

*Р. И. Гайнутдинов, Д. В. Масленников**

ИДЕЯ ДУХА ИСТОРИИ В ТРАКТОВКЕ МОНТЕСКЬЕ И ГЕГЕЛЯ**

Включение идеи исторического в дискурс философского познания всеобщего единства мышления и бытия на рубеже XVIII–XIX вв. было необходимым и единственно возможным способом преодолеть абстрактность в полагании субъективности этого единства. Первый шаг в решении этой задачи связан с именем Монтескье, что определило со стороны Гегеля оценку его творчества как реализацию истинно философской точки зрения, имевшей результатом понимание общества как живой целостности. Идея исторического в учении Монтескье достигла уровня конкретности благодаря синтезу идеи духа и идеи свободы. Однако она не могла получить теоретического обоснования с учетом уровня философского мышления середины XVIII столетия. Понятие истории (Geschichte) обретает конкретность в теоретическом изложении лишь в поздней философии Гегеля, благодаря достигнутому методу понимания всеобщего единства мышления и бытия как субстанции-субъекта духа.

Ключевые слова: Монтескье, Гегель, Савиньи, история, дух, свобода, субъект.

R. I. Gainutdinov, D. V. Maslennikov
THE IDEA OF THE SPIRIT OF HISTORY IN THE INTERPRETATION
OF MONTESQUIEU AND HEGEL

The inclusion of historical ideas in the discourse of philosophical knowledge of the universal unity of thought and being at the turn of the 18th-19th centuries. was the necessary and only possible way to overcome abstraction in assuming the subjectivity of this unity. The

* Гайнутдинов Рашид Ибрагимович, доктор политических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; rig11@bk.ru;

Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общественных наук, Юридический институт (Санкт-Петербург); dwm61@inbox.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00247 «Монтескье в отечественной и мировой философии и культуре: история и современность».

first step in solving this problem is associated with the name Montesquieu, which determined on the part of Hegel the assessment of his work as the realization of a truly philosophical point of view, which resulted in an understanding of society as a living whole. The historical idea in Montesquieu's teaching reached a level of concreteness due to the synthesis of the idea of spirit and the idea of freedom. However, she could not get a theoretical justification given the level of philosophical thinking in the middle of the 18th century. The concept of history ("Geschichte") finds concrete in theoretical presentation only in the late Hegelian philosophy, thanks to the achieved method of understanding the universal unity of thought and being as a substance-subject of the spirit.

Keywords: Montesquieu, Hegel, Savigny, history, spirit, freedom, subject.

Философия рубежа XVIII–XIX вв., созданная преимущественно немцами, завершает классический этап развития этой науки, восстанавливая античное понимание бытия, но уже в духе христианского мировоззрения и на основе предельного развития новоевропейской идеи субъективности. Синтезирующим началом, которого не знала предшествующая философия и определение которого составило основную заслугу немецкой классики, стала идея исторического.

Как новоевропейская идея субъективности была результатом рефлексии христианской теодицеи [14, с. 105–110], так идея исторического была невозможна без христианской эсхатологии. Обращение философии к идее исторического реализовало единственную возможность преодолеть ту абстрактность идеи субъективности, как в ее рационалистическом, так и эмпирическом вариантах, которая наглядно проявила себя в механистическом подходе при трактовке материи, мышления, общества и государства, и ограниченность которой уже к середине XVIII столетия стала достаточно очевидной. Потребность в установлении историзма в науке, что называется, «витала в воздухе», и заслуга Ш.-Л. Монтескье состоит в том, что он первым сумел добиться ее «конденсации» в научной теории, «что подтверждается потрясающим интересом к Монтескье» среди его современников [15, с. 415]. Однако лишь у Г. В. Ф. Гегеля идея исторического получает определенность на категориальном уровне в дискурсе понятия «духа».

Идея исторического, впервые выраженная Монтескье, стала, таким образом, первым элементом в генезисе новой философии, стала своего рода «зародышем» новой философии, который развился в наиболее зрелую интеллектуальную систему преимущественно в трудах позднего Гегеля. Видимо, не является случайным то, что именно работы Монтескье вошли в первоначальный круг чтения немецкого философа:

Гегель-гимназист читал, кроме Шекспира, также Вольтера, Монтескье, Руссо (влияние философско-исторических идей которых чувствуется в дневниках)... определенно можно говорить о воздействии на юношу Гегеля таких историков, драматургов, мыслителей, как Плутарх, Софокл, Платон, Аристотель, Шекспир, Монтескье, Вольтер, Руссо, что, конечно, весьма немало [21, с. 18–19].

Трудам Монтескье Гегель неизменно давал самую высокую оценку, хотя и ссылался на них достаточно редко. В целом в философии французского Просвещения Гегель находил устойчивую тенденцию к достижению идеи конкретного всеобщего единства — характеристика, которую он вполне мог бы

дать и собственной философии. Различие состояло в том, что у просветителей эта идея не могла получить теоретической формы, для достижения которой потребовался напряженный интеллектуальный труд Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, а также стоявших за ними философов второго и третьего ряда.

В качестве лучшего образца стремления к становлению в мышлении этой идеи конкретного единства Гегель указывает на Монтескье:

Так, например, Монтескье в его прекрасной книге «L'esprit des lois» («Дух законов»), о которой Вольтер сказал, что она является esprit sur les lois (остроумничание по поводу законов. Непереводимая игра слов: по-французски esprit означает дух и остроумие. — Перев.), подвергает рассмотрению народы в том великом смысле, что их государственное устройство, религия, короче говоря, все, что находится в государстве, составляют целостность [8, с. 455].

Ссылка на замечание Вольтера здесь вполне к месту. Она удачно оттеняет основную характеристику, которая проходит красной нитью через все суждения Гегеля о французском Просвещении. Так, в своей «Философии духа» он пишет:

... у людей одаренных, как, например, у Монтескье и Вольтера, тот же esprit благодаря объединению в нем элементов, разобщенных рассудком, превращается в гениальную форму разумного, ибо для этого последнего такое объединение и является как раз существенным определением. Но эта форма разумного еще не есть форма понимающего познания; глубокие, остроумные мысли, которые нередко приходится наблюдать у таких выдающихся людей, как только что названные, развиваются не из единой общей мысли, не из понятия о вещи, но разбрасываются просто как молнии [7, с. 71].

Поэтому не случайно «французские просветители использовали афористическую форму выражения, отказались от системосозидания, системной разработки идей» [21, с. 130].

Суть просветительского философствования составляют «конкретность идеи и присутствие в нем духа» [7, с. 453], где под присутствием духа, если припомнить также аналогичные рассуждения по тому же поводу Канта в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», понимается интеллектуальная ответственность зрелого человека, не признающего внешних авторитетов и проявляющего во всем качества интеллектуально совершеннолетней личности, имеющей «свободу во всех случаях публично пользоваться собственным разумом» [16, с. 961]. Именно «конкретность идеи и присутствие в нем духа» в своем синтезе как раз и составляют, по Гегелю, просвещенческий разум, «который благороднейшие из этих философов защищали с величайшим воодушевлением и жаром; мысль, свободу убеждений, совести во мне они возвели в знамя народов. Они сказали человеку: “под этим знаком победишь”» [7, с. 453].

Отсылка к девизу св. Константина Великого здесь также не случайна. Сохраняя девиз св. Константина, написанный на знамени, где века находился крест, просветители (если принять эту гегелевскую интерпретацию французской философии) «возвели в знамя народов» разум, тем самым открыв «постконстантиновскую» эпоху [1, с. 162–163]. Но эта эпоха, в отличие от современной нам, еще не была «антиконстантиновской», поскольку сохранялось

само прежнее «знамя», которое можно и нужно было защищать «с величайшим воодушевлением и жаром».

Этот разум просветителей — уже не «счетная машина» новоевропейского *ratio*. Его вынужденная абстрактность восполняется конкретностью остроумного мышления живой индивидуальности, где остроумие означает — «живой дух». Это мышление вполне последовательно отдает приоритет живой природе во всей ее непосредственности перед природой, перекроенной по лекалам *ratio*. На место абстрактного схематизма государства Гоббса и Локка, выведенного раз и навсегда из неизменной атомарной природы человека (а потому, якобы, пригодного на все времена и для любых народов), должно прийти наблюдение ученого за динамикой естественного движения человечества во времени, изучение его истории.

Монтескье был первым, кто указал на необходимость исторического подхода при изучении объективных законов развития общества, права и государства и сам реализовал эту необходимость столь блестяще, что стал наиболее читаемым философом своего столетия (при жизни двадцать два издания «О духе законов» на всех основных европейских языках) и самым влиятельным политическим мыслителем (вспомним, как Екатерина II в письме д'Аламберу 1765 г., говорила, что «в пользу моей империи обобрала Монтескье, не называя его... Он слишком любил человечество, чтобы обидеться тем, его книга служит для меня молитвенником»). В полной мере можно согласиться со словами Т. Б. Длугач в том, что «Монтескье в чем-то предвосхитил Гегеля, и это существенное “что-то” касается самой трактовки законов человеческого общежития как объективных законов» [13, с. 132].

Гегель исключительно высоко оценивал этот вклад французского мыслителя в развитие философо-правовой науки:

Относительно исторического элемента в позитивном праве... первым, истинно историческое воззрение, подлинно философскую точку зрения высказал Монтескье; она сводится к тому, что законодательство вообще и его особые определения следует рассматривать не изолированно и абстрактно, а как зависимый элемент одной тотальности в связи со всеми остальными определениями, составляющими характер нации и эпохи; в этой связи они обретают свое истинное значение; а тем самым и свое оправдание [9, с. 61].

У Монтескье, однако, мы еще не найдем гегелевской идеи истории как субъекта всемирного социального и политико-правового процесса. Речь может идти лишь про «четкое сознание необходимости исторического подхода (это тоже существенный момент, оригинальный по отношению к предшествующей мысли)» [21, с. 15]. Переход к более высокому аспекту исторического — связыванию принципа историзма с философией истории — относится лишь к позднему периоду становления философии Гегеля [21, с. 15].

Мы также можем видеть этот «более высокий», по словам Н. В. Мотрошиловой, аспект исторического в философии права Ф. К. фон Савиньи. При всей несопоставимости масштабов и глубины мышления Гегеля и Савиньи, следует признать, что последний все же предложил альтернативный вариант концепции субъектности исторического (при «связывании принципа историзма

с философией истории»). И этот вариант был вплоть до начала XX столетия не менее влиятелен, чем гегелевский, по крайней мере, в юридической науке [12, с. 181–185].

Чтобы, тем не менее, по-настоящему оценить всю существенность и оригинальность этого «четкого сознания необходимости исторического подхода», нужно сравнить социальный историзм Монтескье и социальную статику Гуго Гроция и Э. де Ваттеля. Гроций, предлагавший в своей работе «О праве войны и мира» рассматривать отношения между государствами как динамический процесс, исходил из вечной неизменной природы человека, в которую Богом заложено стремление к общению. Швейцарский правовед-вольфианец Э. де Ваттель, труд которого «Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов» был в XVIII столетии немногим менее влиятелен, чем книги Монтескье, ставил вопрос о существовании особого естественного права для международных отношений [3, с. 11] и отвечал на этот вопрос положительно [3, с. 16–17]. При таком подходе исторический материал мог служить лишь внешней иллюстрацией конкретных воплощений международного естественного права, которое само по себе являлось некой социальной субстанцией и не могло быть ни объектом, ни, тем более, субъектом исторического развития. Естественное право не может иметь истории.

Монтескье отходит от той трактовки теории естественного права, какую ей придали метафизики Нового времени, секуляризовавшие томистское учение о естественном праве как особой субстанции — сегменте сущности Бога, открытой Им для разума [18, с. 170]. Просветитель связывает идею «естественного» с природой, понимая ее духе Дидро и Гельвеция. Сходным образом ее понимал позже и Руссо, призывавший «Назад к природе!». Природа подчиняется своим объективным неизменным законам, от действия которых не может быть свободен и человек. К объективным законам природы Монтескье приписывает и т. н. «естественные законы человека», выделяя при этом четыре таких закона [19, с. 164–166].

Эти «естественные законы человека», собственно, и подразумеваются Монтескье, когда идет речь о естественном праве или естественном законе (традиции различения естественного права и естественного закона в ново-европейской философии права мы здесь касаться не будем, тем более, что сам Монтескье не заострял на этом вопросе своего внимания). В отличие от Гоббса, согласно которому основной естественный закон устанавливается в результате общественного договора, а остальные восемнадцать естественных законов дедуцируются из него [10, с. 101–113], Монтескье непосредственно вводит свои «естественные законы человека» в число рационально познаваемых законов природы, под которой понимает также и природу человека.

Отсюда вполне последовательно делается вывод о том, что все бесконечное разнообразие правовых законов и нравов людей не вызвано единственно произволом их фантазии [19, с. 159].

Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие

и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона [19, с. 159].

Таким образом, общество, согласно Монтескье, подчиняется действию объективных законов природы, поскольку необходимо, чтобы гражданские законы соответствовали природе [19, с. 168].

Действие законов природы на общество осуществляется не напрямую, а под влиянием особого комплекса природных факторов, определяющих принципы взаимодействия людей. Среди этих факторов философ прежде всего выделяет климат, плодородие почв, географическое положение страны, ее размеры и т. п. Это опосредствованное действие объективных законов природы на людей, собственно, и составляет историю, которую Монтескье в конечном итоге понимает как процесс опосредствования воздействия объективных законов природы на общество. История, таким образом, оказывается совершенно необходимым элементом в грандиозном механизме взаимодействия природы и человека, хотя и вторичным элементом по отношению к рациональным законам природы. По-своему, хотя и сходным образом, комментирует этот переход от природного к историческому М. Зенн:

Когда же и право правильно составлено с учетом климата, тогда в этом можно увидеть великий природный порядок, как основной структурный принцип. Историчность тогда относится к рациональности, как частное к общему [15, с. 418].

В процессе истории формируются нравы и обычаи людей, достигается определенный уровень образованности. Эти социальные детерминанты, как сказали бы мы сегодня, в свою очередь, также вплетаются в комплекс факторов исторического процесса. Законы

должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому или умеренному, — качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов — земледельцев, охотников или пастухов, — степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законодателя, порядком вещей, на котором они утверждаются. Их нужно рассмотреть со всех этих точек зрения [19, с. 168].

Комплекс природных детерминант и социальных отношений вместе и образует, согласно Монтескье, то, что он определяет как «Дух законов». В другом месте он дает более широкое толкование этому комплексу факторов, называя его «духом народа»: «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» [19, с. 412]. В ходе истории факторы могут складываться в различные комбинации, формируя различные типы политического устройства:

Чем более усиливается в народе действие одной из этих причин, тем более ослабляется действие прочих. Над дикарями властвуют почти исключительно природа и климат, китайцами управляют обычаи, в Японии тираническая власть

принадлежит законам, над Лакедемоном в былое время господствовали нравы, принципы правления и нравы старины господствовали в Риме [19, с. 412].

С понятием духа законов у Монтескье неразрывно связана идея свободы. Человек не только покорно подчиняется природным детерминантам, но и сам ставит цели своего развития, «как существо, одаренное умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные Богом, и изменяет те, которые сам установил» [19, с. 165]. Поэтому в деятельности человека все более реализуются черты опосредствующего самого себя начала:

Человеку как субъекту необходимо всегда снятие всяких ограничений на сферу потенциального опредмечивания и на право вынесения решения об этой сфере. Человек сам себя обосновывает в качестве законодателя всех мер, с помощью которых он измеряет и рассчитывает то, что может считаться достоверным и, стало быть, существующим [22, с. 134].

Но как идея духа («духа законов») еще не получила у Монтескье развернутой формы понятия, которую мы впервые встречаем только у Гегеля, так и установленная связь этой идеи с идеей свободы остается еще совершенно внешним отношением. Монтескье еще очень далек от того, чтобы подобно Гегелю заявить, что сущность духа есть свобода [7, с. 25].

Социальное бытие, согласно Монтескье, неразрывно связано не только с объективными законами внешней природы, но и с внутренней природой самого человека. Четкого различия между ними Монтескье никогда не проводит и делает это, как нам представляется, вполне сознательно. Образцом такого рода апелляции к внутренней природе человека может служить следующий известный фрагмент из «Персидских писем»:

Мне никогда не приходилось слышать разговор о публичном праве, чтобы при этом собеседники не начинали тщательно доискиваться, как возникло общество. Мне это кажется смешным. Вот если бы люди не создали общества, если бы они избегали друг друга и рассеивались в разные стороны, тогда следовало бы спросить о причине такого явления и искать причину отчужденности. Но люди с самого рождения связаны между собой; сын родился возле отца и подле него остался: вот вам и общество и причина его возникновения [20, с. 220–221].

Этот пассаж вполне определенно направлен против теории общественного договора Т. Гоббса с его идеей изначально атомизированного хаотического состояния человечества. Изначальный эгоизм и стремление к господству Гоббс считал первичным качеством человека, подобным протяженности и тяжести — первичным качествам естественного атома. Для Монтескье же они не составляют «качества», т. е. определенности, тождественной сущности человека, а представляют собой ансамбль социальных отношений. Он писал:

Гоббс неправ, когда приписывает первобытным людям желание властвовать друг над другом. Идея власти и господства настолько сложна и зависит от такого множества других идей, что она не может быть первой во времени идеей человека [19, с. 166].

Изначальным для Монтескье является именно общественная природа человека, тем самым французский мыслитель возвращается к идее Аристотеля о том, что человек является социальным существом. Однако, будучи связанной Монтескье с идеей исторического становления государства и права, эта идея столь же отличается от того, что дает нам античный способ мышления, как и от социально-правовых установок XVII в. С утверждением этой идеи вступает в свои права уже эпоха Просвещения. В трактовке Монтескье законы, составляющие международное, политическое и гражданское право [19, с. 167], являются не искусственным установлением разума в результате общественного договора, а исторически сформировавшейся проекцией объективных законов природы в изменчивые и произвольные отношения людей.

Просвещенческая мысль о первичности социальной природы человека с необходимостью влечет за собой утверждение о приоритетной значимости прав общества и гражданина перед государством. Из этого утверждения с той же логикой последует вывод о необходимости противостоять деспотизму государства по отношению к обществу. Просвещение предложило два варианта ответа на этот вопрос. Первый исходил из того, что сама государственная власть должна нести в себе идею уважения к обществу и человеку. В таком случае мы имеем дело с просвещенной монархией, управляющей народом не деспотически, а через систему законов, адекватных характеру народа. Но и сам народ должен быть просвещенным народом, чтобы суметь воспринять закон. Такую модель предложил Монтескье, развив ее до теории разделения властей и идеи «духа законов», соответствующих характеру народа. Именно с этим «народным духом» должен соотноситься законодатель, «поскольку этот дух не противен принципам правления, так как лучше всего мы делаем то, что делаем свободно и в согласии с нашим природным гением» [19, с. 412]. Вторым вариантом предлагал обществу взять дело государственного управления в свои руки. Отсюда следовал радикальный республиканизм Ж.-Ж. Руссо.

Идея историзма, выдвинутая в XVIII в. Монтескье, была основной реакцией на механицизм новоевропейской философской и политико-правовой мысли. В противоположность установкам теории общественного договора на достижение идеального универсального права и идеям неизменной субстанции естественного права Монтескье указывает, что в каждом государстве право зависит от установившейся формы правления, физических условий страны, традиций и обычаев народов. Но эта идея правового историзма, в сущности, оставалась у Монтескье лишь научной гипотезой. Для того, чтоб развернуть эту идею в полную систему научной теории, потребовалась детальная разработка немецкими классиками как ее отдельных элементов, так и общих концептуальных начал. В результате чего ««Дух законов» в дальнейшем сам становится промежуточным структурным звеном в системе принципов рационализма и истории» [15, с. 419].

Вместе с немецкой классикой философское мышление перешло на качественно новый уровень. Развитие Кантом и особенно Фихте метода мышления всеобщего бытия не только как субстанции, но и как субъекта, и осознание необходимости и смысла такого мышления Шеллингом и особенно Гегелем позволили эксплицировать в дискурсивной форме заложенное в христиан-

ском мировоззрении понимание бытия как абсолютной свободы [2, с. 274; 14, с. 248–281], тем самым осуществив на уровне философского понятия синтез смыслов христианской теодицеи и христианской эсхатологии.

Результатом стало формирование новой парадигмы философско-правового мышления, преодолевающей ограниченность правовых парадигм, доминировавших ранее: парадигмы естественного права и парадигмы общественного договора. Речь шла о восстановлении христианского понимания свободы как высшего неотчуждаемого дара Бога человеку, составляющей поэтому сущность бытия последнего. Для введения этого понимания в дискурс рационального философского знания было необходимо развитие метода мышления всеобщего как субстанции-субъекта, что как раз и было осуществлено немецкими классиками [2, с. 276–278].

Связь идеи духа и идеи свободы была поистине гениально установлена Монтеスキе, но не получила у него теоретического обоснования и не могла его получить с учетом уровня философского мышления середины XVIII столетия. Поэтому она оставалась лишь смутным образом, скрытой смысловой субстанцией всех его «остроумных» суждений о праве, государстве, власти, человеке и истории. Однако уже само присутствие этой «субстанции» в книге «О духе законов» давало ей ту глубину мысли и тот масштаб обобщения, которые делали ее столь притягательной для современников. «Фокусировка» этого смутного образа Гегелем потребовала от него ввести в интеллектуальное пространство, задаваемое отношением идеи духа и идеи свободы, идею исторического с той же необходимостью, как это было и в случае с Монтеские. Только теперь это была «сознанная необходимость».

Понятие *esprit* в труде Монтеские присутствует лишь как своего рода эпитет, но оно предопределяет обращение Гегеля к понятию *Geist*, которое не только достигает категориального уровня развернутого системного анализа, но и получает значение теоретического и в особенности методологического обоснования синтеза всей системы. Отметим, что именно Гегель впервые придал категориальное значение понятию «дух» и по-настоящему ввел его в философский дискурс [23, с. 28]. Для Гегеля понятие духа является полной конкретизацией понятия «субстанции-субъекта», восходящего к фихтевскому понятию чистого «Я» [25, с. 67]. В результате отмеченное самим Гегелем стремление Монтеские к теоретическому изложению идеи всеобщего единства социальной сферы бытия именно как конкретного единства [8, с. 453–455] впервые достигает своего результата.

Такое понятие духа является своего рода методологическим ключом к пониманию природы всего мироздания. Поэтому и внешняя природа необходимо трактуется Гегелем как элемент самоопосредствования духа. По Гегелю, природа не первична, а полагается высшим духовным содержанием, и результат всеобщего развития, воплощенный в мыслящем духе, является также ключом к пониманию природного начала этого развития. Таким образом, развитие человека, общества и государства у Гегеля подчинено не природным, а духовным законам, которые, наоборот, определяют всеобщие основания природы.

С таких позиций Гегель неоднократно критиковал просветителей, не исключая и Монтеские, за абсолютизацию природы, за отождествление «непо-

средственности» природных качеств с непосредственностью начал в познании человека и общества. На этом основании Гегель отвергает идею и сам термин «естественного права», которые продолжают играть в учении Монтескье заметную роль не только как дань настроению своей эпохи, но и как следствие тех посылов, которые задаются его исходными теоретическими и мировоззренческими постулатами. Столь важное в книге Монтескье учение о природных факторах (климат, почвы, национальные характеры, вообще — антропологические и психологические данные человека), являющееся основным элементом, несущим всю его теоретическую конструкцию, у Гегеля, наоборот, играет совершенно подчиненную роль.

Стоит, впрочем, отметить имеющее здесь место и, видимо, не случайное сходство: и у Монтескье, и у Гегеля анализ природных и антропологических факторов является звеном, опосредующим отношение природы и социализированного человека. Гегель уделяет ему внимание на первых страницах своей «Антропологии» [7, с. 53–89], являющейся в архитектонике его системы заключительным звеном философии природы и первой ступенью философии духа. Но Монтескье смотрит на человека со стороны природы и отводит природным факторам важнейшую роль в своей теоретической конструкции. Для Гегеля же важно раскрыть процесс самоопосредствования духа, что необходимо вытекает из логического понимания духа как субстанции-субъекта свободы [29, с. 135–137]. Поэтому, по Гегелю, в теоретическом отношении природные факторы не должны оказывать определяющее влияние на свободный дух и должны быть «сняты» в специфически гегелевском значении этого термина, а в практическом отношении их доминирование над духом преодолевается в процессе труда. В этом смысле показательны страницы гегелевских работ, посвященные проблемам общественного труда в «Философии духа» и более подробно в «Йенской реальной философии» [17, с. 436–442].

С этих же позиций Гегель критикует просветителей за их апелляцию к природным качествам человека, прежде всего за известное суждение: «человек от природы добр», которое составляет исходный пункт также и для Монтескье. Это природное состояние Гегель связывает с богословским понятием «невинности» [6, с. 257–258]. Необходимость выйти из этого состояния, самому образовать себя, составляет основное требование свободы, а значит, и основное определение человека и в его индивидуальном становлении, и в его историческом развитии [6, с. 255–278]. Выдвинутое эмпиризмом в качестве предпосылки правового состояния «естественное состояние» человека и общества является, по мысли Гегеля, не более чем теоретической фикцией [26, с. 72–75], своего рода «циркулярность без диалектики» [27, с. 125–136].

Осуществленное Гегелем «связывание принципа историзма с философией истории», о котором Н. В. Мотрошилова говорит как о более высокой ступени понимания исторического по сравнению с просветителями (и с самим ранним Гегелем), реализуется в его понимании истории как самостоятельного и цельного субъекта развития человечества и как единственной высшей инстанции, стоящей над человеком, обществом и над государствами (идея «суда истории» как высший итог гегелевской «Философии права») [9, с. 368–369]. Аналогичной

отсылкой к мировой истории как мировому суду Гегель завершает и учение о государстве в «Энциклопедии философских наук» [7, с. 365–370].

В таком истолковании история предстает как процесс деятельности духа, раскрывающего во времени свою сущностную свободу, как деятельность, включающая в себя рефлексию, а потому объединяющая в себе исторический процесс и историческую память, социальность и самосознание [24, с. 26]. Такую историю в ее духовном единстве Гегель обозначает словом *Geschichte*, отличая ее от *Historie*. Последнее он чаще всего связывает со словами «лишь-историческое» (*nur-historischen, bloss-historischen*), т. е. соответствующее эмпирической истории. В отличие от этого история как *Geschichte* — это одухотворенная история, история как мистический субъект, творящий себя и реализующей себя в пространствах человеческих обществ и государств [11, с. 13–14].

Концентрированным выражением внутреннего единства объективности истории, разворачивающейся во времени, с субъективностью исторического самосознания для Гегеля является «Священная история» Христа [4, с. 603], которая трактуется как кульминация мировой истории, как конкретное единство объективного и субъективного в ней, актуализируемое для каждого конкретного человека в религиозной практике. Священная история выступает в трактовке Гегеля переломным пунктом развития самой истории, ее необходимым элементом и ее движущей силой [6, с. 286–294]. Замысел философии духа смог быть осуществлен лишь благодаря введению Гегелем философско-религиозного содержания в дискурс рациональной философии истории [28, с. 58–105], что, однако, более очевидно при знакомстве с текстами, относящимися к его лекциям по философии религии, чем с более простым текстом «Философии истории». Очевидно, что Монтескье, впитавший в себя, как и все просветители, дух философии Вольтера, не может даже приблизиться к этому содержанию. И от гегелевской идеи духа истории его отделяют не только пределы метода, но и ограниченность мировоззрения.

Таким образом, можно, используя указанное терминологическое различие, сказать, что Монтескье впервые последовательно обосновывает необходимость опираться в познании человека, общества и государства на историческое содержание. Но история понимается им только как *Historie*, хотя и это уже составляет исключительно важный этап в интеллектуальном развитии человечества. При этом содержание, составившее понимание истории как *Geschichte*, в его главном труде уже содержится, но лишь в качестве смутного представления. Развернутую понятийную форму оно получит лишь в философии Гегеля. Этим определяется преимущество идей двух великих мыслителей и одновременно качественное различие уровня понимания ими «духа истории».

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Религии и идеологии. — СПб.: РХГА, 2019.
2. Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.

3. Ваттель Э. де Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. — М.: Госюриздат, 1960.
4. Гадамер Х. — Г. Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.
8. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1993. — Кн. 3.
9. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990.
10. Гоббс Т. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1.
11. Гусев О. В., Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Церковь и духовный смысл права // Юридическая мысль. — 2017. — № 1. С. 8–14.
12. Денисов А. М., Исмагилов И. Р., Масленников Д. В. Гегель и Савиньи: становление идеи историзма в праве // Юридическая наука: история и современность. — 2017. — № 3. — С. 181–185.
13. Длугач Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). — М.: ИФ РАН, 2006.
14. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.
15. Зенн М. История права — Культурно-исторический очерк. — СПб.: Изд-во Юридического ин-та, 2016.
16. Кант И. Метафизические начала естествознания. — М.: Мысль, 1999.
17. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. — СПб.: Фонд «Университет», Владимир Даль, 2002.
18. Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. — 2015. — № 12. — С. 167–173.
19. Монтескье Ш. Избранные произведения. — М.: Госполитиздат, 1955.
20. Монтескье Ш.-Л. Персидские письма. — М.: Гослитиздат, 1956.
21. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». — М.: Мысль, 1984.
22. Торубарова Т. В. Рационализм как ключ к пониманию «духа законов» в философии Ш.-Л. Монтескье // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. — 2013. — № 2 (26). — С. 130–137.
23. Bienenstock M. Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04): Herderische Einfluss oder Aristotelische Erbe? // Hegel-Studien. — Bd. 24. — 1989. — S. 25–29.
24. Brandom R. A spirit of trust: a reading of Hegels Phenomenologie. — Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
25. Gadamer H. — G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H. — G. Gesammelte Werke. — Tübingen: Mohr Siebeck, 1987. — Bd. 3. — S. 64–71.
26. Güngören B. Die Bedeutung von Hegels Spinoza — Lektüre für seine Staats- und Rechtstheorie. — Berlin: Logos Verlag, 2011.
27. Haeng-Nam Lee. Dailektit der sittlichen Freiheit. Hegels Auseinandersetzung mit seinen Vorgänger. — Frankfurt a. M.: Nomos, 2017.
28. Fulda H. F. Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel // Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. — 1986. — Köln. 2. — S. 58–105.
29. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018.