

УДК 1 (091)

Античность как начало всемирной истории в воззрениях немецких философов XVIII – XIX веков (к проблеме формирования принципа историзма)

О.В. Самылов

*Санкт-Петербургский государственный университет сервиса
и экономики, кафедра истории и политологии*

Аннотация. Статья представляет собой анализ формирующегося в немецкой философии истории отношения к античной цивилизации как начальной точке исторического развития. Рассматриваются философско-исторические взгляды немецких философов XVIII – первой половины XIX вв. в аспекте экспликации идеи историзма от природы и космоса к культуре и социуму.

Abstract. The paper contains analysis of attitude to antique civilization as a starting point of historical development which was formed in the German philosophy of history. Philosophical and historical views of German philosophers of the period from the XVIII century to the first half of the XIX century have been considered in terms of explication of the historicism concept from nature and the universe to culture and society.

Ключевые слова: философия истории, искусство, античность, гармония
Key words: philosophy of history, art, antiquity, harmony

1. Введение

Известно, что термин "философия истории" впервые употребил Вольтер в контексте размышления об универсальном историческом значении человеческой культуры. "Я имею в виду, – пишет Вольтер, – не пустую и бесплодную науку о событиях и датах, которая ограничивается тем, что выясняет, когда умер такой-то человек, бесполезный или пагубный для мира, не науку, сообщающую одни только справочные сведения, которые обременяют память, не просвещающую ума. Я говорю о науке, которая изучает нравы, которая, обнаруживая ошибку за ошибкой, предрассудок за предрассудком, рисует последствия человеческих страстей, показывает нам, какие бедствия причиняли невежество или превратно понимаемая ученость, и в особенности прослеживает успехи искусства на протяжении веков..." (*Вольтер*, 1974). Однако уже у Гердера термин "философия истории" приобрел несколько иное значение и обозначал специальную дисциплину, изучающую общие проблемы истории (точнее, процесс "выделения" истории и культуры из царства природы – становление мира как органического целого, с постепенной, выраженной еще в неадекватной форме "концептуализацией" мира культуры).

2. Универсальный историзм и идея исторической индивидуальности в философии Гердера: от историзма природы к историзму культуры

Одной из важнейших проблем этой новой дисциплины становится вопрос о той изначальной точке, с которой начинается ход всемирной истории. "Север или юг, утро или вечер явились началом рождения человечества? Каково происхождение человеческого рода, открытий и искусств, и религий?" – вопрошает Гердер. "Где находится исходный пункт? Аден или Аравия? Китай или Египет? Абиссиния или Финикия?" (*Herder*, 1982a). Вместе с тем, Гердер формулирует идею самоценности различных исторических эпох, выраженную в неповторимости и качественном своеобразии различных периодов в истории. Различные народы, различные культуры сменяют друг друга в бесконечной череде, каждый народ таит в себе силы, которые постепенно вовлекаются во всеобщий исторический процесс.

В трактате "Еще философия истории к образованию человечества" (1774) Гердер воспроизводит последовательно развернутый ряд конкретно-исторических эпох человеческой истории, своеобразных и внутренне связанных, представляющих собою целое – историю человеческого рода. Для выражения этого ряда Гердер прибегает к использовавшейся и ранее в истории философии (см. "Новую науку" Д. Вико) метафоре – сравнению истории с человеческими возрастами. "Детальное сравнение античного духа с египетским должно показать, что моя аналогия, почерпнутая от человеческих возрастов, – не игра" (*Herder*, 1982b). Каждый возраст человека самоценен, и нельзя утверждать, подчеркивает мыслитель, что "юноша является более несчастливый, чем невинный, довольный ребенок, ни что успокоившийся старик несчастнее, чем сильный, стремительный мужчина..." (*Herder*, 1982b).

Человеческой истории присущ поступательный характер, и ни один "возраст", ни одна культура "не теряется" в бесконечности веков, они становятся основой, субстратом исторического движения. "Египтянин, – пишет Гердер, – без детского обучения у Востока не был бы египтянином, грек не был бы греком без египетской школьной прилежности; именно их взаимная ненависть указывает развитие, поступательное движение, ступени лестницы!" (Herder, 1982b). Противоречия между различными культурами, по мнению философа, являются стимулом исторического прогресса. Согласно Гердеру, развитие человечества осуществляется через взаимопротяжение и взаимоотталкивание различных культур, различных исторических эпох, через отрицание старого новым и удержание положительного.

Каждая историческая эпоха обладает своим собственным масштабом ее измерения. Было бы сумасбродством, подчеркивает Гердер, пытаться человеческий дух определенных исторических эпох "измерять масштабом другого времени" (Herder, 1982b). И греческую, и восточную историю необходимо рассматривать "только на своем месте". Философ пытается преодолеть классицистский нормативизм, рассматривающий различные исторические эпохи с позиции вневременных образцов. "Лучший историк искусства древности Винкельман судил художественные произведения египтян только согласно греческому образцу...". Антиисторизм Винкельмана мыслитель видел в том, что он к рассмотрению египетского искусства "...пришел исключительно с греческими воззрениями!...". Гердер же, не отрицая всеобщего значения классического искусства, классической культуры вообще, пытается по-новому оценить искусство различных исторических эпох. Он подчеркивает своеобразие, индивидуальное и неповторимое в развитии культур. Каждая историческая эпоха, каждая культура "...все образует согласно своему типу". Гердер ставит вопрос о типологическом единстве каждой культуры, вырастающем из единства условий места, времени ее формирования. Каждая эпоха, таким образом, обладает внутренним культурно-историческим единством, концентрирующим историческое своеобразие эпохи, ее особенное и индивидуальное. Смена типов означает, что "завершен новый мир языков, нравов, склонностей и народов – начинается другое время..." (Herder, 1982b).

Гердер в значительной мере отходит от присущего просветительской исторической мысли произвольного деления народов и эпох на "культурные" и "некультурные", схематического изображения исторического процесса, воссоздающего культурную историю человечества, исходя из одной "эталонной" культуры, избранной таковою по случайным, несущественным признакам. Вместе с тем, мыслитель оставляет возможность оценки культуры прошлых эпох с точки зрения достоинства ее подлинно человеческому гуманному состоянию, с точки зрения соответствия "духу гуманности" и всеобщей человеческой культуре. Исторически понимаемая "гуманность" является для Гердера мерой для отнесения каждой конкретной культуры к всеобщей, общечеловеческой.

Идея исторической индивидуальности, "самоценности", своеобразности и необходимости отдельных ступеней исторического процесса, которая в философии Гердера содержится еще в неразработанном виде, в философии Гегеля достигает развитой формы. Теоретические основания гегелевской идеи "народного духа" (Volkgeist) заключены в исходной для гегелевской философии истории дефиниции духа как принципа свободы, ибо история, согласно Гегелю, есть произведение духа. Всякая ступень, как отличающаяся от другой, имеет свой собственный определенный принцип, считает Гегель. Таким принципом в истории является определенность духа – особый дух народа. В этой определенности он выражает конкретные стороны своего сознания и хотения, всей своей действительности; она является общей отличительной чертой его религии, его политического строя, его нравственности, его правовой системы, его нравов, а также его науки, искусства и технического умения.

Всемирная история, согласно Гегелю, складывается из совокупности этапов, каждый из которых является относительно самостоятельным замкнутым целым, проживающим, подобно любой органической индивидуальности, рождение, рост, старение, смерть. У истоков формирующегося историзма, таким образом, лежит представление о равноценности различных эпох и культур, а античности отводится та же роль, что и другим древним цивилизациям. Но уже в немецком романтизме эпоха античности обретает особое, привилегированное значение.

3. От историзма культуры к историзму личности: эстетическая рецепция универсального историзма Ф. Гёльдерлином и Фр. Шлегелем (на пути к субъективизации исторических смыслов)

В воззрениях немецких романтиков тема начала всемирной истории рассматривается в связи с проблемами уникальности и самоценности человеческого существования, совершенствования самого человека. У Гёльдерлина, например, с одной стороны, на первый план выдвигаются вопросы нравственного самосовершенствования человека, а с другой – проблемы философии истории, возможность осмысления исторического как такового. В романе "Гиперион" идеальное общественное устройство получает у Гёльдерлина именование "священной теократии Красоты" (Гёльдерлин, 1969). Бог, красота и природа выступают у философа как понятия-синонимы, и если природа божественна и

прекрасна, то прекрасным и божественным должен быть и человек, вернувшийся к природе. Искусство и религия находят свой критерий в отношении к красоте, сама же религия для Гёльдерлина и есть любовь к красоте. "И без такой любви к красоте, без такой религии каждое государство будет голым скелетом, лишенным жизни и духа, а всякая мысль и дело – деревом без вершины, колонной, с которой сбита капитель" (Гёльдерлин, 1969).

Вместе с тем, эта "священная теократия Красоты", предполагающая завершение трагических скитаний человека и его возвращение на родину, возвращение к природе, содержит в себе очевидное противоречие. С одной стороны, это идеал "чистой простоты", с другой – идеал "совершенного образования". Состояние "чистой простоты" – это начальная ступень развития человеческого общества, на которой потребности человека согласуются с его природой, с его силами и возможностями. В состоянии "совершенного образования" человек, обладающий "бесконечно возросшими и разнообразными потребностями", находит их удовлетворение посредством "организации, которую мы в состоянии себе дать" (Гёльдерлин, 1969). Таким образом, возникает трехчленная схема исторического существования человека, где первой ступенью является состояние близости к природе, при котором человек не имел еще потребностей, которые сама природа не удовлетворяла бы. Затем следует состояние, при котором изначальное равновесие человека и природы нарушается, человек оказывается оторванным от природы, а его культура, называемая Гёльдерлином "образованием", природе противопоставляется. Третье состояние предполагает восстановление утраченной гармонии. Главным средством такого восстановления является внутреннее самосовершенствование человека, благодаря чему "совершенное образование" и "чистая простота" совпадают друг с другом.

Причем, по убеждению философа, третье состояние достижимо как каждым человеком в отдельности, так и обществом в целом. Любой человек может путем нравственного самосовершенствования вернуться к детской гармонии своей души. Идеал человеческого совершенства, таким образом, – это и идеал, к которому в равной мере движется и каждый человек в отдельности и все люди, вместе взятые. Это идеал исторического движения человечества, и иным он быть не может.

Но в то же время прошлое у Гёльдерлина уже содержит в себе зародыш будущего: "Но боязливим надо, как-ни-как / Наружу выглянуть и, умирая, / Назад туда в круговорот стихий, / И, будто выкупавшись, освежиться / Для новой юности" (Гёльдерлин, 1931). Поэтому вовсе не случайно у мыслителя складывается отношение к античности как к первой вершине, достигнутой человечеством посредством развития культуры ("образования").

Но если античность отождествляется с состоянием изначального рая, то что же вынуждает человека покинуть это райское состояние? Историческая концепция Гёльдерлина основана на противопоставлении олимпийского спокойствия богов и человеческой смятенности, тревожности. Казалось бы, стремление к совершенству, естественное для любого человека, должно решать это противоречие в пользу богов, однако ход истории решает его в пользу человека. На первый взгляд, ситуация предельно ясна: боги блаженны, бессмертны, они не знают тревоги; люди испытывают страдания, они смертны, исполнены тревоги, знают лишь труд и поражения. Однако сам ход человеческой истории свидетельствует: у богов есть причина завидовать людям, именно потому, что боги блаженны, бессмертны, не знают тревоги, им недоступна непреклонность борьбы с роком, которая способна превратить смерть и поражение человека в его победу. Только человек знает: "там, где опасность, вырастает и спасительное", богам же эта истина неведома. В этой связи историческая концепция Гёльдерлина с самого начала основывается на противопоставленности богов и людей. Но если есть дихотомия богов и людей, то неизбежна и трихотомия: бессмертные, блаженные боги – борющиеся люди – молчаливая природа. Есть и еще одна сила – рок, судьба, в античной мифологии властвующая и над людьми, и над богами.

Синтезировать все эти силы Гёльдерлин пытается в своей трагедии "Смерть Эмпедокла". Эмпедокл проходит через разлучение с самим собой, с природой и богами, с людьми для того, чтобы стать лишь "моментом" борьбы двух начал – человеческого и природного, космического ("органического" и "аорганического", по выражению самого Гёльдерлина). Эти противоположности временно сливаются в нем, затем неизбежно разъединяются и в момент жертвенной смерти Эмпедокла демонстрируют миру возможность своего синтеза, а также то, что этот синтез не может быть воплощен в индивидуе, т.к. в ином случае мировая жизнь завершилась бы единичным, и всеобщее растворилось бы в индивидуальном. Но поскольку это заведомо невозможно, то решение проблемы судьбы тождественно принесению единичного в жертву: "Божественно чрез смертного себя / Божественность природы открывает" (Гёльдерлин, 1931).

Борьба с Роком у Гёльдерлина, таким образом, из индивидуального подвига превращается во всемирно-историческую, всечеловеческую, космическую миссию. Вполне закономерно мыслитель в своих поздних гимнах, особенно в элегии "Хлеб и вино", пытается соединить образы Диониса и Христа.

Но если в начальный период творчества у него боги нередко отождествляются с природой, то в конце заимствованный из античности политеизм сближается с монотеизмом, хотя место единого Бога занимают персонификации Всеединого (Дионис и Христос). "Эмпедокл" также представляет собой опыт такой персонификации; но в человеке она невозможна, как невозможно она и в случае любой единичности. Отсюда неизбежность жертвенной смерти, распространяющаяся и на человека Эмпедокла, и на Диониса, и на Христа.

Поиски истинной античности с ее таинственной дионисийской природой составляют важнейший мотив поэтических и философских исканий Гёльдерлина. Одним из первых среди философов своего времени он начинает подозревать, что образ спокойно-созерцательной, застывшей в классических скульптурных формах Греции – иллюзия гуманистов, не соответствующая действительности, рожденная, главным образом, для противопоставления Средневековью. Романтики акцентируют внимание на античной трагедии, а также на том обстоятельстве, что Древняя Греция была в свое время центром мира, его истоком, скрывающим истину бытия. Это "колыбель европейской цивилизации", но колыбель, не раскрывшая всех своих возможностей, и поэтому сохраняющая для Европы всю свою притягательность. Согласно поэтической историософии Гёльдерлина, изначальная Греция таит в себе такое видение мира, в котором соединяются эпохи варварства, язычества и христианства. В элегии "Хлеб и вино" поэт возглашает: "...оттуда пришел бог и туда нас зовет". Античность – это единство Азии и Европы, Востока и Запада, единство природного и божественного.

Тот факт, что в истории человечества на смену античности приходит эпоха христианства, представляет собой не столько социальную, сколько космическую закономерность. Смена исторических эпох подобна смене дня и ночи. Античность – это время, когда боги являлись людям, затем неизбежно наступает время, когда боги скрываются. Это два мира, между которыми нет никакой связи, но ни один из них не может утвердиться в истории навсегда. Однако Гёльдерлин полагает, что своеобразие современного ему европейца в том и состоит, что он оказался на пересечении двух миров – мира богов и мира людей.

Это "междущарствие" и есть пространство, в котором только и оказывается возможным возвращение богов. "Человек нового западного мира... следует за богами, которые сами совершают то, что Гёльдерлин назвал "решительным поворотом". Боги сегодня отворачиваются от человека, они покидают его, изменяют ему, и человек должен понять сакральный смысл этой измены богов, не борясь с ней, но ее по-своему повторяя. В результате, по убеждению философа, человек забывает себя и забывает Бога, он возвращается как изменник, но вместе с тем, как святой. Подобное возвращение ужасно, оно – измена, но измена не оскверняющая человека, поскольку этой изменой, которая утверждает разделение двух миров, в самой раздельности, в открыто поддерживаемом различии их утверждается чистота памяти о Боге. Гёльдерлин как раз и добавляет: "Чтобы в ходе мира не было перерывов и память о Небожителях не утратилась, бог и человек вступают во взаимоотношения под видом измены, в которой – забвение всего, поскольку измена – лучшее из возможного" (Бланишо, 2002).

Фактически у Гёльдерлина мы видим складывающуюся историософию замкнутых миров, доступ к которым открыт только для поэтов. Теперь "...поэт должен противостоять устремлениям богов, которые умирают и увлекают его с собой (как Христос) в царство смерти; с другой стороны, он должен противостоять чистому и простому пребыванию на земле, которое не утверждено поэтами" (Бланишо, 2002). Но именно поэт должен удерживать оба мира на расстоянии друг от друга, так как пустое пространство, разграничивающее эти два мира, является пространством сакрального.

Разумеется, многое из сказанного полностью или частично применимо и к другим представителям немецкого романтизма. Гёльдерлин выделяется из их числа лишь более решительным и глубоким выражением тех историософских идей, которые были в Германии достоянием эпохи конца XIX – начала XX века. И если его мистико-поэтическое восприятие принципа историзма образует один полюс рецепции историзма, то на другом полюсе, безусловно, следует расположить спекулятивно-рационалистическую философию истории Ф. Шлегеля. Сам Шлегель последовательно придерживался представления об "открытой" философии, не связанной рамками системы, и идеалом для него была философия Платона. Именно такая "бессистемная философия" должна быть адекватным выражением динамики индивидуального духовного развития. Однако в античности внимание Шлегеля притягивала не только философия Платона. Как и Гёльдерлина, его гораздо больше, чем философия, интересовала античная поэзия, и именно с античной поэзией была связана его философия истории.

Современная поэзия, согласно Шлегелю, не знает той завершенности, той объективной и законченной красоты, какую знала поэзия античности. Современную поэзию притягивает безобразное, она насыщена пафосом внутреннего разлада и отчаяния. Дисгармоничности современной поэзии Шлегель противопоставляет красоту и гармонию поэзии греков. Творчество Софокла и Шекспира самым наглядным образом подтверждает эту противоположность: если трагедии Софокла примиряют и

успокаивают, то трагедии Шекспира (и прежде всего "Гамлет") насыщены максимальным отчаянием и оставляют зрителя в состоянии неразрешенного напряжения, они лишены катарсиса. В своей работе "Об изучении греческой поэзии" Ф. Шлегель (1983) говорит о необходимости "эстетической революции", которая должна полностью изменить нравственную атмосферу посредством возвращения к той "объективной красоте", образцы которой нам предоставляет поэзия греков. В отличие от современного искусства, греческое искусство основано на "идеализации", оно прекрасно и объективно, его главной целью является красота, а любая педагогическая, философская, политическая функция вторична и подчинена эстетической.

Эти особенности античного и современного искусства закономерно вытекают из самого характера культуры. Античная культура характеризуется естественностью и цельностью, она нацелена на свободное и гармоничное развитие всех природных способностей человека. Современная культура отличается искусственностью и односторонностью, в ней господствует рассудок. Античная поэзия – это канон, так как она представляет собой законченное поэтическое целое, в котором все ступени достигли вершины своего развития. И поскольку это канон, то он неповторим: это образец эстетического совершенства, имеющий законодательное значение в области искусства. Такая оценка Шлегелем античного искусства и античной культуры первоначально основывалась на историзме Гердера, на признании им неповторимого своеобразия каждой культуры. Античная культура была обусловлена соответствующими обстоятельствами времени и места, языком, нравственностью, национальным характером, даже климатическими особенностями, характерными для Древней Греции. Однако все эти обстоятельства не согласуются с каноническим характером античной поэзии, и объяснить, исходя из культурного своеобразия античности, почему греческая поэзия является образцовой и достойной подражания, оказывалось весьма затруднительно. Поэтому Шлегель начинает ориентироваться на нормативизм эстетики Винкельмана, казалось бы, дающий возможность избежать культурного релятивизма, потенциально заложенного в концепции Гердера, не позволяющего установить объективный критерий оценки художественного совершенства. Шлегель в рецензии на "Письма для поощрения гуманности" пришел к следующей оценке гердеровского историзма: "В итоге отрицается, что можно сравнивать поэзию различных времен и народов, и даже что существует всеобщий критерий оценки. Но разве это доказано? Если еще нет безупречного опыта разделения сферы поэзии, разве оттого это разделение должно быть вообще невозможным? Метод рассматривать всякий плод искусства без оценки, только согласно его месту, времени и характеру привел бы в конце концов лишь к тому результату, что все должно быть таковым, как оно было и есть" (Попов, 1983).

Впрочем, и отказ от гердеровского историзма оказался для Шлегеля временным, что объясняется его непоследовательностью и стремлением к "открытому" философствованию. В работе "О ценности изучения греков и римлян" (Шлегель, 1983) обоснование принципиальной для Шлегеля антитезы "древних" и "новых", т.е. антитезы античной и современной культуры, строилось на сочетании двух разнородных принципов: принципа историзма Гердера и принципа бесконечного линейного развития, заимствованного, в первую очередь, из философии Фихте. Историзм Гердера, предполагавший циклическое развитие, обусловленное естественными предпосылками, позволяет Шлегелю объяснить античную культуру как своеобразный круговорот с характерными стадиями зарождения, роста, зрелости, расцвета и дряхления. Принцип бесконечного линейного развития объяснял, в первую очередь, возможность поступательного движения к идеалу эстетического совершенства как к цели развития любой культуры. Соединив эти два принципа, Шлегель испытывал наибольшие трудности при объяснении моментов перехода от одной культуры к другой, но, в отличие от Гёльдерлина, он здесь не стремился удерживать свое внимание на этих затруднениях и описывал данный переход как "скачок", как "благодетельную катастрофу".

Следует признать, что Шлегель видел недостатки как концепции историзма Гердера, так и концепции Фихте, осознавая необходимость иного, принципиального нового осмысления исторического. Теоретическое (логическое) должно быть исторично. Шлегель афористически заключает, что "история – это становящаяся философия, а философия – завершенная история" (Шлегель, 1983). В "Философии истории" античная культура рассматривается как "эстетический период" в истории человечества. Но античность у Шлегеля, в отличие от Гёльдерлина, не является изначальным состоянием человечества. Шлегель характеризует античность как некое срединное состояние, размещая с одной стороны Восток, с другой – современное общество. В "Истории поэзии греков и римлян" античности также отводится срединное положение между первобытным варварством и утонченной культурой современности, но такое положение считается Шлегелем наиболее благоприятным для развития искусства и поэзии.

4. Тожество исторического и логического в философии истории Гегеля: история как саморазвитие духа

Хронологически первой фразой Гегеля, где речь идет об историчности, является его оценка греческого духа, его роли в истории. "В самом существовании этой уютности, и – ближе – в духе уюта, в этом представлении, что они находятся у самих себя со стороны своего физического, гражданского, правового, нравственного, политического существования, в этом характере свободной, прекрасной историчности, заключающейся в том, что то, чем они являются, имеется у них так же в качестве Мнемозины, – в этом содержится также зародыш мыслительной свободы и, таким образом, необходимость возникновения у них философии" (Гегель, 1993). Далее во введении к истории философии Гегель разъясняет общий смысл термина "историчность", подчеркивая, что в нем выражается приоритет бесконечного духа над конечным человеческим разумом. Историческое содержание должно оставить свою чувственную форму и раскрыться для духа. Это, соответственно, возможно лишь на стадии внутреннего самосознания, стадии, связанной с христианством, когда дух делает самого себя предметом представления. Именно здесь все историческое находит свое место. Дух не может останавливаться на какой-то особенной стадии, т.к. это не историческая точка зрения. Поэтому дух преодолевает не только стадию античности, но и характерное для лютеранства понимание божественного. "Кто говорит лишь о конечном, лишь человеческом разуме, лишь ограниченном разуме, тот клеветает на духа; ибо дух, как бесконечный, всеобщий, внимающий самому себе, внимает себе не в некотором "но", в границах, в конечном как таковом – он не имеет никакого отношения к ним – а лишь внутри себя, внутри своей бесконечности" (Гегель, 1993). Историческое, историчность, взятая в отношении преодоления любой границы, любого особенного, представляет собой ту стихию, где дух получает возможность вступить в отношение к себе самому.

Отметим, что стадия греческого духа понимается Гегелем, в соответствии с мнением романтиков (Гёльдерлина, Ф. Шлегеля), как "прекрасная середина" между крайностями стадии Востока, характеризуемой единством природного и духовного, и стадии современности, характеризуемой субъективизмом, "чистым формализмом", абстрактным принципом современного мира. Стадия греческого духа "одновременно и природна, и духовна; но природна и духовна таким образом, что духовность остается господствующим, определяющим субъектом". Именно в этом значении греческое сознание есть ступень красоты.

Представление об истории как едином целостном процессе в философии истории Гегеля подтверждается также его учением о "сжатом", "свернутом" повторении моментов развития предшествующих стадий на каждой новой ступени исторического процесса. Это позволяет проводить определенные аналогии между восточными деспотиями и Древней Грецией, между Египтом и Византией, между римским миром и цивилизацией германцев. Эпоху Карла Великого Гегель, в частности, сравнивает "как период субстанциального единства" с персидским царством, период оформления в Европе феодализма с характерным соперничеством между церковью и государством – с греческим миром, Новое время – с римским миром. Подобные аналогии возможны и между великими личностями, игравшими всемирно-историческую роль, и Гегель сравнивает Лютера с Сократом, а Карла V – с Периклом. Всемирная история предстает как диалектика повторяемости и отрицания, как "кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой и лишь, с другой стороны, являются как минувшие" (Гегель, 1993). Эта повторяемость приводит Гегеля к выводу, что "принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим" (Гегель, 1993).

В философии истории Гегеля историческое предстает как постепенное самораскрытие духа, вступающего различным способом в отношение к самому себе и к природе. Движение духа и хронологическая последовательность движения истории с самого начала должны соответствовать друг другу. Такое соответствие, обычно обозначаемое как единство логического и исторического, и составляет содержание принципа историзма в его классической форме. Формула этого принципа может быть выражена следующим образом: история есть непрерывное движение духа в стихии исторического, духа, опосредующего себя в отношении к самому себе и к своему иному, к природе, и снимающего это опосредование. Благодаря этому отношению к себе самому дух выходит из себя и обращается при этом к себе, что и составляет два необходимых момента его движения. В этом движении, тем не менее, дух покидает себя и оставляет себя существу, т.е. осуществляется. Это осуществление мыслится Гегелем как процесс во времени, так как, полагая себя как нечто временное, дух полагает и само время вообще. Опосредование снимается средствами самого же опосредования, в результате чего дух возвращается к себе самому. Именно момент возвращения духа к себе самому, а не его полагание самого себя во времени мы и должны называть историей. Но если для этого возвращения опосредование совершенно

необходимо, по крайней мере, в качестве того, что снимается, то оно также имеет существенное отношение к процессу истории.

Конечная цель исторического процесса характеризуется Гегелем как "царство духа", как эпоха подлинной "свободы собственности и свободы личности". Гегель связывал достижение этой ступени с дальнейшим историческим развитием германского мира, эта ступень непосредственно следует, "открывается" вслед за ним. Прусская монархия изображается Гегелем как прообраз будущего, как воплощение принципов свободы и справедливости. С формальной стороны развертывание степеней свободы осуществляется в количественном измерении: в мире восточных деспотий свободен один, в античном мире свободны некоторые, немногие, в германском мире созревают условия для свободы всех. Свобода каждого должна возникнуть как результат развития германского мира, т.к. именно здесь достигается формальное равенство граждан и собственников перед законом. Но эпоха античности выступает как абсолютно необходимое звено в этом движении.

5. Заключение

На рубеже второй половины XVIII – середины XIX вв. в немецкой философии истории стараниями Гердера и романтиков происходит процесс экспликации идеи историзма от природной действительности, универсума, космоса (в античном смысле) к явлениям мира человеческой культуры, общества. Тенденция эта достигает своего апогея в диалектической концепции Гегеля, приводя к отчетливой фиксации мира человека, личности, "Я" как подлинного носителя историчности, к возрастанию роли человеческих экзистенциалов в трактовке сущности исторического и субъективизации истории.

Литература

- Herder J.** Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Herders Werke in fünf Bänden. *Berlin, Weimar, Aufbau-Verlag*, Bd. 3, S. 50, 71, 51, 52, 55, 59, 62, 1982b.
- Herder J.** Journal meiner Reise im Jahr 1769. Herders Werke in fünf Bänden. *Berlin, Weimar, Aufbau-Verlag*, Bd. 1, s. 279, 1982a.
- Бланшо М.** Пространство литературы. *М., Логос*, с. 277, 229, 279, 2002.
- Вольтер.** Эстетика. *М., Искусство*, с. 274, 1974.
- Гегель Г.В.Ф.** Лекции по истории философии. Кн. I. *СПб., Наука*, с. 187, 127, 125, 1993.
- Гёльдерлин Ф.** Гиперион. Сочинения. *М., Художественная литература*, с. 368, 354, 1969.
- Гёльдерлин Ф.** Смерть Эмпедокла. *М.-Л., Academia*, с. 85, 93, 1931.
- Попов Ю.Н.** Философско-эстетические воззрения Фридриха Шлегеля. В кн.: *Ф. Шлегель. Эстетика. Философия. Критика*. В 2 т. Т. 1. *М., Искусство*, с. 12-13, 1983.
- Шлегель Ф.** Об изучении греческой поэзии. *Там же*, с. 91-190, 70-87, 308, 1983.