятся для него столь же достовѣрною истиной, какъ и существованіе самого человѣчества, т.-е. взаимодѣйствія человѣческихъ индивидуумовъ, „которое одно только и сдѣлало насъ людьми“. Признаніемъ взаимнаго духовнаго вліянія людей и воспитанія человѣчества Гердеръ внесъ новый и важный факторъ въ философію исторіи. Допущеніе этого принципа кореннымъ образомъ измѣняетъ исторію человѣка и положеніе его въ мірѣ. Исторія человѣка является продолженіемъ органической природы, но въ нее входитъ съ появленіемъ духовной культуры новый самостоятельный принципъ. Въ органической природѣ усовершенствованіе происходитъ посредствомъ физическихъ процессовъ; организмы усовершенствуются средою, въ которой они живутъ; прогрессъ приходитъ къ нимъ извнѣ. Въ историческомъ мірѣ этотъ способъ усовершенствованія отступаетъ на задній планъ; настоящій прогрессъ возможенъ только изнутри, посредствомъ сознательнаго акта, посредствомъ внутренняго желанія усовершенствоваться и потянуться къ свѣту, который блещетъ въ исторіи.

У историческаго человѣка двойное происхожденіе: онъ дитя природы, но онъ въ то же время сынъ духа. Онъ преемникъ и законный наслѣдникъ всего великаго, что творилось въ исторіи, лишь бы онъ пожелалъ принять это наслѣдство.

Усовершенствованіе человѣка осуществляется посредствомъ вос-

пріятія результатовъ чужого развитія, переданнаго ему, т. е. дошедшаго до него путемъ преданія и воспитанія. Это воспріятіе не механическій процессъ, не слѣпое подражаніе, а творческій актъ. Подражающій долженъ обладать силами, чтобы принять передаваемое ему, усвоить его и претворить въ свою духовную природу. Отъ кого онъ перенимаетъ, что и сколько онъ въ себя принимаетъ, какъ онъ себѣ это усвоиваетъ, какъ примѣняетъ усвоенное и какую пользу изъ него извлекаетъ—все это опредѣляется силами воспринимающаго.

Итакъ, какова культурная традиція, вліяющая на человѣка и какъ онъ воспринимаетъ это вліяніе, таковымъ становится человѣкъ.

Такимъ образомъ, въ идею усовершенствованія, которую человѣкъ выноситъ изъ всей органической природы, вносится новое начало, которое ставитъ *историческій* прогрессъ выше всякаго прогресса въ органическомъ мірѣ: человѣкъ совершенствуется благодаря усовершенствованію всей группы, которой онъ состоитъ членомъ или всего рода человѣческаго; и усовершенствованіе отдѣльнаго человѣка не остается безъ вліянія на общій ходъ прогресса.

Удивительныя перспективы открываются вслѣдствіе этого на жизнь человѣка и человѣчества: смыслъ этой жизни возвышается и въ прекрасныхъ выраженіяхъ раскрываетъ Гердеръ этотъ смыслъ. *Счастливымъ* называетъ онъ смертнаго, кто своими помыслами и стремленіями или хотя бы тихими лучами своего бытія содѣйствовалъ развитію лучшей человѣчности среди своихъ братьевъ. Не иначе, говоритъ Гердеръ, вліяетъ Господь на землю, какъ чрезъ избранныхъ лучшихъ людей. Тѣло наше истлѣваетъ въ могилѣ, и имя наше проходитъ быстрою тѣнью по землѣ; только въ голосѣ Божьемъ, т.-е. въ культурной традиціи, можемъ мы и въ безыменномъ вліяніи жить и дѣйствовать въ душахъ людей.

Еще болѣе чѣмъ цѣна отдѣльной жизни, — выигрываетъ отъ культурной традиціи смыслъ всей исторіи:

„Золотая цѣпь культуры,—восклицаетъ Гердеръ,—охватывающая землю и простирающаяся черезъ всѣ индивидуумы до престола Провидѣнія, съ тѣхъ поръ какъ я тебя узрѣлъ и прослѣдилъ въ твоихъ лучшихъ звеньяхъ, исторія перестала мнѣ казаться, какъ прежде, мерзостью запустѣнія на святой землѣ. Философія исторіи, слѣдящая за цѣпью культуры вноситъ смыслъ въ разрозненныя явленія, примиряетъ съ тѣмъ, что въ нихъ уродливо извращено, и утѣшаетъ относительно мимолет-

ности всего великаго и прекраснаго. Путемъ историческаго развитія человѣкъ только *становится* человѣкомъ; поэтому нѣтъ нелѣпости, которая бы не появлялась въ исторіи; поэтому всѣ пороки и преступленія исчерпываются въ ней; но тихо среди всего этого созрѣваетъ благородный ростокъ культуры. Поэтому и революціи уже не пугаютъ Гердера—,онѣ необходимы человѣческому роду, чтобы его движеніе не остановилось, подобно потоку въ стоячемъ болотѣ. Поэтому въ исторіи и не можетъ быть ничего неподвижнаго. Никакой памятникъ человѣческихъ рукъ не можетъ вѣчно уцѣлѣть на землѣ потому, что въ потокѣ поколѣній всякое сооруженіе человѣка служитъ только для потребностей извѣстнаго времени и тотчасъ становится вреднымъ потомству, какъ скоро оно для него уже не нужно или задерживаетъ его движеніе впередъ.

Но изъ этихъ развалинъ и обломковъ, какъ говоритъ Гердеръ, цѣпь культурной традиціи слагаетъ одно цѣлое, въ которомъ образы людей исчезаютъ, но духъ человѣческій безсмертно живетъ и дѣйствуетъ.

Поэтому, слѣдящая за цѣпью культурной традиціи философія исторіи собственно и есть, по Гердеру, настоящая человѣческая исторія. Преемственность культуры *одна* дѣлаетъ возможною исторію, ибо связываетъ въ одно духовное цѣлое всѣ поколѣнія людей отъ первыхъ проблесковъ культуры до самыхъ отдаленныхъ проявленій ея въ будущемъ. Преемственность культуры въ духовномъ мірѣ то же, что законъ сохраненія энергіи или силъ въ мірѣ физическомъ, ибо, благодаря преемственности культуры, не пропадаетъ даромъ духовная дѣятельность людей, творчество геніевъ услаждаетъ позднѣйшія поколѣнія людей, а нравственный подвигъ остается вѣчнымъ образцомъ и неизсякаемымъ источникомъ новыхъ нравственныхъ силъ для потомства.

На этой почвѣ гармонически разрѣшается антиномія между индивидуальнымъ благомъ и общею цѣлью, предъ которою остановился Гердеръ. Пусть жизнь будетъ дана для жизни, пусть благо каждаго творенія будетъ цѣлью природы, — сознаніе, что жизнь не замкнута въ себѣ, что трудъ и усилія жизни служатъ на пользу другимъ, конечно, не умаляетъ наслажденія жизнью, а возвышаетъ его и имѣетъ не объективную только цѣну, но и субъективную, т.-е. для самаго сознающаго лица.

На этой почвѣ могла бы разрѣшиться и другая антиномія— между національнымъ принципомъ и общечеловѣческимъ, ибо ихъ отношенія аналогичны отношенію индивидуума и его личнаго блага къ тому коллективному цѣлому, котораго онъ состоитъ

членомъ. Пусть народъ цѣнитъ свою индивидуальность, пусть онъ сознаетъ, что общій идеалъ—человѣчность—онъ можетъ осуществить лишь въ національныхъ формахъ. Но если онъ поднялся на степень культурнаго народа, то онъ будетъ внимать назиданію исторіи и извлечетъ изъ нея три основныхъ положенія: что онъ обязанъ своей культурой длинному ряду предшествовавшихъ ему людскихъ поколѣній и народовъ, что прогрессъ въ культурѣ совершается посредствомъ взаимодѣйствія и общей солидарности другихъ народовъ и, наконецъ, что ему поставлена исторіей та же цѣль, какъ и другимъ—развитіе человѣчности. Пусть человѣчность преломляется въ призмѣ національнаго бытія,—иначе и быть не можетъ; но было бы самообольщеніемъ утверждать, что какая-либо національность представляетъ собою полное осуществленіе человѣчности. Гердеръ близокъ къ такому рѣшенію вопроса, хотя и не разрѣшаетъ его методически и не приводитъ къ опредѣленной формулѣ. Но, усвоивъ себѣ принципъ преемственной культуры и взаимной связи людскихъ поколѣній въ культурной работѣ, Гердеръ вышелъ на настоящій путь.

Рѣшительно высказывается онъ противъ заблужденія, будто индивидуумъ сталъ всѣмъ, что онъ есть, благодаря самому себѣ. Только подъ вліяніемъ человѣка развивается человѣкъ до человѣчности. То что здѣсь сказано объ индивидуумѣ, примѣнимо и къ народамъ. Только подъ вліяніемъ другихъ народовъ, участвовавшихъ своей духовной работой въ созиданіи культуры и наложившихъ на нее свою печать, воспитывается къ человѣчности каждый народъ. Поэтому и Гердеръ, возставшій противъ безплотнаго космополитизма и настаивавшій такъ усиленно на необходимости разработки національной исторіи Германіи, вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе другихъ содѣйствовалъ гуманизированію историческаго идеала и выясненію идеи всемірной исторіи.

Въ усвоенномъ Гердеромъ понятіи—„общенія и развивающагося культурнаго преданія отъ перваго поколѣнія до послѣдняго“—заключалось разрѣшеніе вопроса объ объединеніи всѣхъ въ идеалѣ человѣчности. Гердеръ прямо и безусловно призналъ это единство. Цѣпь преданія смыкала въ его глазахъ всѣ обломки прошлаго въ одно цѣлое, въ которомъ людскіе образы исчезаютъ, духъ же человѣчества продолжаетъ безсмертно жить и дѣйствовать. А духъ человѣчества не что иное, какъ поставленная исторіи цѣль развитія полной человѣчности.

„Человѣчность“ оказывается у Гердера общимъ завершеніемъ всемірно-историческаго процесса. Онъ есть вѣнецъ этого процесса:

„ея распространеніе,—говоритъ Гердеръ,—есть установленіе божескаго царства на землѣ".

Между понятіемъ „божескаго царства", какъ оно было формулировано Августиномъ при паденіи Рима и языческаго міра, и указаніемъ на него Гердеромъ,—тянется главный отдѣлъ всемірной исторіи, лежитъ весь смыслъ и вся судьба европейской цивилизаціи. Какое глубокое различіе, какая противоположность стремленій и идеаловъ раскрывается передъ нами при сопоставленіи этихъ понятій! Въ первомъ случаѣ высшимъ жизненнымъ идеаломъ признается отреченіе отъ всего человѣческаго; во второмъ, идеаломъ признается именно человѣчность, осуществленіе всѣхъ культурныхъ задатковъ, вложенныхъ природою въ человѣка. Идеалъ Августина ведетъ къ пренебреженію всѣми земными интересами и потребностями,—идеалъ XVIII вѣка, высказанный Гердеромъ, ведетъ къ гармоническому, безостановочному усовершенствованію. Первый лежитъ въ основаніи средневѣкового аскетизма и папской теократіи, второй—обнимаетъ всю совокупность человѣчества во всѣхъ его культурныхъ формахъ въ одно солидарное, связанное между собою общимъ духомъ „братство".

И, однако, при всемъ этомъ различіи, какое внутреннее сходство и можно сказать тождество! Болѣе ранній идеалъ служилъ корнемъ для позднѣйшаго, и исторія европейской культуры, указываетъ посредствующія между ними звенья. Въ основаніи обоихъ міровоззрѣній лежитъ принципъ идеала, т.-е. стремленіе къ высшему и лучшему, къ усовершенствованію. Одинъ идеалъ, обращаясь къ грубой природѣ человѣка, твердилъ ему: „чтобы сдѣлаться совершеннымъ, отбрось все, что тебя привязываетъ къ физическому міру и задерживаетъ твое духовное развитіе". Другой идеалъ, обращаясь къ болѣе зрѣлому человѣку, указываетъ ему, что въ самой природѣ его заключаются задатки его духовнаго развитія, лежитъ принципъ и законъ усовершенствованія.

Въ этомъ идеалѣ находится и отвѣтъ на вопросъ, *почему* имѣетъ значеніе, и *какое* значеніе, изученіе біологическихъ процессовъ въ кругу историческихъ наукъ. Какъ выяснилъ уже Гердеръ, прогрессъ человѣчества есть осуществленіе общаго мірового закона, дѣйствующаго какъ въ физическомъ, такъ и въ духовномъ мірѣ; но то усовершенствованіе, которое въ области животныхъ организмовъ происходитъ посредствомъ физическихъ, независимыхъ отъ *особи* процессовъ, становится въ области исторіи сознательнымъ творческимъ актомъ, нравственнымъ закономъ и источникомъ блаженства для человѣка.

ГЛАВА VII.

КАНТЪ.

Съ совершенно другой точки зрѣнія взглянулъ на философію исторіи учитель Гердера великій философъ Кантъ. Расходились они между собою не въ вопросѣ о *прогрессѣ* въ исторіи человѣчества: Кантъ былъ еще болѣе послѣдовательнымъ приверженцемъ идеи прогресса, чѣмъ Гердеръ. Онъ выступилъ противъ Мендельсона, отрицавшаго прогрессъ, со слѣдующими рѣшительными возраженіями.

„Если добродѣтельный человѣкъ, который борется съ непріятностями и искушеніями ко злу и побѣждаетъ ихъ, есть зрѣлище достойное божества, то было бы въ высшей степени недостойно не только божества, но самаго обыкновеннаго, благомыслящаго человѣка смотрѣть, какъ родъ человѣческій отъ времени до времени дѣлаетъ нѣсколько шаговъ къ добродѣтели, а потомъ упадаетъ въ прежнюю бездну порока и несчастія. Смотрѣть на эту драму нѣсколько времени было бы трогательно и поучительно, но такое зрѣлище скоро бы обратилось въ кукольную комедію, и пришлось бы опустить занавѣсъ. Если бы не устали играть актеры, то усталъ бы зритель. Онъ могъ бы довольствоваться однимъ или двумя актами и имѣлъ бы право по нимъ заключить, что безконечная пьеса представляетъ вѣчное однообразіе. Въ обыкновенной театральной пьесѣ кара, слѣдующая въ концѣ, можетъ вознаградить за непріятное ощущеніе. Но, въ дѣйствительности, позволить порокамъ безъ числа громоздиться другъ на другѣ, хотя вперемѣшку съ добродѣтелями, и все это для того только, чтобы въ заключеніе всего можно было бы хорошенько наказать за эти пороки,—это, по крайней мѣрѣ, по нашимъ понятіямъ, несогласно съ свойствами мудраго Творца и Правителя вселенной".

„Поэтому я имѣю право заключить, продолжаетъ Кантъ, что такъ какъ родъ человѣческій постоянно идетъ впередъ въ дѣлѣ улучшенія матеріальнаго быта, онъ также приближается къ нравственной цѣли своего существованія. Это нравственное улучшеніе можетъ иногда быть прерываемо, но не можетъ прекратиться·

Доказывать это положеніе мнѣ не нужно. Обязанность доказывать лежитъ на моемъ противникѣ. Я основываюсь на врожденномъ мнѣ чувствѣ долга дѣйствовать среди того поколѣнія, къ которому я принадлежу, такимъ образомъ, чтобы слѣдующее за нимъ было лучше, и чтобъ это чувство долга переходило въ наслѣдство отъ одного поколѣнія къ другому". Въ другомъ мѣстѣ Кантъ говоритъ, что только надежда на улучшеніе можетъ внушить желаніе быть полезнымъ обществу, и что самъ Мендельсонъ должно быть разсчитывалъ на лучшія времена, если онъ такъ много трудился на пользу просвѣщенія того народа, къ которому онъ принадлежалъ.

Въ дальнѣйшемъ намъ пріидется говорить о томъ, какъ самъ Кантъ нашелъ нужнымъ *доказывать* невозможность прекращенія прогресса. Теперь же, остановимся на томъ, какимъ образомъ, Гердеръ и Кантъ, сходясь между собою въ признаніи прогресса, какъ факта, далеко расходились между собою въ опредѣленіи *источника* прогресса и *цѣли,* къ которой онъ направленъ. Это различіе такъ существенно и важно потому, что за нимъ скрывается цѣлая пропасть, раздѣляющая между собою два *міровоззрѣнія* и два метода въ философіи исторіи.

Это различіе, которое будетъ нами потомъ точнѣе формулировано, постепенно проявлялось и назрѣвало въ полемикѣ, возникшей между Гердеромъ и Кантомъ еще до выхода въ свѣтъ гердеровскихъ *Идей.*

Еще за годъ до этого Кантъ выступилъ съ небольшой статьей, представляющей какъ бы программу для другой философіи исторіи, ставившей человѣчеству иную цѣль и иначе объяснявшей его эволюцію къ этой цѣли. А затѣмъ по выходѣ въ свѣтъ первой части книги Гердера, Кантъ отозвался на нее рецензіей, за которой послѣдовала другая рецензія по выходѣ второй части книги Гердера. Въ этой рецензіи Кантъ обратилъ главное свое вниманіе на тотъ вопросъ, въ которомъ наиболѣе ярко обнаруживается различіе между обоими мыслителями какъ относительно метода, такъ и относительно общаго міровоззрѣнія,—а именно на то значеніе, которое Гердеръ придалъ въ эволюціи человѣчества *выпрямленному* стану, которымъ человѣкъ выдѣлился изъ ряда другихъ твореній природы. Въ этомъ фактѣ Гердеръ усматриваетъ причину всѣхъ матеріальныхъ и духовныхъ успѣховъ, поднявшихъ человѣка высоко надъ міромъ животныхъ. Условіе этихъ успѣховъ, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Гердера чисто физическое.

Кантъ же взглянулъ совершенно иначе на этотъ вопросъ. Въ свое время онъ сочувственно отнесся къ академической рѣчи

итальянскаго анатома Москати, доказывавшаго, что выпрямленный станъ повлекъ за собою цѣлый рядъ физическихъ неудобствъ и ущербовъ для человѣческаго рода и потому не можетъ быть приписанъ органической или физической эволюціи. Въ своей замѣткѣ, написанной въ 1771 году по поводу появленія въ печати нѣмецкаго перевода рѣчи Москати, Кантъ указываетъ на то, что вслѣдствіе выпрямленнаго стана сердце у человѣка должно было занять *висячее* положеніе и производить давленіе на лѣвый бокъ, что предрасполагало человѣка къ сердцебіенію, аневризму, водянкѣ и т. п. недугамъ; что кровь, вынужденная двигаться по жиламъ въ вертикальномъ направленіи, стала застаиваться, что вызывало ипохондрію, геморой; что во время беременности матери плодъ сталъ развиваться ненормально, головою внизъ, слѣдствіемъ чего были приливы крови къ головѣ и предрасположеніе къ головокруженію, параличу, головной боли и сумасшествію; что одинъ только человѣкъ изъ всѣхъ твореній утратилъ способность держаться на водѣ и т. д. Изъ всего этого Кантъ сдѣлалъ выводъ, что естественнымъ положеніемъ для человѣка, къ которому его и предназначала заботливая мать-природа, было *четвероногое* и что его побудило усвоить себѣ выпрямленное положеніе лишь „разумъ и подражаніе“. Природа вложила въ него зародышъ разума и, развиваясь, этотъ разумъ научилъ его, что для общественнаго быта наиболѣе приспособленное положеніе—выпрямленіе стана, принявъ который человѣкъ поднялся высоко надъ животными, искупая въ то же время это преимущество многими жертвами [1]).

Уже по этимъ замѣчаніямъ Канта можно было предвидѣть, что онъ не будетъ удовлетворенъ ни методомъ изслѣдованія, ни результатами *Идей* Гердера. На самомъ дѣлѣ, въ своей рецензіи первой части сочиненія Гердера, Кантъ высказываетъ, что этотъ авторъ понимаетъ подъ философіей исторіи нѣчто совершенно иное, чѣмъ то, что обыкновенно подъ этимъ разумѣютъ—не логическую точность въ опредѣленіи понятій и тщательное различеніе и доказательство принциповъ, но обширный, много охватывающій и неглубоко проникающій взглядъ на предметъ, большую изобрѣтательность въ установленіи аналогій, смѣлое воображеніе при использованіи ихъ, соединенную съ способностью заинтересовывать читателя въ пользу предмета, всегда остающагося въ темной дали и обрисовываемаго не столько трезвымъ обсужденіемъ, сколько многозначительными намеками [2]). Подтвердивъ эту критику ря-

[1]) Перепечатано въ академич. изданіи твореній Канта. I Abth. II B. Berl. 1905.

[2]) I. Kants Kleinere Schriften—въ Philosophische Bibliothek v. Kirchmann. 1870 p. 23.

домъ частныхъ замѣчаній, Кантъ отмежевывается довольно язвительно отъ главной мысли Гердера, упрекая его въ томъ, что его претензія обусловить выпрямленной походкой развитіе разума въ человѣкѣ (des Vernunftvermögens) превышаетъ всякое человѣческое разумѣніе, какой бы способъ доказательства ни избрать для этого—„пойти ли ощупью по физіологической указкѣ или взлетѣть на крыльяхъ метафизики“ [1]).

Важность этого замѣчанія Канта выходитъ далеко за предѣлы занимающаго насъ здѣсь вопроса. Это замѣчаніе представляетъ собою не только водораздѣлъ между ученіемъ Гердера и Канта оно открываетъ предъ нами перспективу на все дальнѣйшее развитіе философіи исторіи, въ предстоявшую ей эпоху пышнаго расцвѣта.

Гердеръ приступилъ къ исторіи со стороны изученія окружавшей человѣка природы и среды. Чтобы угадать назначеніе и цѣль человѣка на землѣ, Гердеръ начинаетъ издали—съ изученія движенія небесныхъ свѣтилъ, онъ слѣдитъ затѣмъ за возникновеніемъ и жизнью растительнаго и животнаго царства, онъ наблюдаетъ за человѣкомъ въ его колыбели, чтобы кончить изученіемъ жизни и дѣятельности смѣнявшихъ другъ друга на землѣ народовъ.

Въ этой эволюціи Гердеръ не отмѣчалъ никакихъ перерывовъ; въ его глазахъ она одинаково плавно протекала на всѣхъ своихъ ступеняхъ—на безсознательныхъ ступеняхъ, какъ и на сознательныхъ. *Разумъ* былъ для него порожденіемъ физической организаціи человѣка; онъ выступаетъ втихомолку, какъ бы незамѣтно подкравшись, и продолжаетъ дѣло своей матери, физической организаціи человѣка. Такого взгляда не могъ допустить великій изобрѣтатель *категорическаго императива*. Для него разумъ—великое самостоятельное міровое начало. Онъ не слуга физическаго міра, а его повелитель. Его роль въ исторіи не служебная, а творческая, ибо онъ приноситъ съ собою самосознаніе и свободу. Поэтому съ него начинается совершенно новая эпоха въ жизни человѣчества въ противоположность къ прежней, совершавшейся безсознательно подъ вліяніемъ инстинкта. Разъ вступивъ, какъ дѣятель въ среду физическаго міра и человѣческихъ отношеній, разумъ стремится захватить господство надъ ними и повести ихъ къ *разумной*, ему вѣдомой цѣли.

---

[1]) Ib. p. 34. Am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen wollen.

* * *

Чтобы распознать назначеніе человѣчества на землѣ, нужно было, съ точки зрѣнія Канта, начать не съ изученія физическихъ условій, окружающихъ человѣка, не съ его физической организаціи, а съ него самого, съ того, что составляетъ его сущность, что составляетъ его главное отличіе отъ животнаго міра—съ его *разума*. „Человѣкъ долженъ прежде всего испытать *себя*, начать съ самопознанія, раскрыть сущность и природу своего знанія, *своего* разума. Нельзя судить о мірѣ, нельзя постигнуть бытіе Божіе, не изслѣдовавъ способности человѣческой души и ея необходимыя формы познанія. Вотъ почему изслѣдованія Канта открыли цѣнную новую сферу философскаго опыта“ [1]).

Выдвинувъ на первый планъ *разумъ* и посвятивъ себя изслѣдованію его дѣятельности, Кантъ сдѣлался творцомъ новой философіи. При такихъ условіяхъ онъ не былъ расположенъ погружаться въ изученіе историческихъ событій. Онъ, однако, не терялъ изъ вида и философію исторіи и начерталъ краткую программу дѣятельности разума въ исторіи человѣчества. Чтобы изобразить эту дѣятельность, Канту не нужно было, подобно Гердеру пересказывать исторію планеты, на которую поставлено человѣчество, разъяснять исторію земного шара, растительнаго и животнаго міра, изображать бытъ дикарей,—ему было достаточно ограничиться сферой, въ которой по преимуществу дѣйствуетъ разумъ,—это сфера государства и правовыхъ отношеній. Поэтому онъ былъ въ состояніи предупредить Гердера и еще за годъ до него выступить съ своимъ *конспектомъ* философіи исторіи подъ заглавіемъ „Мысли о всеобщей исторіи съ общегражданской цѣлью“ [2]).

„Какъ бы мы ни смотрѣли, говоритъ Кантъ, на *свободу воли* съ метафизической точки зрѣнія, проявленія (Erscheinungen) этой свободной воли—т.-е. человѣческія дѣйствія—опредѣляются общими естественными законами. И исторія, занимающаяся изображеніемъ этихъ проявленій, даетъ намъ надежду, что она способна открыть въ нихъ правильный ходъ и установить по отношенію ко всему роду человѣческому непрерывное, хотя и медленное развитіе вложенныхъ въ него задатковъ (Anlage)“.

Въ подтвержденіе этого Кантъ ссылается на постоянство цифръ

---

[1]) Мы съ удовольствіемъ пользуемся случаемъ привести эти слова И. А. Ильина, столь вѣрно и мѣтко характеризующія методъ Канта въ отличіе отъ Гердера. Слова эти приведены въ статьѣ И. А. Ильина: „*Философія Фихте, какъ религія совѣсти*“ въ журн. „Вопросы Философіи и Психологіи“ 1914. Кн. 122, стр. 168.

[2]) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784.

въ таблицахъ браковъ и рожденій, составляемыхъ въ отдѣльныхъ странахъ, хотя именно эти явленія, повидимому, вполнѣ зависятъ отъ воли человѣка.

Зрѣлище людскихъ дѣйствій въ исторіи внушаетъ философу значительное огорченіе; отмѣчая проявленія мудрости въ извѣстныхъ случаяхъ, онъ видитъ вездѣ неразумность, дѣтское тщеславіе, а нерѣдко и дѣтскую злобу и страсть къ разрушенію; и ему ничего не остается—такъ какъ онъ не въ состояніи приписать людямъ какую-либо разумную цѣль,—какъ попытаться—нельзя ли открыть въ этомъ безсмысленномъ ходѣ человѣческихъ дѣлъ какую-нибудь *цѣль* (Absicht) самой *природы*, такъ чтобы при полномъ отсутствіи какого-либо плана въ дѣйствіяхъ людей обнаружился все-таки опредѣленный планъ, преслѣдуемый природою.

Въ виду этого Кантъ пытается „найти руководящую нить для такой исторіи, предоставляя природѣ создать такого человѣка, который былъ бы способенъ начертать исторію согласно съ этою нитью, и подобно тому, какъ природа создала Кеплера, неожиданно подчинившаго эксцентрическіе пути планетъ опредѣленнымъ законамъ, а вслѣдъ за тѣмъ Ньютона, объяснившаго эти законы одной общей причиной“.

Въ ожиданіи этого Кантъ развиваетъ слѣдующій рядъ *положеній*:

Всѣ способности извѣстнаго существа предназначены къ тому, чтобы съ теченіемъ времени развиться вполнѣ и цѣлесообразно. Въ человѣкѣ же—единственномъ существѣ, одаренномъ разумомъ, способности, требующія примѣненія разума, достигаютъ полнаго развитія не въ индивидуумѣ, а въ *родѣ*.

Средства, которыми пользуется природа для развитія вложенныхъ ею въ человѣка способностей,—*антагонизмъ* людской. Подъ этимъ Кантъ разумѣетъ противоположную потребность человѣка въ *общеніи* съ другими людьми и въ то же время *уединяться*, опасаясь противодѣйствія себѣ со стороны другихъ. Это противодѣйствіе и побуждаетъ человѣка преодолѣвать свою косность подъ вліяніемъ честолюбія, любви къ власти или корысти, чтобы подняться надъ своими сочленами. Въ силу этого и происходятъ первые шаги отъ варварства къ культурѣ, развиваются таланты и съ теченіемъ времени устанавливаются извѣстные практическіе принципы, обращающіе общество мало-по-малу въ нравственное цѣлое.

Величайшая проблема для рода человѣческаго, къ разрѣшенію которой его понуждаетъ природа, это—установленіе общаго, вѣдающаго правомъ гражданскаго общества.

Эта проблема въ зависимости отъ установленія закономѣрныхъ взаимныхъ отношеній между государствами. Всѣ войны—ничто иное, какъ попытки (не по замыслу людей, а по мысли природы) устанавливать новыя отношенія между государствами посредствомъ разрушенія, или по крайней мѣрѣ раздробленія однихъ и установленія другихъ—пока, наконецъ, частью вслѣдствіе введенія лучшаго гражданскаго порядка *внутри*, частью посредствомъ взаимныхъ договоровъ и международнаго законодательства *извнѣ*, не будетъ достигнуто состояніе, приближающее всю совокупность людей къ подобію гражданскаго общества: пока не будетъ сдѣланъ этотъ послѣдній шагъ, человѣчество будетъ страдать отъ жесточайшихъ золъ подъ обманчивой личиной внѣшняго благополучія. Мы достигли высокой степени культуры въ области искусствъ, мы невыносимо *цивилизованы* въ проявленіи всякаго рода общественныхъ любезностей и приличій. Но чтобы сказать, что мы *морализованы*—до этого еще многаго недостаетъ. И пока государства будутъ направлять всѣ свои усилія на суетное и насильственное расширеніе своихъ предѣловъ и этимъ задерживать медленнное внутреннее развитіе своихъ согражданъ, нельзя ожидать ничего лучшаго.

Кантъ, однако, не довольствуется однимъ только теоретическимъ установленіемъ цѣли, которую природа преслѣдуетъ въ исторіи человѣчества. Для того, чтобы поставленная имъ высокая цѣль не казалась *утопіей*, замѣчаетъ Кантъ, необходимо, чтобы вышепредполагаемый имъ результатъ хотя бы *сколько-нибудь* подтверждался опытомъ. Кантъ считаетъ это „сколько-нибудь“ достаточнымъ потому, что и въ астрономіи круговращеніе свѣтилъ признается доказаннымъ на основаніи неполныхъ наблюденій. Въ виду этого для историка очень важно, если бы онъ въ состояніи былъ указать хотя бы *слѣдъ* того, что человѣчество на самомъ дѣлѣ *приближается* къ указанной цѣли. Такимъ признакомъ Кантъ выставляетъ то, что государства уже теперь не могутъ запускать внутреннюю культуру, если не хотятъ отстать отъ другихъ въ мощи и вліяніи. Далѣе—гражданская свобода уже теперь не можетъ быть слишкомъ стѣсняема безъ чувствительнаго ущерба въ торговлѣ и промышленности. Поэтому стѣсненіе индивидуальной свободы все болѣе и болѣе отмѣняется, религіозной свободѣ дается все болѣе и болѣе мѣста и такимъ образомъ преуспѣваетъ—съ разными отступленіями—то *просвѣщеніе*, которое можетъ предохранить человѣчество отъ эгоистическихъ завоевательныхъ стремленій его правителей. И хотя наши правители относятся скаредно ко всякимъ тратамъ на дѣла просвѣщенія, потому что всѣ де-

нежныя средства страны уже напередъ учитаны на потребности ближайшей войны,—эти правители, однако, изъ собственныхъ выгодъ не препятствуютъ слабымъ стремленіямъ своего народа къ просвѣщенію. И, наконецъ, самая война становится такимъ сложнымъ дѣломъ, по своему исходу такимъ рискованнымъ, а по своимъ послѣдствіямъ такимъ опаснымъ предпріятіемъ (вслѣдствіе новаго изобрѣтенія накоплять до безпредѣльности государственный долгъ), что вслѣдствіе сцѣпленія интересовъ всѣхъ государствъ, послѣднія, хотя и не имѣя на то законнаго права, принуждены выступать посредниками (Schiedsrichter) между другими и такимъ образомъ подготовляютъ въ будущемъ объемлющее всѣ государства политическое тѣло (Staatskörper), невѣдомое прошлымъ временамъ. Хотя такое политическое тѣло теперь существуетъ только въ смутномъ проектѣ, но уже чувствуется потребность его и это даетъ Канту надежду, что послѣ многихъ переворотовъ и преобразованій, наконецъ, осуществится то, что составляетъ высшую цѣль природы и водворится на землѣ такое состояніе всемірнаго гражданства (weltbürgerlicher Zustand), на почвѣ котораго разовьются всѣ вложенные въ человѣчество задатки.

На основаніи такихъ соображеній Кантъ приходитъ къ заключенію, что „философская попытка разработать всеобщую исторію, согласно съ планомъ природы, направленнымъ къ установленію идеальнаго объединенія (vollkommene), должна быть признана въ гражданскомъ отношеніи возможною и цѣлесообразною въ интересахъ этого дѣла“. Кантъ при этомъ оговаривается, что хотя мысль проектировать ходъ исторіи соотвѣтственно разумнымъ цѣлямъ — можетъ показаться странною,—но если принять въ соображеніе, что природа поступаетъ не безъ плана и конечной цѣли, то такая мысль можетъ оказаться и пріемлемой; и хотя мы слишкомъ близоруки, чтобы распознать самый механизмъ, которымъ стала бы пользоваться природа для своей цѣли, эта идея могла бы послужить руководной нитью для приведенія въ *систему* безцѣльныя человѣческія дѣйствія. И если мы начнемъ съ греческой исторіи, сохранившей намъ слѣды болѣе древнихъ эпохъ и повліявшей въ хорошемъ и въ дурномъ на возникновеніе римскаго государства, разрушеннаго варварами и въ свою очередь повліявшаго на нихъ, то можно будетъ раскрыть ходъ постепеннаго улучшенія государственнаго быта на нашемъ материкѣ, который, по всей вѣроятности, будетъ руководить законодательствомъ всѣхъ прочихъ. Если, такимъ образомъ, слѣдить за тѣмъ, какъ успѣхи въ государственномъ устройствѣ содѣйствовали возвышенію и прославленію народовъ, а ошибки снова подрывали

ихъ могущество, при чемъ, однако, всегда оставались зародыши для возможнаго въ будущемъ процвѣтанія—то откроется утѣшительная перспектива на далекое будущее, когда родъ человѣческій, наконецъ, доработается до полнаго развитія задатковъ, вложенныхъ въ него природою. А такое *оправданіе* природы, или вѣрнѣе, прибавляетъ Кантъ, Провидѣнія, будетъ немаловажнымъ мотивомъ къ усвоенію такой точки зрѣнія на исторію. Ибо къ чему бы послужило прославленія мудрости, проявившейся въ области неразумной природы, если бы *та* часть великаго творчества высшей мудрости, которая должна считаться вѣнцомъ творенія, т.-е. *исторія* человѣческаго рода—будетъ служить вѣчнымъ упрекомъ этой мудрости, побуждая насъ отворачивать отъ нея нашъ взоръ съ отчаяніемъ когда-либо найти въ ней разумную цѣль?

* * *

Кантъ не ограничился изложеннымъ нами разсужденіемъ о ходѣ исторіи къ разумному исходу, къ созданію подъ руководствомъ разума совершеннаго государственнаго устройства.

Два года спустя, онъ обнародовалъ другой набросокъ, какъ бы образчикъ того, какимъ образомъ проявлялся въ исторіи творческій разумъ, ведущій человѣчество впередъ къ его высокой цѣли. Темою для этого наброска Кантъ избралъ первое проявленіе разума въ исторіи человѣчества на зарѣ его жизни [1]),—въ эпоху, отъ которой не сохранилось письменныхъ свидѣтельствъ и потому допускающую со стороны историка гипотезы и игру воображенія, тогда какъ о болѣе позднихъ эпохахъ можно судить только на основаніи опыта, т.-е. историческихъ свидѣтельствъ. Это первое проявленіе разума для Канта совпадаетъ съ первымъ проблескомъ въ человѣкѣ нравственнаго чутья—совѣсти. Обстановку перваго пробужденія совѣсти Кантъ заимствуетъ изъ книги Бытія (II—VI), при описаніи грѣхопаденія.

Для начала исторіи человѣчества, говоритъ Кантъ, необходимо предположить взрослую пару людей, въ саду, представлявшемъ имъ легкую возможность найти необходимыя имъ средства питанія. При этомъ они сначала руководились, какъ и прочіе живыя существа, вложеннымъ въ нихъ природою инстинктомъ. Но скоро въ нихъ началъ проявляться разумъ (fing bald an sich zu regen) и побуждать ихъ выходить за предѣлы инстинкта.

Это могло бы обойтись для нихъ и безъ вреда, но свойство разума таково, что онъ съ помощью *воображенія* можетъ вызвать

[1]) Muthmasslicher Anfang des Menschengeschlechts. 1786.

похоть не только помимо естественнаго инстинкта (Naturtrieb), но и вопреки ему. Такимъ образомъ, совершилось *прозрѣніе* человѣка. Человѣкъ открылъ въ себѣ способность самому опредѣлять свой образъ жизни, не будучи связанъ, подобно другимъ существамъ указаніями природы. Это и случилось съ человѣкомъ въ области половыхъ отношеній, гдѣ человѣкъ вышелъ изъ узкихъ предѣловъ инстинкта, въ которые его поставила природа. Слѣдствіемъ этого было то, что человѣкъ сталъ прикрывать себя листьями смоковницы, въ которыхъ Кантъ усматриваетъ результатъ дальнѣйшаго, еще болѣе значительнаго, проявленія разума въ человѣкѣ.

Послѣдній шагъ, сдѣланный человѣческимъ разумомъ въ этомъ состояніи природы, заключался въ томъ, что онъ постигъ свое положеніе въ природѣ — когда онъ сказалъ овцѣ — овчина, которую ты носишь, природа дала тебѣ не ради тебя, а ради меня.

Мы остановимся здѣсь на этой попыткѣ изложить гипотетическую эволюцію человѣка изъ-подъ господства инстинкта подъ руководствомъ разума и заключимъ послѣднимъ выводомъ, которымъ Кантъ заканчиваетъ свой набросокъ: „таковъ результатъ, выведенный философіей изъ древнѣйшей исторіи человѣчества: она шла не отъ добра къ злу, но развивалась постепенно отъ худшаго къ лучшему; къ содѣйствію этому успѣху всякій въ свою очередь, насколько это въ его силахъ, призванъ самою природою.

Кромѣ этого наброска имѣетъ отношеніе къ философіи исторіи еще другое произведеніе Канта. Это разсужденіе, посвященное вопросу — находится ли человѣчество на пути постояннаго прогресса? [1]).

Кантъ начинаетъ его съ вопроса: „чего мы здѣсь добиваемся узнать?“ и отвѣчаетъ, что рѣчь идетъ не о прошломъ, а о будущей судьбѣ человѣчества, т.-е. о *предсказаніи*. Но возможно ли тутъ предсказаніе? Возможна ли исторія a priori? Кантъ признаетъ ее возможной, если предсказатель самъ совершаетъ то дѣйствіе, которое предсказываетъ. Въ поясненіе этого Кантъ замѣчаетъ, что еврейскимъ пророкамъ легко было предсказывать, такъ какъ они же въ качествѣ руководителей народа сами перегрузили свое государство такимъ бременемъ церковныхъ и гражданскихъ по-

---

[1]) „Ob das Menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“—во второмъ отдѣлѣ сочиненія —„Der Streit der Facultäten“ въ академическомъ изданіи твореній Канта. VII томъ.

становленій, что оно утратило способность существовать среди сосѣднихъ народовъ.

Но, допуская предсказаніе въ исторіи, Кантъ требуетъ, для этого наличности опыта для подтвержденія предсказанія, требуетъ чтобы въ данномъ случаѣ было налицо событіе, указывающее на способность человѣка быть двигателемъ прогресса.

Такое событіе онъ усматриваетъ въ французской революціи 1789 года, точнѣе въ общемъ сочувствіи къ ней со стороны ея современниковъ. „Пусть этотъ переворотъ, восклицаетъ Кантъ, окажется удачнымъ или неудачнымъ, пусть онъ будетъ сопряженъ съ такими бѣдствіями и преступленіями, что благомыслящіе люди никогда не рѣшатся повторить подобный опытъ, важно то, что этотъ переворотъ нашелъ во всѣхъ зрителяхъ его, не замѣшанныхъ въ немъ, такое участіе, которое граничило съ энтузіазмомъ, хотя оно было не изъято отъ опасности для нихъ самихъ, участіе, которое могло корениться лишь въ моральныхъ задаткахъ человѣчества“.

На основаніи этого современнаго ему явленія Кантъ счелъ себя въ правѣ предсказать „помимо всякаго пророческаго духа (Sehergeist) эволюцію къ прогрессу, неспособную остановиться“. А отсюда онъ заключаетъ и относительно всей исторіи, провозглашая вопреки всѣмъ невѣрующимъ — *положеніе*, опирающееся, какъ онъ говоритъ, на строжайшей теоріи вѣроятности, что человѣческій родъ всегда находился на пути къ прогрессу и всегда будетъ пребывать на этомъ пути.

Вышеприведенными „набросками“ не ограничивается вкладъ Канта въ философію исторіи. Заслуга его заключается прежде всего въ томъ, что онъ опредѣлилъ цѣль, которую стремится достигнуть историческая эволюція рода человѣчесваго и что эта цѣль въ то же время является *идеаломъ*. И этотъ идеалъ, поставленный Кантомъ стоитъ выше другихъ ему подобныхъ. У Гердера такимъ идеаломъ признается человѣчность. Подъ этимъ подразумѣвается то развитіе всѣхъ вложенныхъ въ человѣка природою задатковъ—то гуманность. У Канта самая великая задача, къ достиженію которой принужденъ итти родъ человѣческій, есть достиженіе такого гражданскаго устройства, которое вполнѣ бы осуществляло идею права. Это самая трудная задача и она разрѣшается позднѣе другихъ. Но совершенное гражданское устройство можетъ быть достигнуто только при правильныхъ международныхъ отношеніяхъ. Между государствами существуетъ такой же антагонизмъ, какъ и между отдѣльными людьми и этимъ антагонизмомъ природа пользуется, чтобы достигнуть своей цѣли.

Посредствомъ войнъ, посредствомъ постоянныхъ и чрезмѣрныхъ приготовленій къ нимъ, посредствомъ бѣдствій, которымъ вслѣдствіе этого подвергается всякое государство даже во время мира, природа принуждаетъ народы къ попыткамъ сначала несовершеннымъ, а потомъ, послѣ многихъ переворотовъ и полнаго изнуренія силъ, приводитъ ихъ къ тому, что могло бы быть внушено имъ простымъ разумомъ безъ горькаго опыта—къ замѣнѣ беззаконнаго состоянія, достойнаго дикарей, международнымъ союзомъ, въ которомъ даже самое маленькое государство могло бы разсчитывать на свою безопасность и на уваженіе со стороны своихъ сосѣдей. Только при такомъ совершенномъ политическомъ устройствѣ могутъ вполнѣ развиться врожденныя человѣку способности и, такимъ образомъ, осуществиться цѣль природы, достигаемая исторіей человѣчества.

Изъ этого видно, что въ лицѣ Канта—какъ и Гердера—философія исторіи брала на себя разрѣшеніе не только теоретическихъ задачъ, но и такихъ, которыя имѣли ближайшее отношеніе къ высшимъ запросамъ времени, какъ, напр., къ вопросу о вѣчномъ мирѣ.

Мечты и иллюзіи Канта въ вопросѣ о вѣчномъ мирѣ должны намъ представляться теперь еще несостоятельнѣе, когда самое средство, предлагавшееся имъ для обезпеченія мира — *международныя коалиціи*, оказались на нашихъ глазахъ причиной не бывалой еще по своей обширности и кровопролитію войны. Въ *то* время эти иллюзіи находили себѣ оправданіе въ общей наклонности вѣка къ *оптимизму*, отразившемуся во французской революціи, и пережившему ее. Надежды Канта на осуществленіе вѣчнаго мира основывались, кромѣ того, на заключеніи въ тотъ моментъ Базельскаго мира (1795 г.), окончившаго собою первый періодъ войнъ, вызванныхъ французской революціей — одновременно съ выходомъ въ свѣтъ разсужденія Канта [1]).

* * *

Хотя Кантъ высказалъ свой взглядъ на философію исторіи лишь въ наброскахъ, не связанныхъ между собою, мы можемъ на основаніи ихъ и въ связи съ его философіей вообще составить себѣ цѣльную картину его философіи исторіи, для сопоставленія ея съ *идеями* Гердера или вѣрнѣе для противопоставленія имъ. Это различіе между двумя мыслителями двоякое. Оно проявляется въ *идеалѣ* обоихъ или цѣли, которую они намѣчаютъ человѣ-

[1]) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 1795.

честву въ концѣ его историческаго прогресса и, во-вторыхъ, въ самомъ характерѣ этого процесса.

Цѣль исторической жизни человѣчества, какъ мы видѣли, Гердеръ усматриваетъ въ *гуманитетѣ*. Подъ этимъ онъ разумѣетъ извѣстнаго рода настроеніе, или психическое состояніе достойное званія *человѣка* и этическихъ задатковъ, заложенныхъ въ человѣка природою. Кантъ противополагаетъ этому расплывчатому представленію опредѣленный юридическій государственный бытъ, обезпечивающій каждому индивидууму и каждой группѣ индивидуумовъ или государству—независимость и справедливое отношеніе со стороны другихъ. Гердеръ видѣлъ въ государствѣ съ его принудительными законами и насильственными средствами лишь бѣдствіе, Кантъ надѣялся именно чрезъ государство достигнуть для человѣчества того блаженнаго состоянія, которое одинъ изъ нихъ разумѣлъ подъ понятіемъ *гуманитета*, другой—вѣчнаго мира.

Но еще далѣе расходились оба мыслителя въ пониманіи процесса, который долженъ привести человѣчество къ желанной цѣли. Гердеръ возлагалъ свои надежды на *природу*, т.-е. на всю совокупность физическихъ силъ, составляющихъ міръ отъ небесныхъ свѣтилъ до земного шара и развившимся на немъ живыхъ организмовъ. Тихо и постепенно путемъ эволюціи этотъ внѣшній для человѣка міръ долженъ былъ своимъ воздѣйствіемъ на него поднять его до того состоянія, которое сдѣлало бы его достойнымъ представлять собою вѣнецъ творенія.

Кантъ же возлагаетъ свою надежду на самого человѣка и раскрываетъ предъ нимъ силу *разума* и красоту идеи нравственнаго долга, а для того, чтобы дать ему возможность исполненія долга, онъ надѣлялъ его *свободою*. Правда Кантъ не приноситъ для этого въ жертву законъ причинности, безусловно господствующій въ эмпирическомъ мірѣ; свобода, которою онъ его надѣляетъ, только *умопостигаема* (intelligibel) [1]), но она достаточна для того, чтобы открыть предъ человѣкомъ новый путь къ нравственному усовершенствованію, которое его далеко выноситъ за сферу животнаго міра, а разумъ, съ своей стороны, представляя собою *міровое* начало, дѣлаетъ человѣка способнымъ постигать и міровыя задачи.

---

[1]) О свободѣ умопостигаемой и ея отношеніи къ свободѣ воли. Ср. Изложеніе ученія Канта у Куно Фишера II томъ (нѣм. ориг.), II книга.

ГЛАВА VIII.

ШЕЛЛИНГЪ.

Знаменательная попытка Канта провести рѣзкую грань между міромъ *явленій* (феноменовъ), доступныхъ эмпирическому познаванію и міромъ умопостигаемымъ (метафизическимъ), вызвала, несмотря на великій авторитетъ ея творца, новый, еще болѣе сильный натискъ человѣческаго ума, проникнуть въ *сущность* вещей. Результатомъ этого новаго, высокаго напряженія мысли человѣка была такъ называемая идеалистическая философія. Идеализмъ обѣщалъ перекинуть мостъ изъ области субъективной въ объективную и сочетать эмпирическую науку съ метафизикой. Поэтому увлеченіе идеалистической философіей было громадно. Ея вліяніе захватило не только государственныя и юридическія науки, исторію, поэзію и изящную литературу, богословіе, психологію и эстетику, но и естественныя науки. Не останавливаясь на первомъ представителѣ этого идеализма, на Фихте, такъ какъ онъ не касался исторіи, мы перейдемъ къ Шеллингу, который послужитъ намъ переходомъ къ главному представителю идеалистической философіи—къ Гегелю.

Шеллингъ, пока онъ находился подъ вліяніемъ Фихте, не признавалъ возможности какой бы то ни было философіи исторіи. Еще въ юномъ возрастѣ, въ 1797 году онъ выступилъ въ „Философскомъ журналѣ“ съ тезисомъ, въ которомъ отрицалъ возможность философіи исторіи [1]). Предметъ исторіи, доказывалъ онъ, составляютъ *событія*, но не всякаго рода событія. Въ древнихъ лѣтописяхъ отмѣчалось появленіе кометы какъ важнаго событія; но когда познали, что кометы появляются на небѣ періодически, т.-е. съ правильностью, обусловленной естественными законами, кометы, такъ сказать, исчезли съ горизонта историковъ. Историки отмѣчаютъ изверженія вулкановъ, но если бы мы были въ состояніи предусматривать эти изверженія, мы бы не стали упоминать о нихъ. Отсюда Шел-

---

[1]) Schelling Sämmtl. Werke. Изд. 1856 г. Томъ первый, стр. 446.

лингъ выводитъ слѣдующее положеніе: все что можетъ быть высчитано a priori, что совершается по неизмѣннымъ законамъ, не составляетъ предмета исторіи и, наоборотъ, то, что составляетъ предметъ исторіи, не должно поддаваться апріорному вычисленію (muss nicht a priori zu berechnen sein). Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Шеллингъ еще болѣе ограничиваетъ кругъ исторіи, исключая изъ него все, что подчинено механизму. Нельзя, говоритъ онъ, вообразить себѣ исторію какихъ-нибудь часовъ. Во-первыхъ, потому, что здѣсь нѣтъ проявленія свободы, во-вторыхъ потому, что въ движеніи часовъ нѣтъ *разнообразнаго* дѣйствія. Исторія же не предуказана человѣку; онъ можетъ и долженъ самъ творить свою исторію. Отсюда выводъ: все, что подчинено апріорной теоріи не можетъ имѣть исторію и, наоборотъ, только то, что не подлежитъ апріорной теоріи—имѣетъ исторію. Слѣдовательно, если философія исторіи означаетъ собою апріорное познаніе исторіи—то философія исторіи невозможна.

Три года спустя въ своемъ классическомъ трудѣ—*Система трансцендентальнаго идеализма*—Шеллингъ возвратился къ вопросу объ исторіи. Онъ отошелъ отъ Фихте и подготовлялъ тотъ переворотъ въ философіи, который породилъ систему философіи, носящую его имя, а потомъ и Гегелизмъ. Мѣсто *анализа*, которымъ руководился Кантъ и которому онъ обязанъ своими главными результатами, снова занялъ *синтезъ*. Надъ противоположностью міра субъективнаго и объективнаго или реальнаго и идеальнаго, снова выдвинулось понятіе *абсолютнаго*, совмѣщающее въ себѣ и то, и другое,—подобно магниту, вмѣщающему въ себѣ два противоположныхъ магнетизма“ [1]). Съ этой точки зрѣнія, вся природа, какъ и вся исторія человѣческаго духа не что иное какъ откровеніе этого абсолютнаго духа,—откровеніе, которое проявляется въ постепенной эволюціи. Всѣ явленія видимаго міра и всѣ историческія событія не что иное какъ различные ряды явленій, въ которыхъ обнаруживается абсолютный разумъ. Такъ какъ все существующее въ дѣйствительности—проявленіе абсолютнаго разума, то мы вездѣ въ исторіи, особенно же въ исторіи человѣческаго духа, находимъ слѣды этого абсолютнаго разума, который съ эмпирической или чисто практической точки зрѣнія представляется Провидѣніемъ, устроившимъ напередъ все такъ, какъ оно происходитъ въ дѣйствительности. Какъ ученіе объ абсолютномъ, философія распадалась для Шеллинга на три

---

[1]) См. третій томъ перваго отдѣла—Sämmt. Werke Шеллинга 1858, стр. 330.

области, имѣющія предметомъ изученія—Божество, природу и исторію человѣчества. Отсюда философія религіи, философія природы и философія исторіи. На философію религіи Шеллингъ положилъ много труда въ позднѣйшіе годы, когда онъ занималъ, послѣ Гегеля, каѳедру философіи въ Берлинѣ. Въ своей философіи миѳологіи онъ пытался объяснить малоазійскіе божества и боговъ греческаго Олимпа какъ проявленія (потенціи) абсолютнаго [1]). Эти труды составляютъ второе отдѣленіе его вышедшихъ по смерти сочиненій и заключаютъ въ себѣ два большихъ тома философіи *миѳологіи* и два тома философіи откровенія. Въ философіи же природы, съ которой Шеллингъ началъ, онъ поставилъ себѣ цѣлью объяснить природу и ея законы телеологически.

При тогдашнемъ состояніи естественныхъ наукъ задача, которую поставилъ себѣ Шеллингъ была очень заманчива, но и опасна для талантливаго молодого философа; она породила модную въ свое время *натурфилософію* и имѣла много послѣдователей. Увлеченіе натурфилософіей было неизбѣжно для Шеллинга, такъ какъ онъ въ своей *Системѣ трансцендентальнаго Идеализма*, хотѣлъ охватить и провѣрить все существующее знаніе (alles Wissen von vorne gleichsam entstehen lassen). Средство, съ помощью котораго молодой авторъ разсчитывалъ достигнуть своей цѣли, заключается въ томъ, чтобы изложить всѣ части философіи (т.-е. и философію природы и исторію) въ ихъ послѣдовательной связи (in einer Continuität), т.-е. какъ непрерывную исторію Самосознанія Абсолютнаго Духа — такъ, чтобы все данное человѣку опытомъ служило памятникомъ и документомъ этого Самосознанія. Автора къ этому особенно побуждалъ „давно постигнутый имъ параллелизмъ“ природы и разума (Intelligenz), полное изложеніе котораго не по силамъ ни трансцендентальной, ни натурфилософіи *особо*, но только *обѣимъ* этимъ наукамъ вмѣстѣ, которыя вслѣдствіе этого обѣ вѣчно противоположны и никогда не могутъ перейти одна въ другую“. Въ результатѣ авторъ имѣлъ въ виду получить поступательный рядъ воззрѣній (eine Stufenfolge von Anschauungen), съ помощью которыхъ субъектъ (das Ich) былъ бы въ состояніи подняться до *Сознанія* въ его высшей *потенціи* (zum Bewusstsein in der höchsten Potenz.).

Для насъ главнѣйшій интересъ въ этомъ сочиненіи представ-

---

[1]) Въ числѣ слушателей Шеллинга въ Берлинѣ былъ молодой проф. Московскаго университета, П. М. Леонтьевъ, который въ 1854—5 году въ своемъ „введеніи въ миѳологію“ познакомилъ своихъ слушателей съ воззрѣніями Шеллинга, глубоко заинтересовавшими аудиторію.

ляетъ то, что касается исторіи. Слѣдуя Канту и Шеллингъ подходитъ къ исторіи человѣка—не какъ Гердеръ со стороны анатоміи,—а со стороны психологіи—т.-е. со стороны основного факта человѣческой исторіи—самосознанія человѣка. „Начало такого самосознанія, говоритъ Шеллингъ, объяснимо только „изъ *самоопредѣленія*, т.-е. изъ дѣйствія, направленнаго моимъ разумомъ на самого себя. Въ дальнѣйшемъ Шеллингъ выводитъ изъ противоположности или столкновенія естественныхъ влеченій (Naturtrieb) съ требованіями разума возникновеніе права и нравственности и такимъ образомъ подходитъ къ началу исторіи. Что касается до исторіи, то Шеллингъ опредѣляетъ ее слѣдующимъ образомъ: рядъ событій безъ цѣли и намѣренія не заслуживаютъ названія исторіи и лишь свобода въ сочетаніи съ закономѣрностью и постепенное осуществленіе идеала никогда не упускаемаго изъ вида человѣческимъ родомъ (durch eine ganze Gattung von Wesen) составляетъ особенность исторіи“ [1]). Существенное въ этомъ опредѣленіи то, что и Шеллингъ вноситъ въ опредѣленіе исторіи, подобно Канту понятіе прогресса (Progressivität), и сочетаніе свободы воли съ необходимостью въ людскихъ дѣйствіяхъ. Такое сочетаніе свободы съ законностью Шеллингъ признаетъ величайшей, но еще не разрѣшенной проблемой трансцендентальной философіи. Онъ разрѣшаетъ ее отождествленіемъ понятія *свободы* съ *сознаніемъ*, а необходимаго съ безсознательнымъ. Исторія для него съ объективной точки зрѣнія не что иное какъ рядъ событій, которыя субъективно представляются рядомъ дѣйствій свободной воли.

„Единственно вѣрное представленіе объ исторіи—это то, которое усматриваетъ въ ней непрерывное, постепенно проявляющееся откровеніе абсолютнаго“. Шеллингъ различаетъ въ этомъ откровеніи три періода. Въ первомъ изъ нихъ властвующая въ исторіи сила представляется *рокомъ*, т.-е. совершенно слѣпой силой, холодно и безчувственно разрушающей самое великое и прекрасное—это эпоха трагической гибели чудесъ древняго міра, гибели благороднѣйшаго человѣчества, когда-либо процвѣтавшаго.

Во второмъ періодѣ то, что представлялось рокомъ, преобразовывается въ *природу*, и темный законъ, властвовавшій раньше превращается въ открытый законъ природы, заставляющій свободу и произволъ служить плану, установленному природою и такимъ образомъ постепенно вводящему въ исторію механическую закономѣрность.

Третьимъ періодомъ въ исторіи будетъ тотъ, когда то, что ка-

---

[1]) Schelling. S. W. III, p. 590.

залось рокомъ или природою, раскроется какъ Провидѣніе. Когда начнется этотъ періодъ, намъ невѣдомо!

* * *

Еще въ одномъ изъ своихъ сочиненій Шеллингъ касается исторіи—въ чтеніяхъ о способѣ университетскихъ занятій. (1803) [1]).

И здѣсь въ отличіе отъ мнѣнія, что въ природѣ все совершается по закону необходимости, а въ исторіи—по свободной волѣ человѣка—Шеллингъ видитъ въ исторіи лишь высшее проявленіе природы (die höhere Potenz der Natur), но, не останавливаясь на этомъ, въ своей десятой лекціи говоритъ не о философіи исторіи, а объ исторіи въ смыслѣ *исторіографіи*.

Здѣсь онъ различаетъ два способа эмпирической разработки исторіи. Первый заключается въ простомъ изслѣдованіи фактовъ, въ установленіи исторической истины. Второй состоитъ въ томъ, что историкъ группируетъ эмпирическій матеріалъ сообразно съ какою-нибудь субъективною цѣлью—или дидактическою, или политическою. Этотъ способъ обозначается у Шеллинга словомъ, смыслъ котораго былъ еще установленъ древними, и называется прагматическимъ. Такъ, напримѣръ, Полибій, который обстоятельно опредѣляетъ понятіе прагматизма, можетъ быть названъ прагматическимъ историкомъ, такъ какъ онъ въ своемъ историческомъ сочиненіи преимущественно имѣлъ въ виду техническую сторону военнаго дѣла, или Тацитъ, такъ какъ онъ шагъ за шагомъ указываетъ въ исторіи паденія Римской имперіи послѣдствія деспотизма и порчи нравовъ.

„Современники наши, говоритъ Шеллингъ, считаютъ прагматизмъ высшимъ способомъ историческаго изложенія, и, приписывая другъ другу это свойство, ставятъ его въ высшую заслугу. Но ни одинъ здравомыслящій человѣкъ не сочтетъ сочиненій вышеназванныхъ историковъ первоклассными, историческими произведеніями именно вслѣдствіе ихъ субъективности. Что же касается до прагматизма нѣмцевъ, то къ нему большею частію можно примѣнить слова Фамулуса въ Гётевскомъ *Фаустѣ*:

„Was sie den Geist der Zeiten nennen
Das ist der Herren eigner Geist
In dem die Zeiten sich bespiegeln".

„Въ Греціи самые благородные, самые зрѣлые и опытные люди принимались писать исторію и излагали ее неизгладимыми чер-

[1]) Vorlesungen uber die Methode des Akademischen Studiums. Sämmt. Werke Отдѣлъ первый. Томъ пятый. 1859, p. 306.

тами. Въ Θукидидѣ, напримѣръ, сосредоточивается въ чудномъ образѣ все развитіе Перикловой эпохи. Въ Германіи, гдѣ исторія все болѣе и болѣе дѣлается предметомъ ремесла, принимаются за нее именно самыя бездарныя головы. Какое отвратительное зрѣлище, когда величественныя событія или характеры изображаются близорукимъ и ограниченнымъ человѣкомъ, особенно когда онъ силится быть умнымъ и думаетъ выказать свой умъ тѣмъ, что опредѣляетъ величіе различныхъ эпохъ и народовъ по одностороннимъ соображеніямъ, напримѣръ, по важности ихъ торговли, по тѣмъ или другимъ полезнымъ или вреднымъ нововведеніямъ, и вообще прилагаетъ ко всему высокому какъ можно болѣе мелкую мѣрку, или если такой писатель хочетъ доказать свой прагматизмъ тѣмъ, что щеголяетъ своими разсужденіями о событіяхъ и разукрашиваетъ свой матеріалъ пустыми риторическими фразами, напримѣръ, о постоянномъ прогрессѣ человѣчества и о томъ, какъ *мы* подъ конецъ такъ далеко ушли!"

„А все-таки же нѣтъ ничего священнѣе исторіи, этого великаго зеркала мірового духа, этой вѣчной поэмы божественнаго разума, и ничто не можетъ такъ легко пострадать отъ прикосновенія нечистыхъ рукъ."

Прагматизмъ въ исторіи требуетъ, чтобы событія приводились въ связь другъ съ другомъ во имя какой-нибудь эмпирической необходимости, внесенной историкомъ. А такъ какъ исторія въ высшемъ своемъ значеніи должна быть независима и свободна отъ всякой субъективной примѣси, то ясно, что прагматическая точка зрѣнія въ исторіи не можетъ считаться высшею. Настоящая исторіографія основывается на синтезѣ даннаго и дѣйствительнаго съ идеальнымъ; но этотъ синтезъ не можетъ быть достигнутъ посредствомъ философіи, такъ какъ послѣдняя совершенно уничтожаетъ дѣйствительность и вращается въ идеальномъ мірѣ. Исторія же должна вращаться въ дѣйствительности и въ то же время быть идеальною. Этого возможно достигнуть только посредствомъ искусства, которое не нарушаетъ дѣйствительности, но изображаетъ ее въ такомъ совершенствѣ и единствѣ, что она становится выраженіемъ высшихъ идей. Поэтому исторія, наука дѣйствительнаго, должна перенестись съ помощію искусства въ высшую сферу идеальнаго, и абсолютная точка зрѣнія въ исторіи— это точка зрѣнія историческаго искусства.

Разумѣется, что историкъ не можетъ изъ-за искусства измѣнять матеріалъ исторіи, ибо основной законъ ея—истина. Точно также онъ не можетъ пренебрегать дѣйствительною связью событій, но долженъ относиться къ этому какъ драматическій писа-

тель. Въ драмѣ каждое отдѣльное дѣйствіе должно вытекать изъ предшествовавшаго и все вообще слѣдовать по необходимости изъ завязки, но послѣдовательность эта можетъ быть понята не эмпирически, а только изъ высшаго порядка вещей. Только тогда исторія достигаетъ полнаго своего совершенства, когда эмпирическія причины, удовлетворяя разсудокъ, въ то же время оказываются орудіями и средствами выраженія высшей необходимости. При такомъ изложеніи исторія не можетъ не произвести впечатлѣнія самой великой и достойной удивленія драмы, которая могла быть создана только безконечнымъ духомъ.

Искусство, особенно же драматическое, постоянно изображаетъ примиреніе необходимости и свободы, и это составляетъ въ драмѣ главный предметъ нашего интереса. Это тождество необходимости и свободы въ исторіи признается также философіей и религіей, ибо Провидѣніе не что иное какъ та мудрость, которая примиряетъ въ мірѣ свободу человѣческую со всеобщею необходимостью. Исторія, однако не должна стоять ни на философской, ни на религіозной точкѣ зрѣнія. Она должна будетъ изображать это тождество такимъ образомъ, какимъ оно представляется въ дѣйствительности, то-есть въ образѣ непостижимой, совершенно объективной судьбы. Это не значитъ, что историкъ долженъ постоянно говорить о судьбѣ, но она должна проявляться сквозь объективность его изложенія, какъ незримое, но вездѣ господствующее божество, подобно тому какъ мы это видимъ въ сочиненіяхъ Геродота и Ѳукидида.

Исторія должна быть разсматриваема какъ эпосъ, не имѣющій ни опредѣленнаго начала, ни опредѣленнаго конца. Такъ-называемыя всеобщія исторіи ничему не научаютъ; это своды, въ которыхъ стирается все особенное и замѣчательное.

Настоящая всеобщая исторія должна бы была быть написана въ эпическомъ стилѣ, въ томъ духѣ, зачатки котораго мы видимъ въ Геродотѣ. Первыми образцами историческаго стиля были эпосъ и трагедія; ибо если всеобщая исторія, начало которой неизвѣстно какъ источники Нила, любитъ эпическую форму и полноту, то частная, напротивъ, должна группироваться около какого-нибудь средоточія подобно драмѣ. Но, кромѣ того, для историка трагедія должна быть настоящимъ источникомъ великихъ идей и возвышеннаго образа мысли, который ему такъ необходимъ.

Тотъ, кто хочетъ сдѣлаться историкомъ, говоритъ Шеллингъ, долженъ имѣть исключительно въ виду великіе образцы древности, которые остались недосягаемыми. За исключеніемъ Гиббона, значеніе котораго поддерживается обширностью его задачи и величіемъ важнаго переворота описаннаго имъ, хотя Гиббонъ не исто-

рикъ, а риторъ, существуютъ только національные историки, изъ числа которыхъ потомки будутъ называть только Макіавелли и Іоганна Миллера.

Итакъ, хотя Шеллингъ допускалъ возможность философіи исторіи, онъ видѣлъ только въ искусствѣ настоящее средство, чтобы согласовать эмпирическій матеріалъ исторіи съ идеями о свободной волѣ, о прогрессѣ, объ органическомъ развитіи, которыя необходимо вносятся человѣкомъ въ его понятіе объ исторіи. Поэтому Шеллингъ и не рѣшался сдѣлать для исторіи то, что онъ въ своей философіи природы сдѣлалъ для природы, то-есть показать въ какихъ прогрессивныхъ ступеняхъ въ ней происходитъ откровеніе абсолютнаго. Только во второй половинѣ своей жизни, когда онъ значительно измѣнилъ свою систему, онъ сдѣлалъ такую попытку для исторіи религіозныхъ вѣрованій человѣчества, и изложилъ свой взглядъ на нихъ въ *Философіи миѳологіи и откровенія*. Мы не коснемся этого сочиненія, потому, что оно слишкомъ отвлекло бы насъ отъ нашей задачи, и перейдемъ къ тому философу, который сначала былъ послѣдователемъ Шелинга, а потомъ началъ считать себя истиннымъ продолжателемъ оставленнаго Шеллингомъ дѣла, то-есть къ Гегелю.

Но прежде чѣмъ перейти къ Гегелю, слѣдуетъ остановиться на современномъ Шеллингу литературно-общественномъ движеніи, на которое онъ имѣлъ не малое вліяніе. Мы разумѣемъ *Романтизмъ*. Въ литературномъ органѣ тогдашнихъ романтиковъ въ „Атенеумѣ“ „поэтъ и философъ выставляются какъ родные братья, какъ Кастеръ и Поллуксъ, вѣчно и близко родственные, хотя и рѣдко встрѣчающіеся другъ съ другомъ“ [1]). Романтики искали разрѣшенія проблемъ, въ которыя они углублялись, въ союзѣ философіи съ поэзіей и искусствомъ. Отраженіе этого стремленія мы видѣли въ мысли Шеллинга, что сочетаніе свободы и необходимости, составляющее сущность исторіи, достигается въ искусствѣ. Къ этому у романтиковъ часто присоединялась и мистика.

На этой почвѣ сложилось ученіе о томъ, что человѣчество въ началѣ своей исторіи обладало высшей истиной, которую оно потомъ утратило, что воспоминаніе о ней и слѣдъ этой первоначальной духовной культуры можно найти у каждаго варварскаго народа. Эта мысль положена была Шеллингомъ въ основаніе его философіи миѳологіи. Она была воспринята съ особеннымъ сочувствіемъ католической интеллигенціей въ южной и западной

[1]) Mehlis. Schellings Geschichtsphilosophie 1907 г., p. 22.

Германіи и главными ея представителями въ исторіографіи являются Фридрихъ Шлегель и Гёрресъ.

У Фридриха Шлегеля была чрезвычайно даровитая, воспріимчивая, но увлекающаяся натура. Онъ былъ поэтомъ, эстетикомъ, философомъ, а подъ конецъ жизни сдѣлался также историкомъ. Въ первой своей молодости онъ былъ восторженнымъ приверженцемъ Шиллера и Гёте, находился подъ вліяніемъ Шеллинга и съ жаромъ изучалъ греческую литературу. Но потомъ онъ примкнулъ къ романтической школѣ и сдѣлался однимъ изъ главныхъ ея представителей. Онъ принялъ впослѣдствіи католическую вѣру и переселился въ Вѣну, гдѣ подъ эгидой князя Меттерниха онъ прославлялъ на лекціяхъ и въ сочиненіяхъ средневѣковые порядки и Священный Союзъ.

Древнія сказанія и мечты о золотомъ вѣкѣ, о первобытномъ счастливомъ состояніи человѣчества ожили съ новой силой въ концѣ прошлаго столѣтія; они находили себѣ богатую пищу, съ одной стороны, въ политическихъ теоріяхъ Руссо и его послѣдователей, а съ другой—въ изученіи восточныхъ языковъ и ихъ литературы. Извѣстія о томъ, что въ Индіи найдены древнѣйшіе религіозные памятники человѣческаго рода, открытъ языкъ, отъ котораго произошли всѣ остальные, возбудили самыя смутныя и смѣлыя ожиданія. Возникли толки о первоначальномъ народѣ (Urvolk), который находился въ непосредственномъ общеніи съ божествомъ, и которому было извѣстно все, что составляетъ загадку для теперешняго человѣчества. Эти толки имѣли чарующую и обаятельную силу для многихъ людей того времени. Философія Шеллинга придала этой теоріи глубокій смыслъ и способствовала ея распространенію. Какъ приверженецъ Шеллинга, Шлегель усвоилъ себѣ эту теорію; впослѣдствіи работы его брата, Августа-Вильгельма Шлегеля, по санкритской литературѣ еще болѣе побуждали его отыскивать въ преданіяхъ восточныхъ народовъ ключъ къ пониманію исторіи. Въ противоположность философскому ученію о вѣчномъ прогрессѣ въ исторіи, онъ выставилъ теорію, что исторія человѣчества—не что иное какъ медленное возвращеніе къ утраченному идеальному состоянію. „Ученіе о способности человѣка къ безграничному совершенствованію, говоритъ Шлегель, должно нравиться человѣку и имѣетъ свою долю истины. Но философія исторіи, основанная на этомъ ученіи, не имѣетъ ни настоящаго начала, ни конца, ибо безконечный прогрессъ не можетъ быть названъ опредѣленною, положительною цѣлью“. Отъ теоріи безконечнаго прогресса, по мнѣнію Шлегеля, легко перейти къ ученію, что человѣческій родъ началъ свое развитіе съ самой низкой степени, со степени животнаго,—ко

взглядамъ тѣхъ, кто смѣшиваютъ человѣка съ обезьяной и считаютъ его видомъ породы обезьянъ. „Исчисливъ, говоритъ Шлегель, анатомическіе признаки этого человѣка-обезьяны, они прибавляютъ еще одинъ отличительный признакъ—способность быть членомъ конституціоннаго государства (Constitutionsfähig). Такимъ образомъ, человѣкъ былъ бы ни чѣмъ инымъ, какъ „либеральной обезьяной", и хотя мы вовсе не желаемъ противорѣчить приверженцамъ этого мнѣнія, что человѣкъ дѣйствительно до извѣстной степени можетъ сдѣлаться либеральной обезьяной, мы все-таки утверждаемъ, что ни исторія, ни естественныя науки не даютъ права видѣть въ человѣкѣ развившуюся и облагородившуюся породу обезьянъ".

Хотя въ литературѣ еврейскаго народа сохранились самыя вѣрныя и полныя свидѣтельства о первоначальныхъ судьбахъ рода человѣческаго, но у всѣхъ древнихъ историческихъ народовъ, говоритъ Шлегель, можно найти болѣе или менѣе искаженныя извѣстія о томъ же самомъ предметѣ. Въ литературѣ, въ преданіяхъ, въ обычаяхъ всѣхъ древнихъ народовъ, отъ китайцевъ до грековъ, Шлегель отыскивалъ искаженные слѣды первоначальной истины, при чемъ онъ впадалъ въ большія натяжки.

Неохотно останавливается Шлегель на блестящихъ страницахъ древней исторіи, и спѣшитъ къ своему политическому идеалу, средневѣковому обществу. Самая высокая историческая личность, по его мнѣнію, Карлъ Великій, первый истинно христіанскій императоръ. При Карлѣ Великомъ было положено основаніе тому величественному средневѣковому зданію, которое осуществилось только въ самыхъ грубыхъ очертаніяхъ, но которое было политическимъ идеаломъ нѣсколькихъ столѣтій и вдохновило величайшаго поэта среднихъ вѣковъ. „Нужно читать Данте, говоритъ Шлегель, чтобы понять, какое магическое вліяніе производила на средневѣковаго человѣка мысль о братскомъ соединеніи всѣхъ народовъ подъ рукою одного христіанскаго императора, намѣстника Божія, недоступнаго человѣческимъ порокамъ и страстямъ, потому что ему ничего не оставалось желать".

Главнымъ препятствіемъ къ осуществленію этого политическаго идеала было соперничество между императорами и папами, которое имѣло чрезвычайно гибельныя послѣдствія.

Шлегель не замѣчалъ явнаго противорѣчія между его ученіемъ о постепенномъ возстановленіи посредствомъ исторіи утраченнаго человѣчествомъ идеальнаго состоянія и тѣмъ обстоятельствомъ, что его политическій идеалъ—средневѣковое общество—

принадлежалъ прошлому. Онъ не скрывалъ своей антипатіи къ реформаціи, которая нарушила прежнюю гармонію въ христіанскомъ мірѣ. Но онъ находилъ утѣшеніе въ слѣдующемъ соображеніи: когда въ человѣческое тѣло войдетъ какой-нибудь ядъ, то для него лучше, если этотъ ядъ сосредоточится въ какомъ-нибудь одномъ членѣ, которымъ можно пожертвовать, чѣмъ если онъ распространится по всему тѣлу. Подобно тому и реформація принесла менѣе вреда въ тѣхъ странахъ, гдѣ она открыто выразилась, чѣмъ тамъ, гдѣ она была насильственно подавлена, какъ напримѣръ во Франціи, гдѣ она дѣйствовала скрытно и, наконецъ, вызвала раціонализмъ XVIII вѣка и французскую революцію. За этимъ несчастнымъ временемъ должно послѣдовать возрожденіе. Начало этому возрожденію уже положено Священнымъ Союзомъ, цѣль котораго—основать государственную жизнь на христіанскомъ принципѣ братства и любви.

Мечтанія Фридриха Шлегеля получаютъ въ нашихъ глазахъ особенное значеніе, если мы вспомнимъ, въ какое время и въ какой средѣ они появились. Въ началѣ нашего столѣтія политическая реакція, послѣдовавшая за французской революціей и войнами за освобожденіе, и романтизмъ въ литературѣ и философіи подали другъ другу руку и оказали сильное вліяніе на науку и общество. Образовалась многочисленная партія, которая отыскивала свои идеалы въ прошедшемъ и старалась на основаніи этихъ идеаловъ пересоздать науку. Такія замѣчательныя личности, какъ Адамъ Мюллеръ и Галлеръ, проводили романтическія идеи въ политической экономіи и государственныхъ наукахъ, и среди этихъ попытокъ получала особенный смыслъ романтическая картина исторіи, написанная талантливой рукой Шлегеля [1]).

Съ гораздо меньшимъ умѣніемъ взялся за свое дѣло сподвижникъ Шлегеля—Гёррес. Воспитанный въ концѣ прошлаго столѣтія въ школахъ бывшаго курфиршества Трирскаго, онъ получилъ очень поверхностное образованіе, брался впослѣдствіи за изученіе самыхъ разнообразныхъ предметовъ, и, какъ всѣ самоучки, отличался необыкновенною самоувѣренностью и рѣзкостью въ мнѣніяхъ. Когда войска Французской республики появились на Рейнѣ, онъ привѣтствовалъ ихъ съ энтузіазмомъ и сдѣлался ревностнымъ распространителемъ демократическихъ и революціонныхъ идей. Но вскорѣ французское владычество и политическая пропаганда опротивѣли ему, и онъ принялся за изученіе миѳологіи и народной поэзіи у персовъ и германцевъ. Когда Германія освободилась

[1]) Fr. v. Schlegels S. Werke. 15 томовъ. Вѣна 1846. Философія Исторіи—томы 13 и 14-ый.

отъ французовъ, Гёрресъ сталъ вести жаркую литературную борьбу съ прогрессивными и отчасти бюрократическими тенденціями прусскаго правительства. Прежній демократизмъ сталъ уживаться въ немъ съ романтизмомъ и ультрамонтанствомъ. Онъ все съ бо̀льшимъ и бо̀льшимъ жаромъ сталъ защищать преобладаніе церкви надъ государствомъ и наконецъ занялъ почетное мѣсто въ той партіи, которая старалась воскресить католическую старину новыми средствами, выставляя на видъ демократическія тенденціи. Главнымъ лагеремъ этой партіи въ тридцатыхъ годахъ былъ Мюнхенъ. Послѣ Максимиліана I, придерживавшагося преданій Наполеоновскаго времени, вступилъ на Баварскій престолъ Людовикъ I, склонный къ тенденціямъ романтизма. Ультрамонтанская партія съ восторгомъ привѣтствовала это вступленіе, и вскорѣ Мюнхенъ сдѣлался сборнымъ пунктомъ нѣмецкихъ, французскихъ и польскихъ ультрамонтановъ, которые обсуждали тамъ свои космополитическіе планы. Гёрресъ былъ приглашенъ въ Мюнхенскій университетъ профессоромъ исторіи и до конца своей жизни былъ главнымъ ораторомъ своей партіи. Въ своемъ введеніи къ курсу исторіи, читанномъ въ 1830 году, онъ бросилъ перчатку протестантской наукѣ въ Германіи и вмѣстѣ съ нею вообще всякой здравой наукѣ. Мы не будемъ останавливаться на его введеніи и замѣтимъ только, что онъ видитъ въ исторіи постоянную борьбу двухъ началъ—добраго и злого. Чтобъ охарактеризовать его историческій методъ, достаточно привести его раздѣленіе исторіи. Онъ называетъ исторію величественнымъ эпосомъ слова Божіяго, распадающимся на 36 пѣсней. Число 36 онъ получилъ слѣдующимъ образомъ. Три главныя событія стоятъ на грани историческихъ эпохъ: сотвореніе человѣка, потопъ и искупленіе человѣчества Іисусомъ Христомъ. Каждая изъ историческихъ эпохъ распадается на шесть періодовъ. Такимъ образомъ, шесть періодовъ предшествовали сотворенію человѣка,—это шесть дней творенія; шесть періодовъ протекли между сотвореніемъ человѣка и потопомъ; на шесть періодовъ распадается древняя исторія и на шесть новая. Мы живемъ въ третьемъ, въ порѣ всеобщаго распаденія, начатой реформаціей.

Въ этой произвольной игрѣ числами, и въ этихъ выходкахъ противъ современнаго вѣка—aetas decrepita—легко узнать искусственное подражаніе древнѣйшимъ христіанскимъ лѣтописцамъ. Несостоятельность романтизма обнаружилась особенно явно тамъ, гдѣ онъ не только заимствовалъ свои идеалы изъ прошедшаго порядка вещей, но зрѣлую науку замѣнилъ искусственно-дѣтскимъ лепетомъ наивнаго міросозерцанія.

ГЛАВА IX.

ГЕГЕЛЬ.

То, на что не рѣшился Кантъ, то возможность чего отрицалъ Шеллингъ, предпринялъ и исполнилъ другъ юности Шеллинга—Гегель—творецъ первой, а можетъ быть и послѣдней философіи исторіи человѣчества—на почвѣ метафизики. Онъ исходилъ, какъ и Шеллингъ изъ основного положенія философіи *тождества* или *трансцендентальнаго идеализма*, т.-е. изъ мысли, что физическая природа и исторія человѣчества представляютъ собою рядъ ступеней (эволюцію), въ которой проявляется *откровеніе* „Абсолютнаго".

„Абсолютное" или Абсолютный Духъ, вмѣщаетъ въ себѣ противоположность матеріи и Духа, субъективнаго и объективнаго и потому можетъ быть угадано человѣкомъ. Но современники Шеллинга не безъ основанія упрекали его въ томъ, что способность угадыванія абсолютнаго обусловливается у него особымъ вдохновеніемъ. И самъ Шеллингъ сознавался, что философія подобно искусству и поэзіи можетъ быть достояніемъ лишь *избранныхъ*.

Изъ этого затрудненія вывелъ философію Гегель и предъ нимъ раскрылась обширная перспектива мысли и знанія, куда онъ призывалъ всѣхъ мыслящихъ людей. Его пріемъ при этомъ былъ самый простой и убѣдительный.

Въ этомъ сведеніи *Абсолютнаго Бытія* къ *Конкретному*, Небеснаго къ Земному, Шеллингъ пошелъ не далѣе области религіозной. Онъ усматривалъ откровеніе Абсолютнаго въ національныхъ божествахъ древнихъ народовъ. Такимъ образомъ, ярко освѣщая духовную жизнь этихъ народовъ, Шеллингъ все же оставался за предѣлами конкретной исторіи, Гегель послѣдовательно совершилъ дальнѣйшій шагъ... Не національныя божества только онъ призналъ ступенями въ эволюціи Абсолютнаго, а самыя націи, носительницы даннаго божества. Такимъ образомъ, вся исторія человѣчества развернулась въ глазахъ Гегеля въ связную картину эволюціи Абсолютнаго. Шеллингъ поневолѣ

долженъ былъ остановиться на порогѣ древней исторіи; онъ не могъ перешагнуть къ исторіи народовъ, поднявшихся надъ язычествомъ. Гегель обезпечилъ за собою возможность продлить торжествующее шествіе своей философской мысли вплоть до нашихъ дней.

Но не въ этомъ только смыслѣ Гегель проложилъ себѣ путь изъ метафизики въ исторію.

Гегель защищаетъ философію противъ обвиненія, что она вноситъ будто бы въ исторію чуждый ей элементъ, то-есть апріористическія положенія мышленія. Онъ утверждаетъ, что единственная мысль, которую философія вноситъ со своей стороны въ исторію, это та, что разумъ управляетъ міромъ, а слѣдовательно и событіями исторіи. Это убѣжденіе относительно исторіи является „предположеніемъ, которое потомъ должно оправдаться фактами; для философа же оно вовсе не предположеніе".

Мысль, что разумъ управляетъ міромъ въ первый разъ высказалъ Анаксагоръ, и Аристотель по этому поводу сказалъ о немъ, что онъ былъ какъ трезвый между пьяными. Но Анаксагоръ не умѣлъ примѣнить эту мысль къ дѣйствительности. Платонъ жалуется на него, говоря, что онъ надѣялся найти у него разумное объясненіе природы и указаніе цѣлесообразности въ ея цѣломъ и частяхъ, но вмѣсто разума нашелъ только внѣшнія причины, какъ воду, эѳиръ и проч. Позднѣе эта мысль приняла форму религіознаго представленія, что вселенная не подвержена произволу случайныхъ причинъ, но управляется Провидѣніемъ. Съ этою истиной, однако, случилось то же что̀ съ мыслію Анаксагора: ее не примѣняли къ дѣйствительности, а довольствовались неопредѣленною вѣрою въ Провидѣніе. Анаксагоръ поступалъ такъ только потому, что онъ не умѣлъ воспользоваться своею мыслію, люди же съ вѣрой въ Провидѣніе очень часто относились враждебно ко всякой попыткѣ раскрыть волю или планъ Провидѣнія. Въ мелочахъ или отдѣльныхъ случаяхъ, если, напримѣръ, кто-нибудь спасался отъ большой опасности, они допускали такое объясненіе, но отвергали всякую систематическую попытку постигнуть планъ Провидѣнія въ природѣ и исторіи, утверждая, что человѣкъ не въ силахъ познать Бога и Его волю. Между тѣмъ въ христіанской религіи божество открылось людямъ, слѣдовательно, имъ не только дана возможность, но на нихъ возложена и обязанность познавать божество. Доказать разумность исторіи—это истинная теодицея.

Міръ заключаетъ въ себѣ физическую и духовную природу. Въ исторіи проявляется Духъ. Свойство его можно познать лучше

всего съ помощью полной противоположности его матеріи. Сущность матеріи составляетъ притяженіе, сущность же Духа — свобода. Притяженіе матеріи происходитъ отъ того, что она стремится къ одному центру. Матерія состоитъ изъ частичекъ или изъ отдѣльныхъ атомовъ, которые стремятся къ единству, слѣдовательно, стремятся къ самоуничтоженію. Если бъ она достигла этого единства, она перестала бы существовать, перестала бы быть матеріей. Духъ же, напротивъ, имѣетъ свое средоточіе въ самомъ себѣ; его единство заключается въ немъ, а не находится внѣ его, какъ у матеріи. Въ этомъ заключается свобода Духа. Ибо то, что̀ находится въ отношеніи къ чему-нибудь другому, отличному отъ него, то зависитъ отъ него, не можетъ существовать безъ него. Но то, что̀ не имѣетъ отношенія ни къ чему другому, а есть само-по-себѣ, то свободно. Духъ имѣетъ свое единство въ самомъ себѣ; это значитъ, что онъ сознаетъ себя. Въ самосознаніи заключается свобода Духа. Духъ, во-первыхъ, сознаетъ себя, а во-вторыхъ, знаетъ о томъ, что онъ себя сознаетъ. Въ самосознаніи и то и другое совпадаетъ. Поэтому Духъ есть сознаніе самого себя и той дѣятельности, которою онъ приходитъ въ себя, то-есть достигаетъ самосознанія.

Какъ въ зернѣ уже заключается вся сущность растенія, вкусъ и форма его плодовъ, такъ и первыя явленія Духа уже заключаютъ въ себѣ въ зародышѣ всю дальнѣйшую исторію. Гегель поясняетъ свою мысль глубокой и прекрасной исторической картиною. 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 сознавали, 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; полное же осуществленіе принципа свободы составляетъ дальнѣйшую задачу человѣчества, которая потребуетъ многихъ тяжелыхъ и продолжительныхъ трудовъ. Поэтому можно сказать, что всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы и понять этотъ прогрессъ въ его необходимомъ развитіи, есть задача философіи исторіи.

Эта задача становится возможною, потому что согласно исходному положенію Гегеля разумъ господствуетъ въ мірѣ, а слѣдовательно и въ исторіи.

Но этотъ 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 дѣятельвость 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 никто 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 творецъ, и твореніе; и первоначальная причина, и конечная цѣль, и матеріалъ, и преобразующая его сила, Гегель называетъ Духомъ (Geist) или идеей, раскрывающейся въ мірѣ.

И такъ, задача философіи исторіи раскрыть разумъ, въ ней заключающійся, и свободу духа. Но именно эта задача раскрыть и изслѣдовать законы *свободы*, проявляющейся въ исторіи, затрудняла Шеллинга и побудила его отказаться отъ притязанія примѣнить философію къ исторіи. Гегель нашелъ выходъ изъ этого затрудненія и этимъ обезпечилъ возможность своей геніальной затѣи. Средство это заключается въ примѣненіи законовъ логики къ исторіи, въ подчиненіи всей жизни вселенной одному логическому закону. Гегель называетъ этотъ законъ діалектическимъ. Онъ наглядно проявляется въ идеѣ 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, и затѣмъ 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 на-

чало проходитъ 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.

Представленія о сочетаніи во *едино* тождества и противоположности мы находимъ еще у древнихъ философовъ. Уже Пиѳагорейцы учили, что все вытекаетъ изъ противоположности [1]). Еще болѣе ярко и послѣдовательно эта мысль проводится у Гераклита. Вся діалектика основана на этомъ представленіи. Джіордано Бруно провозгласилъ принципъ coincidentia oppositorum. Это сочетаніе тождества и противоположности становится неизбѣжной причиной діалектическаго *движенія* мысли: противоположность развертывается и производитъ новую ступень въ эволюціи мысли или новую форму въ жизни.

Съ помощью этой формулы Гегель пытается охватить міръ со всѣми его явленіями въ одинъ общій синтезъ и строитъ систему наукъ, соотвѣтствующую эволюціи Абсолютнаго Духа. Моментъ отвлеченнаго бытія составляетъ предметъ логики или онтологіи; второй моментъ—конкретнаго бытія—предметъ натурфилософіи съ ея подраздѣленіями: механикой, физикой и органикой, т.-е. наукой органической жизни. Третій моментъ—область сознающаго себя и творческаго духа въ исторіи человѣчества, т.-е. въ эволюціи самознанія Абсолютнаго Духа.

* * *

Духъ является творцомъ исторіи; онъ становится предметомъ своей собственной дѣятельности; онъ продуктъ самого себя (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—не что иное, какъ работа духа надъ собою, надъ своею задачею привести себя къ сознанію самого себя.

Во имя этой конечной цѣли совершаются всѣ усилія во всемірной исторіи, ради нея приносились всѣ жертвы въ теченіе вѣковъ на обширномъ алтарѣ земного шара. Одна только

---

[1]) См. Гегеліанца C. L. Michelet: Hegel. Der Unwiderlegte Weltphilosoph. 1870. p. 16.

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, разсмотримъ, 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 представляетъ для него какой-нибудь интересъ. Во всемъ, что онъ дѣлаетъ, онъ имѣетъ въ виду какую-нибудь особенную, личную цѣль. Какъ бы ни была возвышена 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 безсознательныхъ 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 результатѣ выходитъ, что домъ, построенный съ помощью воздуха и воды, служитъ 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 со 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. Послѣдніе слѣдуютъ за ними какъ за вождями, потому что чувствуютъ неотразимую силу своего собственнаго 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 осуществляются 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 всемірной исторіи. Но что творитъ онъ этими орудіями? Недаромъ сейчасъ 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 раціонализмъ 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 придалъ понятію государства прочность и нравственную силу и опредѣлилъ его какъ нравственный союзъ, независимый отъ человѣческаго произвола и случайности бытія.

Средствомъ для этого послужилъ Гегелю, какъ и въ другихъ вопросахъ философіи діалектическій законъ его логики—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 не что иное, какъ гармоническое сочетаніе, какъ примиреніе этихъ противоположностей въ высшемъ единствѣ. Государство, говоритъ 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, мы сохранимъ свободу среди необходимости, объективная и субъективная воля будутъ примирены и представятъ собою одно единое цѣлое. Поэтому государство есть средство осуществленія свободы и реализація свободы; а она его назначеніе и цѣль. Свобода не есть нѣчто непосредственное и природою данное; она должна быть пріобрѣ-

таема и достигаема, а именно посредствомъ безпрерывной дисциплины сознанія и воли. Что человѣкъ отъ природы свободенъ—совершенно вѣрно, говоритъ Гегель, имѣя въ виду теорію политическаго раціонализма, но совершенно вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что человѣкъ свободенъ только по своему логическому опредѣленію, т.-е. 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.

Какъ, однако, ни важно государство для философіи исторіи 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 их*ъ страна, ихъ отечество, ихъ внѣшнее достояніе; исторія этого государства, его подвиги и то, что создано предками, принадлежитъ имъ и живетъ въ ихъ воспоминаніяхъ. Все это *их*ъ достояніе подобно тому, какъ сами они—достояніе государства, ибо оно составляетъ ихъ бытіе. Ихъ представленіе о правѣ имъ осуществляется, и ихъ воля въ томъ, что они хотятъ именно *этих*ъ законовъ и *этого* отечества. Это взаимное общеніе ихъ представляетъ нѣчто отдѣльно сущее, *дух*ъ 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 черезъ 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 вли-

ваетъ 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 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 исторіи. Ибо всемірная исторія есть изображеніе процесса божественнаго, абсолютнаго духа въ высшихъ формахъ его проявленія, а всѣ эти формы представляютъ собою ступени, проходя по которымъ онъ достигаетъ своего самосознанія. Создать — реализировать — эти свои ступени, такова безконечная потребность мірового духа, непреоборимое его стремленіе, ибо *ихъ* стройнымъ чередованіемъ (Gliederung) во времени обусловливается развитіе его самосознанія.

Всемірная исторія и заключаетъ 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 исторіи, разсмотримъ, какимъ способомъ совершается этотъ процессъ, т.-е. смѣна отдѣльныхъ историческихъ народовъ.

Во всѣхъ подвигахъ народа, во всѣхъ направленіяхъ его жизненной дѣятельности проявляется конкретный духъ его, который

стремится реализировать себя, любуется собою (Selbstgenuss) и познаетъ себя. Свойство духа вообще есть самопознаніе; поэтому и цѣль историческаго развитія извѣстнаго народа есть сознаніе себя, своей духовной индивидуальности. 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 совершенному 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 сознавать идею своей исторіи, она черезъ это какъ бы обособляется въ его сознаніи, становится предметомъ обсужденія. 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, Θукидида и Платона. Но духъ греческаго народа, достигнувъ самосознанія, подвергнулъ анализу все, что было непосредственно дано народною жизнью—вѣру, обычаи, образъ правленія, указывая на ихъ недостатки и разрушая довѣріе къ нимъ. Это время распаденія цѣлаго, обособленія личностей, развитія эгоизма и тщеславія и удовлетворенія личныхъ потребностей на счетъ цѣлаго. Затѣмъ слѣдуетъ изнеможеніе силъ, и народъ умираетъ естественной смертью. 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 смертью, 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 Карѳагена, Пальмиры, Персеполя и Рима, надъ преходящей 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 смертью, 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 (abendländisch). 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, повидимому, его соб-

ственное, 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 любуется имъ (ist stolz und voll von Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst), пока не сознаетъ 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 его, вложилъ въ это формальное понятіе конкретное содержаніе.

Раціонализмъ XVIII вѣка преобразился у Гегеля подъ вліяніемъ идеи генетическаго развитія, т.-е. историческаго принципа. Подъ вліяніемъ этого принципа преобразилось и раціоналистическое представленіе о прогрессѣ. Это понятіе исходило отъ способности и стремленія человѣка къ усовершенствованію, Perfektibilität. 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 влагаетъ 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 одного къ другому.

* * *

Познакомившись съ теоретической основой Гегелевской философіи исторіи, разсмотримъ ея примѣненіе къ фактамъ у Гегеля. Міръ, какъ мы видѣли, по опредѣленію Гегеля, есть эволюція; высшая стадія этой эволюціи—исторія человѣчества; въ ней духъ приходитъ къ самосознанію. Достигаетъ же онъ этой цѣли въ рядѣ конкретныхъ 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 исторіи.

Изъ этой общей постановки вопроса вытекаютъ двѣ черты философіи исторіи Гегеля: историческая эволюція на земномъ шарѣ для него не внѣшній, матеріальный процессъ, а духовный. Духъ, который раскрывается въ исторіи въ своемъ самосознаніи, есть для Гегеля творческій духъ; онъ субъектъ и вмѣстѣ съ тѣмъ объектъ; онъ проявляетъ себя одинаково какъ въ пространствѣ, такъ и 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 стра-

ною 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 формацій почвы, опредѣляющихъ историческій бытъ народовъ—степного маловоднаго плоскогорья, долины, прорѣзанной большой рѣкой, и морского прибрежья. 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 процесса самосознанія творческаго духа съуживаетъ еще въ другомъ отношеніи задачу историка, какъ она понимается Гегелемъ. При такомъ опредѣленіи исторіи можетъ совершаться только тамъ, гдѣ есть сознательная жизнь, гдѣ народъ сознаетъ, что онъ живетъ и переживаетъ извѣстный историческій процессъ. Поэтому Гегель утверждаетъ, что философской исторіи достойно начинать свой обзоръ лишь тамъ, гдѣ разумность вступаетъ въ конкретное существованіе, тамъ, гдѣ она обрѣтается не на степени лишь возможности, а уже проявляется въ сознательной волѣ и въ дѣйствіяхъ.

Не случайно слово исторія, говоритъ Гегель, имѣетъ двойной смыслъ, обозначая то, что случилось, и то, что повѣствуется о случившемся. Это свидѣтельствуетъ о томъ, что историческое повѣствованіе или лѣтопись начинается одновременно съ историческими дѣйствіями и событіями. Слѣдовательно, философія исторіи ограничивается предѣлами, засвидѣтельствованной лѣтописью исторіи. А отсюда слѣдуетъ, по Гегелю, что періоды распространенія языка и образованія народностей лежатъ внѣ предѣловъ исторіи. Понятіе до-историческаго, не подлежащаго философіи исторіи, у Гегеля истолковано даже еще шире. Историки, говоритъ онъ, связываютъ воедино то, что быстро пролетаетъ мимо (flüchtig vorüberrauscht), и складываютъ это въ храмѣ Мнемозины для безсмертія.

Сказанія, народныя былины и преданія, по его мнѣнію, слѣдуетъ исключить изъ первоначальной исторіи: все это еще смутныя представленія, свойственныя не пришедшимъ къ сознанію народамъ. Философія исторіи имѣетъ дѣло лишь съ народами, которые знали, чѣмъ они были и чего желали. Исторія, говоритъ Гегель въ другомъ мѣстѣ, прозаична и миѳы еще не заключаютъ въ себѣ исторіи. Сознаніе конкретнаго существованія становится возможнымъ лишь съ появленіемъ абстрактныхъ опредѣленій, и лишь съ способностью установлять законы возникаетъ возможность понимать дѣйствительность, какъ говоритъ Гегель, *прозаично*, т.-е. не облекая ее въ поэтическій миѳъ. Вообще Гегель считаетъ *до*-историческимъ, слѣдовательно не подлежащимъ философіи исторіи, все, что предшествуетъ появленію государственныхъ формъ.

* * *

Всемірная исторія идетъ 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. Онѣ 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 побужденію. И какъ слиты воедино внѣшній законъ и внутренняя совѣсть, такъ и религія и государство еще не отдѣлились другъ отъ друга. Государственное устройство въ цѣломъ носитъ теократическій характеръ, и божеское царство представляется свѣтскимъ царствомъ, какъ не менѣе 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 соотвѣтствуетъ 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 перемѣна, 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 субстанціальнаго и индивидуальнаго проявляется въ семьѣ, на которой покоится весь общественный и государственный бытъ Китая, такъ что самое государство пред-

ставляетъ собою лишь расширенную семью. Китаецъ въ семьѣ всегда остается несовершеннолѣтнимъ; 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 равномѣрно и однообразно, наподобіе неизмѣннаго хода природы; мандаринами руководитъ 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 умышленнымъ и невольнымъ дѣйствіемъ и поэтому случайное убійство карается казнью наравнѣ съ злоумышленнымъ. Такъ какъ императоръ олицетворяетъ собою всю духовную мощь, то высшимъ религіознымъ представленіемъ китайцевъ является *небо*, въ смыслѣ небеснаго пространства, такъ что іезуитскіе миссіонеры, не находя у китайцевъ соотвѣтствующаго термина, должны были переводить слово Богъ выраженіемъ 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 придалъ бы ей характеръ теоретическаго занятія.

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

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

Если Китай представляетъ собою царство прозаическаго разсудка, то Индія страна чудесной фантазіи и нервознаго чувства. Вслѣдствіе преобладанія воображенія, духъ въ Индіи является какъ бы охваченный сновидѣніемъ и грезами (als träumender). Въ сновидѣніи личность перестаетъ сознавать себя какъ тако-

вую, т.-е. въ своей обособленности отъ окружающаго міра. Наяву же окружающій личность міръ представляется ей, 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 силой 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 можетъ явиться неразумнымъ и оскверненнымъ. Такъ индусъ видитъ воплощеніе божества въ попугаѣ, въ коровѣ, въ обезьянѣ и т. п.

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 расчлененіе цѣлаго мы и встрѣчаемъ въ Индіи; но такъ какъ Индія не знаетъ субъективной свободы, то это расчлененіе цѣлаго становится распаденіемъ на самостоятельныя части. Это-то и есть *касты*, каждая изъ которыхъ представляетъ собою замкнутое въ себѣ исключительное цѣлое, въ которомъ коченѣетъ личность, что и обрекаетъ индусскій народъ на самое унизительное порабощеніе 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 приняты 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 принадлежатъ къ восточной половинѣ Азіи, которая противоположна западной, обращенной къ Европѣ; обѣ народности принадлежатъ, 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, прозябая до нашихъ дней въ окоченѣломъ 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 связный процессъ исторіи. Персы—первый историческій народъ, Персія—первое царство, вполнѣ 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 религіозныхъ книгъ на зендскомъ языкѣ, которыя стали извѣстны европейцамъ въ концѣ XVIII вѣка; господствующій народъ, является у Гегеля олицетвореніемъ всего третьяго момента древней исторіи.

Въ Китаѣ и Индіи слиты въ оживленномъ единствѣ духъ и природа. Но духу поставлена задача познать себя въ своемъ отличіи отъ природы. Это различеніе 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. 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 (Verdumpfung), 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 вполнѣ праведенъ 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 Фарсистана 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 къ ущербу ихъ особности, 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 бытъ. 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 подробнѣе 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 этого 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 озираться кругомъ, не освобождаясь, однако, отъ своихъ матеріальныхъ путъ. Такъ и безконечныя созданія строительнаго искусства у египтянъ на половину подъ землею, на половину 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 разсматриваетъ картину египетской жизни и истолковываетъ ее. Сама исторія 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 здѣсь въ религіи. Египтяне, по свидѣтельству Геродота, первые высказали идею, что душа человѣка безсмертна, 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 безсмысленное обоготвореніе самихъ животныхъ. Образъ животнаго 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 умѣніи 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 объектироваться въ ней, т.-е. проявить свое творчество.

Это стремленіе мощнаго египетскаго духа выработать себя изъ матеріи, притти 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 творчествѣ. У него нѣтъ еще другого средства и матеріала, чтобы притти въ себя, чтобы осуществить и реализовать себя, какъ это проникновеніе (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 притти 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 покрывала". По свидѣтельству Прокла, надпись включала еще слова: „Плодъ, мною рожденный, Геліосъ". Въ Геліосѣ-Аполлонѣ Гегель видитъ разрѣшеніе задачи, возложенной на Египетъ, плодъ 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 изреченіе: „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 Ѳивы, и когда Эдипъ разгадалъ загадку, которую Сфинксъ задавалъ прохожимъ, угадалъ, что смыслъ его загадки—человѣкъ, чудовище со скалы низверглось въ бездну. Это разрѣшеніе и освобожденіе восточнаго духа, понявшаго въ Египтѣ, что ему поставленная 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 руководительство переходитъ къ грекамъ.

* * *

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, извнѣ данной, подавляющей индивидуумъ, какъ прежде 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 составляетъ необходимое содержаніе всемірно-историческаго процесса.

Гегель удачно сравниваетъ этотъ 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; начинаетъ 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 месть 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 полной субъективностью или отвлеченнымъ идеализмомъ, когда человѣкъ творитъ нормы дѣйствительности изъ своего я. Греческій духъ нуждается еще въ импульсѣ, Anregung, извнѣ—это значитъ, 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 служитъ выраженіемъ духовнаго момента; съ другой стороны, художникъ нуждается въ камнѣ для своеге 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 (im 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 художества. Подъ субъективнымъ художествомъ 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 художество 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 миѳологіи въ миѳѣ о борьбѣ олимпійскихъ боговъ съ титанами и низверженіи послѣднихъ. Титаны—это силы природы, которыя лишаются владычества. Но и побѣдители сохраняютъ извѣстное отношеніе къ силамъ природы: Зевсъ—обладатель молніи; Посейдонъ сохраняетъ въ себѣ бурную, дикую природу моря, но онъ въ то же 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“; подъ 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 исторіи 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 пантеонѣ всемірной державы и установить надо всѣмъ господство отвлеченнаго единства (ein abstract Allgemeines). Эту цѣль римляне преслѣдуютъ съ бездушною и безсердечною жестокостью—всеобщаго владычества для того, чтобы доставить торжество этому отвлеченному единству.

Гегель раздѣляетъ римскую исторію на три періода, руководясь ходомъ всемірной исторіи. Судьба всякаго всемірно-историческаго народа, говоритъ онъ, распадалась на три отдѣла, и эта схема должна 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 столкновеніе съ предшествовавшимъ историческимъ народомъ. Въ третьемъ періодѣ римская держава достигаетъ той обширности предѣловъ, которая подготовляетъ ея паденіе; контрасты внутри ея доходятъ до полнаго нестерпимаго противорѣчія.

Опираясь на римское преданіе объ основаніи Рима Ромуломъ съ помощью пришлаго, сбороднаго и разбойничьяго населенія, Гегель выходитъ изъ положенія, что Римъ уже (von Hause aus) по своему происхожденію представлялъ нѣчто искусственное, насильственное, не имѣя ничего исконнаго (Ursprüngiich). 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 нововозникшемъ государствѣ не было женщинъ, и поэтому 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 обнаро-

дованія 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 бо́льшею 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-подъ 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 искус-

ства, 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 положеніе 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 и семейный бытъ. Набожность римлянина становится чѣмъ-то чисто формальнымъ, само по себѣ безсодержательнымъ; 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 утилитаризма; римскія божества ничто иное, какъ понятія, отвлеченныя сухимъ разсудкомъ изъ различныхъ психическихъ состояній или дѣйствій, покоя, заботы, голода, роста 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 мірская и политическая дѣятельность и ея цѣли не были ей подчинены, а напротивъ она служила средствомъ для *освященія* ихъ.

Римлянинъ оставался набожнымъ, каковы бы ни были 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, сознала ее формальный характеръ и, сведя ее на пустую формальность, сталъ ее попирать ногами.

Такъ римляне чтили въ числѣ боговъ „*миръ*, *покой*, *горе-горюшко* (Angeronia); они воздвигали алтари: *чумѣ*, *голоду*, *лихорадкѣ*“; у нихъ была Dea cloacina. Юнона чтилась ими какъ Lucina—богиня родовспомогательная и какъ Iuno Unxia, которая призывалась при смазываніи дверей при входѣ новобрачной.

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 усло-

віями. 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 обусловливалось 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.

Эманципація личности становится сигнатурой внутренней политической жизни Рима. Но въ политическомъ быту эта эманципація 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, тріумфами 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 содержаніе и наполняется лишь частными интересами. Поэтому приростъ провинцій обращается въ увеличеніе внутренней партикуляризаціи и становится источникомъ проистекающаго отсюда разрушенія (Verderben).

Это разложеніе государства, утратившаго въ себѣ всякую крѣпость, становится почвой для произрастанія великихъ индивидуумовъ, вышедшихъ 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. преступны. 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 геніальности: — преодолѣвши 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 быстротой, безъ увлеченія страсти, поступилъ совершенно согласно съ ходомъ всемірной исторіи. Цезарь совершилъ два великихъ подвига: онъ замирилъ внутренній 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 освященіе во мнѣніи людей, когда повторяются. Такъ 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 столкновеніе 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 знаю-

щей мѣры реализаціи. Духъ личности такъ сказать вышелъ изъ своихъ предѣловъ, превративъ конечное бытіе и частную волю въ нѣчто безпредѣльное.

Этотъ личный произволъ признавалъ 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 опредѣленныя цѣли); здѣсь все случайно, ибо это ничто иное, какъ страсть и произволъ 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 человѣка 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, зато понятіе о личности окончательно устанавливается гражданскимъ правомъ.

Сущность гражданскаго права въ томъ, что въ немъ лицо получаетъ значеніе само по себѣ и полной своей реализаціи 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, полнаго 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 отвле-

ченный 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 — то 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.

* * *

Нельзя не признать великою заслугою философіи Гегеля то, что она была въ состояніи отвести подобающее мѣсто въ историческомъ процессѣ такому крупному явленію какъ христіанство и объяснить съ своей точки зрѣнія его міровое значеніе. Преимущество въ этомъ отношеніи Гегелевской философіи исторіи выступаетъ особенно ярко при сопоставленіи ея съ другими философскими теоріями, въ особенности съ Контовской. Философія Гегеля, исходя изъ противоположенія субъекта объекту, матеріи духу и изъ идеи примиренія ихъ въ высшемъ единствѣ, была способна постигнуть христіанство, какъ разрѣшеніе великой міровой тайны, выражающейся въ дуализмѣ безконечнаго и конечнаго, божественнаго и человѣческаго. Возникновеніе христіанства становится для Гегеля откровеніемъ новаго, высшаго принципа, около котораго съ этого момента вращается всемірная исторія (die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht). Этотъ принципъ заключается въ томъ, что „Богъ познается духомъ“, это значитъ, что „самосознаніе въ своемъ подъемѣ овладѣваетъ тѣми моментами, которые присущи понятію духа, и чувствуетъ потребность соединить ихъ въ абсолютное понятіе“. Это есть вмѣстѣ съ

тѣмъ примиреніе и освобожденіе духа, ибо, постигая духъ въ его всеобщности и безконечности, человѣкъ, который самъ есть духъ, въ этомъ абсолютномъ объектѣ своей мысли находитъ свою собственную сущность. Въ то же время онъ сознаетъ потребность устранить то положеніе дѣла, при которомъ абсолютный духъ является для него чѣмъ-то объективнымъ (gegenständlich), чуждымъ (fremdartig), внѣ его существующимъ.

Такое опредѣленіе христіанства, гармонировавшее съ его философіей, дало Гегелю возможность вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить его, какъ историческій *фактъ* и пріурочить его къ тому историческому моменту, къ которому оно хронологически относилось, и такимъ образомъ *вывести* его не только изъ діалектическаго процесса, или изъ эволюціи идеи, а изъ историческаго процесса, т.-е. изъ предшествовавшихъ ему и современныхъ ему *наличныхъ* фактовъ. Этотъ выводъ *конкретнаго* факта изъ отвлеченнаго понятія у Гегеля по отношенію къ христіанству совершается вдвойнѣ—хронологически и по самому существу. Во-первыхъ, самый фактъ, что начало христіанства совпадаетъ съ установленіемъ Римской имперіи, является у Гегеля не случайнымъ обстоятельствомъ, а вытекаетъ какъ бы изъ сущности діалектическаго процесса. Принципомъ Римской имперіи является у него „конечность и частная субъективность, возведенная на степень безконечности“ (die zur Unendlichkeit gesteigerte particuläre Subjectivität); и вотъ одновременно съ торжествомъ этого принципа въ политическомъ мірѣ этотъ самый принципъ „субъективности“ проявляется въ рожденіи Христа „къ спасенію міра“, но въ обратномъ порядкѣ, такъ что „конечность“ становится лишь формой его явленія (als *dieser* Mensch), тогда какъ сущность и содержаніе его—„безконечность“.

Но болѣе значительна и достойна вниманія попытка Гегеля пріурочить христіанство къ культурнымъ условіямъ тогдашняго міра, вывести его изъ религіозныхъ и нравственныхъ потребностей античнаго міра въ его тогдашнемъ состояніи—изъ глубокаго чувства недовольства и жажды (Sehnsucht) духовнаго удовлетворенія, которыя испытывало языческое общество. Эта неудовлетворенность была тѣмъ *фатумомъ*, который сокрушилъ языческихъ боговъ и жизнерадостное служеніе имъ; была той силою, которая очистила человѣческую душу отъ увлеченія всѣмъ частнымъ и конкретнымъ.

Уже греки, которые выставили принципъ—„человѣкъ, познай самого себя“—пришли къ сознанію духа, но духа ограниченнаго, включавшаго въ себѣ природу. Духъ, правда, царилъ у нихъ

надъ природою, но былъ съ нею единъ и проявлялся во множествѣ индивидуальныхъ народовъ и боговъ. У римлянъ является элементъ субъективности. На почвѣ этой субъективности (Innerlichkeit) развивается *личность*, но въ то же время эта личность стоитъ подъ неумолимою властью *единаго*, т.-е. абсолютной личности государя. „Это внутреннее противорѣчіе составляетъ бѣдствіе (das Elend) римскаго міра“. Но этимъ бѣдствіемъ обусловливается дальнѣйшее развитіе и воспитаніе (Zucht) личности. Внѣшнее бѣдствіе превращается въ скорбь человѣка надъ самимъ собою, надъ своею отчужденною отъ вѣчнаго и абсолютнаго личностью. Человѣкъ долженъ притти къ отрицанію самого себя (muss sich als das Negative seiner selbst fühlen), долженъ понять, что его несчастіе коренится въ его природѣ, въ томъ, что онъ представляетъ собою элементъ отчужденія и раздвоенія. А вмѣстѣ съ этимъ сознаніемъ своего несчастія и со скорбію о своемъ ничтожествѣ — исполняется то условіе, которое было необходимо для возникновенія христіанства, наступаетъ тотъ моментъ, о которомъ сказано въ Евангеліи — когда исполнилось время, Господь ниспослалъ Своего Сына.

Болѣе обстоятельно и еще болѣе убѣдительно Гегель проводитъ эту самую идею на почвѣ еврейской исторіи. Горестное сознаніе своего ничтожества и стремленіе выйти изъ этого состоянія, говоритъ онъ, нужно, впрочемъ, преимущественно искать внѣ предѣловъ собственно римскаго міра; имъ обусловливается всемірно историческое значеніе и важность еврейскаго народа; въ этомъ народѣ духъ достигъ высшаго момента, пришелъ къ абсолютному самосознанію, возвратившись къ себѣ изъ своего „иного бытія“ (Anderssein), которое есть его самоотчужденіе и горе. Чище и лучше всего выражено это назначеніе еврейскаго народа въ Давидовскихъ псалмахъ и у пророковъ, содержаніе которыхъ составляетъ душевная жажда божественнаго, глубочайшая скорбь по поводу своихъ недостатковъ, жажда праведности и благочестія. Миѳологическое изображеніе этого духа, по Гегелю, мы находимъ въ самомъ началѣ еврейскихъ книгъ—въ исторіи грѣхопаденія. Человѣкъ, созданный по образу и подобію Божію, утратилъ, какъ здѣсь высказано, свое удовлетвореніе вслѣдствіе того, что вкусилъ плодъ отъ древа познанія добра и зла. Грѣхъ заключается здѣсь лишь въ познаніи—а это глубокая истина, говоритъ Гегель, что зло коренилось въ сознаніи, ибо животныя не знаютъ ни добра, ни зла, точно также не вѣдаетъ его человѣкъ природы (der natürliche Mensch). Лишь сознаніе влечетъ за собою раздвоеніе внутренняго *я*, предъ которымъ открывается, съ одной

стороны, безконечная свобода произвола, съ другой—добро, какъ объектъ воли. Познаніе, влекущее за собою отрицаніе первоначальнаго единства, потому и есть паденіе, утрата рая, представляющее собою не случайную, а вѣчную исторію духа. Состояніе невинности, райское состояніе, есть животное состояніе. Первоначальный рай (das Paradies—по этимологическому значенію—паркъ для звѣрей) есть паркъ, который можетъ быть мѣстопребываніемъ лишь для звѣрей, а не для людей: ибо животное не въ разъединеніи съ міровымъ началомъ; лишь человѣкъ есть духъ, т.-е. живетъ самъ по себѣ. Но это бытіе само по себѣ есть сознаніе своей особности, т.-е. самосознаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отчужденіе (Trennung) отъ общаго, божественнаго духа.

Грѣхопаденіе есть поэтому вѣчно-истинная легенда о человѣкѣ, въ силу которой онъ и становится человѣкомъ. Въ грѣхопаденіи человѣкъ пріобрѣтаетъ отвлеченную свободу по отношенію къ добру, но пребываніе въ этомъ положеніи и есть зло. Сознаніе этого и скорбь по поводу этого выражены уже въ разсказѣ о грѣхопаденіи, тамъ же есть указаніе и на примиреніе, но еще въ видѣ пророчества. Удовлетвореніе, которое даетъ человѣку примиреніе съ божественнымъ, тогда еще не существуетъ для него. Человѣкъ ищетъ пока лишь удовлетворенія во внѣшнемъ, въ конечномъ—въ *обладаніи* страной Канаанской. Онъ не имѣетъ удовлетворенія въ Богѣ, а приноситъ ему въ храмѣ *жертвы*. Этого внѣшняго удовлетворенія евреи лишаются подъ властью Рима. Храмъ Сіонскій разрушенъ, народъ, служащій Іеговѣ, разсѣевается по лицу земли. Отсюда ощущеніе глубокаго горя и отчаянія. Но это не отчаяніе язычника—не тупая покорность передъ слѣпымъ фатумомъ, а безконечное исканіе и вожделѣніе Бога. Стоицизмъ училъ лишь *отрицать* существованіе зла и самое горе; еврейство же ищетъ примиренія субъективнаго съ единою сущностью. Это и есть признаніе своей ограниченности со стороны личности. Грѣхъ заключался въ познаніи, т.-е. въ различеніи добра и зла, но познаніе также и исцѣляетъ исконный недугъ и становится источникомъ безконечнаго примиренія. Ибо познаніе заключается въ уничтоженіи всего внѣшняго, чуждаго въ сознаніи, т.-е. въ возвращеніи субъективности къ самой себѣ. А въ реальномъ процессѣ мірового самосознанія это и есть моментъ примиренія Бога съ міромъ (die Versöhnung der Welt—Versöhnung отъ Sühne—искупленіе). Тождество субъекта и Бога (объекта) проявляется въ мірѣ, сознаніе этого тождества есть познаніе Бога въ его истинѣ.

На основаніи этого Гегель слѣдующимъ образомъ формулиру-

етъ міровое, такъ сказать, вѣчное значеніе христіанства. Въ христіанской религіи была сознана (ist zum Bewusstsein gekommen) абсолютная идея Бога въ ея истинѣ; эта идея включаетъ въ себѣ и человѣка въ его истинной природѣ. Человѣкъ самъ по себѣ является существомъ конечнымъ, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ образъ и подобіе Божіе; въ силу этого онъ становится самъ по себѣ цѣлью (Selbstzweck), получаетъ безконечную цѣну и предназначается къ вѣчности. Его родина въ трансцендентномъ (übersinnlich) мірѣ (in einer unendlichen Innerlichkeit), но обрѣтаетъ онъ ее лишь посредствомъ разрыва съ естественнымъ своимъ бытіемъ и хотѣніемъ и въ силу напряженнаго старанія сломить ихъ въ себѣ. Дано же человѣку это сознаніе своей истинной природы въ *образѣ Сына Божія* (in der Anschauung des Sohnes).

Какъ изъ этого видно, въ этомъ пунктѣ метафизика тѣсно соприкасается у Гегеля съ религіей, и его діалектика отождествляется съ богословской догмой. У читателя возникаетъ вопросъ объ отношеніи между этими двумя областями и объ основаніяхъ, въ силу которыхъ философъ считаетъ себя въ правѣ проникнуть въ смежную область. Самъ, какъ будто, идя этому навстрѣчу, Гегель именно въ главѣ о христіанствѣ весьма точно формулируетъ свой взглядъ на взаимное отношеніе философіи и религіи. Искони, говоритъ онъ, можно отмѣтить у людей наклонность устанавливать *противоположность* между разумомъ и религіей; но если ближе въ это всмотрѣться, между ними окажется лишь *различіе* (ein Unterschied). Разумъ вообще есть сущность духа какъ божественнаго, такъ и человѣческаго, и потому различіе между религіей и разумомъ заключается лишь въ томъ, что религія есть разумъ въ сердцѣ и душѣ (Gemüth), и назначеніе исторіи состоитъ въ томъ (das Geschäft der Geschichte ist nur), чтобы обнаружить тождество религіи съ разумомъ, сдѣлать, чтобы религіозный принципъ, живущій въ сердцѣ человѣка проявился такъ же, какъ принципъ міровой свободы (als menschliche Vernunft erscheine). Этимъ путемъ устранится раздвоеніе между міромъ сердца и внѣшнимъ бытіемъ (zwischen dem Innern des Herzens und dem Daseyn).

При такой точкѣ зрѣнія становится понятною попытка Гегеля метафизически объяснить основные христіанскіе догматы. Особеннаго вниманія заслуживаетъ въ этомъ отношеніи *христологія* Гегеля и между прочимъ потому, что она показываетъ, какъ далекъ былъ самъ Гегель отъ того взгляда, который былъ внесенъ въ богословскую литературу вышедшимъ изъ крайней лѣвой Гегеліанской школы Давидомъ Штраусомъ.

Въ христіанствѣ, по Гегелю, проявилось сознаніе единства человѣческаго и божественнаго. Это единство должно быть понято въ томъ смыслѣ, что человѣкъ лишь настолько становится причастенъ божественному, насколько онъ отрѣшается отъ конечности и матеріальности (Natürlichkeit) своего духа и поднимается къ божеству. Ибо для человѣка, причастнаго истинѣ и сознающаго, что онъ самъ моментъ божественной идеи, вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно отрѣшеніе отъ своей матеріальности, ибо матеріальное есть отрицаніе свободы и духа (ist das Unfreie und Ungeistige). Въ этой-то идеѣ Бога заключается примиреніе и утоленіе скорби и бѣдствія человѣка. Ибо скорбь теперь является чѣмъ-то необходимымъ для установленія единства между человѣкомъ и Богомъ. Это единство, съ одной стороны, существуетъ лишь для мыслящаго, философскаго сознанія; но оно должно существовать также, какъ конкретное представленіе; оно должно сдѣлаться объективнымъ для міра, оно должно *явиться* въ мірѣ и именно въ конкретномъ образѣ, то-есть въ *человѣческомъ* образѣ. И въ этомъ смыслѣ *явился* Христосъ-человѣкъ, который есть Богъ, и Богъ, который есть человѣкъ—и міръ обрѣлъ въ немъ миръ и примиреніе съ Богомъ. Согласно съ этимъ Гегель заявляетъ, что видѣть въ Христѣ лишь историческую личность (eine gewesene historische Person) не соотвѣтствуетъ истинному положенію дѣла. Изъ такой точки зрѣнія вытекаютъ вопросы объ обстоятельствахъ его рожденія, о томъ, кто были его родители, какое онъ получилъ воспитаніе, какіе сотворилъ чудеса, т.-е. отсюда вытекаетъ отрѣшенное отъ духа пониманіе его (was ist er geistlos betrachtet). Разсматривать Христа лишь съ точки зрѣнія его способностей, характера и морали, или видѣть въ немъ лишь учителя и т. д., значило бы ставить его на одинъ уровень съ Сократомъ и другими, хотя бы при этомъ мы и ставили его мораль выше. Но убѣдиться въ преимуществѣ его личнаго характера, еще не составляетъ высшей потребности человѣка, а то, чтобы онъ овладѣлъ философскимъ смысломъ понятія *духа*. Представлять себѣ Христа лишь совершенною, даже непорочною личностью и не видѣть въ немъ ничего болѣе, значитъ отрицать философскую идею, абсолютную истину, въ немъ заключающуюся. Но въ ней-то все дѣло и изъ нея надо исходить. „Дѣлайте, восклицаетъ Гегель,— изъ Христа, путемъ экзегетики, критики, исторіи, что хотите; доказывайте, сколько хотите, что догмы церкви составлялись на соборахъ благодаря тѣмъ или другимъ интересамъ, или страстямъ епископовъ, или вытекали изъ такого-то источника—пусть всѣ эти обстоятельства будутъ именно таковы, какъ вамъ угодно,—

вопросъ лишь въ томъ, какая во всемъ этомъ идея или абсолютная истина" („was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist").

Подобнымъ образомъ Гегель пытается метафизически объяснить, но лишь мимоходомъ, догматъ св. Троицы. Точно такъ же онъ считаетъ возможнымъ объяснить образованіе *церкви* изъ понятія христіанства, но не останавливается на этомъ и ограничивается указаніемъ однихъ „общихъ моментовъ", т.-е. отношеній основанной Христомъ общины къ римскому государству или внѣшнему міру, затѣмъ къ внутренней истинѣ развитія догматики и соединенія обѣихъ сторонъ въ организаціи церкви. Здѣсь Гегель объясняетъ, какъ въ царствѣ Божьемъ возникаетъ „духовное царство". Онъ признаетъ такое развитіе необходимымъ въ силу того, что человѣческая субъективность еще не достигла полнаго своего развитія. „Сердце отрѣшилось отъ злой воли", но это освобожденіе произошло лишь въ идеѣ, а не конкретно, и вся послѣдующая исторія есть реализація „этой конкретной свободы". Субъективная свобода духа еще не признана; разумѣніе коренится не въ самомъ себѣ, но на внѣшнемъ авторитетѣ. Такимъ образомъ, духовное царство становится царствомъ духовенства. So hat sich denn dies *geistige* Reich zu einem *geistlichen* fortbestimmt.

* * *

Но хотя христіанство возникло въ Римской имперіи, „оно не могло въ предѣлахъ древняго Рима найти себѣ настоящей почвы"—оно было здѣсь поставлено среди уже законченной, готовой культуры, которая исходила не отъ него; поэтому оно нуждалось въ другой, невоздѣланной почвѣ, гдѣ процессъ произрастанія могъ начаться сызнова и гдѣ все культурное и политическое развитіе исходило бы отъ христіанства. Эта новая почва была доставлена переселеніемъ народовъ и явилась въ лицѣ новыхъ народовъ или чисто германскаго происхожденія, или же возникшихъ изъ смѣшенія германскихъ пришельцевъ съ римскимъ населеніемъ въ завоеванныхъ ими провинціяхъ.

Этотъ міръ новыхъ народовъ, представлявшихъ собою по сравненію съ народами древности, новый моментъ въ развитіи идеи и какъ бы *новый народъ*, Гегель подводитъ подъ сборное названіе германскаго народа. Этотъ народъ принесъ съ собою новый духъ, дѣлавшій его способнымъ исполнить возложенную на него историческую задачу. Задача эта была дана христіанствомъ и заключалась въ реализаціи абсолютной истины, заложенной въ христіанствѣ. Гегель точнѣе формулируетъ историческое призваніе того, что онъ разумѣетъ подъ выраженіемъ *германскаго* на-

рода, говоря, что оно состояло въ томъ, чтобы проявить религію въ формѣ человѣческаго разума, сдѣлать, чтобы религіозный принципъ, присущій сердцу человѣка, осуществился и на почвѣ политической или мірской свободы. Такимъ образомъ, должно было быть устранено раздвоеніе между міромъ сердца и конкретнымъ бытіемъ.

Но чѣмъ же обусловливалась возможность для германскихъ народовъ „служить носителями христіанскаго принципа?“ Попытка вывести историческую роль германскаго народа изъ его племенного характера—одинъ изъ самыхъ интересныхъ пунктовъ гегелевской философіи исторіи и въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ особенно много послѣдователей и внѣ Германіи. Нельзя, однако, сказать, чтобы можно было найти у Гегеля удовлетворительный отвѣтъ на поставленный выше вопросъ; разрѣшеніе его во всякомъ случаѣ чисто формальное. Гегель исходитъ при этомъ изъ трудно уловимаго, чисто нѣмецкаго представленія о Gemüth, которымъ онъ характеризуетъ духъ германскаго племени. Gemüth, противополагаемый характеру, какъ опредѣленной въ себѣ волѣ, есть, по его словамъ, „сокровенная неопредѣленная цѣльность духа (Totalität des Geistes) по отношенію къ волѣ“; воля является здѣсь лишь какъ формальная воля и „чисто субъективная свобода—простымъ упрямствомъ“. Эту „субъективность“ германскаго племени Гегель и противополагаетъ объективному содержанію христіанства и отсюда онъ выводитъ *соотвѣтствіе* германскаго принципа христіанскому (dass diese beiden Principien einander entsprechen). — „Въ непочатыя, неразвитыя души германцевъ, — говоритъ Гегель въ другомъ мѣстѣ,—былъ вложенъ посредствомъ христіанства принципъ *примиренія*, который есть принципъ духовной свободы и такимъ образомъ имъ былъ такъ сказать данъ толчокъ къ тому, чтобы въ своемъ историческомъ развитіи подняться отъ субъективной свободы къ духовной, и изъ своего субъективнаго самосознанія реализовать ее въ конкретномъ мірѣ. Такимъ образомъ, новая исторія становится дѣломъ или продуктомъ германскаго народа. Хотя съ этой точки зрѣнія новая исторія является продолженіемъ древней, т.-е. къ исторіи древнихъ народовъ прибавляется лишь исторія одного новаго германскаго народа, однако, во внутреннемъ ходѣ этой исторіи замѣчается существенное отличіе. Народы древняго міра были смѣняющимися, преходящими моментами всемірнаго процесса. Теперь это измѣняется, ибо христіанскій міръ есть міръ завершенія (die Welt der Vollendung) или совершенства; для *идеи* въ христіанствѣ уже нѣтъ ничего неудовлетвореннаго (Nichts Unbefriedigtes). Вмѣстѣ

съ тѣмъ измѣняется принципъ подраздѣленія каждаго періода на эпохи. Въ древнемъ мірѣ онъ былъ данъ *смѣною народовъ*. Каждый изъ нихъ являлся на историческую сцену, сложившись и созрѣвши; онъ заступалъ мѣсто другого, предшествовавшаго ему народа и самъ замѣнялся потомъ другимъ; принципъ подраздѣленія древней исторіи заимствованъ, такимъ образомъ, изъ *внѣшняго* хода событій. Наоборотъ, германцы являются на историческую сцену неготовымъ, неразвитымъ народомъ. Они начинаютъ съ того, что „выходятъ изъ себя“; затопляютъ древній міръ и завоевываютъ его области; здѣсь отъ соприкосновенія съ чуждой имъ культурой и религіей, съ чуждымъ имъ политическимъ строемъ и законодательствомъ зажигается у нихъ новая жизнь и начинается ихъ развитіе. Они сложились посредствомъ воспріятія и претворенія въ себѣ *чуждаго* имъ (des Fremden); поэтому внѣшнія отношенія и вытекающія отсюда событія лишь сопровождаютъ ихъ исторію, а не создаютъ ее; исторія эта носитъ на себѣ печать *внутренней эволюціи* (der inneren Evolution).

Согласно съ своимъ методомъ, Гегель старается вывести эту внутреннюю эволюцію изъ основныхъ понятій своей идеи. Новый духъ, проявившійся въ германцахъ, есть свободный духъ, покоящійся на самомъ себѣ, „абсолютное упрямство субъективности“. Этому формальному принципу противоположно его содержаніе. Изъ этого различія и этой противоположности Гегель выводитъ дуализмъ средневѣковаго государства и церкви. Съ одной стороны, развивается церковь, какъ бытіе абсолютной истины; ибо она есть сознаніе этой истины и реализація принципа, чтобы субъектъ сообразовался съ нею. Съ другой стороны, является государство, исходящее изъ германской субъективности, изъ принципа личной преданности и вѣрности дружинника и не идущее въ своихъ цѣляхъ далѣе міра конечнаго. Отсюда три періода. Первый представляетъ собою отдѣльное развитіе въ самомъ себѣ каждаго изъ этихъ принциповъ—церкви и государства. Онъ обнимаетъ собою эпоху переселенія народовъ и формацію государствъ, которая оканчивается образованіемъ монархіи Карла Великаго.

Второй періодъ есть эпоха противоположенія и антагонизма церкви и государства. Каждый изъ нихъ развивается въ послѣдовательной самостоятельности и во взаимномъ антагонизмѣ — церковь, развиваясь въ теократію, государство — въ феодальную монархію.

За этимъ слѣдуетъ періодъ примиренія противоположностей— въ реформаціи. Поэтому концомъ второго періода и началомъ третьяго служитъ для Гегеля время Карла V. Мірской принципъ

приходитъ къ сознанію себя и своего права проявляться въ нравственномъ мірѣ и въ дѣятельности человѣка. Это сознаніе своего права является слѣдствіемъ возстановленія принципа христіанской свободы. Новый періодъ продолжается до нашихъ дней. Принципъ *свободнаго* духа становится знаменемъ міра. Государственная жизнь должна быть организована сознательно, сообразно съ разумомъ. Обычай и преданіе теряютъ свое значеніе, исторически сложившіяся *права* должны, чтобы быть признаны *законными*, доказать, что они покоятся на разумныхъ основаніяхъ.

Гегель вмѣстѣ съ тѣмъ проводитъ аналогію между эволюціей новой исторіи и древней: указанные три періода новой исторіи являются какъ бы *повтореніемъ* трехъ древнихъ. Время Карла Великаго соотвѣтствуетъ персидскому царству—это періодъ субстанціальнаго единства; греческому міру съ его идеальнымъ единствомъ соотвѣтствуютъ средніе вѣка, гдѣ также нѣтъ реальнаго единства, и всѣ особенности твердѣютъ и застываютъ въ привилегіяхъ и мѣстныхъ правахъ. Третій періодъ новой исторіи Гегель сравниваетъ съ римскимъ міромъ. И онъ представляетъ единство, но не въ видѣ отвлеченной власти надъ міромъ, какъ у римлянъ, а какъ гегемонія самосознающей себя мысли; надо всѣмъ преобладаютъ разумныя цѣли; привилегіи и партикуляризмъ интересовъ исчезаютъ передъ общими цѣлями государства. Точно также и религія не можетъ оставаться чуждою мысли и частью переходитъ на степень философскаго понятія (zum Begriff), частью, подъ давленіемъ мысли, становится интенсивной вѣрой, частью же, изъ страха предъ мыслью, совершенно отъ нея уходя, превращается въ суевѣріе. Включая весь процессъ новой исторіи въ рамки исторіи германскаго народа, Гегель, впрочемъ, посвящаетъ отдѣльныя главы Византіи и магометанскому Востоку. Византію Гегель противопоставляетъ Западной Европѣ въ томъ смыслѣ, что на Востокѣ христіанство нашло готовую государственную форму и культуру и потому оказалось безсильнымъ преобразить ее. Этимъ онъ объясняетъ замѣчательный фактъ, что исторія высоко цивилизованной восточной имперіи, гдѣ, какъ слѣдовало бы полагать, духъ христіанства могъ бы быть постигнутъ въ своей истинѣ и чистотѣ, представляетъ собою тысячелѣтнее зрѣлище преступленій, слабости, низости и безхарактерности, самую ужасную и потому неинтересную картину. Это зрѣлище, по замѣчанію Гегеля, доказываетъ, до какой степени христіанская религія можетъ быть отвлеченна и вслѣдствіе того слаба вліяніемъ именно потому, что она такъ чиста и духовна. Она даже можетъ быть совершенно отрѣшена отъ міра, какъ, напр., въ монашествѣ.

Когда разсуждаютъ о силѣ религіи и о ея власти надъ человѣкомъ, обыкновенно представляютъ себѣ и говорятъ, что если бы христіанская любовь была болѣе распространена, то и частная и общественная жизнь были бы совершенны. Гегель признаетъ такое мнѣніе ложнымъ въ виду того, что для преобладанія надъ страстями сердце, воля и умъ должны быть *воспитаны* (durchgebildet werden), практическая дѣятельность должна руководиться *разумомъ*, государство должно получить *разумную* организацію, и только таковая способна дать личной волѣ этическій характеръ.

Магометанство Гегель также объясняетъ изъ контраста западноевропейскому развитію. Въ то время, какъ на Западѣ начали водворяться случайность, путаница отношеній и партикуляризмъ, противоположное направленіе въ мірѣ *должно* было привести къ перевороту, совершавшемуся на Востокѣ, къ интеграціи *цѣлаго*; этотъ переворотъ, уничтоживъ всякое частное бытіе, сдѣлалъ отвлеченное единство абсолютнымъ объектомъ сознанія и пониманіе *единаго*—единственнымъ назначеніемъ дѣйствительности. Поклоненіе единому Аллаху есть исключительная цѣль магометанства; это поклоненіе, а также стремленіе покорить Аллаху міръ составляютъ все содержаніе жизни личности въ Исламѣ. Но Исламъ представляетъ собою не индійское или монашеское погруженіе въ абсолютное; субъектъ остается здѣсь неприкосновеннымъ въ своей частности и получаетъ лишь назначеніе исключительно служить абсолютному; этотъ объектъ магометанства чисто интеллектуальнаго свойства; никакое изображеніе Аллаха не допускается; принципъ магометанства въ томъ, что поклоненіе Аллаху должно быть единственною связью, соединяющею субъективное. Предъ ширью этого понятія исчезаютъ всѣ предѣлы, всѣ національныя и сословныя различія; ничто не имѣетъ цѣны въ себѣ, ни благородное происхожденіе, ни политическое право, ни владѣніе собственностью, остается лишь человѣкъ, какъ вѣрующій субъектъ. Поклоняться *единому*, вѣровать въ него, поститься, давать милостыню, т.-е. отрѣшаться отъ частнаго,—вотъ простыя заповѣди Ислама; высшая же заслуга—умереть за вѣру, и кто падетъ за нее въ битвѣ, тому обезпеченъ рай.

Изъ *отвлеченности*, которая господствуетъ въ магометанствѣ (beherrscht den Muhamedaner), Гегель объясняетъ и характеръ мусульманскаго религіознаго одушевленія. Это есть *фанатизмъ*, т.-е. одушевленіе отвлеченною идеей (für ein Abstractes), которое относится отрицательно къ существующему и конкретному. Изъ этой отвлеченности, которая не допускаетъ ничего конкретнаго, прочнаго въ дѣйствительности, Гегель выводитъ и непрочность всѣхъ политическихъ и культурныхъ созданій магометанства.

Что касается до славянскаго Востока, то Гегель устраняетъ его изъ своего обзора, оправдываясь тѣмъ, что хотя славянскіе народы играли видную роль въ борьбѣ христіанской Европы съ нехристіанской Азіей, и нѣкоторые изъ нихъ покорены западнымъ разумомъ, они, однако, до сихъ поръ еще не выступали, какъ самостоятельный моментъ въ ряду проявленій (Gestaltungen) разума въ міровомъ процессѣ. „Случится ли это со временемъ, это насъ здѣсь не касается, ибо въ исторіи мы имѣемъ лишь дѣло съ прошлымъ“.

* * *

Обратимся теперь къ исторіи Западной Европы. Первый отдѣлъ этой исторіи, до Карла Великаго включительно, представлялъ Гегелю большія затрудненія. Нелегко было вывести изъ идеи хаотическое разнообразіе конкретныхъ явленій въ началѣ среднихъ вѣковъ—переселеніе народовъ, заселеніе разными новыми племенами Римской имперіи, бытъ германцевъ, варварскія правды, бенефиціальную систему и пр. Гегель принужденъ признаться, что объ этомъ первомъ періодѣ мало можно сказать, такъ какъ онъ не даетъ достаточнаго матеріала философскому размышленію (bietet geringen Stoff zum Nachdenken dar). Однако и здѣсь мы встрѣчаемъ интересныя наблюденія и мѣткія мысли.

Такъ, по поводу быта германцевъ, изображеннаго Тацитомъ „съ извѣстною любовью и вожделѣніемъ (Sehnsucht)“, Гегель предостерегаетъ отъ идеализаціи быта дикарей, отъ того заблужденія, въ которое впалъ Руссо, и дѣлаетъ прекрасное замѣчаніе объ истинномъ смыслѣ *свободы*. Руссо видѣлъ въ бытѣ дикарей такое состояніе, въ которомъ человѣкъ обладаетъ настоящей свободой. „Конечно,—замѣчаетъ на это Гегель,—дикарю совершенно неизвѣстна цѣлая масса бѣдствій и горя, но все это отрицательное преимущество, тогда какъ свобода въ своемъ существѣ должна быть положительнаго свойства. Блага положительной свободы являются лишь съ благами высшаго самосознанія“.

При объясненіи формъ первыхъ государствъ, созданныхъ германцами, Гегель снова прибѣгаетъ къ ихъ племенному характеру, который онъ, какъ мы видѣли, подводитъ подъ понятіе Gemüth и Gemüthlichkeit. Изъ этой преобладающей черты германцевъ въ началѣ ихъ исторіи Гегель выводитъ два главныхъ принципа ихъ политическаго быта: „съ одной стороны, принципъ свободы личности, въ силу котораго община не является господиномъ надъ „индивидуумомъ“, съ другой — принципъ личной преданности или вѣрности (Treue), во имя котораго индивидуумы свободно и

произвольно (mit freier Willkür) примыкаютъ къ другой личности и это отношеніе добровольно дѣлаютъ ненарушимымъ".

Въ силу этого принципа среди вольныхъ общинъ образуются центры посредствомъ добровольныхъ дружинъ. Подъ вліяніемъ этихъ двухъ принциповъ слагается феодальное государство. Въ государствѣ права и обязанности не предоставлены произволу, но устанавливаются какъ юридическія нормы, при чемъ государство является господиномъ ихъ, и его общія опредѣленія становятся основаніемъ личныхъ правъ и цѣлей. Германскія же государства феодальной эпохи представляютъ ту особенность, что общественныя отношенія не имѣютъ еще характера общихъ постановленій и законовъ, но раздробляются на частныя права и обязанности (Es ist wohl eine gemeinschaftliche Art und Weise darin, aber nichts Allgemeines). Такимъ образомъ, государство слагается изъ частныхъ правъ, и лишь съ трудомъ и поздно возникаетъ „среди борьбы и судорожныхъ движеній (aus Kämpfen und Krämpfen) разумная государственная жизнь".

На ряду съ такими мѣткими опредѣленіями обнаруживается слабая сторона метафизической или дедуктивной философіи исторіи тамъ, гдѣ философъ старается вывести изъ *идеи* такіе конкретные факты, которые являются признаками извѣстнаго общественнаго состоянія, а потому лучше выясняются сравнительной соціологіей; такъ, напр., когда Гегель выводитъ изъ національнаго характера германцевъ выкупъ за убійство или *виру*, которая встрѣчается и у другихъ племенъ на извѣстной ступени развитія. „Убійство, — говоритъ онъ, — не считалось преступленіемъ и не наказывалось какъ таковое, но выкупалось денежной пеней. Это указываетъ на недостатокъ глубины чувства, на непочатость сознанія (in dem Nichtentzweitsein des Gemüthes), которое видитъ въ убійствѣ лишь ущербъ, нанесенный общинѣ, и болѣе ничего. Или когда Гегель объясняетъ необузданность страстей и нравовъ въ тогдашнихъ княжескихъ родахъ, напр., у Меровинговъ. Германцы призваны быть носителями христіанскаго принципа, но сначала мы видимъ у нихъ лишь смутную волю, въ глубинѣ которой скрыта безконечная правда. Истина представляется лишь *задачей*, такъ какъ духъ (das Gemüth) еще не очищенъ. Лишь продолжительный процессъ можетъ осуществить это очищеніе и придать духу конкретность. „Религія возстаетъ съ своими требованіями противъ насилія страстей и доводитъ ихъ до ярости: сила страстей ожесточается злою совѣстью и доходитъ до бѣшенства, котораго можетъ быть и не было бы безъ противоположности".

По поводу этого разсужденія мы встрѣчаемъ у Гегеля характерное замѣчаніе о Провидѣніи, которое въ собственномъ смыслѣ слова „управляетъ міромъ, осуществляя путемъ бѣдствій, страданій, частныхъ цѣлей и безсознательной воли народовъ свою абсолютную цѣль и славу". Совершенно отвлеченно выводитъ Гегель и характеръ государства Карла Великаго. Тамъ мы видимъ на ряду съ прекрасной организаціей самый ужасный бытъ и такимъ образомъ противорѣчія со всѣхъ сторонъ. Такія формаціи именно вслѣдствіе своего неожиданнаго возникновенія требуютъ *реакціи*, т.-е. укрѣпленія посредствомъ отрицанія (der Stärkung der Negativität in sich selber).

* * *

Изъ реакціи противъ этого перваго синтеза (Zusammennehmen) христіанскаго міра въ имперіи Карла Великаго и объясняетъ Гегель все содержаніе слѣдующаго отдѣла европейской исторіи среднихъ вѣковъ въ собственномъ смыслѣ. Реакція эта была *тройная*. Во-первыхъ, реакція отдѣльныхъ національностей, выразившаяся въ раздѣленіи Карловой имперіи. Гегель совершенно вѣрно замѣчаетъ, что, хотя, повидимому, это раздѣленіе является произвольнымъ дѣломъ правителей, *семейнымъ* раздѣломъ (ein Familienact)—это было вмѣстѣ съ тѣмъ возстановленіемъ обособленія отдѣльныхъ племенъ, которыя были соединены въ одно силою и геніемъ великаго человѣка. Признавая при этомъ достоинства организаціи, которую Карлъ далъ своей монархіи, Гегель указываетъ на то, что она не была основана на народномъ духѣ, не вошла въ его жизнь, но была лишь снаружи на него наложена „апріорной конституціей" подобно той, которую Наполеонъ далъ Испаніи и которая тотчасъ погибла, какъ скоро не поддерживалась болѣе насиліемъ.

Вторая реакція у Гегеля есть реакція индивидуума противъ власти государства, противъ принципа подчиненія ему, противъ его судоустройства и системы ополченія (Heerbann). Варвары не сознаютъ потребности организованной защиты, обезпечивающей ихъ права вмѣстѣ съ правами другихъ. Во всякой прочной организаціи они видятъ лишь стѣсненіе свободы. Такимъ образомъ, и реакція противъ организаціи Карла Великаго имѣла результатомъ *обособленіе* (изоляцію) индивидуумовъ и этимъ вызвала ихъ *беззащитность*. Люди должны были сначала испытать на себѣ послѣдствіе этой беззащитности, чтобы сознать потребность государства. При общей беззащитности слабые искали защиты у сильныхъ, которые присвоили себѣ власть государства и превратили ее въ

частную и наслѣдственную собственность. Такъ водворилось состояніе всеобщей зависимости, которая организовалась въ систему феодализма. Всеобщая неправда, всеобщее безправіе были приведены въ систему частной зависимости и частныхъ обязательствъ, такъ что формальная сторона *обязательства* была единственнымъ *правовымъ* моментомъ жизни (So dass das Formelle des Verpflichtetseins allein die rechtliche Seite davon ausmacht). *Третья* реакція идетъ со стороны *церкви*. Въ одномъ мѣстѣ Гегель видитъ въ ней реакцію духовнаго (des Geistigen) противъ существовавшей тогда дѣйствительности (vorhandene Wirklichkeit); въ другомъ—реакцію *общаго* (der Allgemeinheit) противъ раздробившейся въ частности (in Particularität) дѣйствительности. Переходя къ фактамъ, Гегель выводитъ развитіе католическаго строя изъ противодѣйствія противъ захвата феодальными властями церковныхъ должностей и имуществъ. Епископства были въ то же время феодальными территоріями, обязанными къ ленной службѣ и феодальныя власти были поэтому заинтересованы ихъ замѣщеніемъ. Не лучше было положеніе и римскаго епископства, которое въ теченіе долгихъ лѣтъ было въ полномъ распоряженіи графовъ Тускулумскихъ. Это положеніе дѣла стало, наконецъ, такъ невыносимо (zu arg), что не только духовныя лица, но и свѣтскія стали противъ него бороться. Отсюда Гегель выводитъ стремленіе римскихъ епископовъ къ независимости отъ свѣтской власти и мѣры, которыя должны были ее обезпечить—предоставленіе при Николаѣ II кардинальской коллегіи избранія папы и установленіе безбрачія и запрещеніе симоніи при Григоріи VII. Эти мѣры достигли своей цѣли. Церковь получила самостоятельное значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣла громадное вліяніе на свѣтскія дѣла. Она сдѣлалась средоточіемъ противодѣйствія противъ насилія и произвола особенно въ брачныхъ дѣлахъ князей и въ уменьшеніи феодальныхъ распрей (Божій миръ). Но, „подавивъ и усмиривъ (gebändigt) мірскую дикость и образовавъ страшную для свѣтскихъ властей свѣтскую силу, церковь черезъ это сама приняла мірской характеръ и сошла съ подобающей ей почвы (Standpunct), а съ этой минуты началось усиленіе въ ней (das Insichgehen) мірского принципа“.

Эти весьма дѣльныя замѣчанія свидѣтельствуютъ о томъ, въ какой степени Гегель, этотъ смѣлый летчикъ по высотамъ метафизики, вѣрно и глубоко понималъ историческую дѣйствительность.

Но стараясь выяснить усиленіе власти римскаго епископа изъ реальныхъ потребностей западнаго средневѣковаго общества, Ге-

гель оставилъ безъ вниманія другую сторону дѣла, значеніе самой идеи церкви, какъ она сложилась еще въ Римской имперіи подъ вліяніемъ идеи единаго царства Божьяго на землѣ и значеніе аскетизма, т.-е. отрѣшенія отъ міра. Вслѣдствіе узкой постановки вопроса изображеніе средневѣковой церкви у Гегеля лишилось цѣльности и полноты, оно носитъ мозаическій характеръ; Гегелю приходится механически, т.-е. безъ внутренней связи, касаться разныхъ сторонъ церковной жизни, не мотивируя своего перехода отъ одной къ другой. Въ особенности же односторонность пріема обнаружилась въ томъ, что Гегель оставилъ въ тѣни въ своемъ изображеніи средневѣковаго католицизма два самыхъ существенныхъ его момента—принципъ единовластія, который выразился какъ въ папствѣ, такъ и въ императорской идеѣ, царившей надъ средними вѣками, и, во-вторыхъ, принципъ аскетизма. Въ изображеніи средневѣковой исторіи у Гегеля папство не занимаетъ подобающаго ему мѣста и потому предъ глазами читателя не развертывается зрѣлище постепеннаго превращенія теократіи въ царство *намѣстника* Божьяго, т.-е. папы и превращенія духовнаго царства въ царство духовенства. Точно также Гегель пренебрегъ коррелатомъ средневѣковаго папства—императоромъ; онъ недостаточно цѣнитъ историческое значеніе идеи Имперіи. Императорская власть, говоритъ Гегель, вообще выдавалась за нѣчто великое и высокое: императоръ считался свѣтскимъ главою всего христіанства; но чѣмъ выше было это представленіе, тѣмъ менѣе значило могущество императора въ дѣйствительности. Франція чрезвычайно выиграла отъ того, что чуждалась этого пустого притязанія, тогда какъ Германія была въ своемъ развитіи задержана этою мнимою властью (Scheingewalt). Въ этихъ словахъ слышится какъ бы принципъ того историческаго направленія, которое развилось съ 50 годовъ подъ названіемъ мало-германскаго или прусскаго. Это направленіе коренилось въ политическихъ потребностяхъ своего времени: но, противодѣйствуя фантастической идеѣ „Великой Германіи“ со включеніемъ Австріи, противники ея слишкомъ низко цѣнили значеніе императорской идеи въ *средневѣковой* Германіи; а затѣмъ помимо національныхъ интересовъ Германіи идея священной Римской имперіи является существеннымъ моментомъ средневѣковаго общаго міровоззрѣнія, какъ это, напр., видно у Данте.

Что касается до аскетизма и его проявленія въ монашествѣ, то Гегель подводитъ его подъ понятіе *извращенія* (Umkehrung) нравственности въ ея главныхъ трехъ моментахъ. (Das Sittliche ist als ein Nichtiges aufgestellt worden). О целибатѣ Гегель замѣчаетъ,

что лежащій въ основаніи его взглядъ слѣдуетъ считать противнымъ не природѣ только, а нравственности, ибо онъ заключаетъ въ себѣ отрицаніе любви въ брачныхъ отношеніяхъ. Этическій моментъ заключается также въ работѣ человѣка изъ-за своего существованія: человѣкъ долженъ видѣть для себя честь въ томъ, что удовлетвореніе его жизненныхъ потребностей находится въ зависимости отъ его прилежанія, поведенія и разумѣнія. Вопреки этому бѣдность и бездѣятельность ставились выше труда и не нравственное (das Unsittliche) такимъ образомъ признавалось святымъ. Третій этическій моментъ заключается въ томъ, чтобы *повиновеніе* было направлено къ исполненію нравственнаго и разумнаго, тогда какъ въ монашествѣ богоугоднымъ считалось именно слѣпое и безсознательное послушаніе. Эта критика совершенно вѣрна съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія. Но прежде, чѣмъ указать слабыя стороны монашества, нужно было выставить его идейный и историческій смыслъ. Въ философіи исторіи, „основанной на представленіи, что историческій процессъ есть проявленіе въ конкретномъ мірѣ *идеи* въ ея саморазвитіи“, нужно было признать *разумную* (въ философскомъ смыслѣ) сторону и аскетизма съ монашествомъ. Этого можно было тѣмъ болѣе ожидать, что самъ Гегель, вѣрно опредѣливъ христіанство какъ требованіе, чтобы человѣкъ искалъ *божественнаго*, отрекшись отъ земного (von seiner Natürlichkeit),—этимъ указалъ высокій источникъ аскетизма и долженъ былъ признать его средневѣковыя проявленія за послѣдовательное, соотвѣтствующее духу того времени развитіе первоначальной, коренившейся въ Евангеліи идеи.

Но зато Гегелю очень удалось изображеніе догматической стороны католицизма. Гегель выводитъ ее изъ принципа посредничества (der Vermittelung). Человѣкъ становится духовнымъ существомъ, лишь побѣждая свое естество (seine Natürlichkeit). Эта побѣда возможна лишь въ предположеніи тождества человѣческой и божественной природы. Конкретный образъ этого тождества былъ данъ человѣчеству въ Христѣ. Для того, чтобы это представленіе всегда было присуще человѣческому сознанію, оно должно было постоянно возобновляться въ немъ, что и было назначеніемъ *миссы*; въ гостіи (Hostie) Христосъ представлялся присущимъ. Въ этомъ заключалась вѣрная мысль, что жертва, которую принесъ Христосъ, была дѣйствительнымъ и вѣчнымъ фактомъ (ein wirkliches und ewiges Geschehen), но неправильно (das Verkehrte) было обособленіе конкретнаго момента отъ духовнаго, въ силу чего гостія являлась сама по себѣ священною и требующею поклоненія помимо своего идеальнаго значенія. На такомъ односторонне кон-

кретномъ представленіи о ней утвердилось раздвоеніе людей на духовныхъ и мірянъ, чуждыхъ божественнаго. Знаніе божественнаго, все развитіе догмы, стало исключительнымъ удѣломъ духовенства. Духовенство взяло на себя посредничество между людьми и Богомъ; тождество божественнаго и человѣческаго подверглось отрицанію; мірянинъ или человѣкъ, какъ таковой, былъ признанъ неспособнымъ познать божественное и приблизиться къ нему. Между Богомъ и человѣкомъ сталъ духовникъ, указывавшій послѣднему средство къ тому, чтобы быть помилованнымъ (die Gnadenmittel). Эти средства сошли на степень формальныхъ требованій, церковь заняла мѣсто *совѣсти*. Такимъ образомъ, произошло полное извращеніе того, что искони считалось нравственнымъ (sittlich und gut) въ христіанствѣ. Священное представлялось какъ нѣчто внѣшнее (das Heilige wurde als Aeusserliches aufgefasst).

Высшей точкою этой матеріализаціи божественнаго Гегель считаетъ *крестовые походы*. Съ нихъ потому-то и началось обратное движеніе. При превращеніи всего божественнаго въ конкретное—овладѣніе св. гробомъ должно было сдѣлаться высшей мечтой средневѣковыхъ людей. Но крестоносцы нашли въ Палестинѣ лишь *опустѣлую могилу*. Они снова услышали слова—„Чего вы ищите живого среди мертвыхъ? Онъ не здѣсь, а воскресъ“. Крестоносцы разочаровались и въ отрицательномъ результатѣ крестовыхъ походовъ; міръ снова обрѣлъ сознаніе, что человѣкъ долженъ искать божественное въ самомъ себѣ. Въ этомъ заключался положительный результатъ крестовыхъ походовъ, съ нихъ наступаетъ эпоха самодѣятельности, увѣренности въ себѣ. „У святого гроба Западъ навсегда простился съ Востокомъ“,

Какъ ни далеко это образное представленіе послѣдствій крестовыхъ походовъ отъ того, что крестоносцы дѣйствительно ощущали, оно совершенно вѣрно и глубоко выражаетъ собою сущность дѣла. Исторія крестовыхъ походовъ несомнѣнно знаменуетъ собою переломъ въ исторіи развитія средневѣкового міровоззрѣнія; за эпохою его господства слѣдуетъ эпоха „расторженія его“. (Auflösung). Гегель касается очень кратко *исторіи* различныхъ элементовъ, вызвавшихъ это расторженіе, но изображаетъ рельефно значеніе и вліяніе *государства*, сложившагося изъ феодальнаго быта на національной почвѣ во Франціи, Испаніи, Англіи и другихъ странахъ.

„Прогрессъ,—говоритъ Гегель по этому поводу,— представляетъ ту отрицательную сторону, что онъ ведетъ съ собою крушеніе (Brechen) субъективнаго произвола и раздробленія власти;

положительная же его сторона заключается въ возникновеніи верховной власти (Obergewalt),—*государства*, члены котораго получаютъ одинакія права, и въ которомъ субъективная воля подчинена существенной цѣли. Въ этомъ и заключается прогрессъ отъ феодальнаго быта къ *монархіи*. Принципъ феодальнаго быта—это самостоятельная, основанная на внѣшней силѣ власть (Gewalt) отдѣльныхъ лицъ, князей и державцевъ безъ всякаго правового принципа; они вассалы стоящаго надъ ними князя или сюзерена, по отношенію къ которому у нихъ есть обязательства; но исполненіе ими этихъ обязательствъ зависитъ отъ того, въ состояніи ли онъ побудить ихъ къ этому насиліемъ, твердостью характера или же милостями, какъ и съ другой стороны права сюзерена не что иное, какъ результатъ, вынужденный силою и осуществленіе котораго можетъ быть обезпечено также лишь съ помощью насущей силы. Монархическій принципъ же есть верховная власть, надъ такими лицами, которыя не имѣютъ самостоятельной силы для осуществленія своего произвола; въ ней произволъ не стоитъ лицомъ къ лицу съ произволомъ; ибо верховная власть монарха есть по существу своему *государственная* власть и заключаетъ въ себѣ существенную, правовую цѣль.

Феодальный порядокъ есть поліархія; въ немъ всѣ господа и рабы (Knechte); въ монархіи же *одинъ* господинъ и нѣтъ ни одного раба (keiner Knecht), ибо рабство въ ней сокрушено, въ ней господствуютъ лишь право и законъ; изъ нея исходитъ реальная свобода.

Итакъ въ монархіи подавляется произволъ индивидуумовъ, чтобы установить на мѣсто его господство общаго начала (ein Gesammtwesen der Herrschaft). Но при подавленіи начала обособленія (Vereinzelung) и при сопротивленіи со стороны обособляющихся становится сомнительнымъ (zweideutig), лежитъ ли въ основаніи этого процесса *правовое* намѣреніе или произволъ? „Сопротивленіе противъ верховной власти монарха называютъ *свободою* и признаютъ правомѣрнымъ и благороднымъ, если при этомъ исходятъ отъ представленія о ея произволѣ“. Но въ силу произвольной власти монарха въ данномъ случаѣ создается „общество“ (ein Gesammtwesen); въ сравненіи съ тѣмъ состояніемъ, гдѣ каждый данный пунктъ былъ мѣстомъ насильственнаго произвола, теперь только немногіе пункты терпятъ отъ произвольнаго насилія. Большой объемъ страны требуетъ *общихъ* распоряженій и правящіе вмѣстѣ съ тѣмъ и сами обязаны къ повиновенію; вассалы становятся государственными сановниками, которымъ надлежитъ исполненіе законовъ государственнаго порядка.

Однако, такъ какъ монархія выходитъ изъ феодальнаго порядка, то она вначалѣ еще носитъ на себѣ его печать.

Въ виду результата, достигнутаго развитіемъ государственнаго порядка смягчается самое сужденіе Гегеля о среднихъ вѣкахъ. Сужденіе это сначала было весьма строго: оно формулировалось въ упрекѣ, что надъ средними вѣками „господствуетъ противорѣчіе безконечной лжи“ (der Widerspruch der unendlichen Lüge). Это противорѣчіе коренится и въ церкви и въ самомъ обществѣ. Въ церкви противорѣчіе заключается въ томъ, что она пріобрѣтаетъ богатства и громадное имущество, тогда какъ она собственно презираетъ или должна презирать богатство, что и является источникомъ лжи. Поэтому-то церковь въ концѣ концовъ достигла только того, что *покорила* себѣ тотъ міръ, противъ котораго она являлась реакціей, но не *исправила* его. Въ средневѣковомъ же обществѣ Гегель указываетъ тройное противорѣчіе: противорѣчіе между величавостью идеи императорской власти и ея безсодержательностью, реальнымъ ничтожествомъ императорскаго достоинства (leere Ehre); противорѣчіе въ феодальномъ принципѣ вассальной *вѣрности*, которая предоставлена личному произволу и эгоизму и потому на практикѣ является самой *невѣрною* связью (diese Treue das Alleruntreueste). Третье противорѣчіе представляется въ самомъ индивидуумѣ: съ одной стороны, благочестіе, искреннее чистое религіозное чувство (Andacht); съ другой, дикость ума и воли; обладаніе общей истиной и самое неразвитое, грубое представленіе о мірскомъ и духовномъ; яростное бушеваніе страстей и христіанская святость, отрекающаяся отъ всего земного и посвящающееся себя небесному. Такъ противорѣчивы, такъ обманчивы эти средніе вѣка, восклицаетъ по этому поводу Гегель, обращаясь противъ современнаго ему романтизма, „что восхищаться ихъ превосходствомъ и провозглашать ихъ лозунгомъ — есть нелѣпость (Eine Abgeschmacktheit — seine Vortreffichkeit zum Schlagwort zu machen). „Наивное варварство, дикость нравовъ и дѣтское воображеніе,—все это не возмущаетъ, а лишь вызываетъ состраданіе; но когда высшая чистота душевная запятняется отвратительной дикостью, когда сознанная истина ложью и эгоизмомъ обращается въ *средство*; когда самое противоразумное, грубое и грязное подкрѣпляется религіей, то получается самое отталкивающее и возмутительное зрѣлище, когда-либо виданное, которое только философія можетъ понять и оправдать“.

Однако, въ концѣ своего обзора среднихъ вѣковъ, оглядываясь на нихъ назадъ, Гегель иначе смотритъ на это эпоху и

оцѣниваетъ ее въ виду ея *историческаго* значенія. Это значеніе сводится имъ къ *воспитательному* вліянію среднихъ вѣковъ. На первомъ планѣ въ этомъ воспитательномъ процессѣ (Zucht) стоитъ для Гегеля вліяніе возникающаго государства. Чрезъ него міру (der Weltlichkeit) открывается идея „общей цѣли“ и сознаніе, что этой цѣли общественности должны покориться воля, страсть и произволъ индивидуума. „Жестокость эгоистическаго, стоящаго на своей обособленности нрава (Gemüth), это твердое какъ коренастый дубъ сердце германскаго нрава было сломано и размолото страшнымъ воспитаніемъ среднихъ вѣковъ“. Двумя желѣзными бичами (Ruthen) этого воспитанія были церковь и крѣпостничество: церковь подвергла духъ самому суровому рабству, такъ что душа перестала обладать собою (nicht mehr ihr eigen war). Но она не свела его на степень индійскаго отупѣнія (Stumpfheit), ибо христіанство—духовный принципъ и потому обладаетъ безконечной упругостью. Подобно тому и крѣпостное право (Leibeigenschaft), въ силу котораго тѣло принадлежитъ не самому человѣку (eigen), а *другому*, протискивая человѣчество чрезъ всю дикость порабощенія и необузданной страсти, само (разбилось объ себя. Можно сказать, восклицаетъ Гегель, что люди не столько были освобождены отъ рабства, сколько *посредствомъ* рабства (durch die Knechtchaft). Ибо дикость, страсть Begierde), неправда, все это—зло; человѣкъ, находясь у него въ плѣну, неспособенъ къ нравственности и религіи. Отъ всего этого насильственнаго произвола освободила его суровая дисциплина гнета (Zucht). Церковь вела борьбу съ дикостью грубой чувственности такимъ же суровымъ, террористическимъ способомъ, она сокрушила ее страхомъ ада и держала въ постоянномъ подчиненіи, чтобы обуздать дикій нравъ.

Гегель признаетъ, что борьба съ чувственной природою человѣка продолжается и понынѣ, но она уже не ведется такимъ мучительнымъ путемъ (der Weg der Qual ist hinweggefallen). Человѣчество пріобрѣло сознаніе истиннаго примиренія духа въ самомъ себѣ и чистую совѣсть относительно *мірскаго* начала. Духъ человѣка воспрянулъ. Это „не возмущеніе противъ божественнаго, но болѣе развитая субъективность, ощущающая въ себѣ божественное и направляющая свою дѣятельность на цѣли разумности и красоты“.

* * *

Эти слова составляютъ у Гегеля переходъ къ *тремъ* новымъ моментамъ, содѣйствовавшимъ „расторженію“ среднихъ вѣковъ.

Первый изъ нихъ *искусство*. Художество, одухотворяетъ чувственное (das bloss Sinnliche), вноситъ въ него душу посредствомъ формы, которая выражаетъ собою духовное начало. Художество, обращенное на предметы религіознаго культа, напр., на иконы, одухотворило ихъ; человѣкъ, глядя на Рафаэлевскую мадонну, поклонялся уже не самой иконѣ, а тому болѣе высокому началу (dem Höheren), которое было въ нее внесено духомъ—въ этомъ отношеніи можно сказать, что искусство *преобразило* церковь (verklärt), одухотворило религію. Въ то же время впрочемъ искусство уже и выступало изъ сферы церкви, однако, такъ какъ оно вращалось въ предѣлахъ конкретнаго, то церковь сначала поддавалась ему,—но стала чуждаться свободнаго духа, изъ котораго вышло искусство, когда этотъ духъ самъ поднялся на степень чистой мысли—науки.

Ибо, замѣчаетъ Гегель, „само искусство поддерживалось и было поднято на высоту *изученіемъ* древности. Это *второй* моментъ, присоединившійся къ первому: въ твореніяхъ древности почиталось *человѣческое* и человѣчное развитіе и потому въ изученіи ихъ западная Европа познакомилась съ истиннымъ и вѣчнымъ въ творческой дѣятельности человѣка: отсюда мѣткое названіе этого изученія—гуманизмъ (studia humaniora). Руководясь современнымъ ему воззрѣніемъ на предметъ, Гегель видитъ причину „возрожденія наукъ“ въ паденіи Византіи и бѣгствѣ оттуда въ Италію ученыхъ грековъ.

Потребность конкретнаго факта, исканіе *внѣшняго толчка* для объясненія такого поразительнаго явленія, какъ выростаніе гуманизма на почвѣ средневѣкового міровоззрѣнія были причиною того, что историки гуманизма такъ единодушно ухватились за теорію его „византійскаго“ происхожденія и что это заблужденіе такъ долго держалось. Это было какъ бы повтореніемъ древней *легенды* о возникновеніи гражданственности и культуры въ Италіи благодаря пришельцамъ съ греческаго Востока—Эвандра, Энея, Антенора. Легенда и на этотъ разъ содѣйствовала затемнѣнію настоящихъ *началъ*: значеніе, которое стали придавать греческимъ бѣглецамъ XV вѣка, долго застилало отъ изслѣдователей истинную причину гуманизма—измѣнившееся *отношеніе* къ древности, новый *духъ*, подъ вліяніемъ котораго гуманисты стали читать и иначе понимать памятники античной литературы. Гегель, впрочемъ, какъ бы чувствовалъ, что дѣло было не въ однѣхъ греческихъ рукописяхъ, привезенныхъ изъ Константинополя—вѣдь и по латинскимъ рукописямъ, давно извѣстнымъ Западу, можно было проникнуть въ древнее міросозерцаніе—и

старается устранить возникающее въ немъ недоумѣніе замѣчаніемъ: „Положеніемъ римской литературы было иное. Тутъ господствовали старинныя традиціи, Виргилій считался великимъ кудесникомъ (Zauberer)“ и т. д.

Третьимъ моментомъ было „стремленіе духа выйти изъ своего я“, стремленіе человѣка узнать *свою* землю, которое привело къ открытію Америки и сознанію шаровидности, т.-е. замкнутости въ себѣ земли.

Эти три факта, такъ называемое возрожденіе науки, расцвѣтъ художества и открытія мореплавателей, Гегель сравниваетъ съ *утренней зарей*, которая послѣ долгихъ бурь предвѣщаетъ въ первый разъ прекрасный день. „Это день, наступающій наконецъ послѣ продолжительной, страшной и чреватой послѣдствіями средневѣковой ночи, день, ознаменованный наукой, искусствомъ и открытіями, т.-е. самымъ благороднымъ и высокимъ, что творитъ изъ себя освободившійся въ христіанствѣ и отпущенный на волю церковью человѣческій духъ—какъ свое истинное и вѣчное содержаніе“.

* * *

Слѣдовавшимъ за этою утренней зарею, все озарившимъ *солнцемъ* (die Alles verklärende Sonne), была реформація. Ею открывается новый отдѣлъ исторіи „періодъ духа, сознающаго себя *свободнымъ* въ силу того, что онъ желаетъ истиннаго, вѣчнаго, всеобщаго (des an und für sich Allgemeinen.)“.

Признавая такимъ образомъ реформацію необходимымъ моментомъ въ развитіи мірового духа къ самосознанію, Гегель совершенно послѣдовательно доказываетъ, что она произошла не *случайно*, т.-е. не вызвана лишь *злоупотребленіями* въ католической церкви, а ея принципіальной *порчей* (Verderben). Когда идетъ рѣчь о злоупотребленіяхъ, поясняетъ Гегель, то полагаютъ, что самое дѣло въ своемъ основаніи хорошо, но что страсти, субъективные интересы и вообще случайная воля человѣка, низвели его на степень *средства*, и что нужно лишь устранить эти случайные элементы. Такими разсужденіями самое дѣло выгораживается, а присущіе ему недостатки признаются чѣмъ-то внѣшнимъ. Не такова была *порча* католицизма; она развилась изъ него самого, была, значитъ, органическаго свойства; принципъ католической церкви заключается въ ея *конкретности*, въ чувственномъ, вещественномъ пониманіи и представленіи ею всего духовнаго. Въ силу этого она *отстала* отъ развитія мірового духа; онъ *выступилъ* изъ нея, ибо онъ

пришелъ къ сознанію, что конкретное лишь конечная форма его бытія. Это историческая судьба церкви проявилась, какъ неизбѣжная порча лишь тогда, когда она не находила болѣе передъ собою никакого сопротивленія; когда она установилась, т.-е. „отвердѣла“ (wenn sie fest geworden ist.).

Поясняя точнѣе эту *конкретность* (Sinnlichkeit) религіознаго чувства въ католицизмѣ, Гегель видитъ ея проявленіе въ принципѣ *авторитета*, т.-е. *порабощеніи* духа, который представляется несвободнымъ въ себѣ, въ томъ *суевѣріи*, которое представляетъ себѣ божественное, какъ средство для самыхъ конечныхъ и частныхъ цѣлей; наконецъ, въ самой этикѣ католицизма, отрицательной по отношенію къ чувственному міру, но не умѣющей быть нравственной, остающейся въ мірѣ, и потому неживотворной въ дѣйствительности.

Эта происходящая отъ конкретности *порча* всего рѣзче проявляется въ самомъ главномъ или центральномъ пунктѣ церковной жизни. Церковь, которая должна спасать души отъ порчи или гибели, превращаетъ это спасеніе въ внѣшнее средство и нисходитъ при этомъ къ тому, что осуществляетъ его самыми внѣшними средствами. *Отпущеніе* грѣховъ—высшее удовлетвореніе, какого ищетъ душа, чтобы быть увѣренной въ своемъ единеніи съ Богомъ, самое глубокое и сокровенное ощущеніе, церковь предоставляетъ людямъ самымъ внѣшнимъ, легкомысленнымъ способомъ—путемъ простой покупки, цѣною денегъ—и вмѣстѣ съ тѣмъ это творится ради самыхъ внѣшнихъ цѣлей роскоши (Schwelgerei). Правда, одною изъ цѣлей является построеніе храма св. Петра, самаго великолѣпнаго зданія христіанскаго міра въ средоточіи столицы религіи. „Но какъ художество изъ художествъ, богиня Аѳина и ея храмъ на аѳинскомъ акрополѣ, было сооружено на деньги союзниковъ Аѳинъ и лишило этотъ городъ его союзниковъ и могущества, такъ завершеніе церкви св. Петра и картина страшнаго суда Микель Анджело въ Сикстинской часовнѣ сдѣлались страшнымъ судомъ и причиной паденія гордаго зданія папства“.

Совершить это низверженіе стало удѣломъ германскаго народа и его чистой „простосердечности“ и исконной, всецѣло сохранившейся „искренности“ (Innigkeit). „Пока другіе народы были на пути въ Индію и Америку въ поискахъ за богатствами и добились державы, столь обширной, что солнце въ ней не находило себѣ мѣста для захода, простой монахъ открываетъ то, что средневѣковый міръ напрасно искалъ въ земной, каменной могилѣ, открываетъ его въ глубинѣ абсолютной иде-

альности всего конкретнаго и внѣшняго—въ *духъ*, открываетъ его въ сердцѣ, которое, несказанно оскорбленное такимъ внѣшнимъ удовлетвореніемъ самой сокровенной своей потребности, познаетъ такое извращеніе истины и отталкиваетъ его отъ себя".

Простое ученіе Лютера состоитъ, по Гегелю, въ томъ, что безконечная субъективность, т.-е. истинная духовность, Христосъ, не можетъ быть усвоиваемъ никакимъ внѣшнимъ способомъ, но лишь въ примиреніи съ Богомъ, въ *вѣрѣ* и въ *пріобщеніи* (im Glauben und im Genusse). Въ этихъ двухъ словахъ все заключается. Это устраненіе внѣшняго (des Aeusserlichen) пересоздаетъ всѣ догмы. Это пересозданіе касается, главнымъ образомъ, ученія о *дѣлахъ*: дѣла обозначаютъ собою то, что сдѣлано не въ силу вѣры и собственнаго духа, а въ исполненіе чужого авторитета. А *вѣра* не есть увѣренность въ какихъ-либо конкретныхъ вещахъ, напр., что стѣны Іерихона пали отъ силы трубнаго звука,—не есть простая увѣренность вообще въ чемъ-либо отсутствующемъ, совершившемся и прошедшемъ, но субъективная убѣжденность въ вѣчномъ (des Ewigen), въ безусловной истинѣ, истинѣ о Богѣ.

Гегель находитъ, что въ этомъ смыслѣ лютеранское ученіе—есть то же католическое, но съ устраненіемъ того, что вытекало изъ принцина внѣшней конкретности. Поэтому Лютеръ и не могъ уступить реформатской церкви въ ученіи о причащеніи, на которомъ все сосредоточивалось. Лютеръ не могъ согласиться съ Цвингли, что причащеніе есть *воспоминаніе*; въ этомъ вопросѣ онъ былъ согласенъ съ католиками, что Христосъ *присущъ* въ евхаристіи, но въ вѣрѣ и въ духѣ, другими словами, что въ Христѣ не слѣдуетъ видѣть лишь историческую личность, но что человѣкъ находится въ *непосредственномъ* къ нему *отношеніи*—въ *духѣ*.

Въ силу сознанія, къ которому такимъ образомъ пришелъ человѣкъ, что онъ исполненъ божественнаго духа, всѣ отношенія, основанныя на внѣшнемъ принципѣ (der Aeusserlichkeit), отпадаютъ, какъ ненужныя: такъ исчезаетъ различіе между духовенствомъ и мірянами; нѣтъ особаго класса, исключительно обладающаго истиною и всѣми сокровищами церкви; напротивъ того признается, что сердце (die empfindende Geistigkeit) можетъ и должно само прійти къ обладанію истины, и что эта субъективность его есть удѣлъ всѣхъ людей (ist die *aller Menschen*). Каждый долженъ въ самомъ себѣ совершить дѣло примиренія. Субъективный духъ долженъ воспринять въ себя духъ истины и сдѣлаться его жилищемъ (in sich wohnen lassen). Субъективность

усвоиваетъ себѣ объективное содержаніе, т.-е. ученіе церкви. Въ лютеранской церкви субъективность и увѣренность (Gewissheit) индивидуума въ истинѣ такъ же необходимы, какъ и объективность истины. Эта истина для лютеранъ, однако, не есть извнѣ данный объектъ (ein gemachter Gegenstand), но субъектъ самъ долженъ сдѣлаться истиннымъ, отказываясь отъ своей обособленности и усвоивая себѣ истину.

Этимъ путемъ происходитъ освобожденіе духа и осуществляется христіанская свобода. Существенное содержаніе реформаціи заключается въ „сознаніи, что человѣкъ предназначенъ быть свободнымъ черезъ самого себя“.

Такъ было водружено, восклицаетъ Гегель, новое, послѣднее знамя, вокругъ котораго собираются народы, знамя *свободнаго духа!* Это то знамя, которое мы несемъ и которому служимъ. Съ того момента, до нашихъ дней, исторіи не предстояло и не предстоитъ другой задачи, какъ внести этотъ принципъ свободнаго духа въ міръ (in die Welt hineinzubilden), ибо, заключаетъ онъ, „право, собственность, нравственность и государственный порядокъ не что иное, какъ проявленіе (das Erscheinende) религіознаго начала въ отношеніяхъ конкретной дѣйствительности“.

Исходя отсюда, Гегель прекрасно выводитъ благотворное, культурное вліяніе протестантства изъ его основного религіознаго принципа. Прогрессъ и развитіе духа со времени реформаціи заключаются въ томъ, что духъ, пришедшій теперь къ сознанію своей свободы въ дѣлѣ примиренія (Vermittelung), состоявшагося между человѣкомъ и Богомъ, увѣровалъ въ тождество объективнаго процесса (т.-е. міра) съ божественною сущностью и потому овладѣваетъ этимъ міромъ и въ этомъ своемъ творчествѣ, направленномъ на міръ, представляетъ собою дальнѣйшее развитіе мірового процесса. Путемъ достигнутаго примиренія человѣку стало возможнымъ сознаніе, что мірское способно заключать въ себѣ истину, тогда какъ оно прежде считалось зломъ, неспособнымъ къ добру, добро же оставалось внѣ міра (ein Jenseits blieb). Теперь же стало извѣстнымъ, что нравственность и право въ государствѣ также божественнаго характера, и что по содержанію нѣтъ ничего болѣе высокаго и святого. Отсюда слѣдовало, что безбрачное состояніе не стоитъ выше брака. Человѣкъ посредствомъ семьи вступаетъ въ общеніе съ другими и во взаимныя отношенія съ обществомъ. Бездѣятельность не считается чѣмъ-то священнымъ, а, напротивъ, признается болѣе достойнымъ для человѣка, чтобы онъ пріобрѣталъ себѣ независимое положеніе въ мірѣ посредствомъ своей дѣятельности, ума

и прилежанія. Лучше, чтобы онъ тратилъ свои деньги на покупку хотя бы излишняго, чѣмъ на тунеядцевъ и нищихъ: ибо въ первомъ случаѣ эти деньги также достаются людямъ, но такимъ, которые трудились. Въ силу такого взгляда на дѣло промышленность и ремесла получили нравственное значеніе. Третье условіе святости въ католицизмѣ—слѣпое повиновеніе, также устраняется. Въ принципъ разума и практической дѣятельности возводится теперь повиновеніе государственнымъ законамъ. Въ этомъ повиновеніи человѣкъ остается свободнымъ, ибо онъ повинуется какъ разумная часть—цѣлому. Такимъ способомъ дана возможность развитія и внесенія въ жизнь разума и свободы. Разумное признается тождественнымъ съ божественнымъ закономъ и потому не встрѣчаетъ болѣе сопротивленія со стороны религіозной совѣсти. Въ католицизмѣ же религіозная совѣсть легко можетъ быть противупоставлена государству и его порядкамъ. Цареубійства и заговоры противъ государства часто поддерживались и совершались священниками въ католическихъ странахъ.

Раздвоеніе у католиковъ между религіозною совѣстью и гражданскою совѣстью, или долгомъ, по отношенію къ государству есть несомнѣнный фактъ и въ настоящее время, два поколѣнія спустя послѣ Гегеля, и это раздвоеніе, какъ и при немъ, является важнымъ факторомъ политической жизни не только въ чисто католическихъ государствахъ, но и въ протестантской Пруссіи и руководимой ею Германской имперіи.

Отождествивъ *послѣдній* моментъ въ развитіи мірового духа съ однимъ изъ конкретныхъ явленій новой исторіи, — хотя и съ однимъ изъ самыхъ крупныхъ—съ реформаціей,—Гегель долженъ былъ встрѣтить на своемъ пути затрудненіе, которое могло быть выражено въ формѣ вопроса, почему же, если реформація была моментомъ проявленія *мірового* духа въ исторіи, она не была усвоена всѣми христіанскими народами? Гегель самъ поставилъ этотъ вопросъ, признавая его даже капитальнымъ (eine Hauptfrage). Но вѣдь въ самой Германіи, изъ которой вышла реформація, она не получила полнаго преобладанія. Для объясненія этого Гегель указываетъ совершенно вѣрно на существованіе въ Германіи многихъ *автономныхъ* епископовъ и монастырей, для которыхъ сопротивленіе реформаціи было вопросомъ жизни; затѣмъ на значеніе *авторитета* государственной власти, „болѣе важнаго, чѣмъ часто думаютъ“. Этотъ-то авторитетъ часто рѣшалъ вопросъ въ пользу или противъ реформаціи, какъ, напр., въ Австріи, въ Баваріи, въ Богеміи, гдѣ она сдѣлала

большіе успѣхи. Для объясненія пассивнаго отношенія *славянскихъ* народовъ къ реформаціи Гегель указываетъ на то, что они были *земледѣльческіе*. Земледѣліе приноситъ съ собою раздѣленіе народа на господъ и рабовъ: субъективная дѣятельность въ этомъ быту находитъ себѣ мало простора, и потому славяне не могли принять участія въ возникшей свободѣ. Что же касается до романскихъ народовъ, то на ихъ отношеніе къ реформаціи, по Гегелю, конечно, имѣлъ вліяніе авторитетъ государственной власти, но этимъ однимъ нельзя объяснить дѣла, „ибо если духъ націи чего-нибудь потребуетъ, его не сдержитъ никакая сила“. То, что романскіе народы не приняли реформаціи, нельзя объяснять также недостаткомъ образованія, ибо въ этомъ отношеніи они, напротивъ, стояли можетъ быть выше германцевъ. Настоящую причину Гегель ищетъ въ народномъ духѣ. Если духъ германскаго племени характеризуется *цѣльностью* (Totalität), то въ основаніи души романскихъ народовъ лежитъ *раздвоеніе* (die Entzweiung): они произошли изъ смѣшенія римской и германской крови и сохранили въ себѣ эту *разнородность* (dieses Heterogene); французы называютъ нѣмцевъ entiers—цѣльными, т.-е. упрямыми. Романскимъ народамъ свойственно раздвоеніе сокровеннаго міра души (das Innerste), одну сторону котораго они предоставляютъ церкви, другую—разуму; отсюда основная черта ихъ — раздѣленіе религіознаго и мірского интереса. Eh bien, сказалъ Наполеонъ, мы опять станемъ ходить къ обѣднѣ; мои усачи скажутъ — c'est la parole! (это пароль)“. Поэтому-то образованные французы питаютъ отвращеніе къ протестантизму; онъ представляется имъ чѣмъ-то педантическимъ, невеселымъ, мелочно-моральнымъ, такъ какъ въ немъ мысль и разумъ имѣютъ непосредственно дѣло съ религіей; при католическихъ же обрядахъ не нужно думать, а имѣешь предъ собою величественное конкретное явленіе, къ которому можно относиться безъ вниманія, совершая обрядъ.

* * *

И такъ, по Гегелю, протестантизмъ есть *послѣдній* (до сихъ поръ проявившійся) моментъ проявленія мірового духа. Но эту формулу Гегеля нужно понимать съ оговоркою. Принципъ *свободнаго духа* въ протестантизмѣ провозглашенъ лишь *формально*. Конкретное осуществленіе его и есть дѣло дальнѣйшей исторіи. Другими словами—свобода духа въ протестантизмѣ осуществлена лишь на почвѣ религіи. Поэтому міровой духъ въ своемъ развитіи у Гегеля не совпадаетъ вполнѣ съ протестантизмомъ; какъ ранѣе случилось съ католицизмомъ, что онъ *отсталъ* въ про-

цессѣ развитія духа къ самосознанію, такъ и теперь протестантизмъ *отстаетъ*, остается такъ сказать позади.

Дѣло въ томъ, что протестантизмъ былъ религіознымъ ученіемъ, которое вылилось въ опредѣленныя религіозныя догмы и создало особую церковь. Желая объяснить и оправдать протестантизмъ съ точки зрѣнія эволюціи мірового разума, проявляющагося въ исторіи, Гегель въ своей діалектикѣ подошелъ чрезвычайно близко къ протестантской догмѣ, какъ бы *отождествляя* ее съ моментами разума. Но полнаго отождествленія у него нѣтъ, и это различіе у него между богословскимъ пониманіемъ протестантизма и философскимъ должно было оказаться при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи историческаго процесса.

Выступая такимъ образомъ *самъ* изъ предѣловъ протестантской догматики, Гегель характеризуетъ эту догматику, какъ „обособленіе отъ духа“ и тутъ беретъ протестантизмъ со стороны его догматической обособленности, т.-е. ограниченности“.

Самый моментъ, въ которомъ эволюція философской мысли расходится съ богословской догматикой въ протестантизмѣ, Гегель ищетъ въ той протестантской догмѣ, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и общехристіанская—о *грѣховности человѣка*, т.-е. въ самомъ центральномъ пунктѣ, раздѣляющемъ религію отъ философіи, откровеніе отъ разума. Протестантизмъ, какъ поясняетъ Гегель, призналъ, что примиреніе между человѣческимъ и божественнымъ должно происходить въ *субъектѣ*, въ его сознательномъ ощущеніи, что въ немъ живетъ духъ. Протестантская догматика, однако, требуетъ отъ человѣка сознанія своей грѣховности (dass der Mensch wisse, dass er böse sei), присоединяя къ этому другое требованіе — сознаніе, что въ немъ духъ добра преодолѣлъ грѣховность или, выражаясь богословскимъ языкомъ, что на него снизошла благодать (die götliche Gnade in ihm zum Durchbruch gekommen sei). Этимъ двойнымъ требованіемъ догматика наложила на человѣка въ протестантизмѣ „терзаніе сомнѣнія“ (die Qual der Ungewissheit). Самыя чистыя и добросовѣстныя натуры стали вслѣдствіе этого предаваться мучительному самонаблюденію (in grüblerischer Weise), чтобы слѣдить за самыми сокровенными движеніями души. Протестантизмъ вслѣдствіе этого породилъ придирчивый анализъ (Grübeln) субъективнаго душевнаго состоянія, придавая этому большую важность, и долгое время удерживалъ этотъ характеръ внутренней мучительности и скорбности (einer innerlichen Quälerei und Jämmerlichkeit), что и побуждало многихъ протестантовъ перейти въ католицизмъ, чтобы получить въ величественномъ цѣломъ церкви формальную, твердую увѣренность вмѣсто своей внутренней неувѣренности.

Съ этимъ ученіемъ о грѣховности человѣка Гегель приводитъ въ связь одно весьма крупное явленіе — общее, какъ католическому, такъ и протестантскому міру—представленіе о колдовствѣ и преслѣдованіе его. „Зародившееся сознаніе субъективности человѣка и его воли (der Innerlichkeit des Wollens) вызвало вѣру въ существованіе зла, какъ громадной, конкретной силы въ мірѣ". Гегель чрезвычайно мѣтко ставитъ вѣру въ колдовство въ параллель съ вѣрою въ индульгенціи, „подобно тому, какъ полагали, что можно цѣною денегъ купить себѣ вѣчное блаженство, установилось мнѣніе, что можно цѣною этого блаженства посредствомъ союза съ дьяволомъ пріобрѣсти богатства сего міра и власть, удовлетворить всѣмъ своимъ страстямъ". Такъ возникла пресловутая исторія Фауста, который, отъ пресыщенія теоретической наукой, кинулся въ міръ и цѣною души купилъ всѣ прелести міра. Но Фаустъ, по крайней мѣрѣ въ представленіи поэта, насладился прелестями міра, а бѣдныя старухи, которыхъ называли вѣдьмами, колдовали, по мнѣнію людей, лишь для удовлетворенія мелкаго чувства мести къ сосѣдкѣ, чтобы *испортить* ея ребенка или молоко ея коровы.

За реформаціей у Гегеля идетъ глава о ея вліяніи на образованіе государства (Staatsbildung).

Вездѣ развитіе государства шло путемъ усиленія наслѣдственной власти надъ государствомъ одного какого-нибудь *рода*, который становился *династіей*. Въ ней государство находило свой непоколебимый центръ (unverrückbarer Mittelpunkt). Тамъ, гдѣ не было такого непоколебимаго центра, гдѣ глава государства избирался, не могло быть и государства. Въ силу того, что Германія была избирательной державой, она не сдѣлалась государствомъ, и по этой же причинѣ Польша исчезла изъ числа самостоятельныхъ государствъ. Ибо въ каждомъ государствѣ должна быть какая-нибудь послѣдняя инстанція, рѣшающая воля, и если таковая предоставляется индивидууму, то она должна доставаться ему естественнымъ путемъ, т.-е. въ силу рожденія, а не по выбору, въ виду его разумности или чего-нибудь подобнаго. Даже у свободныхъ грековъ существовала также независимая воля; управлявшая ими въ главныхъ важнѣйшихъ случаяхъ ихъ жизни. Такою силою былъ *оракулъ*, независимый отъ личнаго соизволенія обращавшихся къ нему—и этою независимостью рѣшеній оракула обусловливалась потребность въ немъ и авторитетъ его.

Но вмѣстѣ съ развитіемъ государственнаго начала измѣняется и характеръ власти, принадлежащей династіи. Сначала эта власть, какъ и всякая другая, имѣетъ частный характеръ; *земля* является

ея собственностью, подлежащей семейному раздѣлу. Но такъ какъ понятіе о государствѣ противится дѣленію, то приходилось точнѣе опредѣлять и ограничивать права владѣльческой династіи надъ землею. Представители сословій (die Stände) являлись блюстителями единства *земли*. Такимъ образомъ княжеская собственность изъ частнаго владѣнія землями, угодьями и судами переходила въ понятіе государственной собственности и государственнаго *дѣла*. Въ связи съ этимъ ходомъ дѣла и не менѣе важно было обращеніе въ государственную собственность тѣхъ властей, обязанностей и правъ, которыя въ феодальномъ быту были *частною* собственностью. Государство уничтожило самостоятельныя *власти* сеньеровъ и бароновъ и заставило ихъ удовлетвориться государственными *должностями*. Это было приниженіемъ аристократіи, которое въ разныхъ государствахъ шло разнымъ путемъ. Суть дѣла вездѣ одна и та же и заключается въ достиженіи общаго результата, а именно въ томъ, что права владѣльческія, права аристократіи превращались въ *обязанности* по отношенію къ государству. Въ этомъ сходились интересы государя и народа. Могущественные вельможи представляли при этомъ какъ бы *середину*, которая охраняла свободу, но въ сущности они защищали лишь свои привилегіи какъ противъ власти государя, такъ и противъ гражданъ. Когда идетъ рѣчь о свободѣ, нужно всегда имѣть въ виду, не подразумѣваются ли собственно подъ нею *частные* интересы!

Такъ и аристократія нерѣдко подъ именемъ свободы отстаивала свои частные интересы на оба фронта — противъ государственной власти и противъ народа, который она держала въ зависимости отъ себя посредствомъ крѣпостного права или вотчиннаго суда. Подчиненіе ея государственной власти состоялось гораздо раньше, чѣмъ освобожденіе народа отъ крѣпостной зависимости. Послѣднее совершилось лишь тогда, когда появилась идея отвлеченнаго права (was Recht an und für sich sey). Государи тогда, опираясь на народы, одолѣли касту *неправды*; но тамъ, гдѣ они опирались на бароновъ, или тамъ, гдѣ бароны отстояли свою свободу противъ государей, тамъ сохранились въ силѣ положительныя права или неправды (Rechte oder Unrechte).

Но не такая политика составляетъ историческое призваніе аристократіи. Въ томъ-то и заключается преимущество „связующей середины“, что она въ состояніи взять на себя обязанность „вѣдать и осуществлять *разумное* и *общее* (благо)“, и эта дѣятельность должна занять у нея мѣсто *личныхъ* заботъ объ охраненіи *положительныхъ правъ*, т.-е. привилегій. Этимъ путемъ

аристократія можетъ исполнить свое назначеніе быть опорою престола,—трудясь и дѣйствуя (beschäftigt und sich bethätigend) на пользу государства и „общаго дѣла“, — и въ то же время быть опорою свободы гражданъ.

Разсматривая непосредственное вліяніе реформаціи, оказавшееся особенно ощутительнымъ въ Германіи, Гегель вѣрно указываетъ на политическую подкладку религіозныхъ войнъ: безъ этихъ войнъ существованіе протестантизма не могло быть обезпечено, ибо дѣло касалось не совѣсти, но владѣній и правъ католической церкви, присвоенныхъ протестантами, и возвращенія которыхъ требовали католики. Въ виду этого въ Германіи водворилось состояніе *абсолютнаго* взаимнаго недовѣрія, ибо въ основаніи его лежало „недовѣріе религіозной совѣсти“. Такъ возгорѣлась тридцатилѣтняя война. Борьба закончилась безъ идеи, безъ какого-нибудь принципа, который могъ бы стать руководящей мыслью (ohne einen Grundsatz als Gedanken gewonnen zu haben), съ утомленіемъ всѣхъ и съ повсемѣстнымъ опустошеніемъ, о которое разбились всѣ силы,—однимъ словомъ, исходъ былъ чисто политическаго свойства“.

Вестфальскій миръ обезпечилъ самостоятельность протестантовъ, но въ то же время привелъ къ полному торжеству *партикуляризма* въ государственномъ строѣ Германіи; это была „возведенная въ государственный порядокъ анархія (constituirte Anarchie), какой міръ никогда еще не видалъ“. Германія признавалась по Вестфальскому миру „единымъ цѣлымъ“,— государствомъ, но въ то же время этотъ миръ ненарушимо обезпечивалъ интересъ *частей* дѣйствовать противъ интереса *цѣлаго* или не дѣлать того, чего требовалъ этотъ интересъ и что было даже установлено закономъ“. Гегель по этому поводу мѣтко характеризуетъ историческую роль кардинала Ришельё, которому онъ приписываетъ главное вліяніе въ этомъ дѣлѣ. Ришельё сумѣлъ въ интересахъ государства, во главѣ котораго онъ стоялъ, провести у его враговъ принципы, противоположные тѣмъ, которыхъ онъ держался дома. Во Франціи онъ подавилъ протестантовъ и утвердилъ торжество государственной власти и централизацію, въ Германіи онъ обезпечилъ религіозную свободу и преобладаніе партикуляризма.

Мы не коснемся замѣчаній Гегеля объ исторіи другихъ Европейскихъ государствъ въ XVII и XVIII вѣкахъ. Странный пробѣлъ въ этомъ, правда, очень краткомъ очеркѣ представляетъ то, что вовсе не упоминается объ исторической роли Вильгельма Оранскаго, соединившаго на время Голландію съ Англіей и обезпечившаго въ революціи 1688 г. торжество парламентаризма и

религіозной свободы въ Англіи. Политика Вильгельма III и его борьба противъ Людовика XIV являются поворотнымъ пунктомъ въ европейской исторіи: она обезпечила Европу болѣе, чѣмъ на 100 лѣтъ отъ стремленій къ универсальной монархіи и нанесла роковой ударъ принципамъ католической реакціи и завоевательнаго абсолютизма.

Пробѣлъ этотъ объясняется тѣмъ, что вниманіе Гегеля было отвлечено развитіемъ того государства, въ столицѣ котораго онъ разрабатывалъ свою философію исторіи. Но въ замѣчаніяхъ Гегеля о Пруссіи нѣтъ еще и предчувствія той политической роли, которую Пруссія начала играть въ Германіи два десятилѣтія спустя. Возвышеніе Пруссіи имѣетъ для Гегеля лишь тотъ историческій смыслъ, что имъ окончательно обезпечивалась „политическая гарантія протестантской церкви", такъ какъ въ лицѣ Пруссіи „одно изъ принадлежавшихъ къ ней государствъ стало самостоятельною европейскою силой!" „Этой силѣ было суждено зародиться вмѣстѣ съ возникновеніемъ протестантизма". Послѣднее замѣчаніе о происхожденіи Пруссіи фактически вѣрно, но тѣмъ не менѣе попытка Гегеля выставить Фридриха II какъ бы героемъ протестантизма не соотвѣтствуетъ характеру этого государя и справедлива лишь въ томъ смыслѣ, что его побѣды положили основаніе торжеству протестантской Германіи надъ католической въ XIX вѣкѣ. Впрочемъ самъ Гегель видоизмѣняетъ свое сужденіе о Фридрихѣ II замѣчаніемъ, что онъ былъ также и „государемъ-философомъ", самымъ оригинальнымъ явленіемъ новаго времени. „Англійскіе короли были казуистическими богословами, ратовавшими за принципъ абсолютизма". Фридрихъ же чуждаясь (abhold war) религіозныхъ споровъ, постигалъ то общее (Allgemeinheit), которое есть высшая ступень духа и самосознающей себя силы мысли" [1]). Такимъ образомъ Фридрихъ Великій служитъ Гегелю соединяющимъ звеномъ между періодомъ проявленія всемірнаго духа въ протестантизмѣ и періодомъ отвлеченнаго мышленія, т.-е. эпохою просвѣщенія и революціи.

---

[1]) Фридрихъ II, говоритъ Гегель въ другомъ мѣстѣ, потому долженъ быть особенно выдвинутъ впередъ, что онъ постигъ (denkend gefasst hat) въ его отвлеченности значеніе государства, какъ общей цѣли и что онъ былъ первымъ между правителями, который имѣлъ въ виду *общее* благо (das Allgemeine) въ государствѣ, *частное же* на сколько оно было противно цѣли государства— отвергалъ (nicht weiter gelten liess).

* * *

Эту „просвѣтительную“ эпоху или періодъ *отвлеченнаго мышленія* Гегель выводитъ изъ предшествующаго періода путемъ двоякаго *контраста*—по отношенію къ протестантскому принципу и по отношенію къ духовной жизни романскихъ народовъ. Въ первомъ отношеніи *дедукція* идетъ у него гладко и наглядно: „Лютеръ,—говоритъ Гегель,—обрѣлъ духовную свободу и идею конкретнаго примиренія; онъ побѣдоносно установилъ, что то, что составляетъ вѣчное назначеніе человѣка, должно совершиться въ немъ самомъ. *Содержаніе* же того, что должно было совершиться въ человѣкѣ, ту истину, которая въ немъ должна была зародиться къ жизни,—Лютеръ признавалъ *данными* свыше (ein Gegebenes zu sein), полученными путемъ откровенія въ религіи. Теперь же выставляется принципъ, что это содержаніе таково, что человѣкъ можетъ лично убѣдиться въ его истинѣ, и что все должно быть сведено на это внутреннее убѣжденіе.

Это и есть принципъ *мышленія*. Мышленіе разсматриваетъ все въ формѣ общей отвлеченности (der Allgemeinheit), ибо, когда человѣкъ мыслитъ, онъ долженъ возвести *предметъ* на степень отвлеченнаго бытія. Черезъ это мышленіе становится *творческимъ* актомъ „общаго“ (des Allgemeinen). Такимъ образомъ уничтожается различіе или противоположность субъекта и объекта и достигается примиреніе или объединеніе ихъ, ибо разумъ является существенною основою какъ мыслящаго сознанія, такъ и самаго сознаваемаго, т.-е. внѣшняго, конкретнаго. Мышленіе становится новою ступенью, до которой теперь достигъ духъ въ своемъ развитіи. Оно заключаетъ въ себѣ примиреніе, ставя конкретному міру требованіе, чтобы онъ заключалъ въ себѣ тотъ самый разумъ, который сознаетъ въ себѣ субъектъ. Духъ познаетъ, что природа или міръ также должны заключать въ себѣ разумность. Отсюда возникъ общій интересъ разсматривать и изучать конкретный міръ. Общимъ же въ мірѣ являются *роды*, *виды*, *сила*, *тяжесть* и т. д., выведенные изъ ихъ *явленій*. Такимъ образомъ изученіе явленій, *опытъ* (Erfahrung) становится на первый планъ, ибо этотъ *опытъ* есть, съ одной стороны, *наблюденіе*, съ другой стороны, и *открытіе* закона или силы, на которые какъ на самое простое сводится все существующее. Это краткое разсужденіе Гегеля весьма существенно: онъ опредѣляетъ въ немъ и мотивируетъ прогрессъ или эволюцію самосознанія человѣка отъ религіознаго средневѣкового и реформаціоннаго принципа, основаннаго на противоположеніи человѣческаго

разума *откровенію*, къ современному научному принципу, который есть наблюденіе и вмѣстѣ тѣмъ отысканіе *законовъ* въ конкретныхъ явленіяхъ, т.-е. тотъ принципъ, въ одностороннемъ пониманіи и противоположеніи котораго предшествующему развитію заключается *позитивизмъ*.

Къ тому же самому моменту опытныхъ наукъ (der Erfahrungswissenschaften) приводитъ Гегель и романскіе народы; при чемъ однако, его аргументація довольно сбивчива и натянута. Онъ начинаетъ съ іезуитской казуистики, превращавшей добро въ зло и зло въ добро и до такой степени расшатавшей все конкретное, что отъ него ничего не осталось кромѣ принципа чистаго, т.-е. *отвлеченнаго мышленія*. Этотъ принципъ установленъ Декартомъ среди той софистики мышленія, которая все сдѣлала сомнительнымъ. Благодаря указанному выше раздвоенію духа романскихъ націй онѣ оказались особенно склонны къ принципу отвлеченности (der Abstraction). Потому-то (?) опытныя науки быстро принялись преимущественно у нихъ, какъ (!) и у практическихъ англичанъ. Но это новое состояніе духа Гегелемъ прекрасно характеризовано: „Людямъ мнилось, какъ будто Господь только теперь создалъ солнце, луну, звѣзды, растенія и животныхъ, какъ будто только теперь были установлены законы ихъ жизни, ибо люди лишь теперь почувствовали интересъ къ нимъ, когда они признали свой разумъ въ ихъ разумности. Глазъ человѣка прозрѣлъ, умъ изощрился, мысль стала работать и объяснять. Вооружившись законами природы, мыслители возстали противъ необъятнаго суевѣрія своего времени и противъ всѣхъ представленій о чуждыхъ силахъ, которыя можно было побѣдить лишь магіей. Противъ вѣры въ авторитетъ провозглашено было право субъекта на самостоятельность въ силу своего личнаго бытія, и законы природы были признаны единственною связью конкретнаго съ конкретнымъ. Такимъ образомъ подвергались отрицанію всѣ чудеса (wurde allen Wundern widersprochen), ибо природа есть система извѣстныхъ и изслѣдованныхъ (bekannter und erkannter) законовъ: человѣкъ въ этомъ мирѣ у себя дома и онъ становится свободенъ черезъ познаваніе природы“.

Мышленіе обратилось и въ сторону духовнаго бытія: право и нравственность стали разсматриваться, какъ выросшія на почвѣ человѣческой воли, тогда какъ прежде они являлись извнѣ наложенными, какъ заповѣди Божіи, написанныя въ ветхомъ и новомъ завѣтахъ, или въ формѣ частныхъ правъ и привилегій на древнихъ пергаментахъ и въ старинныхъ договорахъ. Изъ конкретныхъ данныхъ стали выводить путемъ эмпиріи и опыта

(какъ Гроцій) общія нормы того, что народы признаютъ въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ *правомъ*; затѣмъ стали искать источникъ существующаго частнаго и государственнаго права въ наклонностяхъ, которыя природа вложила въ сердце человѣка, напр., въ стремленіи къ общественности (Socialitätstrieb). Эти общія опредѣленія, во имя которыхъ отрицались *частныя* права и интересы, эти законы природы и вообще сущность того, что признавалось справедливымъ и нравственнымъ, стали называть *разумомъ*, а проведеніе или установленіе этого разума на практикѣ (das Gelten dieser Gesetze)—*просвѣщеніемъ* (Aufklärung). Изъ Франціи это направленіе перешло въ Германію, и вмѣстѣ съ нимъ взошелъ новый міръ представленій.

Этотъ новый міръ возникаетъ путемъ отвлеченнаго мышленія. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель прибѣгаетъ для объясненія его и къ другому принципу—принципу воли. Уже выше было приведено, что „право и нравственность“ въ этомъ новомъ мірѣ созидаются на почвѣ человѣческой воли. Гегель подробнѣе поясняетъ это слѣдующей аргументаціей: конкретный міръ (die Weltlichkeit) есть царство духа въ бытіи (im Daseyn), царство воли себя осуществляющей въ бытіи (sich zur Existenz bringt). Чувства и наклонности также суть способы реализаціи духа, но преходящіе: они составляютъ измѣнчивое содержаніе воли.

Но то, что справедливо и нравственно вытекаетъ изъ отвлеченной воли: чтобы знать, что истинно, справедливо, нужно отвлечься (abstrahiren) отъ наклонности и хотѣній, т.-е. отъ всего частнаго; за этимъ остается отвлеченная воля. Эта отвлеченная или абсолютная воля представляется источникомъ всякаго права и всякаго обязательства; и въ силу этого—корнемъ всѣхъ правовыхъ законовъ и нормъ нравственнаго долга. Этотъ принципъ абсолютной или отвлеченной воли проявляется въ концѣ XVIII вѣка два раза или въ двухъ видахъ: теоретическимъ способомъ въ философіи Канта, провозгласившаго принципъ категорическаго императива—права ради права, долга ради долга, и практическимъ способомъ—во *французской революціи*.

Дошедши до этого пункта своей аргументаціи, Гегель ставитъ вопросъ, почему только французы, а не нѣмцы также перешли отъ теоріи къ практикѣ и взялись за реализацію въ жизни принципа абсолютнаго права?

Гегель даетъ на этотъ вопросъ двойной отвѣтъ: съ одной стороны, въ Германіи, какъ онъ говоритъ, формальный принципъ философіи находилъ передъ собою конкретный міръ съ внутренно удовлетворенными потребностями духа и съ успокоен-

ною совѣстью; ибо въ протестантскомъ мірѣ мышленіе достигло самосознанія и осуществленія, и настроеніе общества (die Gesinnung) находилось въ гармоніи съ религіей, источникомъ всего правового содержанія въ частномъ и государственномъ правѣ; въ Германіи просвѣщеніе стало поэтому на сторонѣ богословія, во Франціи оно тотчасъ приняло враждебное направленіе относительно церкви. Въ Германіи по отношенію къ дѣйствительности все уже было улучшено реформаціей; гибельныя учрежденія, основанныя на безбрачіи, бѣдности и тунеядствѣ, были уничтожены, церковь не обладала богатствами и тою принудительною властью, которая становится источникомъ и поводомъ къ порочности; въ Германіи не было мѣста для той невыразимой неправды, которая происходитъ отъ вмѣшательства духовной власти въ свѣтское право; не было основанной на *„помазаніи“* королевской власти, т.-е: собственно произвола, ибо при этомъ условіи воля государя считается божественною и священною именно потому, что она *произвольно* истекаетъ отъ помазанника, тогда какъ при иномъ взглядѣ на дѣло воля государя признается высшимъ авторитетомъ въ силу только того (insofern), что онъ желаетъ въ своей мудрости права, справедливости и блага цѣлаго. Такимъ образомъ въ протестантскомъ мірѣ, принципъ мысли достигъ до извѣстной степени примиренія съ конкретнымъ и заключалъ въ себѣ сознаніе, что въ этомъ уже достигнутомъ примиреніи заключается принципъ дальнѣйшаго развитія права.

Въ этомъ объясненіи заключается существенная доля правды, хотя есть и пробѣлы. Главный пробѣлъ въ томъ, что въ Германіи не было вовсе элементовъ, способныхъ принять революціонную теорію и перейти отъ теоріи къ практикѣ, какіе были во Франціи, а именно не было ни оппозиціонной аристократіи, ни средняго класса, завидовавшаго дворянству и способнаго вести борьбу съ нимъ и съ правительственнымъ абсолютизмомъ; не было, наконецъ, такого средоточія умственной жизни и политическихъ страстей, какимъ былъ Парижъ для Франціи. Среди нѣмецкой буржуазіи были просвѣщенные теоретики, глубокіе мыслители, какъ Кантъ, но было мало политиковъ, и эти немногіе были, какъ Мозеръ, болѣе склонны къ идеѣ развитія историческаго права и къ идеалу либеральной, конституціонной монархіи, чѣмъ къ идеямъ революціонной демократіи. Но въ общемъ Гегель былъ правъ, ища въ протестантизмѣ причину того, что въ Германіи довольствовались философскою разработкою принциповъ разума; правъ потому, что самыя ожесточенныя нападки отвлеченной мысли XVIII вѣка были преимущественно на-

правлены противъ католицизма съ его аскетическимъ идеаломъ, съ его принципомъ безусловнаго авторитета церковной власти въ духовныхъ и свѣтскихъ дѣлахъ, съ его громадной силою надъ совѣстью, узаконявшею и освящавшею весь вышедшій изъ среднихъ вѣковъ *старый порядокъ*. Въ этомъ смыслѣ справедливо, что протестантской Германіи XVIII вѣка недоставало главнаго стимула революціонныхъ страстей.

Изъ этого антагонизма „отвлеченной мысли“ и католической церкви Гегель и исходитъ при своемъ объясненіи происхожденія революціи во Франціи, утверждая, что хотя пылкій темпераментъ французовъ (ils ont la tête près du bonnet) тутъ и игралъ извѣстную роль, однако, причину нужно искать глубже. Конечно, замѣчаетъ онъ по этому поводу, отвлеченно настроенное разсудочное сознаніе могло бы оставить религію совсѣмъ въ сторонѣ; но религія есть общая форма, въ которой не отвлеченное (т.-е. не философское) сознаніе представляетъ себѣ истину, поэтому „отвлеченный разумъ“ въ католическомъ мірѣ не удовлетворился равнодушіемъ къ религіи, а обратился *противъ* нея, противъ заключавшагося къ ней суевѣрія и противъ ея истины. Исходной точкою для этого противодѣйствія служила формальная личная воля—не воля государства, какъ синтеза единичныхъ волей, но единичная атомистическая воля, при чемъ каждая отдѣльная воля представлялась абсолютною.

Такимъ образомъ принципъ абсолютности или безусловной свободы личной воли объявилъ себя противникомъ дѣйствовавшаго, конкретнаго права. Характеризовавъ при этомъ „старый порядокъ“, какъ „царство неправды, которая при появившемся сознаніи своей неправды стала *безстыдною* неправдою“—Гегель заключаетъ: „новый духъ перешелъ къ дѣйствію (wurde thätig); общій гнетъ побуждалъ къ изслѣдованію его причинъ и тогда всѣ убѣдились, что средства, вымученныя у трудившагося въ потѣ лица народа, употреблялись не на государственныя цѣли, а безсмысленно расточались; вскорѣ вся государственная система стала представляться, какъ сплошная несправедливость. Преобразованіе ея по небходимости было насильственно, потому что было предпринято не правительствомъ. Правительство же не принималось за него, потому что какъ дворъ, духовенство, дворянство, такъ и сами парламенты не хотѣли отказаться отъ своихъ привилегій ни въ виду всеобщей нужды, ни ради идеи абсолютнаго права (des an und für sich seyenden Rechtes); затѣмъ еще и потому, что правительство, какъ конкретное средоточіе государственной власти, не могло усвоить себѣ принципъ от-

влеченныхъ отдѣльныхъ „волей“ и, руководствуясь ими, перестроить государство; наконецъ, потому, что это правительство было католическимъ и для него понятія *свобода* и *разумность* законовъ не представлялись высшими, абсолютными обязанностями, такъ какъ область священнаго и религіозная совѣсть существовали раздѣльно отъ нихъ. Идея права *сразу* получила силу (machte sich mit *einemale* geltend) и сооруженіе старой неправды (Gerüste) не могло устоять противъ этого. Подъ обяніемъ идеи права (im Gedanken des Rechts) было установлено новое государственное устройство (Verfassung), и все должно было быть основано на этомъ фундаментѣ.

Пока солнце стоитъ на небосклонѣ и вокругъ него вращаются планеты, не было видно, чтобы человѣкъ становился „на голову“, т.-е. на свою мысль и съ помощью ея пересоздавалъ дѣйствительность. Анаксагоръ первый сказалъ, что разумъ управляетъ міромъ, но теперь только человѣкъ пришелъ къ сознанію, что мысль должна царствовать въ духовной дѣйствительности. „И потому это былъ моментъ какъ бы чудеснаго восхода солнца и наступленія всеобщаго торжества; всѣ мыслящія существа приняли въ немъ участіе; воцарилось торжественное умиленіе, и дрожь духовнаго энтузіазма пробѣжала по міру (ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert), какъ будто лишь теперь состоялось истинное примиреніе божественнаго съ міромъ“.

Едва ли можно и во французской литературѣ найти такую глубокую по мысли и сочувственную оцѣнку революціи 1789 года; она показываетъ, какъ живо ощущало поколѣніе Гегеля отвлеченное значеніе французской революціи, и оно вполнѣ достойно философа, который пытался истолковать событіе всемірной исторіи, какъ проявленіе эволюціи мірового духа къ самосознанію.

Сдѣлавъ эту оцѣнку французской революціи, Гегель приступаетъ къ разсмотрѣнію: 1) ея хода и 2) того, какимъ образомъ она стала всемірнымъ событіемъ (welthistorisch geworden ist). Первую изъ этихъ задачъ Гегель разрѣшаетъ сначала теоретически, потомъ исторически: теоретическому разсужденію онъ предпосылаетъ сжатое опредѣленіе свободы. Понятіе свободы заключаетъ въ себѣ двойное опредѣленіе (Bestimmung): одно касается содержанія свободы, объективной стороны ея или ея реализаціи; другое—ея формы; формальная сторона свободы требуетъ, чтобы она осуществлялась посредствомъ сознательной самодѣятельности субъекта (dass „das Subject sich darin thätig wisse“), чтобы лицо считало ея осуществленіе своимъ интересомъ и находило бы въ ней себя самого. Съ этой точки зрѣнія Гегель

разсматриваетъ три элемента государства: законы, правительство и проявленіе субъективной воли въ настроеніи общественнаго мнѣнія. Онъ касается ихъ кратко, отсылая читателя за подробностями къ своей философіи права. Связь этого разсужденія съ исторіей революціи заключается въ томъ, что опредѣленіемъ перваго изъ этихъ элементовъ—законовъ—теоретически изображается и оправдывается вся обширная законодательная дѣятельность Учредительнаго Собранія, которая имѣла своею цѣлью освобожденіе собственности, личности и труда. Въ силу этой законодательной работы должны были прекратиться всѣ стѣсненія феодальнаго права, падавшія на землю, личность и трудъ: всѣмъ былъ предоставленъ полный просторъ въ пользованіи своими силами и данъ доступъ ко всѣмъ государственнымъ должностямъ.

Разсматривая затѣмъ преобразованіе самаго государства во имя идеи права (aus dem Begriff des Rechts heraus), Гегель, главнымъ образомъ, выставляетъ на видъ, почему оно не имѣло въ себѣ задатковъ прочности. При этомъ онъ отмѣчаетъ прежде всего, что этой прочности препятствовала католическая религія; это замѣчаніе вѣрно, ибо совѣсть не дозволяла ни королю, ни духовенству искренно привязаться къ государственному порядку, который шелъ въ разрѣзъ съ интересами и постановленіями католической церкви.

Другое отсутствіе гарантіи прочности Гегель находитъ въ принципѣ индивидульной воли, ибо при этомъ нѣтъ ручательства, что эта воля проникнута такимъ настроеніемъ, при которомъ возможно существованіе даннаго государственнаго строя. Поэтому-то Платонъ въ своей республикѣ главное вниманіе обращалъ на воспитаніе гражданина.

Къ этимъ теоретическимъ условіямъ, препятствовавшимъ прочности новаго порядка, присоединились практическія. Гегель вѣрно отмѣтилъ здѣсь *противорѣчіе*, которое лежало въ основаніи конституціи 1791 года. Конституція эта сохранила монархію; во главѣ государства долженъ былъ стоять монархъ, ему и его министрамъ предоставлялась администрація, но правительственная власть была вручена во всемъ ея объемѣ палатѣ. Къ тому же государственный порядокъ былъ весь проникнутъ безусловнымъ взаимнымъ недовѣріемъ; династія была предметомъ подозрѣнія, такъ какъ была лишена прежней своей власти; духовенство также, такъ какъ оно отказалось присягнуть въ вѣрности новому порядку вещей въ церкви.

Вторую фазу революціи—якобинскую—Гегель характеризуетъ какъ время господства двухъ отвлеченныхъ принциповъ—*свободы*

и *добродѣтели*, понимаемой подобно свободѣ, какъ проявленіе личной воли (wie sie im subjectiven Willen ist). Эта добродѣтель должна теперь властвовать надъ тѣми многими, которые противятся ей своей *порочностью*, т.-е. своими старыми интересами или же излишествами свободы и страстей. Эта добродѣтель признаетъ лишь двѣ категоріи людей: добромысляцихъ и неблагонадежныхъ (die nicht in der Gesinnung sind). Но, чтобы отличать первыхъ отъ послѣднихъ, нужно самому принадлежать къ добромыслящимъ. Въ силу этого царитъ *подозрѣніе*. Подозрѣніе было облечено страшною властью и привело на эшафотъ монарха, субъективная воля котораго была тождественна съ его католической религіозной совѣстью. Этотъ принципъ добродѣтели былъ возведенъ на свою высоту Робеспьеромъ, о которомъ можно сказать, что онъ дѣйствовалъ въ этомъ отношеніи въ полномъ убѣжденіи (es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen).

Такимъ образомъ наступаетъ владычество *добродѣтели* и *террора* [1]), ибо субъективная добродѣтель, руководящаяся лишь внутреннимъ убѣжденіемъ, приноситъ съ собою ужаснѣйшую изъ тираній. Она судитъ безъ судебныхъ формъ и знаетъ лишь самую простую кару—смерть. Эта тиранія была обречена на гибель; ибо всѣ наклонности, всѣ интересы, самая *разумность* воспротивились этой „послѣдовательной свободѣ“, которая въ своей концентраціи проявлялась съ такимъ фанатизмомъ.

Разсматривая дальнѣйшія, общеевропейскія послѣдствія революціи, Гегель дѣлаетъ обзоръ современному ему состоянію европейскихъ странъ. Въ этомъ обзорѣ очень много вѣрнаго, интереснаго и поучительнаго: но протекшее съ паденія Наполеона время было слишкомъ коротко, чтобы можно было дать всесторонній и законченный отвѣтъ на вопросъ объ историческомъ вліяніи переворота 1789 года. Многія событія, подъ впечатлѣніемъ которыхъ писалъ Гегель, имѣли случайный или временный характеръ или лишь подготовлялись въ его время. Такъ напр., Гегелю приходилось заявить о „банкротствѣ *либерализма*“ въ Испаніи и Италіи. „Испанію,—заключаетъ онъ,—Наполеонъ также мало могъ принудить къ политической свободѣ, какъ Филиппъ II Голландію къ рабству“; Гегель по этому поводу объявляетъ успѣхъ революціи невозможнымъ безъ реформаціи (какъ потомъ Кине), т.-е. уничтоженія оковъ свободы и всякаго стѣс-

---

[1]) Schrecken, какъ и французская terreur соединяетъ въ себѣ два значенія—субъективное и объективное: это правленіе, которое изъ страха дѣйствуетъ устрашеніемъ.

ненія права безъ освобожденія совѣсти. Разсужденіе объ Англіи Гегелю пришлось закончить вопросомъ,—дозволитъ ли предложенная парламентская реформа (та, которая была потомъ принята въ 1832 г.), если она будетъ послѣдовательно проведена—управленіе страною?

Во французской революціи, въ торжествѣ принциповъ 1789 г. Гегель видѣлъ лишь реализацію формальной или субъективной свободы духа. Реализація же *объективной* свободы и примиреніе субъективнаго съ объективнымъ—при разумномъ подчиненіи ему субъективнаго—остается дѣломъ *будущаго*.—Собственная задача Гегеля, какъ историка, такимъ образомъ, была окончена. „Таковъ моментъ, заключаетъ онъ свою философію исторіи,—до котораго достигло сознаніе; таковы главныя формы, въ которыхъ осуществился принципъ свободы, ибо всемірная исторія не что иное, какъ эволюція понятія свободы. Мы ограничились разсмотрѣніемъ развитія этого понятія и отказались отъ удовольствія, которое доставляетъ изображеніе счастія и процвѣтанія народовъ, величія и красоты индивидуумовъ,—участіе къ ихъ судьбѣ въ успѣхѣ и въ горѣ. Философія имѣетъ дѣло лишь съ блескомъ идеи, отражающейся во всемірной исторіи. Утомленная суетою непосредственныхъ страстей въ окружающей дѣйствительности, философія поднимается на высоту созерцанія: ея интересъ познать ходъ развитія осуществляющейся *идеи*, и именно идеи свободы, которая „осуществляется лишь (nur ist) чрезъ *сознаніе* свободы“.

Но за этой философской формулой слѣдуетъ еще послѣдній—*религіозной* аккордъ. Что таковъ ходъ всемірной исторіи, что подъ мѣняющимся зрѣлищемъ ея событій, она представляетъ собою реализацію *духа* въ жизни (das wirkliche Werden des Geistes), въ этомъ состоитъ настоящая *Теодицея*, оправданіе Бога въ исторіи. Примирить духъ со всемірной исторіей и съ дѣйствительностью можетъ лишь пониманіе (die Einsicht), что все, что было и ежедневно совершается, „происходитъ не только не безъ воли Бога, но по существу есть его собственное дѣло“.

ГЛАВА X.

О ФИЛОСОФІИ ИСТОРІИ ГЕГЕЛЯ.

Таково въ возможно сжатомъ изложеніи содержаніе философіи исторіи Гегеля. Оно такъ обильно фактами и такъ поражаетъ читателя то величіемъ, то неожиданностью своихъ опредѣленій и образовъ, что нелегко поддается общей оцѣнкѣ и способно вызвать у читателей самыя противоположныя впечатлѣнія, смотря по ихъ настроенію и умственнымъ потребностямъ. Одного озадачиваетъ основная метафизическая идея Гегеля, другой не соглашается съ оцѣнкой отдѣльныхъ историческихъ событій со стороны этого философа—реформаціи или революціи, или онъ осуждаетъ оцѣнку исторической роли того или другого народа у Гегеля, римлянъ или германцевъ! Такимъ образомъ трудно или даже невозможно склонить такихъ критиковъ къ сколько-нибудь согласному взгляду на философію исторіи Гегеля.

Философія исторіи Гегеля представляетъ собою своеобразное творческое произведеніе великаго ума, единственный въ своемъ родѣ синтезъ философскаго отвлеченія и конкретнаго, живого, правдиваго изображенія событій. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ первая дѣйствительная философія исторіи, т.-е. объясненіе всей совокупности всеобщей исторіи посредствомъ принципа и метода, взятыхъ изъ философіи. До Гегеля уже выработалось представленіе о философіи исторіи и существовали попытки къ ея осуществленію. Первымъ плодотворнымъ средствомъ къ разумному синтезу историческихъ событій, т.-е. къ приведенію ихъ въ одно цѣлое и къ подведенію подъ одно общее начало—была идея прогресса, выработанная XVIII вѣкомъ. Эта идея сложилась подъ вліяніемъ просвѣтительныхъ стремленій того вѣка и потому главнымъ образомъ совпадала съ представленіемъ объ умственномъ, раціоналистическомъ просвѣщеніи. Эта идея дала возможность нанизать на одну нить главныя событія всемірной исторіи, объясняя и оцѣнивая ихъ съ точки зрѣнія ихъ вліянія на развитіе просвѣщенія. Съ этой точки зрѣнія набросалъ Кондорсе свою картину прогресса человѣческаго разума. Но еще ранѣе этого

Гердеръ изложилъ свои „*идеи* къ исторіи человѣчества“, въ которыхъ сухое и отвлеченное понятіе умственнаго развитія было замѣнено болѣе широкимъ, культурнымъ и филантропическимъ представленіемъ „гуманности“ или „благородной человѣчности“ (edle Menschlichkeit). Во имя этого новаго принципа располагаются и оцѣниваются событія въ его историческомъ обзорѣ. „Гуманность“ была идеаломъ, къ которому стремилось человѣчество, „гуманность“ была цѣлью, къ достиженію которой оно было предназначено; и такъ какъ гуманность или человѣчность не что иное, какъ заложенные въ человѣка его природою задатки, то Гердеръ получилъ возможность изобразить всеобщую исторію, какъ процессъ развитія гуманности и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ продолженіе того развитія, которое человѣкъ замѣчаетъ въ самой природѣ, въ ея творческомъ переходѣ отъ неорганическихъ формъ жизни къ органическимъ и, наконецъ, къ высшей изъ органическихъ — къ человѣку.

Гегель этимъ не удовлетворился; для него философская обработка исторіи заключалась не въ томъ, чтобы прослѣдить на событіяхъ послѣдовательное развитіе какого-нибудь начала — просвѣщенія или гуманности, а чтобы объяснить вмѣстѣ съ значеніемъ и происхожденіе самыхъ событій, т.-е. то что еще Шеллингъ, его товарищъ, признавалъ невозможнымъ. Начало, изъ котораго Гегель исходилъ въ своемъ синтезѣ, не знамя, вокругъ котораго группируются событія, не цѣль, которой они предназначены служить, а *творческая сила*, которая создаетъ народы, государства, лица и событія, какъ средства для достиженія своей цѣли, какъ органическіе моменты или части своего осуществленія.

Это творческое начало Гегель называетъ *духомъ*. Это міровой духъ, который, переходя отъ чистаго или отвлеченнаго бытія въ свою противоположность къ конкретному бытію, создалъ міръ со всѣми ступенями его бытія и какъ высшую ступень — человѣчество, чтобы въ его исторіи прійти къ сознанію своей сущности, или къ самосознанію. При такой конструкціи исторія совершенно утрачиваетъ прежній характеръ случайнаго, хаотическаго. Въ каждомъ изъ ея событій говоритъ человѣку таинственный голосъ великой мощи, создавшей міръ. Какъ человѣчество есть вѣнецъ природы, такъ исторія человѣчества есть высшая ступень знанія, ибо въ ней проявляется міровой духъ въ самомъ послѣднемъ, зрѣломъ моментѣ своего развитія. И вся эта картина роста человѣчества изображается на фонѣ величественной философской системы, самаго могучаго синтеза, охватывающаго и природу, и право, и религію, и философію, и художество.

Гегель приводитъ читателя своей книги какъ бы на вершину горы, откуда предъ его глазами разстилается обѣтованная земля вѣчной правды. Можетъ быть, при ближайшемъ изученіи явленій многое представится изслѣдователю въ иномъ свѣтѣ, но онъ никогда не забудетъ общаго впечатлѣнія, имъ полученнаго, и одушевленія, испытаннаго имъ при общемъ обзорѣ явленій съ царившей надъ ними высоты.

По философіи Гегеля всемірная исторія есть звено общаго мірового процесса и конечная цѣль его—есть процессъ самосознанія мірового духа, который познаетъ себя въ человѣчествѣ. Независимо отъ метафизической подкладки этого опредѣленія, какое представленіе объ исторіи можетъ быть возвышеннѣе и достойнѣе человѣка, какъ опредѣленіе, данное Гегелемъ, что всемірная исторія есть процессъ постепенно и постоянно развивающагося самосознанія человѣчества? Что можетъ быть заманчивѣе для историка какъ слѣдить за нарожденіемъ этого самосознанія, представляя себѣ отдѣльныя эпохи, народы и великихъ дѣятелей исторіи своеобразными и необходимыми моментами въ процессѣ развитія самосознанія человѣчества? Мы давно усвоили себѣ гегелевскую формулу по отношенію къ отдѣльнымъ народамъ и признаемъ исторію каждаго народа генетическимъ процессомъ его самосознанія; мы такъ свыклись съ этою глубокою мыслью, что повторяемъ ее машинально, не всегда отдавая себѣ полнаго отчета въ ея значеніи. Но эта истина есть только частное примѣненіе общей формулы, подъ которую Гегель подвелъ всемірную исторію, видя въ ней постепенное пробужденіе человѣчества къ самосознанію.

Если отъ такого опредѣленія выигрываетъ исторія какъ наука, то, съ другой стороны и самое понятіе о человѣчествѣ. Между всѣми культурными идеями, идея человѣчества одна изъ самыхъ плодотворныхъ. Здѣсь не мѣсто входить въ подробности о культурномъ значеніи этой идеи и излагать, какъ она постепенно слагалась. Несомнѣнно, что завершающая работа въ этомъ отношеніи составляетъ заслугу Гегеля. Эпоха *возрожденія* прославляется за то, что она *открыла* человѣка, открыла его въ средніе вѣка, которые въ политическомъ быту знали человѣка лишь какъ представителя какой-нибудь соціальной группы, какъ крѣпостного, горожанина, господина или іерея, а въ духовномъ отношеніи знали его лишь какъ *грѣшника*. Восемнадцатый вѣкъ аналогическимъ образомъ открылъ *человѣчество*. Но раціонализмъ представлялъ себѣ человѣчество лишь какъ *отвлеченное* понятіе: живой, конкретный смыслъ оно получило на почвѣ нѣмецкой фи-

лософіи исторіи, благодаря Гердеру и въ особенности Гегелю, который установилъ, что оно есть субъектъ и объектъ (продуктъ) всемірной исторіи, что оно создаетъ себя, приходя къ самосознанію, и сознаетъ себя въ этой созидающей себя культурной работѣ. Съ этого момента понятіе о человѣчествѣ не можетъ сойти съ горизонта исторіи. Къ какимъ бы увлеченіямъ и недоразумѣніямъ оно ни подавало поводъ (напр., въ попыткахъ установить религіозный культъ человѣчества у послѣдователей Конта), идея человѣчества остается высшимъ культурнымъ знаменемъ нашей эпохи.

Съ новымъ взглядомъ на человѣчество, который Гегель внесъ въ философію исторіи, измѣнился взглядъ и на различныя проявленія духовной дѣятельности человѣчества: укажемъ на религію, на философію и на государство.

Односторонняя разсудочность XVIII вѣка была реакціей противъ исключительнаго господства надъ гражданской и духовной жизнью церкви, богословскихъ догмъ и духовенства; подъ такимъ настроеніемъ раціоналисты видѣли въ религіозныхъ ученіяхъ прошлаго и современнаго имъ настоящаго уклоненіе отъ разума и главное препятствіе на пути разумнаго прогресса. Такая точка зрѣнія должна была привести къ полному непониманію и искаженію прошлаго, такъ какъ въ этомъ прошломъ религіи были главными источниками, формами и симптомами культурнаго прогресса. Возраженія противъ раціоналистическаго взгляда на религію не преминули появиться; но нигдѣ эти возраженія не были такъ вѣски и безусловны, какъ въ философіи исторіи Гегеля, для котораго историческія религіи были проявленіями и ступенями абсолютнаго или мірового духа въ стремленіи къ самосознанію.

Такая точка зрѣнія дала Гегелю возможность лучше, чѣмъ кто бы то ни былъ до него, изобразить смыслъ и значеніе различныхъ проявленій религіознаго начала въ исторіи, преимущественно же христіанства вообще и въ отдѣльности протестантизма. Относящіяся сюда страницы Гегеля навсегда сохранятъ значеніе для историка, который захочетъ проникнуть въ глубь этихъ явленій.

Замѣчанія Гегеля о религіяхъ и догматахъ имѣютъ помимо своего объективнаго интереса еще методологическое значеніе, пріучая изслѣдователя вникать въ *относительную* истину твореній человѣческаго духа. Этому необходимому для историка свойству можетъ содѣйствовать и обращеніе Гегеля съ философскими системами прошлаго. Хотя Гегель не касался этого вопроса въ своей философіи исторіи, такъ какъ онъ посвятилъ ему другое сочиненіе, мы считаемъ необходимымъ объ этомъ тутъ же упомянуть.

Исторія и философія для Гегеля не галлерея заблужденій человѣческаго духа, безсильно томившагося три съ половиною тысячи лѣтъ отыскиваніемъ истины, пока, наконецъ, онъ не пришелъ къ убѣжденію, подобно гётевскому Фаусту, что мы ничего не можемъ знать; жажда познать сущность вещей для Гегеля, не жажда Тантала, который всегда безуспѣшно простираетъ руку къ плоду знанія, вѣчно отъ него ускользающему. Въ глазахъ Гегеля каждая философская система *прошлаго* раскрывала *одну* сторону истины и только совокупность грядущихъ другъ за другомъ философскихъ системъ дастъ средство постигнуть истину во всемъ ея объемѣ.

Такимъ образомъ, обязанность историка состоитъ въ томъ, чтобы постигнуть *частную* истину, которую представляетъ собою всякая философская система, всякій отдѣльный порывъ къ истинѣ и опредѣлить, такимъ образомъ, ихъ мѣсто въ общемъ движеніи человѣчества.

Еще плодотворнѣе можетъ быть вліяніе философіи Гегеля въ томъ, что она раскрываетъ значеніе одного изъ главныхъ органовъ и проявленій историческаго прогресса — государства. Предшественники Гегеля въ философіи исторіи, усматривая прогрессъ лишь въ умноженіи просвѣщенія или въ развитіи человѣчности, особенно грѣшили въ томъ отношеніи, что оставляли въ сторонѣ разсмотрѣніе политическихъ формъ и учрежденій. Гегель не только отвелъ политическимъ формамъ надлежащее мѣсто въ исторіи, но, слѣдя за усовершенствованіемъ государственныхъ учрежденій, далъ въ нихъ *крѣпкій* остовъ идеи историческаго прогресса. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вложилъ въ представленіе о государствѣ такой глубокій смыслъ и такое духовное содержаніе, что сдѣлалъ его достойнымъ того руководящаго значенія въ исторіи человѣчества, которое онъ ему отводилъ. Государство, по опредѣленію Гегеля, есть высшее единство субъективнаго и объективнаго духа, личной воли, ищущей своего эгоистическаго права, и общей воли, отрицающей эгоизмъ личности; *этимъ* разумнымъ разрѣшеніемъ антагонизма противодѣйствующихъ началъ и нравственнымъ примиреніемъ ихъ обусловливается высокое культурное значеніе государства.

Государство у Гегеля не обязано своимъ возникновеніемъ личной волѣ. Оно не имѣетъ своимъ назначеніемъ удовлетворять личнымъ цѣлямъ вошедшихъ въ него гражданъ, а напротивъ должно подчинять ихъ частныя цѣли высшей общей цѣли. Поэтому государство не есть *средство*, а само по себѣ цѣль; оно не отвлеченное понятіе, а разумная воля, сознательно дѣйствующая

во имя поставленной себѣ абсолютной цѣли. Поэтому государство и не должно зависѣть отъ личныхъ волей, а, наоборотъ, должно имѣть надъ ними верховную власть, и высшая обязанность личности заключается въ томъ, чтобы быть членомъ государства. Такимъ образомъ, государство становится, какъ его опредѣляетъ Гегель, „осуществленіемъ нравственной идеи, оно есть—проявившійся въ конкретномъ мірѣ духъ, ясная для себя воля, мыслящая и сознающая себя и приводящая въ исполненіе то, что оно сознаетъ и насколько оно это сознаетъ. Этимъ нравственнымъ назначеніемъ государства измѣняется и субъективное отношеніе къ нему личности. Добровольно подчиняясь нравственному началу, откровеніемъ котораго для нея является государство, личность ограничиваетъ во имя этой цѣли свое личное право и свой личный интересъ, и достигаетъ въ государствѣ своего нравственнаго назначенія, своего высшаго развитія, достигаетъ въ немъ своей *свободы*.

Съ помощью этого понятія свободы Гегель вноситъ въ государство одухотворяющее его начало, указывающее истинный смыслъ государства въ исторіи. Въ государствѣ человѣкъ достигаетъ свободы, и это установленіе свободы становится *цѣлью* государства. Человѣкъ въ государствѣ достигаетъ двоякой свободы: во-первыхъ, внутренней субъективной, которая заключается въ сознательномъ подчиненіи своей воли общей цѣли, во-вторыхъ, объективной, ибо по мѣрѣ того, какъ человѣкъ становится въ государствѣ лично свободенъ и сознаетъ свою свободу, онъ требуетъ для себя и внѣшней свободы въ государствѣ, т.-е. политической свободы. Поэтому государство становится не только поприщемъ для достиженія гражданиномъ личной свободы, какъ въ Римѣ, но и учрежденіемъ, обезпечивающимъ за нимъ внѣшнюю или политическую свободу. Въ этомъ заключается новая задача государства, благодаря которой оно становится существеннымъ элементомъ прогресса. Свобода есть сущность духа и высшая цѣль духа—самосознаніе — есть сознаніе своей свободы. Въ исторіи это сознаніе духомъ своей свободы совершается въ государствѣ. Это сознаніе совершается постепенно, чѣмъ обусловливается прогрессивная смѣна совершенствующихся въ свободѣ государственныхъ формъ.

Восточное государство знаетъ только свободу одного—своего правителя, классическій міръ призналъ свободу многихъ, т.-е. всѣхъ полноправныхъ гражданъ данной общины: новый міръ признаетъ всѣхъ свободными, т.-е. ставитъ общую свободу, свободу всѣхъ, безусловнымъ требованіемъ политической жизни,

выставляетъ прогрессъ въ свободѣ цѣлью усовершенствованія государственныхъ формъ.

Это представленіе о государствѣ, о его призваніи въ исторіи, т.-е. нравственномъ, воспитательномъ значеніи его для человѣка и это отождествленіе прогресса съ развитіемъ государственныхъ формъ, обезпечивающихъ свободу его,—можетъ быть лучшій вкладъ философіи Гегеля въ исторію. Но Гегель не ограничился этимъ представленіемъ о роли государства: хотя государство, по опредѣленію Гегеля, есть реализація духа въ конкретномъ мірѣ, само государство представляется *отвлеченностью* по отношенію къ другому элементу, который придаетъ ему жизнь, содержаніе и индивидуальность, т.-е. по отношенію къ *народу*. На этомъ-то представленіи о народѣ Гегель собственно и построилъ свою философію исторіи и помимо вопроса о той роли, которую Гегель отвелъ тому или другому народу, за нимъ остается заслуга, что онъ угадалъ значеніе народа и народности въ исторіи. И въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ предшественника въ Гердерѣ. Благодаря присущему ему поэтическому чутью Гердеръ оцѣнилъ значеніе народной поэзіи и увидѣлъ въ ней раннее и глубокое выраженіе индивидуальности или души народа. „Голоса“ народовъ у него уже сливаются въ единый общечеловѣческій концертъ. Точно такъ же Гердеръ подмѣтилъ глубокую связь между языкомъ и духомъ народа; языкъ явился у него плодомъ народнаго творчества,—вопреки тому механическому воззрѣнію на происхожденіе языка, которое установилось подъ вліяніемъ раціонализма. Философія Гегеля еще болѣе углубила и расширила понятія о народѣ.

Какъ мы указывали въ введеніи, *духъ* у Гегеля проявляется въ трехъ послѣдовательныхъ моментахъ—въ религіи, въ философіи и въ художественномъ творчествѣ. Каждому изъ этихъ трехъ проявленій духа Гегель посвятилъ особое сочиненіе—философію религіи, исторію философіи и философію эстетики. Въ философіи же исторіи всѣ эти три стороны или проявленія духа объединяются у Гегеля въ высшемъ понятіи, въ живой индивидуальности народа. Религія, философія, искусство на ряду съ государствомъ являются конкретнымъ продуктомъ творчества даннаго народа. Каждый народъ представляется творцомъ своей миѳологіи, своего государства, своего искусства, своего философскаго мышленія. Такимъ способомъ отдѣльные моменты развитія всемірнаго духа *олицетворяются*, становятся конкретными въ самостоятельныхъ творческихъ *національностяхъ*, и раскрытіе или эволюція всемірнаго духа совершается путемъ чередованія историческихъ народовъ, при чемъ

каждый изъ нихъ становится необходимымъ звеномъ, сознательнымъ дѣятелемъ въ міровомъ процессѣ.

Такимъ образомъ, тотъ самый философъ, который своей метафизической теоріей отвелъ *человѣчеству* такое высокое положеніе, выставивъ его вѣнцомъ міра, вмѣстѣ съ тѣмъ установилъ теоретически самостоятельное, такъ сказать вѣчное, значеніе народа и народности. Идея народа, какъ момента всемірнаго духа, возникаетъ у Гегеля a priori; онъ зарождается за завѣсою исторической дѣйствительности и появляется на сценѣ исторіи вполнѣ сложившимся, во всеоружіи своего историческаго призванія. Этотъ пріемъ придаетъ представленію о народѣ необыкновенную устойчивость и рельефность, а его дѣятельности въ исторіи какой-то характеръ предопредѣленнаго священнодѣйствія.

Такое представленіе о народѣ подало поводъ къ увлеченіямъ идеей народности — къ мистическому обожанію своей народности и къ высокомѣрному отрицанію другихъ народовъ. Но собственно философію Гегеля за это винить не слѣдуетъ, ибо въ ней же самой заключается мѣрило, противодѣйствующее такимъ крайностямъ. Высоко вознося значеніе народа, она видитъ въ немъ лишь моментъ, т.-е. частное проявленіе общаго цѣлаго. Народъ есть живой *органъ* человѣчества, и проявленія его творчества имѣютъ цѣну, насколько они служатъ общей цѣли исторіи—самосознанію всемірнаго духа въ человѣчествѣ.

Независимо отъ метафизической подкладки, которую Гегель далъ своей теоріи о народѣ, нужно признать, что она плодотворно повліяла въ двухъ отношеніяхъ на изученіе народной жизни. Въ ней заключается зародышъ того широко развившагося направленія, которое отыскиваетъ въ художественномъ и въ литературномъ творчествѣ слѣды вліянія расы или народа—и другого направленія, которое, также исходя изъ понятія о народѣ какъ о духовномъ индивидуумѣ, создало особую науку о народной психологіи (Völkerpsychologie).

Въ связи съ представленіемъ объ исторіи какъ продуктѣ творчества отдѣльныхъ народовъ находится вопросъ о роли въ исторіи отдѣльныхъ выдающихся личностей. Этотъ вопросъ естественно вызываетъ два противоположныхъ отвѣта—однимъ исторія представляется результатомъ творчества великихъ личностей, геніевъ или героевъ, другимъ, наоборотъ, сами эти личности представляются результатомъ и выраженіемъ историческаго процесса. Эти два рѣшенія находятся въ тѣсной связи съ антиноміей между свободою воли и необходимостью въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Съ точки зрѣнія философской системы Гегеля, противоположные

взгляды на роль личности примиряются. Историческій процессъ есть для Гегеля постепенное пробужденіе самосознанія мірового духа; этотъ процессъ осуществляется въ дѣйствіяхъ великихъ историческихъ личностей. Онѣ называются *героями*, потому что онѣ заимствуютъ свои цѣли и свое призваніе не изъ спокойнаго, освященнаго временемъ порядка вещей, а изъ скрытаго источника, изъ духа, который еще не „объявился“, но какъ бы изъ нѣдръ земли стучится и требуетъ себѣ выхода. Современникамъ героевъ эти порывы ихъ представляются слѣдствіемъ ихъ личныхъ страстей и эгоистическихъ цѣлей, но въ то же время они инстинктивно слѣдуютъ за ними, ибо прогрессирующій духъ живетъ и въ нихъ, составляетъ внутреннюю основу всѣхъ индивидуумовъ, но безсознательно для нихъ, и входитъ въ ихъ сознаніе лишь благодаря дѣйствіямъ великихъ людей.

Какія бы на практикѣ эта теорія Гегеля ни представляла затрудненія—о нихъ будетъ рѣчь впослѣдствіи—несомнѣнно, что она лучше разрѣшаетъ вопросъ о значеніи личности въ исторіи, чѣмъ какая-либо другая теорія—хотя бы Контовская—и даетъ историку твердую почву для высокой оцѣнки роли великихъ личностей, не принося имъ въ жертву закономѣрности историческаго процесса.

Не однѣ только личности получаютъ въ философіи исторіи Гегеля свое опредѣленное, можно сказать, предопредѣленное мѣсто, то же самое относится и къ событіямъ. Исторія при такомъ освѣщеніи совершенно утрачиваетъ характеръ случайности и становится рядомъ разумныхъ явленій. Роль историка сводится къ тому, чтобы раскрыть разумность этихъ явленій, прослѣдить въ нихъ проявленіе общаго разума и отвести каждому изъ нихъ то мѣсто, которое ему принадлежитъ въ эволюціи мірового разума. Не можетъ быть болѣе высокой, болѣе благодарной точки зрѣнія для оцѣнки историческихъ событій, и, какъ видно изъ предшествовавшаго обзора, самъ Гегель съ большимъ мастерствомъ прилагалъ свой методъ къ историческимъ событіямъ и многія изъ нихъ, напр., реформацію и революцію 1789 изобразилъ въ краскахъ, которыя не утратятъ свою яркость и поразительность.

Разумность главныхъ историческихъ событій, признавали и предшествовшіе Гегелю теократическіе историки — какъ Августинъ, Боссюе и др., которые видѣли въ исторіи осуществленіе плана, проводимаго Провидѣніемъ для блага человѣчества. И при ихъ точкѣ зрѣнія крупныя событія и перевороты, какъ, напр., образованіе Римской имперіи, получали разумный смыслъ, какъ средства для достиженія намѣченной Провидѣніемъ цѣли. Но эта

разумность, такъ сказать, извнѣ прилагалась къ событіямъ, историкъ могъ лишь угадывать въ нихъ мысль Провидѣнія. У Гегеля событія являются разумными сами по себѣ, ибо они служатъ моментами проявленія всемірнаго разума—они сами по себѣ и средство, и цѣль. Этотъ принципъ разумности, который Гегель внесъ въ исторію, представляетъ собою особенность его философіи исторіи и заслугу Гегеля.

Исходя изъ воззрѣнія, что въ историческихъ событіяхъ и въ явленіяхъ конкретной политической жизни отражается вѣчный разумъ мірового духа, Гегель формулировалъ свой взглядъ въ извѣстномъ афоризмѣ: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, т.-е., что разумно, то дѣйствительно существуетъ, и что существуетъ въ дѣйствительности, то разумно. Поверхностное истолкованіе можетъ видѣть въ этомъ афоризмѣ оправданіе всего, что фактически существуетъ, всякаго установившагося политическаго и общественнаго порядка, независимо отъ его дѣйствительнаго достоинства. Съ этой точки зрѣнія противники Гегеля и подвергали формулу ожесточенной критикѣ, приписывая ему на этомъ основаніи апологію бюрократизма тогдашней Пруссіи, гдѣ Гегель состоялъ съ 1818 года профессоромъ.

Такое толкованіе допустимо лишь при полномъ незнакомствѣ съ ученіемъ Гегеля и его терминологіей. Для опроверженія этого толкованія достаточно привести слѣдующій афоризмъ изъ его философіи права. Das *was ist*, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft [1]). Не случайное и недостойное возводилъ Гегель своимъ афоризмомъ въ *разумное*, а напротивъ отрицалъ за нимъ право на бытіе аналогично тому, какъ неоплатоники за *зломъ* отрицали *бытіе*, признавая его лишь несовершеннымъ бытіемъ [2]).

Стараясь создать Гегелю репутацію противника свободы, его критики указывали на его неодобрительный отзывъ о Виртембергскихъ штатахъ и на его рецензію биля о парламентской реформѣ въ Англіи въ 1830 году. Но первое объясняется тѣмъ, что Виртембергскіе штаты (Landstände) были представительствомъ не общенароднымъ, а сословнымъ и, не желая разстаться съ своими средневѣковыми привилегіями, противились конституціи, которая должна была уравнять ихъ съ представителями вновь присоеди-

[1]) Эти слова поставлены эпиграфомъ къ главамъ о Гегелѣ въ книгѣ П. И. Новгородцева «Кантъ и Гегель въ ученіяхъ о правѣ и государствѣ». М. 1901.

[2]) Разъясненіе смысла вышеприведеннаго афоризма можно найти въ книгѣ Куно Фишера о Гегелѣ стр. 144 и стр. 516 и слѣд.

ненныхъ къ Виртембергу областей; недовольство же Гегелемъ [1]) предполагавшейся политической реформой въ Англіи было вызвано опасеніемъ, что она нанесетъ ущербъ власти короля, которую Гегель считалъ необходимой принадлежностью правильно организованной конституціи, самую же реформу онъ признавалъ „безусловно желательной и необходимой“ [2]).

Подозрѣвать же Гегеля въ нерасположеніи къ свободѣ—верхъ наивности въ виду того, что въ изложеніи Гегеля вся исторія является проповѣдью свободы —и осуществленіе свободы завершеніемъ ея. Но эта свобода вытекаетъ у Гегеля не изъ личной воли—она есть плодъ эволюціи объективнаго духа, достигшаго въ своемъ развитіи самосознанія. Свобода заключается у него не въ осуществленіи своей личной воли, а въ проявленіи разумной дѣятельности лица на общую пользу. Поэтому политическимъ идеаломъ Гегеля является конституціонная монархія, но не та, которую отстаивалъ современный Гегелю радикализмъ, стремившійся ради ея ослабить силу государственнаго начала и власти. Государство есть для Гегеля та форма, въ которой наилучше осуществляется примиреніе частнаго съ общимъ, личной воли съ общимъ благомъ, и потому онъ и въ конституціонной монархіи требовалъ самостоятельности и прочности того начала, которое являлось самымъ конкретнымъ выраженіемъ идеи государственнаго единства—монархіи.

Прекрасной иллюстраціей этому можетъ послужить одно изъ раннихъ и въ то же время зрѣлыхъ сочиненій Гегеля, долго остававшееся не напечатаннымъ и появившееся цѣликомъ лишь въ 1893 году, т.-е 63 года по его смерти. Это критическій разборъ германскаго государственнаго устройства по распаденіи Имперіи [3]). Доказывая въ этомъ разборѣ, что Германія перестала быть государствомъ, Гегель восклицаетъ: „Но что такое народъ безъ государства? Толпа находящаяся въ состояніи варварства“. И вотъ Гегель задумывается надъ причинами, вызвавшими это бѣдствіе, и мечтаетъ о Тезеѣ, который могъ бы сплотить разрозненныя племена (Völkchen) съ ихъ земскими чинами, у которыхъ ничего нѣтъ на умѣ кромѣ розни. Гегель вспоминаетъ при этомъ о Макіавелли, книга котораго (Il principe) служитъ „великимъ свидѣтельствомъ того, какимъ образомъ народъ, близкій къ гибели, можетъ быть спасенъ геніемъ.“

---

[1]) Виртембергское дѣло обстоятельно разъяснено у Трейчке: Deutsche Geschichte II 297 и сл.

[2]) Лассонъ XXVII.

[3]) Оно издано Моллатомъ, а затѣмъ болѣе тщательно Лассономъ въ 1913 въ «Schriften Hegels zur Politik und Rechtsphilosophie».

* * *

Несмотря, однако, на указанныя достоинства и заслуги, которыя навсегда обезпечиваютъ за философіей исторіи Гегеля выдающееся мѣсто въ исторіи человѣческой мысли, эта философская исторія представляетъ не мало поводовъ для недоумѣній и критическихъ возраженій.

Значительная часть этихъ недоумѣній и возраженій обусловливается тѣмъ, что философія исторіи Гегеля, единственное изъ его крупныхъ сочиненій, которое не вышло непосредственно изъ-подъ пера знаменитаго философа. Только небольшая часть философіи исторіи—70 страницъ — написано самимъ Гегелемъ, остальная составлена издателями ея на основаніи студенческихъ записей. Гегель пять разъ читалъ въ Германіи свой курсъ по философіи исторіи, а именно съ 1822—3 года черезъ годъ до 1830—1.

Первый изъ этихъ курсовъ заключалъ въ себѣ обширное философское введеніе и затѣмъ лишь подробную характеристику Китая и Индіи, какъ образчиковъ проявленія „Абсолютнаго Духа" въ историческихъ народностяхъ. Съ каждымъ новымъ курсомъ Гегель проникалъ далѣе въ среду историческихъ фактовъ, охватывая и подчиняя ихъ эволюціи этого „Абсолютнаго Духа". Каждая же лекція Гегеля была, по выраженію издателя ихъ, самостоятельнымъ твореніемъ его мысли (eine That des Gedankens), при чемъ онъ весьма разнообразилъ и историческіе факты, которые онъ подвергалъ своему разсмотрѣнію. Такъ, напр., для характеристики христіанскаго міра, онъ то ограничивался разсмотрѣніемъ культуры германскихъ народовъ, то присоединялъ къ этому и византійскую имперію. Такимъ образомъ, передъ издателями лекцій по философіи исторіи Гегеля оказался обширный и разнообразный матеріалъ и, можно сказать, отъ выбора издателями той или иной *записи* зависѣло въ значительной степени и редакція Гегелевой философіи исторіи.

Редакторомъ перваго изданія лекцій Гегеля, вышедшаго въ 1837 году, былъ избранъ комиссіей, завѣдывавшей дѣломъ, проф. Гансъ, одинъ изъ наиболѣе близкихъ къ нему учениковъ Гегеля. Гансъ держался по преимуществу записокъ 1830—1 года, гдѣ историческая часть значительно преобладала надъ философской. Когда же 3 года спустя понадобилось новое изданіе, оно было поручено, за смертью Ганса—сыну Гегеля, историку Карлу Гегелю, который далъ бо́льшое мѣсто запискамъ предшествовавшихъ годовъ и въ особенности рукописнымъ конспектамъ самого Гегеля, сохранившимся въ его бумагахъ. Отсюда видно, какъ много за-

виситъ для правильнаго сужденія о мысли Гегеля отъ редакціоннаго текста его философіи исторіи.

Но если бы Гегелю и было суждено лично проредактировать или вновь цѣликомъ написать продуманную философію исторію, онъ едва ли бы былъ въ состояніи преодолѣть всѣ трудности этой задачи и избѣгнуть всякихъ нареканій и противорѣчій, проистекавшихъ изъ примѣненія метафизическаго принципа къ историческимъ фактамъ. Прежде всего онъ встрѣтилъ бы въ этомъ отношеніи затрудненіе со стороны религіознаго вопроса — и господствовавшаго раціонализма. Раціонализмъ XVIII вѣка рѣзко подчеркивалъ противоположность, непримиримость разума и религіи. Гегель хотѣлъ прекратить этотъ споръ и направить два движенія, до него другъ другу враждебныя, къ одной общей цѣли. Его философія хотѣла быть синтезомъ разума и религіи. Онъ хотѣлъ привести философію къ тому, чтобы она признавала въ вѣрѣ, какъ въ самой себѣ, отраженіе и выраженіе *абсолютнаго*.

„Гегель достигъ своей цѣли“: Такъ мѣтко выразился одинъ изъ лучшихъ знатоковъ философіи исторіи—Флинтъ—„Отдѣльные моменты мірового процесса представляются человѣку науки послѣдовательными главами книги, излагающей исторію мірозданія, а человѣку религіозному—послѣдовательными главами книги откровенія Бога въ его твореніяхъ“ [1]). „Подобнымъ образомъ и самой философіей исторіи Гегель желалъ удовлетворить того, кто ищетъ въ ней руку Провидѣнія, какъ и того, кто видитъ въ ней проявленіе отвлеченнаго разума“.

Но Гегель достигъ этого результата лишь съ помощью внутренняго противорѣчія. Его міровой духъ принималъ у него то теистическій, то пантеистическій характеръ; Гегель то называетъ исторію теодицеей, то высшій моментъ въ самосознаніи всемірнаго духа отождествляется у него съ *человѣчествомъ*.

Если абсолютный духъ приходитъ къ самосознанію въ человѣческой исторіи, то его нѣтъ внѣ ея и тогда міръ Гегеля получаетъ тотъ пантеистическій характеръ, которому противорѣчатъ иныя страницы Гегеля, предполагающія Божество отдѣльное отъ міра.

Кромѣ того формула Гегеля—что всемірный духъ приходитъ къ самосознанію въ человѣчествѣ, какъ она ни величественна для человѣка, слишкомъ узка для самого міра. Она ставитъ человѣчество, обитающее на одной изъ небольшихъ планетъ, теряющейся въ мірозданіи—въ самый центръ міровой жизни.

---

[1]) Flint: Philos. of Hist. in Europe, p. 499.

Признавая судьбу человѣчества вѣнцомъ необъятнаго мірового процесса, формула Гегеля придаетъ его системѣ тотъ антропоцентрическій характеръ, противъ котораго такъ возставали раціоналисты XVIII вѣка.

Затѣмъ, самое примѣненіе Гегелевской формулы къ содержанію исторіи вызываетъ съ своей стороны немало возраженій.

Прежде всего нужно замѣтить, что эта формула охватываетъ и объясняетъ у Гегеля не весь матеріалъ, относящійся къ исторіи человѣчества. Такъ, напр., онъ не даетъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о вліяніи внѣшней природы на ходъ исторіи. Духъ полагаетъ свои опредѣленія, говоритъ Гегель, т.-е. опредѣляетъ свои моменты изъ самого себя; при такомъ взглядѣ окружающая природа, физическія условія, среди которыхъ поставлены народы, только какъ бы сопровождаютъ ихъ исторію, гармонируютъ съ нею; природа извѣстной страны только рамка, въ которую вставлена ея исторія, и изслѣдователь можетъ относиться болѣе или менѣе равнодушно къ вопросу о значеніи этой внѣшней рамки. Такое отношеніе къ дѣлу какъ бы оправдывается тѣмъ, что въ эту рамку дѣйствительно бываетъ вставлена совсѣмъ другая картина; такъ, напр., Грецію съ ея прибрежьемъ и островами служила нѣкогда поприщемъ для дѣятельности іонянъ и ахеянъ, потомъ для византійцевъ, столь непохожихъ на своихъ языческихъ предковъ и, наконецъ, для турокъ, не имѣющихъ ничего общаго ни съ тѣми, ни съ другими. Философія исторіи Гегеля поэтому не выясняетъ органической связи между природою и исторіей живущаго среди нея человѣка и, заимствуя движущее начало исторіи *не* изъ эмпирически познаваемаго міра, а изъ логическихъ моментовъ понятій о духѣ и свободѣ, не предрасполагаетъ къ изученію вліянія физическихъ условій на исторію человѣчества.

Далѣе, *внѣ* философіи исторіи остаются у Гегеля не только вліяніе природы на исторію, но и всѣ стадіи исторіи, всѣ періоды въ развитіи человѣка, когда онъ стоитъ еще близко къ природѣ, находится въ полномъ подчиненіи у нея, т.-е. всѣ формы и періоды такъ называемой первобытной культуры. Во время Гегеля обширная область антропологіи и этнографіи была мало разработана, и это служитъ ему оправданіемъ, но даже если бы ему и былъ извѣстенъ громадный матеріалъ, накопившійся въ наше время по вопросамъ о первоначальныхъ формахъ культуры, Гегелю *негдѣ* было бы помѣстить этотъ матеріалъ въ его философію исторіи. Для него философія исторія есть исторія самосознанія человѣческаго духа; эта исторія можетъ начаться только съ

перваго пробужденія этого самосознанія; вся обширная область безсознательной духовной жизни человѣка остается слѣдовательно внѣ рамокъ исторіи. Такъ и поступилъ Гегель. Самосознаніе духа въ исторіи совершается въ государствѣ; слѣдовательно, лишь съ появленія государства, хотя бы и въ первобытной патріархальной формѣ, возможна философія исторіи, и у Гегеля философія исторія начинается на самомъ дѣлѣ съ древнѣйшаго государства, которымъ онъ признаетъ Китай. Онъ, правда, дѣлаетъ одно отступленіе отъ своей программы и разсматриваетъ въ началѣ своей философіи исторіи фетишизмъ, первобытную форму религіознаго сознанія. Гегель прекрасно характеризовалъ смыслъ и значеніе фетишизма; но это эпизодъ, перенесенный изъ его философіи религіи въ его философію исторіи и нарушающій ея схематическую стройность. Философія исторіи Гегеля по содержанію своему выиграла отъ этой вставки, но она могла бы и безъ нея обойтись.

Формула Гегеля не только отсѣкаетъ отъ философскаго разсмотрѣнія исторіи необъятный, „доисторическій“ періодъ, но суживаетъ и историческій періодъ, принимая въ расчетъ лишь часть его. По формулѣ Гегеля предметомъ философіи исторіи должны быть лишь народы, жившіе сознательною жизнью. И до Гегеля было извѣстно различіе между народами историческими и неисторическими, т.-е. такими, которые не имѣли исторіи, но это различіе было довольно шатко; у Гегеля понятіе историческаго народа получило очень существенное опредѣленіе: историческими называются тѣ народы, черезъ которыхъ совершается развитіе духа, которые представляютъ собою извѣстный опредѣленный моментъ его развитія, вносятъ въ общій историческій процессъ содержаніе своей жизни. Но, подбирая въ опредѣленную прогрессію извѣстный рядъ историческихъ народовъ, философія исторіи Гегеля оставляетъ безъ вниманія всѣ остальные народы, жившіе одновременно съ ними и нерѣдко вліявшіе на нихъ, но не находящіе себѣ мѣста въ діалектическомъ развитіи *идеи*.

Но, если мы ради формулы Гегеля и ограничимъ философію исторіи задачею прослѣдить эволюцію, совершившуюся въ судьбѣ однихъ историческихъ народовъ, мы встрѣтимъ затрудненіе со стороны *выбора* и *подбора* или порядка изложенія фактовъ.

Долженъ ли философъ-историкъ объяснить всѣ факты, которые онъ находитъ на своемъ пути? Конечно, нѣтъ, ибо иначе эта масса фактовъ подавила бы всякую мысль въ его изложеніи. Гегель энергически протестуетъ противъ обязанности вставлять въ эволюцію духа все ничтожное, все то, въ чемъ нѣтъ духа (geistlos), спускаться въ микрологію подробностей (in die Micrologie des

Gleichgültigen herabzusteigen) по выраженію его учениковъ. Онъ совершенно правъ; но, значитъ, нужно дѣлать *выборъ;* философъ долженъ присвоить себѣ право отбирать тѣ факты, на челѣ которыхъ онъ усматриваетъ знаменіе *духа*. Въ умѣньи выбрать эти факты и освѣтить ихъ полнымъ блескомъ философской мысли заключается его мастерство. Но это искусство является вмѣстѣ съ тѣмъ какой-то *дивинаціей*; а никакая дивинація невозможна безъ субъективнаго творчества и обвиненій въ произволѣ. Самъ же Гегель отнесся весьма строго къ современной ему критической исторіографіи Нибура, опиравшагося на то же право *дивинаціи*.

Еще болѣе затрудненій представляетъ собою *подборъ* фактовъ или расположеніе ихъ въ томъ порядкѣ, какого требуетъ *идея*. Здѣсь къ произволу субъективнаго творчества, обусловливаемаго индивидуальностью философа, его принадлежностью къ извѣстной расѣ, къ извѣстной культурной эпохѣ, къ извѣстному политическому направленію и т. п., присоединяются затрудненія, неизбѣжныя при всякомъ приложеніи метафизическаго или хотя бы отвлеченнаго принципа къ конкретнымъ фактамъ.

Идея міровой эволюціи установлена у Гегеля въ метафизической формѣ, какъ развитіе духа къ самосознанію. Процессъ этого развитія имѣетъ діалектическій характеръ, т. е. совершается логическимъ путемъ посредствомъ перехода отъ положительнаго понятія къ его отрицанію и затѣмъ къ новому высшему понятію, заключающему въ себѣ примиреніе обоихъ элементовъ. Задача философіи исторіи сводится къ тому, чтобы прослѣдить этотъ логическій процессъ на историческихъ данныхъ, связать ихъ также посредствомъ понятій положенія, отрицанія и примиренія въ высшемъ единствѣ, и каждый такой результатъ представить въ видѣ ступени, ведущей къ слѣдующему моменту эволюціи. Какъ ни глубока идея Гегеля, что въ исторіи человѣчества всемірный духъ достигаетъ самосознанія, изложить эту исторію такъ, чтобы она казалась постепеннымъ осуществленіемъ этой метафизической идеи было невозможно безъ подъ часъ насильственнаго синтеза метафизическаго, отвлеченнаго метода съ конкретнымъ или описательнымъ. Гегель поэтому, не затрудняясь, переходитъ, смотря по надобности, отъ діалектическаго изображенія историческаго процесса къ конкретному, отъ философской дедукціи историческихъ явленій къ художественному ихъ описанію.

Къ обнаруженному здѣсь Гегелемъ художественному таланту присоединяется отличное знаніе историческихъ фактовъ и широкое пониманіе ихъ, и потому этотъ синтезъ отвлеченной и конкретной исторіи у Гегеля такъ значителенъ и въ *научномъ* отно-

шеніи, особенно по сравненію съ аналогической попыткой Огюста Конта. Но и, признавъ это, нельзя не замѣтить, что діалектическая сторона исторіи для Гегеля существеннѣе, чѣмъ ея конкретная, и послѣдняя иногда приносится въ жертву первой. Конкретныя данныя имѣютъ для него цѣну насколько они укладываются въ логическую схему и придаютъ ей жизненность и правдоподобіе. Лишь бы не прерывалась логическая нить, дѣйствительная связь или взаимное отношеніе событій остаются подъ часъ не выясненными. Логическій законъ Гегеля, такимъ образомъ, пролагаетъ себѣ путь сквозь факты иногда цѣною натяжекъ, произвольной группировки фактовъ, даже съ помощью простой игры словъ, которая обнаруживается съ своей слабой стороны при переводѣ текста Гегеля на какой-нибудь другой языкъ.

Оттого случалось, что Гегель самъ въ разныхъ редакціяхъ своего курса мѣнялъ группировку историческихъ явленій, напр., относительно буддизма и Византіи, которую онъ иногда включалъ въ исторію европейскаго міра, иногда ставилъ особо, какъ противоположный моментъ.

Трудности, которыя представляетъ примѣненіе метафизическаго метода къ исторіи, привели къ тому, что Гегель принужденъ былъ мѣнять способъ примѣненія діалектическаго процесса къ конкретному. Діалектическій процессъ въ эволюціи духа къ самосознанію въ исторіи человѣчества долженъ былъ, по опредѣленію Гегеля, проявиться въ рядѣ или *смѣнѣ* историческихъ народовъ, изъ которыхъ каждый олицетворялъ бы собою извѣстный моментъ въ этой эволюціи духа; такимъ образомъ, діалектическому процессу въ метафизикѣ долженъ былъ соотвѣтствовать въ исторіи процессъ хронологическій—въ преемствѣ народовъ.

Мысль свести движеніе и разнообразіе въ исторіи къ *смѣнѣ* или преемству выступающихъ другъ за другомъ народовъ, соотвѣтствовавшихъ чередовавшимся проявленіямъ отдѣльныхъ моментовъ въ эволюціи абсолютнаго или мірового духа, нельзя не признать блестящей, даже геніальной. Но для проведенія этой мысли философу пришлось придавать понятію *смѣны* не одинаковый смыслъ, разумѣя подъ этимъ то *фактическую* или хронологическую, то только идейную смѣну. Фактическая смѣна народовъ на самомъ дѣлѣ составляетъ основу философіи исторіи Гегеля, но не вездѣ. Она начинается лишь съ египтянъ, т.-е., начиная съ египтянъ, каждый изъ историческихъ народовъ передаетъ результаты своего историческаго бытія слѣдующему за нимъ, становясь исходной точкою для новаго развитія, для новой ступени, достигаемой слѣдующимъ народомъ.

Но первые два момента исторіи — Китай и Индія — находятся внѣ этой хронологической и непосредственной преемственности моментовъ. Между Китаемъ и Индіей, а также между ними и другими народами древняго міра нѣтъ почти никакой преемственности цивилизаціи, никакой *исторической* связи. Итакъ, въ этихъ первыхъ звеньяхъ историческаго процесса у Гегеля является только діалектическая связь и лишь съ третьяго звена діалектической связи соотвѣтствуетъ конкретная, историческая, заключающаяся въ хронологической и непосредственной преемственности.

При переходѣ отъ античной исторіи къ европейской Гегель, какъ мы видѣли, снова мѣняетъ методъ. Представителемъ новаго періода въ эволюціи духа является у него правда, опять-таки новый *народъ*—германскій, но этотъ народъ у Гегеля не столько извѣстная нація, сколько сборное названіе, подъ которымъ онъ подразумѣваетъ всѣ европейскія націи, не исключая и славянъ, насколько они причастны были къ западной цивилизаціи. Однако, въ то же время онъ выводитъ главныя событія европейской исторіи изъ внутренняго развитія понятія о національномъ духѣ, который онъ приписываетъ германскому племени. Вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель покидаетъ національный принципъ въ объясненіи исторической эволюціи и возвращается снова къ чисто діалектическому методу въ построеніи исторіи. Въ древнемъ мірѣ, заявляетъ онъ, принципъ эволюціи былъ данъ *смѣною* народовъ; съ появленіемъ на сцену германцевъ внѣшнія отношенія народовъ и вытекающія отсюда событія утрачиваютъ свое прежнее чисто національное значеніе, они не создаютъ исторіи, а лишь „сопровождаютъ“ ее, и исторія носитъ на себѣ печать внутренней эволюціи.

Во всемъ этомъ нельзя не видѣть колебанія мысли и внутреннихъ противорѣчій, объясняющихся тѣмъ, что отождествленіе Гегелемъ историческихъ народовъ съ послѣдовательными моментами и ступенями въ развитіи духа оказалось непримѣнимымъ къ исторіи на всемъ ея протяженіи.

Этою двусмысленностью понятія *смѣны* воспользовались славянофилы. Исходя изъ противоположенія европейской цивилизаціи своей національной культурѣ, они выставили теорію, что славяне, т.-е. собственно русскіе, представляютъ собою дальнѣйшій высшій моментъ въ развитіи всемірнаго духа и призваны замѣнить собою и превзойти моментъ германо-романской или западноевропейской цивилизаціи, подобно тому, какъ послѣдняя замѣнила собою и устранила греко-римскій міръ.

Но Гегель въ своихъ мысляхъ вовсе не предусматривалъ ги-

бели западно-европейской цивилизаціи и замѣну ее какой-нибудь новой. Онъ былъ современникомъ вступленія Россіи въ болѣе тѣсное общеніе съ Западомъ, ожидалъ отъ этого благія послѣдствія и прекрасно высказалъ это въ письмѣ къ русскому офицеру, барону Икскулю, который по окончаніи похода противъ Наполеона сталъ слушателемъ Гегеля въ Гейдельбергскомъ университетѣ. „Вы такъ счастливы, писалъ ему Гегель, имѣть отечество, занимающее такое обширное пространство въ области всемірной исторіи и которому, безъ сомнѣнія, предстоитъ еще болѣе высокое назначеніе. Прочія современныя государства, повидимому, болѣе или менѣе уже достигли цѣли своего развитія; нѣкоторыя изъ нихъ, можетъ быть, уже перешли свой кульминаціонный пунктъ и ихъ состояніе установилось (statarisch geworden). Россія же, можетъ быть уже самая сильная держава среди прочихъ, носитъ въ себѣ огромную возможность развитія своей внутренней силы [1])“.

Изъ этого видно, что Гегель вовсе не признавалъ исторію человѣчества завершившеюся въ его время и замкнувшейся въ кругу изображенныхъ имъ народовъ, но былъ убѣжденъ, что человѣчеству предстоитъ ставить себѣ новыя великія задачи и разрѣшать ихъ съ участіемъ все расширяющагося круга новыхъ народовъ.

Становясь на точку зрѣнія Гегеля, можно различать въ философіи исторіи четыре періода: древнѣйшій — когда расцвѣтали культуры Китая и Индіи безъ всякой связи между собою; затѣмъ, въ періодъ древней исторіи, вокругъ Средиземнаго моря, прибрежные народы, начиная съ египтянъ, *одинъ за другимъ* выступаютъ изъ мрака варварства и передаютъ одинъ другому плоды своего просвѣщенія. Слѣдующій періодъ ознаменованъ христіанствомъ и вступленіемъ въ среду культурныхъ народовъ двухъ великихъ племенъ—германцевъ и славянъ. Съ изображеніемъ ихъ исторіи должна окончиться роль историка если онъ же хочетъ взять на себя роль пророка. Можно лишь *гадать,* что это будетъ періодъ привлеченія къ культурной работѣ всѣхъ способныхъ къ ней народовъ, обитающихъ по берегамъ обоихъ великихъ океановъ.

При такомъ толкованіи философіи исторіи Гегеля она утратитъ характеръ преждевременнаго и близорукаго разрѣшенія мірового вопроса, и за нею останется заслуга первой попытки систематически связать всѣ извѣстныя намъ части историческаго процесса

---

[1]) Письмо отъ 28 ноября 1821 года (см. біографію Гегеля у Розенкранца, стр. 304).

въ одно органическое цѣлое, объяснить законы его жизни и самую исторію человѣчества изобразить, какъ органическую часть вѣчнаго мірового процесса.

Въ этомъ заключается значеніе философіи исторіи Гегеля несмотря на всѣ шероховатости, которыя она представляетъ, и всѣ возраженія, которыя она вызываетъ. Гегель въ своей философіи исторіи производитъ впечатлѣніе творческаго художника, который пытается вдохнуть свой великій замыселъ въ глыбу мрамора и заставить ее выразить всѣ оттѣнки мысли его одушевляющей, но рѣзецъ котораго подъ часъ безсильно отскакиваетъ отъ упорнаго матеріала, а такъ какъ матеріалъ, которымъ орудуетъ Гегель, не мертвый мраморъ, а живые конкретные факты, то можно сказать, что художникъ, желая воплотить свою идею въ этомъ матеріалѣ, подъ часъ и насилуетъ его.

Однако, чтобы справедливо оцѣнить философію исторіи Гегеля, нужно помнить, что его философія величайшій памятникъ знаменательной эпохи—господства *философіи тождества*, т.-е. идеи тождества мышленія и бытія. Исходя изъ нея, Гегель задался грандіозной попыткой законами мышленія объяснить, вывести *изъ идеи*, всю эволюцію конкретнаго міра. Попытка эта, конечно, оказалась наиболѣе удобной и благотворной по своимъ результатамъ тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ господствовали идеи и представленія, — въ области религіи, философіи права и художества, и приложеніе Гегелевскаго метода къ этимъ областямъ человѣческаго творчества дало несомнѣнно и безусловно великіе результаты. Съ бо̀льшими затрудненіями встрѣтился Гегель въ области преобладанія конкретныхъ явленій въ исторіи, и наименѣе удачно было приложеніе его метода къ философіи природы.

Но хотя историческіе факты и конкретныя условія жизни народовъ далеко не всегда поддавались организаторской мысли Гегеля, самая идея охватить всю протекшую исторію человѣчества въ синтезѣ единой, духовной эволюціи, въ прогрессѣ самосознанія человѣчества,—является крупнѣйшимъ вкладомъ въ исторію человѣческой мысли—и во многихъ отношеніяхъ можетъ бросить драгоцѣнный для историка свѣтъ на различныя историческія явленія.

Поэтому и самые строгіе критики исторіи Гегеля при всѣхъ возраженіяхъ и оговоркахъ ставятъ высоко общее значеніе названнаго труда. Гаимъ, напр. писавшій свою книгу о Гегелѣ подъ вліяніемъ либерализма сороковыхъ годовъ, видитъ въ этомъ философѣ представителя эпохи *реставраціи* въ смыслѣ реакціи [1]).

[1]) Haym, Hegel und seine Zeit. 1857.

Несмотря на то, что Гегель считаетъ цѣлью исторической эволюціи *освобожденіе* человѣка, Гаимъ утверждаетъ, что Гегель придаетъ свободѣ слишкомъ мало значенія. Въ виду того, что Гегель признавалъ современный ему вѣкъ высшей ступенью исторической эволюціи и сравнивалъ его со старчествомъ духа въ смыслѣ *полной зрѣлости* его,—Гаимъ замѣчаетъ, что вопреки исторіи у Гегеля упоеніе теоріей отзывается утомленіемъ реставраціи. Гаимъ осуждаетъ приложеніе метафизической логики къ исторіи и говоритъ, что Гегель взиралъ на исторію сквозь тусклую (trübende) среду собственной системы. И все-таки послѣ всѣхъ этихъ возраженій Гаимъ говоритъ, что критикъ Гегелевской философіи исторіи, который на этомъ бы остановился, далъ бы весьма ложное (verkehrt) представленіе о ней. Она на много лучше, чѣмъ она себя заявляетъ. Гегель доказалъ, по его собственному выраженію, что мысль—величайшій истолкователь. И эта высокая способность мысленнаго истолкованія опиралась у Гегеля на живое воспріятіе конкретнаго. „Энергія воспріятія сопровождалась здѣсь энергіей отвлеченія, къ изумленію того, кто не вѣдалъ, что и логика и метафизика Гегеля проистекали изъ того же сочетанія". „Именно двусмысленность Гегелевскаго метода, представлявшаяся издали примиреніемъ метафизики съ исторіей, сопровождалась величайшими успѣхами. Логика и философія исторіи соединились для того, чтобы вызвать болѣе духовное пониманіе исторіи и, по крайней мѣрѣ, подготовить эволюціонный методъ разработки всѣхъ духовныхъ явленій".

Къ этому присоединимъ отзывъ о философіи Гегеля одного изъ самыхъ авторитетныхъ представителей философіи въ наше время—Виндельбанда. Въ концѣ своей критики разбираемаго нами творенія Гегеля Виндельбандъ говоритъ—что оно „все еще остается самымъ выдающимся изображеніемъ значенія общей эволюціи человѣческаго рода, которымъ мы обладаемъ" [1]).

Подобную же высокую оцѣнку философіи исторіи Гегеля находимъ мы у Флинта, несмотря на цѣлый рядъ выставленныхъ противъ нея возраженій. Флинту совершенно чужда метафизическая сторона Гегелевской философіи. Онъ относится совершенно отрицательно къ основнымъ положеніямъ Гегеля, около которыхъ вращается у него эволюція всеобщей исторіи, и мѣстами относится къ нимъ съ неумѣстной ироніей. Мысль, что абсолютное проходитъ по ступенямъ своей эволюціи для того, чтобы достигнуть самосознанія, и становится конечнымъ въ великихъ лю-

---

[1]) Windelband. Geschichte d. Neueren Philosophie. II B. Изд. 1880 г., p. 324.

дяхъ,—для Флинта лишь „уродливое и нелѣпое представленіе". Точно также Флинтъ безусловно отвергаетъ положеніе Гегеля, что сущность духа есть свобода и что эта свобода является результатомъ процесса эволюціи духа.

По мнѣнію Флинта, Гегель напрасно утверждаетъ, что цѣль исторической эволюціи—свобода, и напрасно изображаетъ ходъ этой эволюціи, какъ рядъ ступеней въ ростѣ свободы. Все это лишь иллюзія, и Флинтъ присоединяется къ тѣмъ критикамъ Гегеля, которые обвиняютъ его исторію въ фатализмѣ. „Онъ несомнѣнно, говоритъ Флинтъ, вездѣ говоритъ о свободѣ, но тѣмъ не менѣе все объясняетъ необходимостью". Истинная свобода на дѣлѣ, по Гегелю, тождественна съ абсолютной необходимостью.

Далѣе Флинтъ отвергаетъ представленіе Гегеля о міровомъ духѣ, который въ своей эволюціи грядетъ съ Востока на Западъ, проявляясь поочередно въ историческихъ націяхъ, изъ Китая переходитъ въ Индію, оттуда въ Персію и т. д. Что это, спрашиваетъ Флинтъ—фактъ или фикція? Такое ли это заключеніе, которое установлено разумомъ и можетъ быть имъ поддержано, или это обманчивое политическое представленіе, которое разумъ не можетъ себѣ усвоить?

Флинтъ держится послѣдняго мнѣнія. Духъ, проходящій черезъ исторію, движется не по одной линіи; онъ присущъ всему человѣчеству. Какъ англичанинъ, Флинтъ не сочувствуетъ высокому представленію Гегеля о значеніи государства; онъ ставитъ ему въ укоръ, что онъ считаетъ государство объектомъ исторіи и чередованіе государствъ предметомъ всеобщей исторіи.

Флинтъ считаетъ основной ошибкой Гегеля, проходящей черезъ всю его философію, его методъ. Этотъ методъ не a priori и не a posteriori, не дедуктивенъ и не индуктивенъ, а плохая смѣсь обоихъ этихъ методовъ, т.-е. Флинтъ осуждаетъ именно то, чему, какъ мы видѣли, Гаймъ приписываетъ изумительный успѣхъ творенія Гегеля.

Касаясь самаго изложенія исторіи у Гегеля, Флинтъ отвергаетъ дѣленіе ея на эпохи, согласно со степенью проявленія свободы: на эпоху Востока, когда одно лишь лицо пользовалось свободой, на классическую эпоху, когда свобода была предоставлена немногимъ, и на періодъ европейской исторіи, которая должна за всѣми обезпечить свободу! Флинтъ находитъ, что эта формула Гегеля слишкомъ узка. Она выбрасываетъ изъ исторіи рядъ вѣковъ древнѣйшей исторіи человѣчества. Гегель начинаетъ съ Китая; но исторія, конечно, не могла начаться съ государства, заключавшаго въ себѣ сто или двѣсти милліоновъ

людей. Исторія имѣла продолжительную зарю, прежде чѣмъ наступило то, что Гегель называетъ ея дѣтствомъ. Узка эта формула и потому, что она охватываетъ лишь немного народовъ на сравнительно узкой полосѣ земли. Наконецъ, она ошибочна тѣмъ, что предполагаетъ близость конца исторіи, отсутствіе новой эпохи въ исторіи человѣчества. (?) Главнымъ же недостаткомъ философіи исторіи Гегеля Флинтъ считаетъ роль, которую играютъ въ его характеристикѣ націй такія понятія, какъ субстанціальность, индивидуальность, матеріальное единство, матеріальное разнообразіе, свѣтъ, символъ и т. д. Попытка такой характеристики, говоритъ Флинтъ, должна была внушить и дѣйствительно внушила Гегелю много односторонніхъ и невѣрныхъ сужденій, но неожиданно прибавляетъ Флинтъ, это однако оказалось совмѣстимо съ формулировкой гораздо большаго числа очень глубокихъ и вѣрныхъ сужденій, которыми несомнѣнно изобилуетъ книга Гегеля. Онъ обладалъ изумительной силой овладѣвать исторической реальностью, не смотря на то, что онъ держался метода столь обременительнаго и ошибочнаго.

Но это не единственный благопріятный отзывъ Флинта о философіи исторіи Гегеля и о всей его системѣ. Изложивши вкратцѣ содержаніе этой системы, Флинтъ говоритъ: „философія Гегеля, какъ изъ этого видно, имѣетъ по существу своему и всецѣло глубокій историческій смыслъ. Предметомъ его служитъ всеобъемлющій процессъ, одну изъ ступеней котораго представляетъ то, что мы называемъ исторіей. Въ этомъ воззрѣніи можетъ быть заключается истина и даже великая истина“. Далѣе говорится: Вполнѣ разумно представлять себѣ съ Гегелемъ вселенную, какъ природу, такъ и духъ, необъятнымъ процессомъ, эволюціей исторіи; все склоняетъ насъ къ тому, чтобы считать эту мысль вѣрной и признавать за ней значеніе для общей философіи и спеціальное значеніе для философіи исторіи. На изучающаго исторію съ философской стороны не можетъ не имѣть благотворнаго вліянія убѣжденіе, что исторія, которой онъ занимается, прогрессъ, за которымъ онъ слѣдитъ, лишь проявленія болѣе обширной исторіи, болѣе обширнаго прогресса; что человѣкъ, проявляя свою свободную волю, слѣдуетъ по пути, въ цѣломъ сообразномъ съ тѣмъ, котораго держалась природа подъ принужденіемъ непреложныхъ физическихъ законовъ.

Флинтъ относится еще съ бо̀льшимъ признаніемъ къ философіи эстетики, къ философіи религіи, къ исторіи философіи Гегеля, въ особенности къ первой. Она въ его глазахъ самое привлекательное изъ его твореній и изумительно богато положительнымъ

знаніемъ и оригинальными замѣчаніями; философію религіи онъ считаетъ менѣе глубокимъ и цѣннымъ произведеніемъ, чѣмъ эстетику Гегеля, однако замѣчательнымъ твореніемъ, къ которому всегда будутъ относиться съ уваженіемъ и благодарностью. Объ исторіи философіи Гегеля Флинтъ говоритъ, что самые рѣшительные противники этого философа и тѣ, которые мало цѣнятъ то, что имъ сдѣлано въ другихъ областяхъ, единогласно и горячо признаютъ его заслуги въ этомъ вопросѣ. Можно удивиться, что Флинтъ не упоминаетъ о философіи права Гегеля, но это объясняется указаннымъ выше отношеніемъ къ государству. Флинтъ приходитъ къ заключенію, что возможно сомнѣваться въ законности метода Гегеля, не соглашаться со многими его выводами, сознавать многія его ошибки и иногда не понимать, что онъ хочетъ сказать; но совершенно невозможно отказать ему въ необычайномъ богатствѣ мыслей, которыя могутъ быть поняты и которыя необычайны, глубоки и цѣнны.

Укажемъ еще на отзывъ кн. С. Н. Трубецкого о философіи исторіи Гегеля въ предисловіи къ переводу книги Кэрда о Гегелѣ: „Исторія не объясняется изъ чисто логическаго развитія идей, но это еще не значитъ, чтобы она опредѣлялась одними экономическими факторами“. Въ этихъ словахъ мѣтко обозначено наиболѣе модное заблужденіе въ области исторической науки нашего времени, особенно у насъ въ Россіи, заблужденіе, притомъ почерпнувшее свое начало въ ложномъ примѣненіи діалектическаго метода Гегеля къ экономическимъ явленіямъ. Поистинѣ можно видѣть „иронію судьбы“ въ томъ, что наиболѣе идеологическое воззрѣніе на исторію послужило исходной точкой для родоначальника историческаго матеріализма.

Но какъ бы то ни было, никакая критика философіи исторіи Гегеля или его общей философіи не даютъ права забывать о ихъ міровомъ значеніи. Въ этомъ отношеніи сошлемся на слова, которыми заключаетъ свое капитальное сочиненіе о „Гегелѣ, его жизни, твореніяхъ и ученіи“ Куно Фишеръ: „Въ основѣ Гегелевской философіи лежитъ глубокая образовательная мудрость, она то должна сохраниться (fortbestehen) въ памяти міра, а потому мы обязаны обезпечить ей прочное мѣсто въ разумѣніи міра“ [1]. А къ этому отзыву историка философіи присоединимъ отзывъ историка спеціалиста: „Философія исторіи Гегеля представляетъ собою его величайшій научный подвигъ, почти столь же богатый послѣдствіями, какъ нѣкогда этика Канта“ [2]. Идеологическій

[1]) Kuno Fischer: Hegels, Leben и т. д., lubliaeums Ausgabe 1901, p. 1192.

[2]) Treitschke Ib. III 179.

элементъ, который Гегель внесъ въ исторію, представляетъ собою не слабую сторону его философіи исторіи, но силу ея, потому что соотвѣтствуетъ глубокой потребности человѣческаго духа. Объ этомъ свидѣтельствуетъ новый поворотъ въ судьбѣ гегеліанства—его *возрожденіе*, о которомъ повѣдалъ въ наши дни никто иной, какъ великій знатокъ философіи Виндельбандъ въ торжественномъ засѣданіи Гейдельбергской академіи наукъ [1]). Гейдельбергскій академикъ признаетъ установленный имъ фактъ возрожденія гегеліанства не только знаменательнымъ, но и поразительнымъ для всѣхъ, кто знакомъ съ прошлой судьбой Гегелевской философіи. „Когда-то восторженно принятый цѣлымъ поколѣніемъ, потомъ *забытый*, преданный пренебреженію и осмѣянію, Гегель, повидимому, вновь пріобрѣтаетъ „интенсивное“ вліяніе. Съ каждымъ днемъ растетъ число изслѣдованій, посвященныхъ его философіи; съ помощью хранящихся въ Берлинской библіотекѣ давно забытыхъ бумагъ Гегеля успѣшно изучается ростъ его мысли, его сочиненія появляются въ новыхъ изданіяхъ, а собранія его сочиненій, которыя недавно еще можно было пріобрѣсти за дешевую плату, пріобрѣтаютъ значительную антикварную цѣнность. Важнѣе же всего то, что новѣйшіе труды по философіи вездѣ пропитаны его мыслями и молодое поколѣніе съ новымъ восторгомъ трудится надъ его сочиненіями, утратившими ужасъ, который внушало ихъ корявое изложеніе“.

Знаменателенъ однако не только указываемый Виндельбандомъ фактъ пробужденія новаго интереса къ Гегелю, но и существенный мотивъ, которымъ знаменитый историкъ философіи объясняетъ это „воскресеніе Гегеля“. Этотъ мотивъ заключается въ „жаждѣ цѣльнаго міровоззрѣнія (der Hunger nach Weltanschauung), которую молодое поколѣніе желаетъ утолить у Гегеля. И если это поколѣніе ищетъ выхода изъ позитивистическаго оскудѣнія и матеріалистическаго запустѣнія (Verödung), то немудрено, что, за неимѣніемъ другой философіи, оно возвращается къ той, которая представляетъ ему вселенную въ великихъ чертахъ, какъ эволюцію духа“.

Къ этому главному мотиву присоединяются другія черты, привлекающія современныя поколѣнія къ гегеліанству: „оно находитъ въ немъ удовлетвореніе своимъ эстетическимъ потребностямъ—забытымъ Фихте, Шеллингомъ и Гербартомъ; оно увлекается эволюціоннымъ (Entwickelungsfrohem) оптимизмомъ, бьющимъ сильнымъ пульсомъ въ ученіи Гегеля и его вѣрою въ мощь

---

[1]) Die Erneuerung des Hegelianismus. Heidelberg. 1910.

разума, берущей верхъ надъ мрачной проповѣдью Шопенгауера о бѣдствіяхъ міра. Наконецъ, вопреки и въ противовѣсъ безбрежному индивидуализму, которымъ Ницше одно время опьянялъ своихъ современниковъ, въ новогегеліанствѣ, проявляется живое стремленіе къ духовному общенію (Gesammtheit), къ разумному и универсальному содержанію жизни".

Въ этомъ смыслѣ Виндельбандъ „рѣшительно" признаетъ возвращеніе къ Гегелю *оздоровленіемъ* философіи, если она сумѣетъ остеречься отъ чудачества и метафизическихъ излишествъ (Uebereilungen) стараго гегеліанства.

Ожидаемое маститымъ представителемъ германской философіи, *возрожденіе* Гегеля повидимому совершается и въ Россіи. За напечатаннымъ въ 1901 году трудомъ проф. П. И. Новгородцева „Кантъ и Гегель", въ которомъ авторъ излагаетъ и обсуждаетъ философію права послѣдняго какъ дополненіе и завершеніе знаменитой этической философіи Канта, мы ожидаемъ окончаніе обширной монографіи И. А. Ильина о Гегелѣ [1]).

---

[1]) Вмѣстѣ съ тѣмъ увеличивается и матеріалъ, дающій возможность судить о судьбѣ гегеліанства въ Россіи. Къ свѣдѣніямъ, заключающимся въ «перепискѣ Н. В. Станкевича» въ только что вышедшемъ, прекрасномъ изданіи его племянника А. И. Станкевича (Москва 1914.), теперь присоединяется интересный очеркъ А. С. Лаппо-Данилевскаго объ академикѣ А. А. Куникѣ (1814—1899) съ его отзывами о философіи исторіи Гегеля (см. Извѣстія. Импер. Академіи наукъ № 18, 1814. дек.). Изъ писемъ Н. В. Станкевича обращаютъ на себя особенное вниманіе тѣ, въ которыхъ онъ излагаетъ свой споръ съ Шевыревымъ и Максимовичемъ о Гегелѣ (№ 328 и 306) и письмо № 304, въ которомъ юный русскій гегеліанецъ по поводу книги Беккерса восклицаетъ: «Утѣшительно, что всѣ враги Гегеля—идіоты». Свое отношеніе къ философіи Гегеля Н. В. Станкевичъ высказываетъ въ письмѣ къ Бакунину, котораго онъ побуждаетъ заняться ею. „Философія есть наука и какъ всякая наука работа, борьба ума съ предметомъ; она ходъ отъ конечнаго къ абсолютному". (Написано 19 мая 1840 г. за мѣсяцъ до смерти).

ОГЛАВЛЕНІЕ.

			Стр.
		Предисловіе.	
Глава	I.	Теократическое представленіе объ исторіи человѣчества	1
„	II.	Макіавелли	24
„	III.	Боденъ	30
„	IV.	Бэконъ	61
„	V.	Вико	80
„	VI.	Гердеръ	93
„	VII.	Кантъ	141
„	VIII.	Шеллингъ	154
„	IX.	Гегель	167—267