

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 141 Гегель

СОДЕРЖАНИЕ, СУБЪЕКТЫ И ДВИЖУЩИЕ СИЛЫ ФЕНОМЕНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ Г. ГЕГЕЛЯ

Б. М. Омаров

Дагестанский государственный технический университет

Статья посвящена содержанию, субъектам и движущим силам феноменальной истории Г. Гегеля. Культурно-исторический процесс в концепции Гегеля носит весьма противоречивый характер. Этот процесс разделен на два типа: субстанциональный и феноменальный. В данной статье рассматривается феноменальный культурно-исторический процесс в философской системе Гегеля в контексте взглядов К. Маркса, Ф. Энгельса, М. Овсянникова, В. Нерсисянца и других ученых, которые обращались к изучению концепции Г. Гегеля.

In article subjects and motive forces of phenomenal history of G. Hegel are considered the maintenance. Cultural-historical process in the Hegel's concept has very inconsistent character. This process is divided into two types: substantial and phenomenal. The article analyzes the phenomenal cultural-historical process in the Hegel's philosophical system in the context of views of K. Marx, F. Engels, M. Ovsyannikov, V. Nersisyan and other intellectuals who studied the Hegel's concept.

Ключевые слова: субстанция; дух; личность; сознание; свобода; нравственность.

Keywords: substance; spirit; personality; consciousness; liberty; morality.

Субъектом феноменального культурно-исторического процесса у Гегеля является государство как выражение абсолютного духа, в котором осуществляется синтез субъективной воли и объективного духа на определенной стадии саморазвития и самопознания духа. Сущность государства составляет нравственность как единство субъективной и разумной воли, другими словами, субъективного хотения и всеобщего (идеи свободы, выступающей в форме закона). Причем в этом единстве Гегелем четко установлены приоритеты. Подчеркнем, что в философии истории Гегеля приоритет отдается разумной воле, то есть идеи свободы. «Субъективная воля, страсть, оказывается приводящим в действие, осуществляющим началом; идея есть внутреннее начало» [1, с. 89]. Идея есть цель и субстанциональная основа государства, а субъективная воля и деятельность людей, подчиненная идее, есть средство государства. Политические институты и правовые установления государства, являясь выражением или материальным воплощением идеи свободы (на данной стадии ее развития), должны обеспечить реализацию идеи в деятельности индивидов как членов государственного целого организма.

Из гегелевского понимания сущности государства вытекает ряд следствий. Во-первых, благодаря единству субъективной и разумной воли идея свободы получает действительность, материальное воплощение. Другими словами, государство, сущностью которого является нравственность, «есть божественная идея, как она существует на земле» [1, с. 90]. Хочется отметить в таком случае, что государство, по Гегелю, есть осуществление идеи свободы в действительности, в поведении человека, подчиненном субстанциональной идее свободы, принимающей форму закона. Во-вторых, благодаря соединению субстанциональной идеи свободы с субъективностью, деятельностью человека не только идея свободы получает реальное осуществление в действительности, но и человек обретает истинную свободу. Для человека истинная свобода состоит в том, чтобы по внутреннему убеждению, а не по внешнему принуждению повиноваться законам государства,

чтобы таким образом быть орудием божественной идеи свободы, быть законопослушным по велению сердца, а не по принуждению, или по рациональному убеждению, гражданином. В-третьих, раз субстанциональной основой государства является идея свободы, она-то и есть двигатель истории. Государство как материальное воплощение идеи свободы оказывается, таким образом, предметом и содержанием истории и самоцелью. Государство есть самоцель, оно, по мысли Гегеля, существует для самого себя. А человек есть для него лишь средство. Как мы видим, те идеи, которые вкладывались Гегелем в философию истории еще более двух веков назад, остаются актуальными и в нашей современной действительности. По нашему мнению, люди и сейчас являются лишь средством для достижения определенных задач государства.

Интересными представляются нам взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса на место человека в политической системе. Основоположники марксизма не только критикуют ограниченность идей гегелевской философии истории, но и вообще отказываются рассматривать действительность через призму идеалов. Уже в 1843 г. в письме к Руге К. Маркс указывал, что «преимущество нового направления как раз в том и заключается, что мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир». И далее он еще раз подчеркивает: «...конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело» [2].

Категоричность этих выражений К. Маркса понятна, если принять во внимание, что все предшествующие (просветители, социалисты-утописты), да и современные ему теоретики (Зейтлинг, Кабе, Блан) строили свои концепции будущего общества по внеисторической схеме. Мыслители Нового времени начинали построение идеала с критики существующей действительности, но затем (в лучшем случае логически последовательно) выводили идеал из какого-либо «всеобщего принципа». Нарисовав идеальную картину утопического будущего, они затем искали средства для его достижения.

К. Маркс и Ф. Энгельс перестраивают эту схему. Критика буржуазного общества позволяла им вскрыть его противоречия, а анализ тенденций их разрешения давал представления о наиболее общих чертах будущего общества. Поэтому основоположники марксизма подчеркивают в «Немецкой идеологии», что «люди завоевывали себе свободу всякий раз постольку, поскольку это диктовалось им и допускалось не их идеалом человека, а существующими производительными силами» [3].

Таким образом, К. Маркс и Ф. Энгельс видели свою задачу не в логическом конструировании коммунистического идеала и даже не в поисках черт будущего общества в реальной действительности (в отчужденной от человека буржуазной действительности их и не было), а в выведении этого общества из тенденций развития современного капитализма. Но, анализируя эти противоречия, выводя из них черты будущего общества, рисуя намеренно недетализированный образ грядущего, Маркс и Энгельс создают вместе с тем коммунистический общественный идеал. Его классическая формулировка содержится уже в «Манифесте Коммунистической партии»: коммунизм – это «ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [4].

К. Маркс обосновывает достижение высшей гуманистической цели нового общества – формирование всесторонне и гармонично развитой личности – не только социальными, но и экономическими факторами. Уже в идеале «царства разума» человек провозглашается высшей ценностью. Но в обществе, основанном на машинном производстве и частной собственности, человек подчинен интересам этого производства. Здесь человек отчуждается от своей родовой сущности и низводится до уровня придатка машины этого самого ценного для буржуазии элемента производительных сил.

Ф. Энгельс писал, что в коммунистическом обществе человек становится решающим элементом производительных сил. По его словам, «общественное ведение производства не может осуществляться такими людьми, какими они являются сейчас, – людьми, из которых каждый подчинен одной какой-нибудь отрасли производства, прикован к ней, эксплуатируется ею, развивает только одну сторону своих

способностей за счет всех других и знает только одну отрасль или часть какой-нибудь отрасли всего производства» [5]. Современная техника и наука не могут быть эффективно использованы без широко образованного, сознательного работника, обладающего многообразными способностями, творчески относящегося к своему делу.

С постепенным отмиранием существующих форм общественного разделения труда все большее значение будет приобретать закон перемены труда. Человек как универсальная сила природы не будет использоваться лишь в качестве частной силы. Частичный труд будет окончательно вытеснен всеобщим трудом, который, по словам К. Маркса, является трудом творческим, «является напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства не в чисто природной, естественно сложившейся форме, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы» [6].

С развитием этих процессов станет возможным разрешение извечной антиномии между экономической выгодой и гуманизмом. Но разрешение этого противоречия происходит пока еще на почве экономической, внешней по отношению к конечной цели человечества необходимости. Речь идет, прежде всего, о всестороннем развитии человека [7].

«Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, – пишет К. Маркс, – следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» [8]. Подлинная свобода человека, безграничное развитие его способностей станут возможны лишь в результате его вытеснения из непосредственного процесса производства.

С точки зрения марксизма, задачи дальнейшего развития материального производства, совершенствования общественных отношений и человека будут стоять и перед людьми коммунистического общества. Но изменится удельный вес этих проблем в иерархии ценностей: оставаясь материальной базой «царства свободы», они перестанут быть главным содержанием деятельности человека и его сознания, осуществляя гармонизацию взаимодействий человека с силами природы.

Как бы мы ни оценивали марксизм с точки зрения его стратегии социальных изменений и практики реализации этой стратегии рядом государств и политических движений, необходимо признать, что первая разновидность интегративного общественного идеала связана с именами его основоположников.

Вернемся к рассмотрению феноменальной истории Гегеля. Из нравственности как сущности государства и идеи свободы как субстанционального начала государства Гегель выводит и государственный аппарат (государственный строй), систему органов управления. Идея государства порождает реальное государство во всей его материальной конкретике. Каким же путем? Путем развития идеи в свои различия. Причем этот процесс Гегель разделяет на два этапа. Сначала идея государства как дух порождает реальные элементы государства в их дифференциации. Затем идея государства, развивая себя в свои различия, порождает государственное устройство, или политический государственный организм (систему властей и их органов), то есть организует связь и взаимодействие элементов государства. Гегель рассматривает государство как целостный социальный организм, но мистифицирует его природу. Материальные и идеальные элементы общественного организма у него сплочены в единый организм потому, что все они являются лишь разными способами и формами выражения идеи. Поэтому идея и обуславливает их взаимодействие и их взаимосогласованность. Идея создает и сплачивает элементы, органы (как материальные, так и духовные) государства как общественного организма. Отметим, что государство (общество) тогда выступает как целое, но несамостоятельное, а скрепленное внешней скрепой духа, идеи. Такое целое не есть самодвижущееся, живое органическое целое, это есть искусственный, внешне управляемый организм, марионетка духа, без руководящей и спланирующей воли которого он вообще распадется на части. Материя и дух государства потому являются единым целым, что оба они лучатся высшим духом, идеей. Хочется провести аналогии с реальной действительностью, происходящей в нашей стране. Как и у Гегеля, субъект истории – государство в наше время носит призрачный характер. Превалируют идеи государственности, а

на деле многие политические институты и правовые установления государства не могут обеспечить реализацию идеи в деятельности индивидов как членов государственного целого организма.

В государстве идея реализуется в поведении людей и в их самосознании, составляя субстанциональную основу и того и другого. «В нравах она имеет свое непосредственное существование, а в самосознании единичного человека, его знании и деятельности – свое опосредованное существование, равно как самосознание единичного человека посредством умонастроения имеет в нем как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности свою субстанциональную свободу» [9]. В поведении не рефлектирующей личности идея может выступать в виде нерелективного нравственного чувства (пиетета) или в форме умонастроения (политической добродетели). В самосознании рефлектирующей личности идея познается как народный дух.

Таким образом, отметим, что в плане отличия исторических социальных организмов от внеисторических или доисторических Гегель устанавливает такой критерий культуры, как государственность. «В наличном бытии народа субстанциональная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя как такового. Народ без государственного устройства (нация как таковая) не имеет, собственно, никакой истории, подобно народам, существовавшим еще до образования государства, и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций» [10]. Таким образом, только социальный организм, создавший государство, Гегель именует термином «народ», а догосударственные состояния человеческих общностей – «нациями», причем «дикими».

Однако к подлинно историческим народам Гегель относит не все народы, создавшие государство, а только те, которые «избраны» мировым духом как формы материального воплощения определенной стадии его развития, то есть народы, субстанциональной основой существования которых стал избравший их «народный дух» как форма исторического саморазвертывания абсолютного духа. Поскольку смысл всемирной истории состоит в самопознании абсолютного духа, происходящем через воплощение стадий самопознания в отдельных народных духах и материальных государственных формах, постольку эти народные духи есть «единичные моменты и ступени» всемирной истории. «Каждый такой дух как единичный и природный в некоторой качественной определенности имеет своим значением заполнение только одной ступени и осуществление одной стороны деяния в целом» [10]. Следовательно, эти «избранные народы являются «историческими» лишь временно, на период исполнения своей миссии – быть воплощением стадии развития мирового духа. На один исторический период избранный духом народ является народом-гегемоном. «Самосознание отдельного народа является носителем данной ступени развития всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других народов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром» [10]. Исполнив свою миссию на отдельном историческом этапе всемирной истории как прогресса в сознании свободы или самопознания абсолютного духа, народ, бывший гегемоном, подвергается историческому суду, утрачивает статус исторического, хотя физически может остаться существовать. «...Абсолютная воля выходит за пределы также своего, в этот момент имеющегося у нее достояния, преодолевает его как некоторую особенную ступень и затем предоставляет этот народ его случайной судьбе, творя над ним суд» [10]. Удивительно, но факт. Вроде бы человечество прогрессирует в своем самосознании, однако спустя 200 лет мы видим такую же картину. Многие народы не могут быть творцами своей же судьбы. Эти народы являются лишь марионетками в своем государстве.

Все существующие в едином времени народы Гегель делит на три группы: 1) всемирно-исторический народ, являющийся воплощением текущей ступени развития духа, 2) отжившие народы, воплощавшие прошлые ступени развития народного духа, 3) доисторические или внеисторические народы, не послужившие для духа материалом для воплощения очередной стадии его развития.

Следует признать, что гегелевское решение проблемы критерия исторического на основе интерпретации государства как воплощения стадии развития мирового духа и «мистификации» сущности государства вычеркивает из истории целый ряд

народов. Африка, Америка, славянские народы выпадают из гегелевской схемы всемирной истории. Кроме того, как отмечает А.Н. Ерыгин, «в каждом из трех главных периодов у Гегеля имелся хотя бы один культурно-исторический феномен, которому с точки зрения принятой логической схемы невозможно было найти соответствующее место. В восточном мире – это буддизм и монгольское государство; в античном – дожившая до конца средних веков Византия; в новом мире германо-христианских народов – арабское государство» [11]. К тому же существование избранных «исторических» народов во времени оказывается разделенным на два периода: краткий период исторического бытия и все остальное время внеисторического или околоисторического прозябания.

Движущие силы феноменальной истории у Гегеля разделяются на первичные и вторичные. В качестве первичной движущей силы истории у него выступает абсолютный дух, меняющий свои формы, или исторически ограниченные ступени самореализации, которые Гегель называет «народным духом». «Эти ступени находят свое выражение во всемирно-исторических духах, в определенности их нравственной жизни, их конституции, их искусства, религии и науки» [1, с. 102].

Таким образом, за каждым историческим субъектом в качестве порождающей и определяющей его причины и движущей силы выступает «народный дух». «Дух по существу дела действует, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением; таким образом, он становится предметом для себя, он имеет себя, как наличное бытие перед собой» [1, с. 121].

Народный дух есть конкретный дух, определяющий конкретику всех элементов материального общественного организма (государства). С субстанциональной конкретикой народного духа связана и материальная конкретика государственного устройства, законов и даже географической среды. Гегель как идеалист материальную конкретику объявляет продуктом духовной конкретики.

Вторичной движущей силой феноменального культурно-исторического процесса являются народные массы. Их поведение определяется страстями. Под страстями Гегель имеет в виду «...вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным» [1, с. 76]. Страсть есть деятельность человека, обусловленная его субъективными потребностями, интересами и целями, которым придается действительность благодаря воле и энергии человека. «Страсть есть, прежде всего, субъективная, следовательно, формальная сторона энергии, воли, деятельности, причем содержание или цель еще остаются неопределенными» [1, с. 77].

Рассматривая вторичные движущие силы феноменальной истории, считаем необходимым уточнить распространенную интерпретацию гегелевской позиции, состоящую в том, что якобы у Гегеля герои, всемирно-исторические личности являются двигателями истории, а народные массы – пассивными исполнителями воли героев. Так считает, например, В.Н. Кузнецов: «Превознося "героев", Гегель в народных массах не видел активной силы истории. С точки зрения Гегеля, массы – лишь послушное средство в руках "героев", человеческий материал для их всемирно-исторических деяний» [12]. Нам кажется, что ближе к истине интерпретация И.С. Нарского, который отмечает, что деятельность народные масс являются необходимым условием успешной реализации целей всемирно-исторических личностей. «Дело в том, что граница между пьедесталом и тем, кто на нем возвышается, по Гегелю, относительна, ибо, во-первых, исполнив свою миссию, всемирно-исторические личности "отпадают, как пустая оболочка зерна", во-вторых, эти великие личности превращаются в бессильное ничто, если народная стихия отказывает им в поддержке, а в-третьих, незаменимых исторических деятелей не бывает и, если необходимую для истории роль выполнить как будто некому, все-таки на эту роль найдется другой претендент» [13].

Чтобы адекватно понять гегелевское решение проблемы роли народных масс и личности в истории, следует, прежде всего, уточнить понятие «народ» в гегелевской интерпретации. Народ, по Гегелю, включает в себя воспроизводящих

индивидов и всемирно-исторических индивидов, которые выдвигаются из среды народа. Эти две стороны народа равно необходимы друг другу, и только их совместная деятельность является движущей силой истории. Хотя народ у Гегеля в лице обеих своих частей и является творческой силой истории, но его деятельность является вторичной, поскольку за ней Гегель усматривает руководящую волю абсолютной идеи в форме определенного народного духа.

Мы задаемся вопросом, каким же образом связаны первичные и вторичные движущие силы феноменальной истории? Связь между ними Гегель устанавливает опять-таки с помощью принципа мистификации реальной деятельности людей. В реальном применении к познанию культурно-исторического процесса гегелевский панлогизм проявляется как «рациональный или логический мистицизм». Суть логического мистицизма Гегеля, по определению К. Маркса, в том, что у Гегеля «идея превращается в самостоятельный субъект, а действительное отношение семьи и гражданского общества к государству превращается в воображаемую внутреннюю деятельность идеи» [2]. У Гегеля мистифицируется не только сущность государства и общества, но и сам исторический процесс. Гегелевский мистицизм носит рационалистический характер. Гегель утверждает, что за игрой страстей и бойней народов скрывается руководящая роль духа, мирового разума, который через эту игру и бойню реализует свои высшие цели. Следовательно, первичные и вторичные движущие силы истории соотносятся как цель и средство. Через деятельность людей идея, дух (будучи вначале у себя отвлеченным принципом) приобретает наличное бытие. Но эта деятельность не есть цель и главное содержание истории. Эта деятельность есть лишь средство высших целей духа. «Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа для того, чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность» [1, с. 84]. Это означает, что за субъективными целями людей нужно видеть высшие цели духа, неосознаваемые людьми как таковые, но осуществляемые через их страсть, их деятельность.

Поскольку деятельность людей – средство целей объективного духа, а не субъективного духа (человека), то она оказывается бессознательной деятельностью, а не самодеятельностью. Точнее сказать, она оказывается иллюзорной самодеятельностью, когда люди думают, что достигают своих субъективных целей, а на самом деле служат лишь орудиями высших целей духа, когда деятельность людей ведет к результатам, ими самими вовсе не предполагаемым и не желаемым. Ярким примером такого философского мышления Гегеля служит положение народных масс в нашем государстве в настоящее время, которое характеризуется как очень нестабильное и отчасти критическое.

Из **бессознательности** следует и второй ключевой момент: **жертвенность**. Раз люди – средства духа, а не самодеятельные агенты и уж точно не цели его и не цели истории, то они неизбежно оказываются жертвами духа, приносимыми им ради своих целей. Жертвенность Гегель назвал **хитростью разума**. «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим; индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» [1, с. 84]. Из этой цитаты мы делаем вывод: то, что для разума есть хитрость, то для людей есть жертвенность. Хитрость разума в том и состоит, что он таким образом использует людей как свои бессознательные орудия и приносит их в жертву своим собственным целям. За достижение его целей платит и приносит жертвы не сам дух, а его бессознательные агенты. Причем после того как они исполнили свою роль, дух их отбрасывает на свалку, уничтожает.

Необходимо в таком случае отметить еще один пласт представлений (на первых порах фрагментарных) о характере должного государства, который выходит за рамки парадигмы идеала «царства разума», складывается как результат исследований проблематики индустриального и постиндустриального общества. Их можно найти и у Ю. Хабермаса [14], и у Э. Фромма. Последний, в частности, писал в своей широко известной книге «Бегство от свободы», что, если мы

хотим, чтобы свободной становилась вся личность в целом, то это возможно лишь на основе рациональных, совместных усилий всего общества и при условии такой децентрализации, которая сможет гарантировать подлинное и активное сотрудничество и контроль над управлением со стороны мельчайших ячеек общей системы [15].

Деятельность личности не обесценивается Гегелем целиком, но подчиняется высшей деятельности абсолютной идеи, и поэтому оказывается несамостоятельной, вторичной, подчиненной. Мистифицируя формы социальной организации как продукты или материальные воплощения абсолютной идеи, Гегель одновременно отчуждает действительные социальные отношения от их действительных субъектов, конкретных, материальных индивидов, личностей. «У Гегеля человек является носителем общего не потому, что он есть общественное существо, а потому, что идее необходим индивидуум, в котором она могла бы воплотиться. Такое абстрактное противопоставление общества индивидууму отчасти обусловлено у Гегеля тем, что в мире отчуждения, то есть в буржуазном обществе человек выступает в абстрактном виде» [16]. Тем самым имеет недостатки и его принцип анализа общества как сущности личности.

Объявляя главным содержанием феноменальной истории самопознание абсолютного духа через философское осмысление народных духов как его преходящих ступеней, Гегель неизбежно приходит к выводу о том, что конечное самопознание духа есть построение конечной философии истории, которое станет возможным лишь тогда, когда дух полностью реализовал и выразил себя в материальной и духовной истории. Тогда получается, что вся реальная материальная история со всеми ее жертвами и страданиями, борьбой страстей, народов и стран существовала лишь для того, чтобы послужить предметом философии истории, чтобы на ее основе некий конечный мыслитель, философ истории, мог создать свою философию истории и тем завершить историю, реализовав высшую цель – самопознание абсолютного духа. История существует для историка, а не историк для истории. Поскольку именно свою философию истории Гегель «скромно» считает вершиной и концом исторического познания, то мы можем сказать, что **вся история существовала лишь для того, чтобы Гегель мог создать свою философию истории**. Этот вывод настолько противоречит здравому смыслу, что сам Гегель не слишком его афиширует. Так, например, на вступительной лекции в Гейдельбергском университете он произнес: «Прусское государство, в особенности, построено на разумных началах» [17]. И эти слова обеспечили ему приглашение в Берлинский университет. Но не следует придавать большого значения этим прагматическим высказываниям апологетического плана, равно как и нередким критическим заявлениям Гегеля по поводу текущих политических событий. Ибо – это реплики эмпирического человека. А истинная позиция бесстрастного Мыслителя не имеет отношения к ним.

Ю.В. Перов и К.А. Сергеев пишут: «Избранный здесь путь, если его намеренно "спрямить", прямо противоположен: лишь только после того, как мы уясним, чем является философия Гегеля "для нас", мы, может быть, что-то сумеем сказать и о том, какова она была "сама по себе". "Для нас" в данном случае – это не прагматическое значение идей в их проекции на современные практические проблемы, а такая реконструкция их, которая сознательно принимает в расчет последующую историю философской мысли и ориентирована на создание истории философии, "приближенной к нам"» [18]. Замысел состоит в том, чтобы рассматривать философско-исторические идеи Гегеля как один из вариантов решения базовых проблем философии истории, сравнивая их с другими вариантами, пытаясь угадать гегелевские решения тех проблем философии истории и в такой постановке, в которой они появились уже после Гегеля.

Финалистско-провиденциальная модель истории как способ обоснования гегелевского социального идеала, а также принцип тождества мышления и бытия ведут Гегеля к неправомерной и явно натянутой идеализации той исторически современной ему формы государства, в которой он сам существует. «Конституирование целостной философской системы, исходящей из принципа тождества мышления и бытия, действительного и разумного, неизбежно вынуждало преувеличивать степень совершенства и разумности современной философии немецкой действительности. Гегелевская концепция "разумного государства" в

виде конституционной монархии была философским обоснованием политико-правовой программы исторически прогрессивных преобразований в тогдашней полуфеодальной Германии» [19].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 76–102.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955. С. 379, 224.
3. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 433.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 447.
5. Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 335.
6. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. II. М., 1955. С. 110.
7. Бережной Н.М. Проблема человека в трудах К. Маркса. М., 1981. С. 89.
8. Маркс К. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. II. М., 1955. С. 386–387.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 279.
10. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 366–370.
11. Ерыгин А.Н. История и диалектика (Диалектика и историческое знание в России XIX века). Ростов н/Д, 1987. С. 37.
12. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М.: Высш. шк., 1989. С. 383.
13. История диалектики. Немецкая классическая философия / под ред. Т.И. Ойзермана. М., 1978. С. 308.
14. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. М., 1995. С. 87.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 229.
16. Овсянников М.Ф. Гегель. М., 1971. С. 167.
17. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М., 1959. С. 17.
18. Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 5.
19. Нерсисянц В.С. Философия права: история и современность // Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 29.

Поступила в редакцию 10.08.2010 г.
Принята к печати 28.12.2011 г.