ГЕГЕЛЬ

СОЧИНЕНИЯ

Том VII

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

Г Е Г Е Л Ь

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ
VII

СОЦЭКГИЗ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

Исходящий №
195 г.

ГЕГЕЛЬ

1957

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

ПЕРЕВОД Б. СТОЛПНЕРА

19621

21019

ПЕРЕВІРЕНО
1962 р.

РЕНО

МОСКВА 1934 ЛЕНИНГРАД

Гегель „Философия права", том VII.

Соцэкгиз, 1934 г.

Редактор *В. М. Домрачев.* Техред *В. Мартынюк*

Сдано в набор 13/X 1933 г. Подписано в печать 3/III 1934 г.
Формат бумаги 62 × 94¹/₁₆. Объем 21¹/₂ авт. л., 24³/₄ п. л., 12³/₈ б. л.
97,600 тип. зн. в бум. л.

ОГИЗ № 1257. Индекс С-30. Тираж 20 000 экз. Заказ № 1391.
Уполномоч. Главлита Б-35092.

Ленпромпечатьсоюз, типография „Печатня". Ленинград, Прачечный пер. д. 6.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

ГЕГЕЛЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Непосредственным побуждением к изданию этого очерка является потребность дать в руки моих слушателей пособие к лекциям по *философии права*, которые я читаю по обязанности своей службы. Этот учебник представляет собою более пространное, и в особенности, более систематическое развитие тех же самых основных понятий, которые уже содержатся в «Энциклопедии философских наук», изданной мною (Гейдельберг, 1817) в качестве пособия ко всем вообще моим лекциям.

Но то обстоятельство, что этот очерк появится в печати и таким образом будет читаться также и широкой публикой, побуждает меня кое-где подробно развить *примечания*, имеющие ближайшим образом своей целью кратко отметить родственные или противоположные воззрения, наметить дальнейшие выводы и т. п. Эти краткие разъяснения должны найти свое надлежащее место в лекциях, но, имея в виду новый состав читателей, я счел нужным развить эти указания уже здесь, чтобы в том или другом случае делать более ясным абстрактное содержание текста и уделять больше внимания широко распространенным в настоящее время представлениям. Таким образом, получилось много примечаний, более пространных, чем этого требуют цель и стиль компендия. Однако компендий в настоящем смысле имеет своим предметом круг знаний, рассматриваемый как нечто уже завершенное, и особенность такого компендия состоит в том, что он, за исключением разве кое-где даваемых добавлений, представляет собою главным образом собрание и систематизацию существенных моментов того содержания, которое известно и общепризнано, а форма такого компендия точно так же следует давно уже установленным правилам и манере изложения. От философского очерка читатели не ожидают этого покроя, хотя бы уже потому что, по их представлениям, даваемое философией есть нечто, чему суждено жить лишь в продолжение одной ночи, подобно ткани Пенелопы, которую она должна была ежедневно начинать снова.

Этот очерк во всяком случае отличается от обычного типа компендия прежде всего своим методом, который в нем играет руководящую

роль. А существенное отличие философского способа перехода от одного вопроса к другому и научного доказательства, этого вообще спекулятивного способа познания, от других способов познания является предпосылкой, из которой мы здесь исходим. Лишь уразумение необходимости такого различия дает возможность вырвать философию из того состояния позорного упадка, в которое она в наше время погрузилась. Некоторые философы поняли, правда, или, пожалуй, больше почувствовали, чем поняли, что для спекулятивной науки недостаточно форм и правил прежней логики — дефиниций, делений и умозаключений, представляющих собою правила рассудочного познания; они тогда отбросили эти правила, в которых видели лишь путы, чтобы по произволу говорить от сердца, от фантазии, от случайного созерцания. А так как и в этих высказываниях все же должны получить место размышление и соотношения мыслей, то они бессознательно продолжают следовать презираемому ими методу наиобыкновеннейшего умозаключения и рассуждения. — Природу спекулятивного знания я подробно выяснил в моей «Науке логики»; в данном очерке я поэтому лишь кое-где вставляю поясняющее замечание о процессе и методе. Нужно однако сказать что, ввиду конкретного и столь многообразного в себе (in sich) характера излагаемого предмета, мы не старались повсюду, в каждой подробности, показывать и подчеркивать логические переходы. Отчасти мы это могли признать излишним, так как предполагаем у читателя знакомство с научным методом; отчасти же читателю и без того бросится в глаза, что как все произведение в целом, так и разработка его частей имеют своим основанием дух логики. И я хотел бы также, чтобы это произведение рассматривалось и обсуждалось преимущественно с этой стороны. Ибо целью наших стремлений в этом сочинении является *наука*, а в науке содержание связано с *формой*.

Часто приходится, правда, слышать от тех, которые видимо серьезнейшим образом относятся к науке, что форма есть нечто внешнее и для предмета изучения безразличное, что важен лишь последний. Можно далее признать, что задачей писателя, и в особенности автора философских произведений, является открытие *истин*, высказывание *истин*, распространение *истин* и правильных понятий. Если обратим внимание на то, как эта задача обыкновенно на самом деле выполняется, то мы убедимся, что, с одной стороны, все снова и снова заводится старая волынка и предлагается всем ее слушать [1], — занятие, за ко-

[1] В тексте denselben alten Kohl immer wieder aufkochen (все снова и снова варят старую капусту). Здесь непереводимая игра слов: Kohl по немецки значит капуста и чепуха. Мы даем соответствующий парафраз. *Перев.*

торым можно, пожалуй, признать некоторую заслугу в деле воспитания и пробуждения душ, хотя мы можем в то же время рассматривать его скорее как совершенно излишние хлопоты — «ибо у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». В особенности приходится часто удивляться тону и претензиям, которые при этом обнаруживают, как будто миру недоставало только этих ревностных распространителей истин, как-будто старая волынка приносит с собою новые и неслыханные истины, которые мы обязаны приветствовать как раз именно «в наше время». А с другой стороны, мы видим, что то, что одними выдается за истину, вытесняется и отбрасывается в сторону такого же рода истинами, которые проповедуются другими. И если среди этих толкающих и давящих друг друга истин есть кое-что не новое и не старое, а пребывающее, то каким другим способом мы выделим это пребывающее из бесформенно растекающихся размышлений, каким образом отличим и подтвердим его, если не посредством *науки*.

Да и помимо того *истина о праве, нравственности, государстве столь же стара, сколь и открыто дана в публичных законах, публичной морали и религии, и она всем известна*. В чем же еще нуждается эта истина, поскольку мыслящий дух не удовлетворяется обладанием ею таким наиболее доступным для него образом, как не в том, чтобы ее также поняли и чтобы в содержании уже самом по себе разумном была отыскана разумная форма, дабы это содержание оказалось оправданным перед свободным мышлением, которое не может останавливаться на *данном*,— все равно, будет ли оно дано внешним положительным авторитетом государства, общим согласием людей, или авторитетом внутреннего чувства и сердца и непосредственно одобряющим свидетельством духа,— а берет исходным пунктом себя и именно поэтому требует, чтобы оно знало себя находящимся в интимнейшем единении с истиной?

Позиция непредубежденного человека проста: он с доверчивой убежденностью придерживается публично признанной истины и на этой прочной основе строит свой образ действия и прочное положение в жизни. Против этой простой позиции выдвигают сразу мнимое затруднение: каким-де образом среди бесконечно *различных мнений* можно отличить и выискать то мнение, которое является признанным и имеющим значимость? Смущение по этому поводу можно легко принять за подлинно серьезное отношение к делу. Однако на самом деле те, которые гордятся указанием на это затруднение, не видят из-за деревьев леса, и здесь имеется лишь то затруднение, которое они сами создают. Больше того: проявляемое ими смущение и выдвигаемое ими затруднение являются скорее доказательством того, что нужно этим людям

что-то другое, а не общепризнанное и значимое, не субстанция права и нравственности. Ибо если бы ими поистине руководила забота о ней а не *суетное* стремление к *оригинальничанию*, желание выделяться своими взглядами и образом жизни, то они придерживались бы того, что представляет собою субстанциальную правду, а именно, велений нравственности и государства, и устроили бы соответственно последним свою жизнь. — Дальнейшая, действительная трудность проистекает однако из того, что человек *мыслит* и в мышлении ищет своей свободы и основания нравственности. Но это право, как бы возвышенно, как бы божественно оно ни было, превращается однако в неправду, если признают, что мышление состоит лишь в *отступлении от общепризнанного* и *значимого*, в умении изобрести для себя нечто *особенное*, и если мышление находит себя свободным лишь постольку, поскольку имело место такое отступление.

Представление, будто свобода мышления и духа доказывается вообще лишь отступлением от публично признанного и даже враждебностью к нему, пустило в наше время наиболее прочные корни по *отношению к государству*, и благодаря этому странным образом кажется, что философия государства *тоже* имеет преимущественно своей задачей изобрести и дать как раз новую и особенную *теорию*. Видя это представление и сопровождающую его возню можно подумать, что еще не было на свете никакого государства и государственного устройства, и что до сих пор нет такового, а лишь теперь — и это «теперь» все еще продолжается — приходится строить все с самого начала, и нравственный мир только и ждал такого теперешнего придумывания, тщательного вникания и обоснования. Относительно *природы* мы согласны, что философия должна познавать ее *как она есть*, что камень мудрости лежит запрятанным где-то, но это, «где-то» находится в самой-же природе, что она *разумна внутри себя* и знание имеет своей задачей исследовать и постигать не ее показывающиеся на поверхности образования и случайности, а ее вечную гармонию, и оно должно постигать эту гармонию как ее *имманентный* закон и сущность. Напротив, *нравственный* мир, государство, мир, представляющий собою разум, каким он себя осуществляет в элементе самосознания, не пользуется, по их мнению, счастьем быть тем разумом, который добился в этом элементе силы и господства, утверждается и пребывает в нем.

Нет: духовный универсум предоставлен случаю и произволу, он *покинут* богом, так что, согласно этому атеизму в области нравственного мира, *истинное* находится вне последнего, а так как все же в нем должен быть также и разум, то истинное вместе с тем есть только

проблема. Однако это дает право каждому мыслящему и даже обязывает его тоже пуститься в путь, но не для того, чтобы *искать* философский камень, ибо благодаря философствованию нашего времени мы избавлены от исканий, и никто не сомневается в том, что без всякого труда обладает этим камнем. Разумеется, что те, которые живут в этой действительности государства, и чьи знания и стремления находят в ней свое удовлетворение (а таких — много, и их число даже превышает число тех, которые сознают это, ибо в *сущности* таковы — *все*), по крайней мере те, которые *сознательно* находят удовлетворение в государстве, смеются над этими поисками и уверениями и относятся к ним как к забавной или серьезной, потешной или опасной, но во всяком случае пустой игре. Эта беспокойная возня рефлексии и суетности, так же как и прием, который она встречает, были бы чем-то изолированным, по-своему развивающимся лишь внутри самого себя, если бы благодаря этой возне не делалась предметом презрения и не дискредитировалась бы в глазах многих *философия* вообще. Худший вид презрения заключается в том, что, как мы уже сказали, каждый убежден, что он без всякой подготовки может разобраться в философии и высказать о ней свое мнение. Никакому другому искусству, никакой другой науке не высказывают эту последнюю степень презрения, не предполагают, что ими обладают уже с самого начала.

И в самом деле то, что новейшая философия с величайшей претенциозностью высказывала о государстве, несомненно давало право каждому, кому только была охота принять участие в обсуждении вопроса, питать уверенность в том, что он сам без всякой подготовки может дать не меньше, чем философы, и этим доставить себе доказательство обладания философией. Да и помимо того, так называющая себя «философия» определенно высказывала тот взгляд, что *сама истина не может быть познана*, а истинным о нравственных предметах, и главным образом о государстве, правительстве и государственном строе, является все то, что каждый извлекает *из своего сердца, своей души и своего вдохновения*. Чего только не преподносили, в особенности юношеству, по этим вопросам? И юношество все слушало. «Возлюбленному своему он открывается во сне» — этот стих применяют к науке, и таким образом, каждый спящий стал причислять себя к возлюбленным божиим. Разумеется, то, что он получал во сне понятий, и представляло собою такого сорта дешевый товар. — Вождь этой поверхностности, которая называет себя философствованием, господин Фрис [1], не постес-

[1] Поверхностность его науки я показал в другом месте. См. «Wissenschaft der Logik» (Нюренберг, 1812), введение, стр. XVII.

нялся в речи, произнесенной им на получившем печальную известность публичном торжестве, дать такое представление о государстве и государственном устройстве: «У народа, среди которого господствовал бы подлинный дух общности, во всякое общественное дело притекала бы *жизнь снизу, из народа*; всякой отдельной отрасли народного образования и служения народу посвящали бы себя *живые* общественные союзы, неразрывно объединенные *священными узами дружбы*» и т. п.— Вот главный смысл поверхностности: вместо того чтобы класть в основание науки развитие мысли и понятия, она основывает ее на непосредственном восприятии и случайном воображении; вместе с тем она растворяет многообразную внутреннюю расчлененность нравственности, — которая и есть государство, — архитектонику ее разумности, порождающую посредством определенного различения сфер публичной жизни и их правомерностей, посредством строгой соразмерности, в которой даны каждая колонна, каждая арка и каждый контрфорс, силу целого из гармонии его членов, — растворяет это завершенное здание в размазне «сердца, дружбы и вдохновения». Подобно тому, как мир вообще, согласно Эпикуру, так и нравственный мир, согласно этим представлениям, разумеется, не предоставлен, но должен быть предоставлен случайности субъективного мнения и произвола. Этим простым домашним средством, — сводящимся к тому, чтобы основывать на *чувстве* то, что представляет собою работу разума и его понимания и, нужно прибавить, работу, совершавшуюся в продолжение многих тысячелетий, — этим простым средством мы, разумеется, избавляемся от всего труда разумного усмотрения и познания, руководимого спекулятивным понятием. У Гете — это хороший авторитет — *Мефистофель* говорит об этом приблизительно (я уже цитировал его в другом месте) следующее:

Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchte Gaben,
So hast dem Teufel dich ergeben
Und musst zu Grunde gehn.

(«Отнесись только с презрением к разуму и науке, этим высочайшим дарам человека, — тогда ты предался дьяволу и должен погибнуть»).

Само собою понятно, что это воззрение принимает также образ *благочестия*; ибо чем только эта затея не пыталась оправдать себя? С помощью благочестия и библии — так ей казалось — она дала себе высшее право относиться с презрением к нравственному порядку и объективности законов. Ибо верно, что также и благочестие свертывает

истину, развернутую в мире в органическое царство, превращает ее в более простое эмоциональное созерцание. Однако, поскольку благочестие доброкачественно, оно отказывается от формы чувства, как только оно выходит за пределы внутреннего переживания и вступает в полосу яркого света дня, полосу раскрытия и откровения богатства идеи; оно тогда приносит с собою из своего внутреннего служения богу почитание в себе и для себя сущей истины, стоящей выше субъективной формы чувства, а также приносит с собою и почитание законов.

Можно при этом отметить особую форму нечистой совести, проявляющуюся в том виде красноречия, которым эта поверхностность важничает; ближайшим образом она сказывается в том, что там, где в этой поверхностности более всего *отсутствует дух*, она чаще всего *говорит о духе*; там, где она наиболее мертвенно-суха, она чаще всего употребляет слова: «жизнь», «ввести в жизнь»; там, где она проявляет величайшее, свойственное пустому высокомерию себялюбие, она чаще всего употребляет слова: «народ». Но особым, ей свойственным клеймом, которое она носит на своем лбу, является ненависть к закону. Что право и нравственность и подлинный мир права и нравственности постигает себя посредством *мысли*, сообщает себе форму разумности, а именно, всеобщность и определенность, — как раз в этом, в *законе*, то чувство, которое оставило за собою право на произвол, та совесть, которая перемещает правду в область субъективного убеждения, справедливо видит нечто, наиболее враждебное им. Форма правды как *обязанности и закона* ощущается этим чувством как *мертвая, холодная буква*, как оковы; ибо оно не познает в нем самого себя, не познает, следовательно, себя в нем свободным, потому что закон есть разум предмета, и этот разум не дозволяет чувству греться у камелька своей собственной, частной обособленности. Закон представляет собою поэтому, как мы заметили где-то в одном месте этого руководства [1], тот главный лозунг, по которому можно отличать ложных братьев и друзей так называемого народа.

Так как произвольное крючкотворство присвоило себе название «философии» и ему удалось внушить широкой публике мнение, будто такого рода упражнения есть в самом деле философия, то стало почти стыдно говорить философски о природе государства, и нельзя обижаться на порядочных людей, если они начинают выражать нетерпение, как только услышат разговоры о философской науке, о государ-

[1] См. § 258.

стве. Еще менее приходится удивляться тому, что правительства, наконец, обратили внимание на подобного рода философствование, так как и помимо этого у нас философия не находится в положении частного искусства, как это было, например, у греков, а существует как официальное занятие, преимущественно или даже единственно как государственная служба. Если правительства выказали такое доверие к своим посвятившим себя этой специальности ученым, что всецело положились на них во всем том, что касается разработки и содержания философии, — хотя кое-где это было, пожалуй, не столько доверием, сколько равнодушием к самой науке, и ее кафедра была оставлена лишь по традиции (во Франции, по крайней мере, насколько мне известно, кафедры метафизики были действительно упразднены), — то им во многих случаях дурно отплатили за это доверие; относительно же тех случаев, в которых будут склонны усматривать не доверие, а равнодушие, мы должны сказать, что получившийся результат — исчезновение основательного познания — мы можем рассматривать как кару за это равнодушие. На первый взгляд может казаться, что поверхностность лучше всего уживается по крайней мере с внешним порядком и спокойствием, так как она не только не доходит до соприкосновения с субстанцией вещей, но даже не подозревает о ее существовании; против нее, следовательно, казалось бы, нельзя ничего иметь, по крайней мере в полицейском отношении, если отвлечься от того, что государство имеет еще и другие задачи, что оно имеет нужду в глубоком образовании и понимании и требует удовлетворения этой нужды от науки. Однако поверхностная философия приходит сама собою в отношении нравственности, права и долга вообще к тем принципам, которые и представляют собою поверхностность в этой сфере, а именно к принципам *софистов*, с которыми мы так хорошо знакомы из сочинений *Платона*, — к принципам, основывающим правое на *субъективных целях и мнениях*, на *субъективном чувстве и частном убеждении*, — а из этих принципов проистекает разрушение как внутренней нравственности и правдивой совести, права и любви в отношениях между частными лицами, так и общественного порядка и государственных законов. Значение, которое такие явления должны приобрести для государства, нельзя отвести ссылкой на звание, которое опиралось бы как раз на оказанное доверие и на авторитет должности, чтобы предъявить таким образом к государству требование не препятствовать тому, что разрушает субстанциальный источник поступков, всеобщие принципы, и даже тому, что прямо выступает против них, как-будто так и должно быть. *Кому бог дает должность*, тому он дает также и

ум, — так гласит старая шутливая пословица, но вряд ли будут серьезно отстаивать ее в наше время.

В том факте, что правительства, благодаря обстоятельствам вспомнили снова о важности характера философствования, нельзя не увидеть момента покровительства и поощрения, в котором со многих других сторон стало, повидимому, нуждаться занятие философией. Ибо, когда мы видим, что в столь многочисленных сочинениях по положительным наукам и точно так же в религиозно-назидательных произведениях и другой неопределенной литературе не только высказывается то презрение к философии, о котором мы говорили выше, — презрение, проявляющееся в том, что как раз те, которые тут же явно обнаруживают, что они совершенно отстали в культуре мышления и что философия для них нечто совершенно чуждое, не только трактуют ее как нечто такое, с чем они покончили, но и прямо выступают против философии и объявляют ее содержание — *постигающее посредством понятий познание бога* и физической и духовной природы, *познание истины* — нелепым и даже греховным притязанием; когда мы видим, как обвиняют, унижают и осуждают *разум*, еще раз *разум*, и в бесконечных повторениях все снова и снова *разум*; когда мы видим, что нам, по крайней мере, дают понять, как обременительны в значительной части якобы научных работ все же неотвратимые притязания понятия,— когда, говорю я, имеешь перед собою такие явления, то почти приходишь к мысли, что *с этой стороны* традиция не встретила бы уважения и ее не было бы достаточно для того, чтобы обеспечить изучению философии *терпимость* и официальное существование [1]. — Ходячие в наше время декламации и обвинения против философии представляют то странное зрелище, что, с одной стороны, они получают свое оправдание в той поверхностности, до которой унизилась эта наука, и, с другой стороны, сами коренятся в том элементе, против которого столь неблагодарно направлены. Ибо тем, что вышеуказанное, так называемое философствование объявило познание истины глупой затеей, оно,

[1] Такого рода мысли пришли мне в голову при чтении одного письма Иоганна Мюллера (Werke, Teil VII, 56), где он, говоря о состоянии Рима в 1803 г., когда этот город находился под французским владычеством, пишет, между прочим: «Когда спросили одного профессора, каково положение публичных учебных заведений, он ответил: «On les tolère comme les bordels» (как к публичным домам: их терпят). — Мы иногда можем услышать, как даже рекомендуют заниматься так называемым *учением о разуме*, именно *логикой*, исходя, повидимому, из убеждения, что либо ее как сухую и бесплодную науку вообще не станут изучать, либо если это иногда и случится, то в ней найдут бессодержательные, следовательно, ничего не дающие и ничему не мешающие формулы, и таким образом рекомендация не принесет ни вреда, ни пользы.

подобно деспотизму *римских* императоров, *уравняло* патрициев и рабов, добродетель и порок, честь и бесчестье, знание и невежество, *нивелировало* все мысли и все предметы, — так что понятия истинного, законы нравственности оказываются не чем бо́льшим, чем мнениями и субъективными убеждениями, и самые преступные принципы в качестве *убеждений* поставлены в один ряд с законами нравственности; и точно так же всякий предмет изучения, каким бы пустым и частным он ни был, и всякий вопрос, каким бы сухим он ни был, поставлены в одном ряду с тем, что является предметом интереса всех мыслящих людей и скрепами нравственного мира.

Нужно поэтому признать счастьем для науки (в действительности, как мы уже указали, это —*необходимость, коренящаяся в природе предмета*), что это философствование, которое могло в сторонке продолжать ткать свою паутину в качестве *школьной мудрости*, пришло в близкое соприкосновение с действительностью, в которой господствует серьезное отношение к принципам прав и обязанностей и которая живет в дневном свете сознания этих принципов, и что таким образом дело дошло до *открытого* разрыва. Именно в вопросе об *отношении философии к действительности* и господствуют недоразумения, и таким образом я возвращаюсь к тому, на что я указал раньше: философия, именно потому, что она есть *проникновение в разумное*, представляет собою *постижение наличного и действительного*, а не выставление потустороннего начала, которое бог знает где существует или о котором, вернее, мы на самом деле можем определенно сказать, где оно существует, можем сказать, что оно существует только в заблуждении одностороннего, пустого рассуждательства. — В предлежащем сочинении я показываю, что даже *платоновская* республика, которая вошла в пословицу как образец пустого *идеала*, по существу ничего иного не изображала, как природу греческой нравственности, и что затем Платон в сознании врывающегося в последнюю более глубокого принципа, который непосредственно мог в ней выступать лишь как еще неудовлетворенное страстное стремление и, следовательно, как гибель — что Платон должен был именно в этом стремлении искать помощи против него. Но ближайшим образом он мог искать этой помощи, которая должна была притти свыше, лишь во *внешней*, особой форме греческой нравственности, посредством которой он полагал побороть этот гибельный принцип, и благодаря этому он как раз глубочайше оскорбил ее более глубокое влечение, свободную бесконечную личность. Однако Платон тем самым показал себя великим умом, что принцип, вокруг которого вращается отличительная особенность его идеи, как

раз представлял собою ту ось, вокруг которой вращался последующий всемирный переворот.

Что разумно, то действительно;
и что действительно, то разумно.

Этого убеждения придерживается каждое не испорченное умствованиями сознание, точно так же, как и философия, и из этого убеждения исходит философия в своем рассмотрении как *духовного*, так и *природного* универсума. Если рефлексия, чувство или какая бы то ни было другая форма субъективного сознания смотрит на *настоящее* как на нечто суетное, считает, что она оставила его за собою и лучше понимает, как устраивать жизнь, то она носится с суетной мечтой, и так как она обладает действительностью лишь в настоящем, то она сама есть, таким образом, лишь праздная суета. А если, наоборот, *идея* признается тем, что есть лишь идея, лишь представление в некоем мнении, то благодаря философии мы усматриваем, что ничто не действительно, кроме идеи. Вся задача состоит затем в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней вечное. Ибо, вступая в своей действительности вместе с тем во внешнее существование, разумное, которое есть синоним идеи, выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований, обводит свое ядро пестрой корой, и сознание прежде всего застревает в последней; лишь понятие проникает через эту кору, чтобы нащупать внутренний пульс и ощутить его биение также и во внешних образованиях. А бесконечно многообразные отношения, создающиеся в этой внешней оболочке благодаря отражению в ней сущности, этот бесконечный материал и его регулирование, не есть предмет философии. Если бы философия захотела его сделать своим предметом, она вмешалась бы этим в дела, ее не касающиеся; в этом отношении она может избавить себя от труда давать хорошие советы; *Платон* мог бы воздержаться от рекомендации нянькам никогда не стоять на месте с детьми, а всегда их качать на руках, и *Фихте* точно так же мог не заботиться о *конструировании*, как это тогда называли, усовершенствования *паспортной* системы, доведя это конструирование до такой степени, чтобы рекомендовать помещение в паспорте подозрительных лиц не только их собственноручной подписи, но и портретов. В такого рода подробностях нет ни следа философии, и последняя может тем паче отказаться от такого рода сверхмудрости, что по отношению к этой бесконечной массе предметов она должна показать себя в высшей степени терпимой. Этим философия покажет, что она дальше всего от той вражды, которую

суетное лучшезнайство питает к массе обстоятельств и учреждений,— вражды, в которой мелкота чаще всего находит удовольствие, потому что лишь посредством нее она начинает сознавать свое собственное достоинство.

Наше произведение, поскольку в нем содержится наука о государстве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя*. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство, каким оно должно быть*; поучение, которое в нем может содержаться, не может ставить себе целью указать государству, каким оно должно быть: оно может быть лишь указанием того, каким образом государство, этот нравственный универсум, должно быть познано.

> Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.
> *Hic* Rhodus, *hic* saltus.
> (Здесь Родос, здесь и прыгай).

Постичь то, что *есть*, — вот в чем задача философии, ибо то, что *есть*, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако — только в его мнении; последнее представляет собою мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно.

Несколько перефразированный, вышеприведенный оборот речи гласил бы следующим образом:

Здесь роза, *здесь* танцуй.

То, что̀ лежит между разумом как сознающим себя духом, и разумом, как наличной действительностью, то, что̀ отделяет первый разум от другого, что̀ не допускает найти в нем удовлетворение, представляет собою оковы лишь какой-нибудь абстракции, не достигшей освобождения в понятии. Познание нами разума как розы на кресте современности, и, значит, нахождение удовлетворения в последней, эта разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях, требовавший как сохранения субъективной

свободы в том, что субстанциально, так вместе с тем и пребывания своей субъективной свободой не в частном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя.

Это представляет собою также и более конкретный смысл того, что мы выше обозначили более абстрактно как *единство формы и содержания*, ибо *форма* в ее конкретнейшем значении есть разум как постигающее в понятиях познание, а *содержание* есть разум как субстанциальная сущность и нравственной, и природной действительности; осознанное тожество обоих есть философская идея. Есть какое-то великое упрямство, упрямство, которое делает честь человеку, в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, — и это упрямство представляет собою характерную черту нового времени, и оно же, кроме того, есть своеобразный, отличительный принцип протестантизма. То, что Лютер указал первый в чувстве и в свидетельстве духа как веру, это же самое более зрелый дух стремится охватить в *понятии*, освободить себя таким образом в настоящем и благодаря этому найти себя в нем. С государством обстоит точно так же, как с богом, согласно знаменитому афоризму гласящему, что половинчатая философия отдаляет от бога (а такую же половинчатость представляет собою воззрение, согласно которому познание есть *приближение* к истине), истинная же философия приводит к богу. Подобно тому как разум не удовлетворяется приближением, которое ни холодно, ни горячо, и которое потому извергается, точно также он не удовлетворяется и холодным отчаянием, которое соглашается, что в сем бренном мире все идет плохо или в лучшем случае посредственно, но полагает вместе с тем, что в нем и нельзя получить ничего лучшего и только поэтому надо находиться в мире с действительностью; познание требует более тесного мира с последней.

Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Этому учит понятие, и история также необходимо показывает нам, что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия

может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек.

Но пора окончить это предисловие. К тому же оно как предисловие, имело задачей сказать лишь несколько внешних и субъективных слов о точке зрения произведения, которому оно предпослано Философски говорить о каком-нибудь содержании можно только в форме научной, объективной трактовки его; по той же причине возражения иного рода, чем научное рассмотрение самого предмета, автор должен будет считать лишь субъективным послесловием и произвольными уверениями, и он останется к ним равнодушным

Берлин, 25 июня 1820 г.

Прибавление. Существуют двоякого рода законы: естественные и юридические. Естественные законы — абсолютны и имеют силу, каковы они суть: они не допускают никакого ограничения, хотя можно в отдельных случаях погрешить против них. Чтобы знать, в чем состоит закон природы, мы должны узнать его, ибо эти законы верны; лишь наши представления о них могут быть ложны. Мерило этих законов находится вне нас, и наше познание этих законов ничего к ним не прибавляет, ни в чем не способствует им; расширяться может лишь наше познание этих законов. Познание права, с одной стороны, тоже таково и, с другой стороны, не таково. Мы узнаем эти законы тоже безусловно такими, каковы они суть; так знает их более или менее обыватель, и юрист, изучающий положительное право, не меньше последнего останавливается на том, что дано. Но различие между этими двумя типами законов состоит в том, что при рассмотрении юридических законов поднимается дух размышления, и уже одна различность законов заставляет обратить внимание на то обстоятельство, что они не абсолютны. Юридические законы суть законы, имеющие своим *источником* людей. С юридическим законом внутренний голос может либо вступить в конфликт, либо согласиться. Человек не останавливается на налично существующем, а утверждает, что внутри себя самого он обладает масштабом права. Он может подчиняться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда он им не подчиняется так, как он подчиняется необходимости природы, ибо ему всегда говорит его внутренний голос, как должно быть, и в себе самом он находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона. В природе величайшей истиной является, что *вообще* существует *закон*. В правовых же законах предписание имеет силу не потому, что оно существует, а каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию. Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть, между правом в себе и для себя сущим, остающимся неизменным, и произвольным определением того, что есть право. Такое разделение и такую борьбу мы находим лишь на почве духа, а так как это преимущество духа как будто ведет к раздору и бедствиям, то часто приходится слышать приглашение вернуться от произвола жизни к изучению, созерцанию природы и сделать последнюю своим образцом. Но именно эти противоположности между правом в себе и для себя сущим и тем, чему произвол сообщает силу права, вызывают потребность основательно узнать, что должно быть признано правом. Человек должен найти в праве свой разум; он должен, следовательно, рассматривать разумность права, и этим занимается наша наука в противоположность положительной юриспруденции, которая так часто имеет дело лишь с противоречиями. В наше время эта потребность еще более настоятельна, чем раньше, ибо в старину еще питали благоговейное уважение к существующим законам; теперь же образованность эпохи приняла другое направление, и мысль стала во главе всего того, что должно быть признано имеющим значимость. Теории противопоставляют себя существующему и объявляют притязание на то, чтобы они сами по себе были признаны правильными и необходимыми. Теперь поэтому чувствуется особая потребность в позна-

нии и постижения мыслей, лежащих в основании права. Так как мысль теперь поднялась на высоту существенной формы, то нужно стремиться понять также и право, как мысль. Может казаться, что с приходом мысли о праве открываются настежь двери случайным мнениям; но подлинная мысль не есть мнение о предмете, а понятие самого предмета. Понятие предмета не является природным нашим достоянием. Каждый человек обладает пальцами, может получить в свое распоряжение кисть и краски, но это еще не делает его живописцем. Точно так же обстоит дело и с мышлением. Мысль о праве не есть нечто такое, чем каждый обладает непосредственно; лишь правильное мышление есть знание и познание предмета, и наше познание должно быть поэтому научным.

ВВЕДЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1

Философская наука о праве имеет своим предметом *идею* права — понятие права и его осуществление.

Примечание. Философия занимается идеями; она поэтому не занимается тем, что обычно характеризуется как представляющее собою *только понятия*; она, наоборот, показывает односторонность и неистинность последних, показывает также и то, что лишь *понятие* (а не то, как приходится часто слышать, что̀ называется так и что̀ на самом деле есть лишь абстрактное рассудочное определение) обладает действительностью и обладает ею именно таким образом, что оно само сообщает ее себе. Все, что не есть эта положенная самим понятием действительность, есть преходящее наличное бытие, внешняя случайность, мнение, лишенное сущности явление, неправда, обман и т. д. Структура (Die Gestalatung), которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления, есть второй существенный для познания самого понятия момент идеи, и этот момент отличен от той *формы*, которая есть только понятие.

Прибавление. Понятие и его существование суть две стороны, отличные друг от друга и единые, как душа и тело. Тело представляет собою ту же жизнь, что и душа, и однако их можно назвать раздельными. Душа без тела не была бы чем-то живым, и точно так же и наоборот. Таким образом, наличное бытие понятия есть его тело и, подобно последнему, послушно душе, произведшей его. Семя имеет дерево внутри себя и содержит в себе всю его силу, хотя оно не есть само дерево. Дерево всецело соответствует простому образу семени. Если тело не соответствует душе, то оно в таком случае есть нечто бедное. Единство наличного бытия и понятия, тела и души, есть идея. Она есть не только их гармония, но и полное взаимопроникновение. Ничто не живет, что не было бы каким-нибудь образом идеей. Идея права — *свобода*, и подлинного ее понимания мы достигаем лишь тогда, когда познаем ее в ее понятии и его наличном бытии.

§ 2

Наука о праве есть *часть философии*. Она должна поэтому развить идею, представляющую собою разум предмета, из понятия или, что́ то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета. В качестве *части* она имеет определенную *исходную точку*, которая есть результат и истина того, что *предшествовало* ей и что составляет ее так называемое *доказательство*. Понятие права по своему *становлению* трактуется поэтому вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся и его нужно принять как данное.

Примечание. Следуя формальному, а не философскому методу наук, требуют и ищут обыкновенно раньше всего дефиниции по крайней мере ради сохранения внешней научной формы. Наука о положительном праве может, впрочем, не очень заботиться об этом уже потому, что она ставит себе преимущественной целью указать, *что́* — законно, т. е. каковы особенные законодательные определения, и поэтому было сказано предостерегающее слово: omnis definitio in jure civili periculosa. (Всякая дефиниция в гражданском праве опасна).

И в самом деле: чем определения данного права бессвязнее и самопротиворечивее, тем менее возможны в нем дефиниции, ибо последние должны содержать в себе общие определения, а эти общие определения непосредственно обнаружат противоречивое — здесь противоправовое — во всей его наготе. Так например, римское право не могло бы дать дефиниции *человека*, ибо раба нельзя было бы подвести под это понятие, которое, наоборот, нарушается его юридическим состоянием. Такими же опасными оказались бы во многих отношениях дефиниции собственности и собственника. — Дедуцируется же обыкновенно дефиниция из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от частных случаев, и при этом кладутся в основание чувства и представления людей. Правильность дефиниции видят затем в ее согласии с существующими представлениями. При этом методе оставляется в стороне то, что́ научно единственно существенно: в отношении содержания — *необходимость предмета* (здесь — права), самого по себе взятого, а в отношении формы — природа понятия. В философском же познании главным является *необходимость* понятия, и движение последнего, его становление в качестве *результата*, составляет его доказательство и дедукцию. Его *содержание* таким образом *само по себе* необходимо, и уж вторым делом является установить, что́ соответствует ему в представлениях и в языке. Это понятие, каково оно само по себе в своей *истинности*, и это же понятие, каким оно оказывается

в представлении, не только могут, но и должны отличаться друг от друга по форме и образу. Если однако представление не ложно также и по своему содержанию, то можно показать, что понятие в нем содержится и по своему существу налично в нем, т. е. можно возвести представление в форму понятия. Но это представление меньше всего есть мерило и критерий самого по себе необходимого и истинного понятия, а, наоборот, должно заимствовать свою истинность из него, поправлять и познавать себя, руководясь *им*. — Но если этот способ познания, со своими формальными приемами дефиниций, умозаключений, доказательств и т. п., с одной стороны, более или менее оставлен, то он зато неудачно заменен другой манерой, состоящей в том, чтобы непосредственно улавливать и утверждать идеи вообще и также идею права и его дальнейшие определения как *факты сознания*, и делать источником права естественное или приподнятое чувство, свое *собственное преисполненное сердце и восторженность*. Если этот метод наиболее удобный, то он вместе с тем — наименее философичный, не говоря уже здесь о других его сторонах, имеющих отношение не только к познанию, но и непосредственно к области поступков. Если первый, хотя и формальный, метод все же еще требует *формы* понятия в виде дефиниции и *формы необходимости* познания в виде доказательства, то манера непосредственного сознания и чувства делает принципом субъективность, случайность и произвольность знания. — В чем именно состоит научный метод философии, предполагается здесь известным из философской логики.

Прибавление. Философия образует круг: у нее есть первое непосредственное положение, не доказанное, не являющееся результатом, так как вообще она должна с чего-либо начать. Но то, чем философия начинает, *есть* лишь относительно непосредственное, так как оно должно явиться результатом в другом конечном пункте. Она — цепь, не висящая в воздухе, не непосредственно начинающаяся, а круглящаяся.

§ 3

Право *положительно* вообще: а) вследствие своей *формы*, состоящей в том, что оно имеет силу в государстве, и этот законный авторитет представляет собою принцип познания о нем, науку о *положительном праве*; б) по своему содержанию это *право* обладает положительным элементом (α) благодаря особому *национальному характеру* данного народа, ступени его *исторического* развития и связи всех тех отношений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости*; (β) благодаря необходимости, чтобы система данного в законодательстве права

содержала в себе *применение* общих понятий к *частному*, данному *извне* характеру предметов и случаев, — применение, являющееся уже не спекулятивным мышлением и развитием понятия, а рассудочным подведением частного под общее; (γ) благодаря требующимся для *решения* в действительности *последним определениям*.

Примечание. Если положительному праву и законам противопоставляют чувство, подсказываемое сердцем, склонность и произвол, то уж во всяком случае не философия признает подобные авторитеты. То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, является для последнего чем-то случайным и не касается его природы. Ниже (§§ 211—214) будет указано то место, где право должно стать положительным. Здесь приведены определения, которые получатся там, лишь для того, чтобы указать границу философского права и чтобы сразу же устранить могущее возникнуть представление (а то еще, пожалуй, и требование), что посредством систематического развития этого философского права должен получиться положительный кодекс, т. е. такое уложение, в каком нуждается действительное государство. — Превращение отличия естественного или философского права от положительного в противоположность и противоречие между ними было бы крупным недоразумением: первое, наоборот, относится к последнему как институции к пандектам. — Относительно упомянутого в этом параграфе исторического элемента в положительном праве *Монтескье* указал истинно историческое воззрение, подлинно философскую точку зрения: законодательство вообще и его частные постановления нужно рассматривать не изолированно и абстрактно, а как взаимно зависимые моменты некоторой целостности, в связи со всеми другими особенностями, составляющими характер определенной нации и определенной эпохи; в этой связи они получают свое истинное значение, а также и свое оправдание. —Рассмотрение *являющегося во времени* процесса выступления и развития правовых определений — это *чисто историческое* исследование, так же как и познание осмысленной последовательности, обнаруживающейся благодаря сравнению их с уже существующими правовыми отношениями, должно быть признано в своей собственной сфере заслугой, но находится вне связи с философским способом рассмотрения, поскольку именно само развитие из исторических оснований не смешивает себя с развитием из понятий, поскольку не расширяют значения исторического объяснения и оправдания до значения оправдания, *значимого* в себе и для себя. Это различие, которое очень важно и которого никогда не нужно упускать из виду, вместе с тем очень ясно: правовое

определение может быть таким, что можно и относительно его показать, как оно совершенно *последовательно* вытекает из *обстоятельств* и *существующих* правовых институтов и находит в них свое полное *обоснование*, и все же оно может само по себе быть противоправовым и неразумным, как например, множество определений римского частного права, совершенно последовательно вытекающих из таких институтов, как римская отцовская власть, римское брачное состояние. Но пусть даже, скажем, данные правовые определения носят вполне правовой и разумный характер, все же это может быть подлинно выяснено лишь посредством понятия; другое же дело—изложение исторической стороны их появления, рассмотрение обстоятельств, случаев, потребностей и событий, которые привели к их установлению. Такие указания, такое (прагматическое) познание из ближайших или более отдаленных исторических причин называют часто *объяснением* или, еще охотнее, *постижением* (Begreifen) полагая, что этим указанием исторических условий сделано все или, вернее, все существенное, все, что единственно лишь и важно для того, чтобы достигнуть *постижения* закона или правового института, между тем как на самом деле при этом о подлинно существенном, о понятии предмета, не сказано еще ни слова. Часто также говорят о римских, германских *правовых понятиях*, как они установлены в том или другом кодексе, между тем как на самом деле здесь нет никаких понятий, а есть лишь общие *правовые определения*, *рассудочные положения*, правила, законы и т. п. Отодвигая в сторону это различие, удается также и переместить точку зрения, вопрос о подлинном оправдании подменить оправданием обстоятельствами, выводом из предпосылок, которые сами по себе также никуда не годятся и т. п., и вообще поставить относительное на место абсолютного, внешнее явление — на место природы вещей. Когда историческое оправдание смешивает внешнее возникновение с возникновением из понятия, оно бессознательно делает как раз противоположное тому, что оно было намерено сделать. Если показывают, что возникновение того или другого института при определенных обстоятельствах вполне целесообразно и необходимо, и этим достигают того, чего требует историческая точка зрения, то, если считать это оправданием самой сути дела, из этого следует как раз обратное, а именно: так как этих обстоятельств теперь уже нет, то данный институт тем самым потерял свой смысл и свое право на существование. Так например, если в пользу сохранения *монастырей* выдвигают указание на их заслуги в деле возделывания и заселения пустынных местностей, на сохранение ими учености посредством преподавания и переписыва-

ния книг и т. д., и эти заслуги рассматривают как основание их дальнейшего существования, то из всего этого следует скорее, наоборот, именно, что при совершенно изменившихся обстоятельствах они сделались по меньшей мере излишними и нецелесообразными.—Так как историческое значение, историческое установление и понимание возникновения, и философский взгляд на то же возникновение и понятие предмета находятся в различных сферах, то они могут постольку относиться безразлично друг к другу. Но так как это спокойное взаимоотношение не всегда соблюдается даже при рассмотрении научных вопросов, то я приведу по поводу этого еще кое-какие соображения, которые мы находим у г. *Гуго* в его «Lehrbuch der Geschichte des romischen Rechts», из которых, вместе с тем, для нас получится дальнейшее разъяснение характера вышеуказанной манеры противополагания. Г-н Гуго говорит там (5-е изд. § 53), «что *Цицерон* хвалит Двенадцать таблиц, *искоса* поглядывая при этом на философов». Философ-же *Фаворин* обходится с ними совершенно так же, как с тех пор не один великий философ обходился с положительным правом». Г-н *Гуго* там же раз навсегда дает свой готовый ответ на такое отношение, указывая причину последнего: «так как, — продолжает он, — *Фаворин так же мало понимал* Двенадцать таблиц, как эти философы, положительное право». — Что касается отповеди, данной философу *Фаворину* ученым юристом *Секстом Цецилием*, отповеди, приводимой у Gellius, noct. Attic XX, 1, то в ней ближайшим образом высказывается пребывающий и подлинный принцип оправдания того, что лишь положительно по своему содержанию. «Non ignoras, — говорит очень хорошо *Фаворину Цецилий*, — legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum [illegible]orum et *generibus*, ac pro utilitatum praeisentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, *fervoridus mutari ac flecti, neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc..., quid utilius plebiscito Voconio etc., quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc. Omnia *tamem* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia etc». (Ты ведь знаешь, что выгодность и благодетельность законов меняется сообразно характеру эпохи и государственных дел, равно как и в зависимости от соображений их пользы в данное время, а также смотря по важности тех пороков, которые они должны исправлять, ибо подобно тому как меняется вид небес и морей, так меняются и обстоятельства времени. Что, кажется, было более благодетельно, чем проект Столона, что полезнее поста-

новления Вокония, что должно считать более необходимым, чем закон Лициния? И однако все они, сообщавшие силу государству, вычеркнуты и преданы забвению). — Эти законы постольку положительны, поскольку их значение и целесообразность коренятся в *обстоятельствах*, поскольку, следовательно, они вообще обладают лишь исторической ценностью: поэтому они носят временный, преходящий характер. Мудрость законодателей и правительств, проявившаяся в том, что они сделали и установили, считаясь с положением вещей и обстоятельствами времени, есть нечто особое и должна быть оценена историей, от которой она получит тем более глубокое признание, чем более эта оценка будет поддержана с философской точки зрения. — Что же касается дальнейших оправданий Двенадцати таблиц от обвинений *Фаворина*, то я приведу один образчик, так как в нем *Цецилий* пускает в ход бессмертный обман рассудочного метода в его рассуждательства, — бессмертный обман, состоящий в том, что в пользу *дурного дела приводят хорошее основание* и полагают, что этим оно уже оправдано. В защиту отвратительного закона, дававшего право кредитору по истечении срока ссуды убить должника или продать его в рабство и даже, если есть несколько кредиторов, *отрезывать от должника куски и таким образом разделить его между ними*, причем, *если кто-нибудь отрежет слишком много или слишком мало, то из этого обстоятельства не должно возникнуть для него никакого юридического ущерба* (пункт, который пригодился бы шекспировскому Шейлоку в «Венецианском купце» и был бы им принят с благодарностью), — в пользу этого закона *Цецилий* указывает то *хорошее основание*, что благодаря ему были еще больше упрочены верность слову и доверие друг к другу, а закон, именно ввиду его отвратительности, никогда не получал применения. В этом бессмысленном рассуждении он не только упускает из виду соображение, что именно благодаря этому установлению уничтожается то, чего он намерен достичь—верность слову и доверие друг к другу договаривающихся сторон, но даже забывает то, что тотчас вслед за этим он сам же указывает, а именно, что закон о лжесвидетельстве не оказал ожидавшегося действия вследствие чрезмерной суровости установленного им наказания. — А что собственно хочет сказать г-н *Гуго* своим замечанием, что *Фаворин не понимал указанного закона*, этого никак не уразумеешь: каждый школьник способен понять этот закон, и лучше всех понимал бы Шейлок вышеуказанный, столь выгодный для него пункт закона; под словом «понимать» г. *Гуго*, должно быть, разумеет лишь ту рассудочную образованность, которая, имея дело с таким

законом, успокаивает себя *хорошим основанием*. — В другом непонимании, в котором *Цецилий* там же уличает *Фаворина*, философ может, впрочем, впрямь признаться, не краснея от стыда, — именно в непонимании того, что jumentum «a не arcera», которое, согласно закону, обязаны дать больному, чтобы доставить его в качестве свидетеля в суд, означает не только лошадь, но также и карету или экипаж. *Цецилий* получил возможность привлечь это определение закона в качестве дальнейшего доказательства превосходства и точности старых законов, указывая именно, что они в отношении доставления в суд больного свидетеля доходили до различения не только между разного рода лошадьми, но и между разного рода экипажами, между покрытым и мягким, как поясняет *Цецилий*, и другими не столь удобным и экипажами. — Нам, таким образом, предоставляется выбирать между жестокостью вышеприведенного закона о несостоятельных должниках и малозначительностью подобного рода постановлений, — однако заявить о маловажности такого рода постановлений, а, тем паче, их объяснений означало бы нанести тягчайшее оскорбление этой и другой такого же сорта учености.

Но и указанном учебнике г. *Гуго* также ведет речь о *разумности* римского права; в этих его рассуждениях привлекло мое внимание следующее. Рассмотрев *время от возникновения государства до составления Двенадцати таблиц* (§§ 38 и 39), и сказав, «что у римлян было много потребностей и они были вынуждены работать, причем пользовались в качестве *помощников* упряжными и вьючными животными, *как они выполняют эту роль* также и у нас, — что почва перемежалась холмами и [illegible]динами, город стоял на холме» и т. д., — указания, которые, [illegible]ть, должны были служить исполнением указания *Монтескье*, но в которых вряд ли кто-нибудь найдет понимание его духа, — он затем (§ 40), правда, говорит, «что *правовое* состояние было еще далеко от того, чтобы удовлетворять *высшим* требованиям *разума*» (совершенно верно; римское семейное право, рабство и т. д. не удовлетворяют даже очень небольшим требованиям разума), однако, переходя к следующим эпохам, г. *Гуго* забывает указать, в какую именно эпоху римское право *удовлетворяло* и *удовлетворяло* ли оно вообще в какую-нибудь из них *высшие требования разума*. О классиках юриспруденции в эпоху *высшего развития римского права как науки*, он однако говорит (§ 289): «уже давно замечено, что классики юриспруденции получили философское образование», но «мало кто знает» (благодаря многочисленным изданиям учебника г. *Гуго* теперь это все же знают многие), «что нет ни одного разряда

писателей, которые в том, что касается последовательности умозаключения из данных принципов, так заслуживали бы *быть поставленными наряду* с математиками, а по бросающейся в глаза своеобразной черте в развитии понятий — также и с творцом новейшей метафизики, как именно римские правоведы; последнее доказывает тот *замечательный факт*, что нигде мы не встречаем столь много *трихотомий*, как у классиков юриспруденции и *у Канта*». Эта восхваляемая также и *Лейбницем* последовательность представляет собою, несомненно, существенное свойство науки о праве, как и математики и всякой другой рассудочной науки, но с удовлетворением требований разума и с философской наукой эта рассудочная последовательность еще не имеет ничего общего. Однако, помимо этого, как раз *непоследовательность* римских правоведов и преторов следует рассматривать как одно из величайших достоинств, благодаря которому они отступали от несправедливых и отвратительных институтов, но видели себя вынужденными callide (с большим рвением) ловко измышлять пустые словесные различения (называть, например, Bonorum possessio (владением имуществом) то, что в конце концов было также наследством) и даже нелепые уловки (а нелепость есть также непоследовательность) для того, чтобы спасти букву Двенадцати таблиц, как например, fictio, ὑπόκρισις (фикцию), что filia (дочь) есть filius (сын). Heinecc. Antiq. Rom., lib. I, tit. II, § 24). Но уж прямо комично то, что римские классики юриспруденции сопоставляются с Кантом на том основании, что у них встречаются несколько *трихотомических* делений, — в особенности, на основании примеров, приведенных там в примечании *b*, — и что нечто подобное называется развитием понятий.

§ 4

Почвой права является вообще *духовное*, и его ближайшим местом и исходным пунктом — *воля*, которая свободна, так что свобода составляет ее субстанцию и определение, и система права есть царство реализованной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа.

Примечание. Что касается свободы воли, то мы можем здесь напомнить о некогда господствовавшем приеме (Verfahrungsart) познания. Представление о воле принимали как предпосылку и из него пытались вывести и фиксировать дефиницию воли, а затем давали по способу тогдашней эмпирической психологии так называемое доказательство, что воля свободна, доказательство этой свободы на основании различных ощущений и явлений обычного сознания, как например,

раскаяние, вина и т. п., каковые могут быть объяснены лишь свободной волей. Но еще удобнее придерживаться без обиняков того взгляда, что свобода воли нам *дана* как *факт* сознания, и мы должны в нее *верить*. Дедукция свободы, равно как и сущности воли и свободы, может иметь место, как мы уже заметили (§ 2), лишь в связи целого. Основные черты этой предпосылки, заключающиеся в том, что *дух* есть ближайшим образом интеллект, и что определения, через которые он в своем развитии движется вперед — от *чувства* через *представление* к *мышлению* — суть путь порождения им себя как *воли*, которая в качестве вообще практического духа есть ближайшая истина интеллекта, — эти основные черты я изложил в моей «*Энциклопедии философских наук*» (Гейдельберг, 1817) и надеюсь, что мне удастся когда-нибудь дать более подробное их изложение. Я тем более чувствую потребность внести этим, как я надеюсь, и свой вклад в более основательное познание природы духа, что, как я там заметил (в примечании к § 367), нелегко отыскать другую философскую науку, которая находилась бы в таком запущенном и плохом состоянии, *как учение о духе*, обычно называемое психологией. — Относительно указанных в этом и в следующих параграфах введения моментов понятия воли, представляющих собою результат вышеуказанной предпосылки, можно, впрочем, с целью помочь представлению, сослаться на самосознание каждого человека. Каждый найдет в себе прежде всего способность абстрагироваться от всего, что есть, и точно так же способность определять самого себя, полагать внутри себя через себя всякое содержание; и точно так же он найдет в своем самосознании иллюстрацию дальнейших определений.

Прибавление. Свободу воли [illegible] лучше всего уяснить указанием на физическую природу. Свобода, именно, представляет собою основное определение воли, подобно тому как тяжесть представляет собою основное определение тела. Когда говорят, что материя обладает тяжестью, то можно было бы подумать, что этот предикат только случаен для нее; но на самом деле это не так, ибо в материи нет ничего нетяжелого: она — сама тяжесть. Тяжесть составляет тело и есть тело. Точно так же обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное и есть воля. Воля без свободы представляет собою пустое слово, и точно так же и свобода действительна лишь как воля, как субъект. Что же касается связи между мышлением и волей, то мы должны заметить об этом следующее. Дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением. Но не надо представлять себе, что человек является, с одной стороны, мыслящим и, с другой стороны, волящим,

что у него в одном кармане мышление, а в другом воля, ибо это было бы пустым представлением. Различие между мышлением и волей есть лишь различие между теоретическим и практическим отношением; но они не представляют собою двух способностей, так как воля есть особый способ мышления: она есть мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие.

Это различие между мышлением и волей можно выразить следующим образом. Мысля какой-нибудь предмет, я его превращаю в мысль и лишаю его всего чувственного; я превращаю его в нечто существенно и непосредственно мое, ибо лишь в мышлении я нахожусь у себя, лишь постижение есть проникновение в предмет, который теперь больше не противостоит мне и которого я лишаю принадлежащего ему своеобразия, которым он защищался против меня. Подобно тому как Адам говорит Еве: ты плоть от моей плоти и кость от моей кости, так и дух говорит: это — дух от моего духа, и чуждость исчезает. Всякое представление есть обобщение, а последнее есть черта мышления. Превратить нечто во всеобщее значит мыслить его. «Я» — мышление и вместе с тем всеобщее. Когда я говорю «я», я отбрасываю в нем всякую особенность, характер, природные свойства, познания, возраст. «Я» есть нечто совершенно пустое, точкообразное, простое, но деятельное в этой простоте. Предо мною пестрая картина мира, я противостою ему, и в этом моем отношении к нему я уничтожаю противоположность между мною и им, превращаю это содержание в нечто мое. «Я» находится у себя дома в этом мире, когда оно его знает, и еще больше, когда оно его постигло. Таково — теоретическое отношение. Практическое отношение начинает, напротив, с мышления, с самого «я», и представляется с самого начала противоположенным, потому что оно именно тотчас же устанавливает разделение. Когда я практичен, деятелен, т. е. совершаю поступки, я себя определяю, а определять себя и означает именно полагать некое различие. Но эти различия, которые я полагаю, суть опять-таки мои различия, определения принадлежат мне, и цели, к которым меня влечет, принадлежат мне. Хотя я и выпускаю теперь эти определения и различия, т. е. перемещаю их в так называемый внешний мир, они все же остаются моими: они суть то, что я произвел, что я создал, — они носят следы моего духа. Если в этом состоит различие между теоретическим и практическим отношениями, то нужно теперь указать отношение между этими двумя отношениями. Теоретическое отношение содержится по существу в практическом; нельзя представить себе их раздельными, ибо невозможно обладать волей без интеллекта. Наоборот, воля содержит внутри себя теоретическое отношение: воля определяет

себя; это определение есть ближайшим образом нечто внутреннее: то, чего я хочу, я представляю себе, ставлю перед собою, есть для меня предмет. Животное действует, руководясь инстинктом, влечется к действию внутренним побуждением и, таким образом, оно тоже относится практически, но оно не обладает волей, ибо не представляет себе того, чего желает. Но так же мало можно без воли относиться теоретически или мыслить, ибо мысля, мы именно тем самым и деятельны. Содержание мыслимого получает, правда, форму сущего, но это сущее есть нечто опосредствованное, положенное нашей деятельностью. Эти различия таким образом нераздельны друг от друга: они — одно и то же, и в каждой деятельности, как в мышлении, так и в волении, находятся оба момента.

§ 5

Воля содержит в себе (α) элемент *чистой неопределенности*, или чистой рефлексии «я» внутрь себя, в которой растворено и исчезло всякое ограничение, всякое непосредственно наличное благодаря природе, потребностям, страстям и влечениям или благодаря чему бы то ни было данное и определенное содержание; это — беспредельная бесконечность *абсолютной абстракции* или *всеобщность*, чистое *мышление* самого себя.

Примечание. Те, которые рассматривают мышление как особую своеобразную *способность* и которые вместе с тем даже ставят мышление ниже воли и, в особенности, доброй воли, обнаруживают с самого же начала, что они ничего не знают о природе воли; это замечание нам придется еще часто повторять, говоря об указанном предмете. — Если *одна* здесь определенная *сторона* воли, *абсолютная возможность абстрагироваться* от всякого определения, в котором я себя застаю или которое положено мною в самом себе, бегство от всякого содержания как ограничения, — если эта одна сторона воли есть то, к чему воля определяет себя как к свободе, или то, что представление фиксирует для себя как свободу, то это — *отрицательная* или рассудочная свобода. Это — свобода пустоты, которая, будучи возведена в действительный образ и в страсть и оставаясь вместе с тем лишь теоретической, представляет собою в религиозной области индусский фанатизм чистого созерцания, а обращаясь к действительности, она представляет собою как в области политики, так и в области религии фанатизм разрушения всякого существующего общественного порядка и устранение индивидуумов, подозреваемых в приверженности к порядку, а также и уничтожение всякой организации, стремящейся снова всплыть

на поверхность общественной жизни. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей. Ей, правда, кажется, что она стремится к какому-то положительному состоянию, например, к состоянию всеобщего равенства или к состоянию всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет положительного осуществления этого состояния, ибо последнее тотчас же устанавливает какой-нибудь порядок, какое-нибудь обособление как учреждений, так и индивидуумов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности эта отрицательная свобода черпает свое самосознание. Таким образом, то, к чему она, как ей кажется, стремится, уже само по себе может быть лишь абстрактным представлением, а осуществление этого желания — лишь бешенством разрушения.

Прибавление. В основе этого элемента воли лежит то, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Единственно только человек может все отбросить, даже свою жизнь: он может совершить самоубийство. Животное не может этого сделать; оно всегда остается лишь отрицательным, остается в чуждом ему определении, к которому оно лишь привыкает. Человек есть чистое мышление самого себя, и, лишь мысля, человек представляет собою эту силу, эту способность сообщить себе всеобщность, т. е. потушить всякую особенность, всякую определенность. Эта отрицательная или рассудочная свобода односторонняя, но в этой односторонности всегда содержится существенное определение; мы поэтому не должны ее отметить; но недостаток, которым страдает рассудок, состоит в том, что он одностороннее определение возводит в ранг единственного и высшего. В истории эта форма свободы часто встречается. У индусов, например, считается высшим достижением пребывание лишь в знании своего простого тождества с собою, в этом пустом пространстве своего внутреннего «я», подобно бесцветному свету в чистом созерцании, и отказ от всякой жизненной деятельности, всякой цели, всякого представления. Таким способом человек становится *Брамой;* нет больше никакого различия между конечным человеком и Брамой; всякая отличительная черта исчезла в этой всеобщности. Конкретнее эта форма проявляется в деятельном фанатизме как в области политической, так и в области религиозной жизни. Сюда принадлежит, например, период террора во французской революции, когда требовали уничтожения всякого различия талантов, всякого авторитета. Это время было судорогой, сотрясением, нетерпимостью по отношению ко всему особенному. Ибо фанатизм стремится к абстрактному, а не к расчленению; если выступают различия, он находит это противным своей неопреде-

ленности и упраздняет их. Вот почему народ в эпоху революции разрушал снова учреждения, которые он сам же создал, ибо всякое учреждение противно абстрактному самосознанию равенства.

§ 6

(β) «Я» есть также переход от лишенной различия неопределенности к *различению*, определению и полаганию некоторой определенности как некоторого содержания или предмета. Это содержание может быть, далее, или данным природой, или порожденным из понятия духа. Посредством этого полагания самого себя как чего-то определенного «я» вступает вообще в *наличное бытие;* это — абсолютный момент *конечности* или *обособления* «я».

Примечание. Этот второй момент *определения* точно так же, как и первый, представляет собою отрицательность, снятие — он есть именно снятие первой абстрактной отрицательности. Поэтому второй момент уже содержится в первом, подобно тому как особенное содержится вообще во всеобщем и есть лишь *полагание* того, что первый момент уже *есть в себе*. Первый момент, именно как первое для себя, есть не истинная бесконечность, или, иначе говоря, *конкретная* всеобщность, понятие, а лишь нечто *определенное*, одностороннее; а именно потому, что он представляет собою абстракцию от всякой определенности, он сам не *без* определенности, и то, что он как абстракция должен быть односторонним, и составляет его определенность, недостаточность и конечность. Мы находим различение и определение обоих вышеуказанных моментов в философии *Фихте*, также и в философии *Канта* и т. д. но «я» в философии *Фихте*, — мы остановимся лишь на этой философии, — как неограниченное (в первом положении фихтевского «Наукоучения»), взято всецело лишь как *положительное* (оно представляет собою таким образом рассудочную всеобщность, рассудочное тожество), так что это абстрактное «я» есть у Фихте *само по себе истинное*, и поэтому к нему, далее, *присоединяется* (во втором положении) *ограничение — отрицательное* вообще, в качестве ли данной, внешней границы или в качестве собственной деятельности «я». — Постижение *отрицательности*, имманентной во всеобщем или тожественном, как например, в «я», было дальнейшим шагом, который должна была сделать спекулятивная философия; это — потребность, которой не подозревают не постигающие *дуализма бесконечности и конечности* даже в имманентности и абстракции, как его постигал *Фихте*.

Прибавление. Этот второй момент представляется противоположным первому. Его нужно понимать в его общем виде; он входит в состав свободы, но не составляет всей свободы. «Я» переходит здесь от лишенной различий неопределенности к различению, к полаганию определенности как некоторого содержания предмета. «Я» не только *волит*, но волит *нечто*. Воля, которая, как мы разъясняли в предшествующем параграфе, волит лишь абстрактно всеобщее, *ничего* не волит, и не есть поэтому воля. То особенное, чего́ хочет воля, есть ограничение, ибо воля должна себя вообще ограничивать, чтобы быть волей. То именно обстоятельство, что воля хочет чего-то, есть ограничение, отрицание. Обособление есть, таким образом, то, что обыкновенно называют конечностью. Рефлексия обыкновенно считает первый момент, именно, неопределенное, абсолютным и высшим, а ограниченное, напротив, лишь отрицанием этой неопределенности. Но эта неопределенность сама есть отрицание по отношению к определенному, по отношению к конечному. «*Я*» *есть* это одиночество, абсолютное отрицание. Постольку неопределенная воля точно так же односторонняя, как и воля, пребывающая лишь в определенности.

§ 7

(γ) Воля есть единство этих обоих моментов, рефлектированная внутрь *себя* и возвращенная, благодаря этому, к *всеобщности особенность*, — *единичность*; воля есть *самоопределение* «я», заключающееся в том, что оно полагает себя сразу и как отрицательное себя самого, а именно как *определенное*, *ограниченное*, и, вместе с тем, как остающееся у себя, т. е. пребывающее в своем *тожестве с собою* и в своей всеобщности и смыкающееся в определении лишь с самим собою. «Я» определяет себя, поскольку оно есть соотношение отрицательности с самой собой; в качестве этого *соотношения* с собою оно также и равнодушие к этой определенности, знает ее своей и *идеализованной* определенностью, исключительно лишь *возможностью*, которою оно не связано и в которой оно находится лишь потому, что оно полагает себя в ней. — Это и есть та свобода воли, которая составляет ее понятие или, иначе говоря, ее субстанциальность, ее тяжесть, таким же образом, как тяжесть составляет субстанциальность тела.

Примечание. Каждое самосознание знает себя всеобщим, возможностью абстрагироваться от всего определенного, и особенным с определенным предметом, содержанием, с определенной целью. Эти два момента представляют собою однако лишь абстракции; конкретное же и истинное (а все истинное конкретно) есть всеобщность, имеющая

своей противоположностью особенное, но такое особенное, которое посредством рефлексии внутрь себя примирено с всеобщностью. — Это единство есть *единичность*, но не единичность в своей непосредственности как единица, какова единичность в представлении, а единичность по своему понятию («Энциклопедия философских наук», § 163—165) или, другими словами, эта единичность есть, собственно говоря, не что иное, как само понятие. Два первых момента, а именно, то, что воля может от всего абстрагироваться, и то, что она *также* и определена — собою ли или чем-то другим, — легко воспринимаются и принимаются, потому что они сами по себе неистинные и рассудочные моменты; но третье, истинное и спекулятивное (а все истинное, поскольку оно постигается в понятии, может мыслиться лишь спекулятивно), представляет собою то, во что рассудок, всегда называющий понятие непонятным, отказывается вникать. Доказательство и ближайшее разъяснение этого глубочайшего ядра всякой спекуляции — бесконечности как отрицательности, соотносящейся с самой собою, этого последнего источника всякой деятельности, жизни и сознания, должно быть дано в *логике* как чисто спекулятивной философии. — Здесь можно еще заметить лишь то, что когда употребляют выражение: *воля* всеобща, *воля* определяет себя, то этим самым уже выражаются о ней как о предполагаемом субъекте или *субстрате*, но воли не есть нечто готовое и всеобщее до того, как она определяется, и до того, как это определение снимается и получает характер идеализованности, а есть воля лишь как эта опосредствующая себя в самой себе деятельность и возвращение внутрь себя.

Прибавление. То, что мы, собственно, называем волей, содержит в себе оба вышеуказанных момента. «Я» есть, как таковое, прежде всего чистая деятельность, всеобщее, находящееся у себя; но это всеобщее определяет себя и постольку оно уже больше не находится у себя, а полагает себя как другое и перестает быть всеобщим. Третье же состоит в том, что «я» в своем ограничении в этом другом находится у себя самого; что, определяя себя, «я» все же остается у себя и не перестает удерживать всеобщее. Это-то и есть конкретное понятие свободы, между тем как два предшествовавших момента оказались всецело абстрактными и односторонними. Но этой же свободой мы уже обладаем в форме чувства, например, в дружбе, в любви. Здесь мы не пребываем односторонне внутри себя, а, наоборот, охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собою. В определенности человек должен чувствовать себя не определяемым, а наоборот, мы впервые начинаем чувствовать

свое достоинство лишь благодаря тому, что рассматриваем другое как другое. Свобода, таким образом, не заключается ни в неопределенности, ни в определенности, а представляет собою и первую и вторую. Воля, ограничивающаяся исключительно некиим тем-то, свойственна упрямцу, которому кажется, что он несвободен, если он не будет обладать такой-то волей. На самом же деле воля не связана с чем-то ограниченным, а должна итти дальше, ибо природа воли не состоит в этой односторонности и связанности; нет: свобода состоит в том, чтобы волить нечто определенное, но в этой определенности все же оставаться у себя и снова возвращаться в лоно всеобщего.

§ 8

Дальнейшая определенность *обособления* (β § 6) представляет собою различие форм воли: а) поскольку определенность представляет собою *формальную* противоположность между *субъективным и объективным* как внешним непосредственным существованием, постольку это — *формальная* воля как самосознание, *преднаходящая* внешний мир и, в качестве единичности возвращающейся в этой определенности, внутрь себя, она представляет собою процесс перевода *субъективной цели в объективность* через опосредствование деятельности и некоторого средства. В духе, каков он есть в себе и для себя, в котором определенность есть просто *его* и подлинная определенность (Энциклопедия, § 440), отношение сознания составляет лишь *одну из сторон явления* воли, которая здесь уже не имеет значения сама по себе.

Прибавление. Рассмотрение определенности воли есть дело рассудка и не является ближайшим образом спекулятивным. Воля вообще определена не только в смысле содержания, но и в смысле формы. Определенность формы есть цель и выполнение цели. Цель есть ближайшим образом нечто сущее внутри меня, *субъективное*, но она должна стать также и *объективной*, сбросить с себя свой недостаток, перестать быть только субъективной. Можно здесь задать вопрос: почему же субъективность есть недостаток? Если то, у чего есть недостаток, не стоит, вместе с тем выше своего недостатка, то для него это не недостаток. Для нас животное есть нечто недостаточное, для себя оно не таково. Цель, поскольку она пока лишь *наша* цель, есть для нас недостаток, ибо свобода и воля суть для нас единство субъективного и объективного. Цель должна быть положена объективно, и она получает в этом полагании не новое одностороннее определение, а лишь свою реализацию.

§ 9

в) Поскольку определения воли суть ее *собственные* определения, вообще ее рефлектированное *внутрь себя* обособление, они суть *содержание*. Это содержание, в качестве содержания воли, есть для нее, согласно указанной в а) форме, — *цель*, осуществленная, выполненная через посредство деятельности, переводящей субъективное в объективность.

§ 10

Это содержание или различенное определение воли ближайшим образом — *непосредственно*. Таким образом, воля *свободна* лишь *в себе*, или *для нас*, или, другими словами, она вообще — воля в *ее понятии*. Лишь имея своим предметом самое себя, воля есть *для себя* то, что она есть *в себе*.

Примечание. Конечность состоит согласно этому определению, в том, что то, что̀ нечто есть *в себе* или по своему понятию, есть существование или явление, отличное от того, что̀ оно есть *для себя*. Так например, абстрактная внеположность природы есть *в себе* пространство, а *для себя* — время. Здесь уместно сделать об этом следующие два замечания. Мы должны заметить, во-первых, что так как истинна только идея, то если мы берем предмет или определение лишь таковым, каков он *в себе* или в понятии, то мы еще не обладаем им в его истине. Мы должны затем еще заметить, что всякое нечто, как оно есть в качестве *понятия* или «*в себе*», также и существует, и это существование представляет собою особый образ предмета (как, например, выше—пространство); имеющееся в конечном различение в-себе-бытия и для-себя-бытия составляет вместе с тем то, в чем заключается его исключительно *наличное бытие* или его *явление* (непосредственно ниже мы встретим иллюстрацию этого положения на примере природной воли, а затем на примере формального права и т. д.). Рассудок останавливается единственно только на — *в-себе-бытии* и называет свободу, взятую им со стороны этого в-себе-бытия способностью (Vermögen), и она ведь как таковая на самом деле представляет собою лишь *возможность* (Möglichkeit). Но он рассматривает это определение как абсолютное, вечное и считает его отношение к тому, что̀ оно волит, вообще — к ее реальности, лишь *применением* к некоторому данному материалу, не принадлежащим к сущности самой свободы; он таким образом имеет дело лишь с абстракцией свободы, но не с ее идеей или истиной.

Прибавление. Воля, которая есть воля лишь согласно понятию, свободна в себе, но вместе с тем также и несвободна, ибо подлинно

свободной она была бы только как подлинно определенное содержание; только как подлинно определенное содержание она свободна для себя, имеет свободу своим предметом; только тогда она есть свобода. То, что̀ есть только по своему понятию, что̀ есть лишь в себе, есть лишь непосредственно, лишь природно. Это̀ нам знакомо также и в области представлений. Дитя — человек *в себе*, обладает разумом только *в себе*, есть пока что лишь возможность разума и свободы и, таким образом, свободно лишь по понятию. Таким образом, то, что̀ есть пока что в себе, есть еще не в своей действительности. Человек, разумный *в себе*, должен выработать, произвести самого себя посредством выхода за свои пределы, но вместе с тем также и посредством углубления внутрь себя, дабы он стал разумным также и *для себя*.

§ 11

Воля, пока свободная лишь *в себе*, *есть непосредственная* или природная воля. Определения различия, полагаемого в воле определяющим самого себя понятием, представляются в непосредственной воле как *непосредственное* наличное содержание; это — *влечения*, *желания*, *склонность*, посредством которых воля находит себя определенной от природы. Это содержание, вместе с его развитыми определениями, проистекает, правда, из разумности воли, и таким образом в себе разумно, но, отпущенное в такую форму непосредственности, оно еще не дано в форме разумности. Хотя для *меня* это содержание и есть вообще *мое*, однако форма разумности и вышеуказанное содержание еще отличны друг от друга, — воля, таким образом, есть *конечная внутри себя* воля.

Примечание. Эмпирическая психология сообщает и описывает эти влечения, склонности и основанные на них потребности в том виде, в каком она их преднаходит или мнит, что преднаходит в опыте, и стремится классифицировать по обычному способу этот данный материал. О том, что представляет собою *объективное* этих влечений, каково последнее в своей истине, без той формы неразумности, в которой оно есть влечение, и какой оно вместе с тем имеет образ в своем существовании, — обо всем этом скажем ниже.

Прибавление. Влечениями, желаниями, склонностями обладает также и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его не удерживает. Но человек как нечто совершенно неопределенное стоит выше влечений и может их определять и полагать в качестве своих влечений. Влечение лежит в природе, но то обстоятельство, что я его полагаю в это «я», зависит

от моей воли, которая, следовательно, не может ссылаться на то, что оно лежит в природе

§ 12

Система этого содержания в том виде, в каком оно непосредственно *преднаходится* в воле, существует лишь как множество и многообразие влечений, каждое из которых есть мое *вообще* и, наряду с другими влечениями, вместе с тем есть всеобщее и неопределенное, имеющее многие различные предметы и способы удовлетворения. Благодаря тому, что воля в этой двойной неопределенности дает себе форму *единичности* (§ 7), она — решающая воля, и лишь как решающая воля вообще она — действительная воля.

Примечание. Вместо выражения: решить что-то, т. е. покончить с неопределенностью, в которой как одно, так и другое содержание суть ближайшим образом лишь возможные содержания, в нашем языке имеется еще выражение sich entschliessen (решиться; также — раскрыться), поскольку сама неопределенность воли, в качестве нейтральной, но бесконечно оплодотворенной, в качестве первозародыша всякого наличного бытия, содержит внутри себя определения и цели и лишь порождает их из себя.

§ 13

Посредством решения воля полагает себя как воля определенного индивидуума и как отличающая себя во-вне от другого индивидуума. Но, помимо этой *конечности* как сознания (§ 8), непосредственная воля из-за различия ее формы и ее содержания (§ 11) *формальна*; ей принадлежит лишь *абстрактное решение* как таковое, и содержание еще не есть содержание и произведение ее свободы.

Примечание. Для интеллекта как *мыслящего* предмет и содержание остается *всеобщим*, и он сам ведет себя как всеобщая деятельность. В воле же всеобщее имеет по существу вместе с тем и значение чего-то моего как *единичности*, а в непосредственной, т. е. в формальной воле — значение чего-то моего как единичности, еще не наполненной ее свободной всеобщностью. В воле и начинается поэтому *настоящая конечность* интеллекта, и лишь благодаря тому, что воля снова поднимается до мышления и сообщает своим целям имманентную бесконечность, она снимает различие между формой и содержанием и делает себя объективной, бесконечной волей. Мало поэтому понимают в природе мышления и воли те, которые полагают, что в воле вообще человек бесконечен, в мышлении же он или даже сам разум ограничен.

Поскольку мышление и воля еще отличны друг от друга, истинно как раз обратное, и мыслящий разум как воля и состоит в том, что он решается стать *конечным*.

Прибавление. Воля, которая ничего не решает, не есть действительная воля; бесхарактерный никогда не доходит до решения. Причина колебания может также лежать в тонком складе души; обладающий таким складом души знает, что в определении он связывается с конечностью, налагает на себя ограничения и отказывается от бесконечности; он же не хочет отказаться от цельности, к которой он стремится. Такая душа — мертвая, хотя она и хочет быть прекрасной. Кто хочет совершить великое, говорит Гете, должен уметь ограничивать себя. — Лишь благодаря решению человек вступает в действительность, как бы тяжело это ему ни приходилось. Косность не хочет выходить из углубленного внутрь себя раздумья, в котором она сохраняет за собою всеобщую возможность. Но возможность не есть еще действительность. Воля, уверенная в себе, поэтому еще не теряет себя в определенном.

§ 14

Конечная воля, как лишь со стороны формы рефлектирующееся внутрь себя и у себя сущее *бесконечное* «я» (§ 5), *стоит выше* содержания, различных влечений, а также и дальнейших отдельных видов их осуществления и удовлетворения; и вместе с тем оно, как лишь формально бесконечное «я», связано этим содержанием как определениями своей природы и своей внешней действительности. Однако в качестве неопределенного «я» оно не связано именно тем или иным содержанием (§§ 6 и 11). Постольку последнее есть для рефлексии «я» в себя лишь возможное нечто, могущее или не могущее быть моим, и «я» есть для этой рефлексии имеющаяся у меня *возможность* определить себя к тому или другому содержанию — *выбирать* между теми или другими внешними для него с этой стороны определениями.

§ 15

Свобода воли, взятая со стороны этого определения, есть *произвол*, в котором содержатся оба эти момента: свободная, абстрагирующая от всего рефлексия и зависимость от внешне или внутренне данных содержаний и материй. Так как это содержание, *в себе* необходимое в качестве цели, вместе с тем определено по отношению к вышеуказанной рефлексии как возможное, то произвол есть *случайность*, какова она в качестве воли.

Примечание. Наиболее обычное представление при мысли о свободе есть представление *о произволе*; рефлексия останавливается на этом полпути между волей, определяемой лишь естественными влечениями, и в себе и для себя свободной волей. Когда мы слышим, что свобода состоит вообще *в возможности делать все, чего хотим*, то мы можем признать такое представление полным отсутствием культуры мысли; в этом представлении еще нет ни малейшего даже намека понимания того, что такое есть в себе и для себя свободная воля, право, нравственность и т. п. Рефлексия, *формальная* всеобщность и единство самосознания, есть *абстрактное* знание воли о своей свободе, но она еще не есть *истина* последней, потому что она еще не имеет самое себя своим содержанием и целью, и субъективная сторона есть, следовательно, нечто другое, чем предметная сторона; содержание этого самоопределения и остается поэтому только чем-то конечным. Вместо того, чтобы быть волей в ее истине, произвол есть, наоборот, воля как *противоречие*. В споре о том, действительно ли воля свободна или ее знание о своей свободе есть лишь иллюзия (он велся, главным образом, в эпоху господства *вольфовой* метафизики), спорящие имели в виду произвол. *Детерминизм* справедливо противопоставлял этой уверенности в абстрактном самоопределении *содержание*, которое в качестве *преднайденного* не содержится в этой уверенности и потому *получается им извне*, хотя это «извне» и есть влечение, представление и вообще сознание таким или иным, но определенным образом наполненное, так что содержание не является составным элементом самоопределяющей деятельности как таковой. Стало быть, так как лишь формальный элемент свободного самоопределения имманентен произволу, а другой элемент есть нечто данное, то можно во всяком случае называть произвол иллюзией, если считать, что он-то и есть свобода. Свобода во всякой рефлективной философии, например, в философии *Канта*, а затем в философии *Фриса*, представляющей собою до конца доведенное разжижение *кантовой* философии, есть не что иное как эта формальная самодеятельность.

Прибавление. Так как я имею возможность определить себя в том или ином направлении, т. е. так как я могу выбирать, то я обладаю произволом, что обычно называют свободой. Выбор, который находится в моем распоряжении, заключается во всеобщности воли, в том, что я могу сделать то или другое моим. Это мое в качестве особого содержания не соответствует мне, существует, таким образом, отдельно от меня и лишь в возможности быть моим, точно так же как и «я» есть только возможность сомкнуться с ним. Выбор зависит поэ-

тому от неопределенности «я» и от определенности некоторого содержания. Воля, таким образом, из-за этого содержания не свободна, хотя она формально имеет в себе бесконечность; ей не соответствует ни одно из этих содержаний; ни в одном из них она не находит поистине самой себя. И «произвол» подразумевает, что содержание определяется к тому, чтобы быть моим, не благодаря природе моей воли, а благодаря *случайности*; я, следовательно, также завишу от этого содержания: в этом состоит противоречие, которое заключается в произволе. Обыкновенный человек полагает, что он свободен, если ему дозволено поступать произвольно; но именно в произволе заключается причина его несвободы. Если я хочу разумного, то я поступаю не как обособленный индивидуум, а согласно понятиям нравственности вообще; в нравственном поступке выдвигаю я не самого себя, а суть. Но когда человек делает нечто превратное, он больше всего проявляет свою обособленность. Разумное — это большая дорога, по которой ходит каждый, на которой никто не выдается. Когда великие художники создают совершенное произведение, то можно сказать: таким оно должно быть, т. е. обособленность художника совершенно исчезла, и в произведении не проявляется его *манера*. У *Фидия* нет манеры; сама статуя живет и выступает перед нами. Но чем художник неудачнее, тем больше мы видим его самого, его обособленность и произвол. Если остановимся в нашем рассмотрении на произволе, на том, что человек может хотеть того или другого, то это, правда, окажется его свободой; но если мы будем твердо помнить и не упускать из виду, что содержание дано, то мы убедимся, что человек определяется последним, и именно с этой стороны оказывается уже несвободным.

§ 16

От выбранного ее решением (§ 14) воля может точно так же и снова отказаться (§ 5). Но несмотря на эту возможность таким же образом выходить за пределы всякого другого содержания, полагаемого ею вместо раньше выбранного, и продолжать это свое шествие до *бесконечности*, она все же не выходит за пределы конечности, потому что каждое такое содержание есть нечто отличное от формы и, следовательно, есть конечное, и противоположность определенности, неопределенность — нерешительность или абстракция — есть лишь другой, тоже односторонний момент.

§ 17

Противоречивость произвола (§ 15) *проявляется* в качестве *диалектики* влечений и склонностей в том, что они друг другу взаимно мешают и удовлетворение одного требует подчинения другого или полного пожертвования им и т. д.; а так как влечение есть лишь простое направление своей определенности и, следовательно, не имеет меры в самом себе, то это установление подчинения или, иначе говоря, пожертвования одного влечения другому есть лишь случайное решение произвола, причем безразлично, действует ли последний согласно рассудочному расчету, взвешивая, какое из влечений может доставить большее удовлетворение, или по какому угодно другому соображению.

Прибавление. Влечения и склонности суть ближайшим образом содержание воли, и лишь рефлексия стоит выше их; но эти влечения превращаются в самостоятельно влекущие силы, теснят друг друга, мешают одно другому и требуют, чтобы их всех удовлетворили. Если я отодвигаю все прочие влечения, чтобы отдаться лишь одному из них, то я нахожусь в состоянии разрушающей ограниченности, ибо я именно этим отказался от моей всеобщности, представляющей собою систему всех влечений. Но так же мало помогает простое подчинение одних влечений другим, — исход, к которому обыкновенно прибегает рассудок; он потому не помогает, что здесь нельзя указать меры этого подчинения, и требование такого подчинения сводится поэтому обычно к скучным общим фразам.

§ 18

В отношении *оценки* влечений диалектика проявляется в том, что в качестве *имманентных*, следовательно, *положительных*, определения непосредственной воли добры; *человек*, таким образом, признается *добрым от природы*. Но поскольку это — *природные* определения, поскольку, следовательно, они вообще противоположны свободе и понятию духа и суть *отрицательное*, их нужно *истребить*; *человек* признается, таким образом, *злым от природы*. Пока мы стоим на этой точке зрения, решает в пользу того или другого утверждения опять-таки субъективный произвол.

Прибавление. Христианское учение, согласно которому человек зол от природы, стоит выше другого учения, признающего его добрым; истолкованное философски, христианское учение должно быть понимаемо следующим образом. Как дух человек есть свободное су-

щество, которое по своему рангу должно не допускать, чтобы его определяли вложенные природой импульсы. Человек в непосредственном и некультурном состоянии находится поэтому в положении, в котором он не должен находиться и от которого он непременно должен освободиться. В этом и состоит смысл учения о первородном грехе, без которого христианство не было бы религией свободы.

§ 19

В требовании об *очищении влечений* заключается общее представление о том, что они освобождаются от *формы* своей непосредственной определенности, равно как и от субъективности и случайности *содержания* и сводятся к своей субстанциальной сущности. Истина, содержащаяся в этом неопределенном требовании, состоит в том, что влечения должны стать разумной системой волеопределений. Такое их понимание, развитое из их понятия, составляет содержание науки о праве.

Примечание. Содержание этой науки по всем его отдельным моментам, как например, право, собственность, мораль, семья, государство и т. д., можно излагать в такой форме: человек обладает от природы *влечением* к праву, *а также и влечением* к собственности, к морали, *а также* и влечением к половой любви, влечением к общению и т. д. Если вместо этой формы эмпирической психологии желают придать изложению философский вид, то, следуя тому, что̀, как мы заметили выше, считалось в новейшее время и еще и поныне считается философией, можно получить это *дешево*; стоит только сказать: человек находит в себе как *факт своего сознания*, что он волит право, государство, собственность и т. д. В дальнейшем выступит другая форма того же содержания, которая здесь выступает в виде влечений, а именно форма *обязанностей*.

§ 20

Рефлексия, обращенная на влечения, представляя их, высчитывая, сравнивая их друг с другом, а затем — со средствами к их достижению, с их следствиями и т. д. и с целокупностью удовлетворения — с *блаженством*, — вносит *формальную всеобщность* в этот материал и очищает его таким внешним способом от его грубости и варварства. В этом развитии всеобщности мышления состоит абсолютная ценность культуры (ср. § 187).

Прибавление. В идеале счастия мысль достигла уже власти над природными силами влечений, так как она уже не удовлетворяется ми-

нутным, а требует полноты счастья (ein Ganzes von Glück). Это также связано с образованностью постольку, поскольку и последняя выдвигает всеобщее. Но в идеале счастия заключаются два момента: во-первых, всеобщее, стоящее выше всяческих особенностей, но так как содержание этого всеобщего составляет опять-таки лишь всеобщее особенное наслаждение, то здесь снова выступает единичное и, следовательно, конечное, и приходится возвратиться к влечению. Так как содержание счастия зависит от субъективности и ощущения каждого, то эта всеобщая цель, в свою очередь, частна, и в ней, следовательно, нет еще подлинного единства содержания и формы.

§ 21

Но истина этой формальной всеобщности, которая сама по себе неопределенна и преднаходит свою определенность в этом материале, есть *сама себя определяющая всеобщность, воля, свобода*. Имея всеобщность, *самое себя как бесконечную форму*, *своим содержанием*, предметом и целью, она есть не только *в себе*, но и *для себя* свободная воля — есть подлинная идея.

Примечание. Самосознание воли, как вожделение, влечение, — *чувственно* и подобно чувственному вообще обозначает внешность и, следовательно, вне-себя-бытие самосознания. В *рефлектирующей* воле имеются вообще два элемента: вышеуказанный чувственный элемент и мыслительная всеобщность; *в себе и для себя сущая* воля имеет своим предметом самое волю как таковую, следовательно, себя в своей чистой всеобщности, — в той всеобщности, которая именно и означает, что *непосредственность* природности и характер частности, которым природность сама по себе обременена и который также и порождается рефлексией, в ней снимаются. А это снятие и возведение во всеобщность и есть то, что называется деятельностью *мышления*. Самосознание, очищающее и возвышающее свой предмет, содержание и цель до этой всеобщности, делает это как *мышление, пробивающее себе путь* в воле. Здесь мы достигли того *пункта, где становится ясно*, что воля есть подлинная, свободная воля лишь как *мыслящий* интеллект. Раб не знает своей сущности, своей бесконечности, свободы, он не знает себя как сущности; — и «он не знает себя таковым», означает: он себя *не мыслит* таковым. Это самосознание, постигающее себя посредством мышления как сущность и тем самым сбрасывающее с себя все случайное и неистинное, составляет принцип права, морали и всякой нравственности. Те, которые желают говорить философски о праве, морали, нравственности, и при этом желают устранить мыш-

ление, а отсылают к чувству, сердцу и груди, к восторженности, высказывают этим то величайшее презрение, с которым стали теперь относиться к мысли и науке, ибо тут даже сама наука, отчаявшись в самой себе и дойдя до последней степени усталости, делает своим принципом варварство и отсутствие мысли, и поскольку это зависело бы от нее, лишила бы человека всякой истины, ценности и достоинства.

Прибавление. Истиной в философии называется соответствие понятия реальности. Тело, например, представляет собою реальность, а душа — понятие, но душа и тело должны быть соразмерными, соответствовать друг другу. Мертвый человек поэтому еще представляет собою некое существование, но уже не истинное существование, а лишенное понятия наличное бытие: мертвое тело подвергается поэтому гниению. Точно так же воля истинна, когда то, что она волит, ее содержание, тожественно с нею, когда, следовательно, свобода волит свободу.

§ 22

В себе и для себя сущая воля истинно бесконечна, ибо ее предмет есть она же сама, и, следовательно, этот предмет не есть для нее ни *другое*, ни *предел*, а, наоборот, скорее в нем она лишь возвратилась в самое себя. Она, далее, не одна лишь возможность, задаток, *способность* (potentia), а — действительно бесконечное (infinitum actu), потому что наличное бытие понятия или его предметная внешность есть само внутреннее.

Примечание. Поэтому когда говорят лишь о свободной воле как таковой, не прибавляя определения, что она — в себе и *для себя* свободная воля, то говорят лишь о *задатке* свободы или о природной и конечной воле (§ 11), и именно поэтому не о свободной воле, несмотря на то, что употребляют это слово и желают говорить о ней. — Так как рассудок представляет себе бесконечное лишь как нечто отрицательное и *потустороннее*, то он полагает, что оказывает бесконечному тем больше чести, чем больше его отодвигает от себя вдаль и отстраняет от себя как нечто чуждое. В свободной воле истинно бесконечное действительно и налично, — она сама есть эта внутри себя наличная идея.

Прибавление. Бесконечность справедливо представляют в образе круга, ибо прямая линия идет во вне, все дальше и дальше во вне, и обозначает лишь отрицательную, дурную бесконечность, которая, в отличие от истинной бесконечности, не имеет возврата в самое себя. Свободная воля истинно бесконечна, ибо она — не только возмож-

лость и задаток, и ее внешнее наличное бытие есть ее внутреннее, сама же она.

§ 23

Лишь в этой свободе воля находится безусловно *у себя*, потому что ни с чем иным не соотносится, кроме как с самой собой, и этим самым отпадает также и всякое *отношение зависимости* от чего-то *другого*. Она *истинна*, или, точнее, она есть сама *истина*, потому что ее *определение* себя состоит в том, что она в своем *наличном бытии*, т. е. как нечто противостоящее себе, есть то же, что ее понятие, или, выражая это иначе: чистое понятие имеет своей целью и реальностью созерцание самого себя.

§ 24

Она *всеобща*, потому что в ней сняты всякое ограничение, всякая особенная единичность, которая заключается лишь в различии между понятием и его предметом, т. е. содержанием, или, выражая это в другой форме, в различии между ее субъективным для-себя-бытием и ее в-себе-бытием, между ее *отрешающей* (ausschliessenden, буквально — исключающей. Перев.) и решающей единичностью — и самой ее всеобщностью.

Примечание. Различные определения *всеобщности* получаются в логике (см. «Энциклопедию философских наук», §§ 169—178). При этом выражений тому, кто исходит из представления, тотчас же приходит на ум абстрактная и внешняя всеобщность; но, говоря о всеобщности в себе и для себя сущей, как она определена здесь, не следует думать ни о всеобщности рефлексии, *общности* или *всячестве*, ни об абстрактной всеобщности, стоящей вне единичности, по ту сторону последней, об абстрактно рассудочном тожестве (§ 6, примечание). Всеобщность есть внутри себя *конкретная* и, значит, для себя сущая всеобщность, которая есть субстанция, имманентный род или, иными словами, имманентная идея самосознания, — понятие свободной воли, как *объемлющее* свой предмет и *выступающее* за его пределы, проходящее через свое определение и выходящее за него *всеобщее*, тожественное в этом определении с собою.—В себе и для себя всеобщее есть вообще то, что называется *разумным* и что может быть постигаемо лишь этим спекулятивным способом.

§ 25.

Субъективный называется в отношении воли вообще сторона ее самосознания, единичности (§ 7) в *отличие* от ее *в себе* сущего понятия;

поэтому ее субъективностью называется (α) чистая *форма*, *абсолютное единство* самосознания с собою, в котором оно, как «я» просто внутренне и представляет собою *абстрактное* самодовление (auf sich Beruhen) — чистая достоверность самой себя, отличная от истины; β) *особенность* воли как произвол и случайное содержание любых целей; γ) односторонняя форма вообще (§ 8), поскольку волимое, каково оно по своему содержанию, есть пока что содержание, принадлежащее лишь самосознанию, и неосуществленная цель.

§ 26

Воля α), поскольку она имеет самое себя своим определением и, таким образом, соответственна своему понятию и истинна, есть *всецело объективная* воля, β) но *объективная воля*, взятая вне связи с *бесконечной формой* самосознания, есть воля, погруженная в свой объект или состояние, в такой свой объект или состояние, каковы они на самом деле по своему содержанию — детская воля, нравственная воля, а также и рабская воля, суеверная воля и т. д. — γ) *Объективность* есть, наконец, односторонняя форма в противоположность субъективному волеопределению и, следовательно, непосредственность наличного бытия как *внешнего* существования; в этом смысле воля становится *объективной* лишь через выполнение своих целей.

Примечание. Мы даем здесь эти логические определения субъективности и объективности с той преимущественно целью, чтобы сделать относительно них замечание, которое необходимо сделать ввиду того, что мы в дальнейшем будем часто употреблять эти термины. Нужно именно указать, что с ними, как и с другими различиями и противоположными определениями рефлексии, обстоит дело так, что, благодаря их конечности и, значит, их диалектической природе, они переходят в свою противоположность. Но в других такого же рода противоречащих друг другу определениях их смысл все же остается неизменным для представления и рассудка, так как их тожество имеется еще лишь как некое *внутреннее*. Напротив, в воле такие противоположности, которые должны быть абстрактными определениями и вместе с тем определениями *воли*, могущей быть познанной лишь как нечто *конкретное*, сами собою приводят к этому их тожеству и к смешению их смыслов — к смешению, которое совершается рассудком лишь бессознательно. —Таким образом, воля как *внутри* [illegible] сущая свобода, есть сама субъективность, и последняя, следовательно, есть ее понятие и, значит, ее объективность; конечность [illegible] есть ее субъективность в противоположность объективности; но

именно в этой противоположности воля — не у себя, спутана с объектом, и ее конечность состоит точно так же и в том, что она не субъективна и т. д.—В дальнейшем поэтому читатель должен каждый раз уяснять себе особо смысл, в котором употребляются выражения: субъективная сторона воли, объективная сторона воли, руководясь при этом контекстом, указывающим положение, занимаемое этими сторонами в соотношении с целым.

Прибавление. Обычно полагают, что субъективное и объективное неподвижно противостоят друг другу. Но это не верно, так как они скорее переходят друг в друга, ибо не представляют собою абстрактных определений, как например, положительное и отрицательное, а имеют уже более конкретный смысл. Если будем рассматривать сначала выражение «субъективный», то мы должны будем сказать, что оно может означать цель, являющуюся целью лишь определенного субъекта. В этом смысле очень плохое произведение искусства, которому не удалось воплотить свой предмет, есть лишь субъективное произведение. Но это выражение может быть, далее, перенесено на содержание воли, и оно тогда означает приблизительно то же самое, что означает выражение «произвольное»: субъективное содержание есть содержание, принадлежащее единственно лишь субъекту. Так например, дурные поступки суть лишь субъективные. Но затем можно также назвать субъективным чистое, пустое «я», имеющее своим предметом лишь себя и имеющее силу абстрагироваться от всякого дальнейшего содержания. Субъективность имеет, следовательно, частью совершенно частное, частью же высоко правомерное значение, так как все, что я должен признать, имеет также своей задачей стать чем-то моим и получить силу во мне. В этом и состоит бесконечная жадность субъективности, что она стягивает все в этот простой источник чистого «я» и там его пожирает.—Столь же различно можно понимать и выражение «объективное». Мы можем под этим понимать все то, что мы делаем для себя предметным, будь это действительно существующие предметы или только мысли, которые мы противоставляем себе: под этим выражением понимают также непосредственность наличного бытия, в котором цель должна реализоваться; хотя бы сама цель и была совершенно частной и субъективной, мы все же называем ее объективной, когда она становится явлением. Но объективна также и та воля, в которой есть истина. Так например, божия воля, нравственная воля есть объективная воля. Наконец, можно также назвать объективной волю, которая вся погружена в свой объект; детскую волю, находящуюся во власти доверия и не

обладающую субъективной свободой, и рабскую волю, не знающую еще себя свободной и потому представляющую собою безвольную волю. Объективна в этом смысле всякая воля, которая руководится чужим авторитетом и еще не завершила бесконечного возвращения в себя.

§ 27

Свободный дух абсолютно определен к тому или, если угодно, абсолютно влечется к тому (§ 21), чтобы его свобода стала для него предметом, стала объективной как в том смысле, чтобы она выступила как разумная система самого же духа, так и в том смысле, чтобы эта система стала непосредственной действительностью (§ 26). Свободный дух стремится к тому, чтобы быть для себя, быть как идея тем, что̀ воля есть в себе. Абстрактным понятием идеи воли является вообще *свободная воля, волящая свободную волю.*

§ 28

Деятельность воли, заключающаяся в том, что она снимает противоречие между субъективностью и объективностью, перемешает свои цели из первого определения во второе и, будучи в объективности, остается все же *у себя* самой, — эта деятельность есть не только формальный способ сознания (§ 8), в котором объективность имеется как лишь непосредственная действительность, но также еще и *существенное развитие* субстанциального содержания идеи (§ 21), развитие, в котором понятие определяет *идею*, которая *сама* сначала *абстрактна*, до того, что она становится целостностью своей системы; эта целостность системы в качестве субстанциальной, независима от противоположности между лишь субъективной целью и ее реализацией, остается *одной и той же* в этих обеих формах.

§ 29

Право состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли.—Право есть, следовательно, вообще свобода как идея.

Примечание. Кантовское (Kants Rechtslehre, Einl.) и также общепринятое определение, в котором главным моментом является «ограничение моей свободы или моего произвола таким образом, чтобы он мог существовать согласно всеобщему закону совместно с произволом каждого другого человека», содержит в себе отчасти лишь отрицательное определение, а именно, ограничение, отчасти же положитель-

пое определение, всеобщий закон или так называемый закон разума; согласие произвола одного с произволом другого сводится в нем к известному формальному тожеству и закону противоречия. В вышеприведенной дефиниции права содержится общераспространенное, преимущественно со времени Руссо, воззрение, согласно которому субстанциальной основой и первой должна быть воля не как в себе и для себя сущая, разумная воля, дух, не как истинный дух, а лишь как *особый* индивидуум, как воля отдельного человека в ее своеобразном произволе. Раз мы примем этот принцип, то разумное, само собою понятно, может быть только тем, что ограничивает эту свободу, и вместе с тем это разумное окажется не имманентно разумным, а лишь внешним, формальным всеобщим. Это воззрение настолько же страдает отсутствием всякой спекулятивной мысли и отвержено философским понятием, насколько ужасны те явления, которые оно вызвало в головах и в действительности; ужасный характер этих явлений имеет своей параллелью лишь поверхностность тех воззрений, на которых они основывались.

§ 30

Право есть нечто *святое вообще*, святое только потому, что оно есть наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы. Формализм же права (и затем также и формализм обязанности) возникает из различия между ступенями развития понятия свободы. По сравнению с более формальным, т. е. более абстрактным, и потому более ограниченным правом, та сфера и ступень духа, на которой он довел в себе до определенности и действительности содержащиеся в нем дальнейшие моменты, имеет более высокое право, как более конкретная внутри себя, более богатая и истинно всеобщая.

Примечание. Каждая ступень развития идеи свободы обладает свойственным ей особым правом, так как она есть наличное бытие свободы в одном из ее определений. Если говорят об антагонизме *между моралью*, нравственностью, с одной стороны, и правом — с другой, то под правом разумеют лишь первое, формальное право абстрактной личности. Мораль, нравственность, государственный интерес представляют собою, каждое в отдельности, особое право, так как каждая из этих форм есть определение и наличное бытие *свободы*. В *столкновение* они могут приходить между собою лишь постольку, поскольку они находятся на одной линии, поскольку каждая из них есть одинаково право; если бы моральная точка зрения духа не была также правом, свободой в одной из ее форм, то она никак не могла бы

приходить в столкновение с правом личности или с каким-нибудь другим правом, потому что такое право содержит в себе понятие свободы, высшее определение духа, против которого все другое есть нечто, лишенное субстанциальности. Но в этих коллизиях заключается вместе с тем и другой момент, а именно, тот, что все эти формы права ограничены и, следовательно, подчинены друг другу; лишь право мирового духа есть неограниченно абсолютное.

§ 31

Метод, по которому в науке понятие развивается из себя самого, представляет собою лишь имманентное движение вперед и порождение своих определений, — движение вперед не посредством уверения, что *существуют* различные отношения, и посредством следующего затем *применения* всеобщего к такому откуда-то полученному материалу; — этот метод здесь также предполагается известным из логики.

Примечание. Движущий принцип понятия, как не только разрушающий, но и порождающий обособления всеобщего, *я* называю *диалектикой*, — следовательно, не в том смысле, что она разрушает, запутывает, вертит так и сяк данные чувству и вообще непосредственному сознанию предмет, положение и т. п. и лишь ставит себе целью доказать нечто противоположное. Я называю диалектикой не этот отрицательный способ рассуждения, который часто встречается также и у *Платона*. Эта отрицательная диалектика может рассматривать как свой последний вывод нечто противоположное определенному представлению, причем или совершенно решительно, как например, древний скептицизм, приходящий к выводу о противоречивости всякого определенного представления, или более тускло, как например, вывод о возможности лишь *приближения к истине*; последнее воззрение представляет собою новейшую половинчатость. Высшая диалектика понятия состоит в том, чтобы рассматривать определение не только как предел и противоположное, но и породить из него *положительное* содержание и положительный результат; лишь благодаря этому она есть развитие и имманентное движение вперед. Такая диалектика есть не *внешнее* деяние субъективного мышления, а *собственная душа* содержания, органически выгоняющая свои ветви и плоды. Мышление в качестве чего-то субъективного лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, не привнося со своей стороны никакого прибавка. Рассматривать разумно какой-нибудь предмет не означает привнесение разума извне в этот

предмет и обрабатывание его таким способом, а означает, что предмет сам по себе разумен; здесь дух в своей свободе, высочайшая вершина самосознательного разума, сообщает себе действительность и порождает себя как существующий мир; дело науки состоит лишь в том, чтобы осознать эту самостоятельную работу разума предмета.

§ 32

Определения, получающиеся в процессе развития понятия, сами суть, с одной стороны, понятия, а с другой стороны, они имеют форму наличного бытия, так как понятие есть по существу идея. Ряд получающихся понятий есть, следовательно, вместе с тем, также и ряд *образований*; так и следует их рассматривать в науке.

Примечание. В более спекулятивном смысле *способ наличного бытия* понятия и его *определенность* суть одно и то же. Но нужно заметить, что моменты, результат которых есть определенная дальше форма, предшествуют ей как определенные понятия в научном развитии идей, но не предшествуют ей как образования во временном развитии. Так например, идея определенная, как семья, имеет своей предпосылкой определения понятия, как результат которых она будет представлена в дальнейшем *изложении*. Однако данность этих внутренних предпосылок также и самих по себе в качестве права собственности, договора, морали и т. д. представляет собою другую сторону развития, которое лишь в высшей, более завершенной стадии приходит к этому своеобразно оформленному наличному бытию своих моментов.

Прибавление. Идея должна все больше и больше развиваться внутри себя, так как сначала она есть лишь абстрактное понятие. Но это начальное абстрактное понятие никогда уже не отбрасывается; оно лишь все больше и больше обогащается внутри себя, и последнее определение есть, таким образом, наиболее богатое. Прежде лишь в себе сущие определения достигают благодаря этому своей свободной самостоятельности, но таким образом, что понятие остается все скрепляющей душой, которая лишь посредством имманентного способа действия доходит до своих собственных различий. Нельзя поэтому сказать, что понятие приходит к чему-то новому, а следует это развитие понимать так, что в получающемся единстве последнее определение снова совпадает с первым. Если, таким образом, и кажется, что понятие в своем наличном бытии распалось, то это именно только нечто кажущееся, которое и оказывается таковым в дальнейшем дви-

жении, так как все единичности в конце концов снова возвращаются в понятие всеобщего. В эмпирических науках обыкновенно анализируют содержание, преднайденное в представлении, и когда приводят снова единичные вещи к тому, что в них есть общего, то это называют понятием. Мы поступаем не так, ибо мы хотели только наблюдать, как само понятие определяет себя, и мы заставляем себя не прибавлять к этим определениям ничего из нашего мнения и мышления. Но то, что мы получаем таким образом, есть ряд мыслей и затем еще другой ряд существующих форм, причем может случиться, что временная последовательность в действительном явлении окажется отчасти иной, чем последовательность понятия. Так например, нельзя сказать, что собственность существовала раньше семьи, и, несмотря на это, она рассматривается раньше последней. Здесь, следовательно, можно было бы поставить вопрос, почему мы не начинаем с наивысшего, т. е. с конкретно истинного. Мы отвечаем: потому что мы желаем видеть истину именно в качестве результата и для этого существенно необходимо, чтобы мы постигли сначала само абстрактное понятие. То, что действительно, что есть форма понятия, вместе с тем является для нас следующим и дальнейшим, хотя бы оно и было первым в самой действительности. Наше движение вперед состоит в том, что абстрактные формы обнаруживают себя не как самостоятельно существующие, а как неистинные.

Деление

§ 33

По восходящей лествице развития идеи в себе и для себя свободной воли, *воля* —

А. *непосредственна*; ее понятие поэтому абстрактно—личность,— и ее *наличное бытие* есть непосредственная внешняя вещь; это — сфера *абстрактного* или *формального* права.

В. *воля*, рефлектированная *в себя* из внешнего наличного бытия, определившаяся в качестве *субъективной единичности* в противопоставлении *всеобщему*, — последнее же есть частью, в качестве внутреннего, *добро*, частью же, в качестве внешнего, *наличный мир*, и обе эти стороны суть лишь как *опосредствованные друг через друга*; идея в ее раздвоении или *особом* существовании, *право субъективной воли* в отношении к праву мира и к *праву идеи, но идеи сущей лишь в себе;* это — *сфера морали*.

С. *единство* и *истина* этих обоих абстрактных моментов — мыслимая идея добра, реализованная в *рефлектированной* в себя воле и *во внешнем мире*, так что свобода как *субстанция* существует и как *действительность* и *необходимость* и как *субъективная* воля; это — идея в ее в себе и для себя всеобщем существовании, нравственность.

Но нравственная субстанция есть также:

а) *природный* дух, — *семья*;

б) она есть в своем *раздвоении* и *явлении* — есть *гражданское общество*;

с) она есть *государство* как свобода, остающаяся всеобщей и объективной также и в свободной самостоятельности особой воли. Этот действительный и органический дух α) народа, проходя β) через отношение друг к другу духов различных народов, γ) получает действительность и открывается во всемирной истории как всеобщий мировой дух, *право* которого есть *наивысшее*.

Примечание. Что предмет или содержание, положенный пока что только согласно своему *понятию* или, иначе говоря, таким, каков он *в себе*, имеет форму *непосредственности* или *бытия*, — это предполагается уже известным из спекулятивной логики. Другое дело — понятие, которое есть для себя в *форме понятия*; оно уже не есть что-то непосредственное. — Точно так же предполагается известным принцип, определяющий вышеуказанное деление. Это деление можно также рассматривать как *историческое* предварительное указание частей, ибо различные ступени должны, в качестве моментов развития идеи, сами себя порождать из природы содержания. Философское деление есть вообще не внешнее деление, не внешняя классификация готового материала, проводимая соответственно одному или нескольким принятым основаниям деления, а имманентное различение, совершаемое самим понятием.—*Мораль* и *нравственность*, которые обыкновенно считаются однозначащими синонимами, здесь употребляются в существенно различных смыслах. Кажется, впрочем, что и представление также проводит между ними различие: кантовское словоупотребление пользуется преимущественно выражением «мораль»; и практические принципы этой философии действительно ограничиваются исключительно этим понятием, делают даже точку зрения *нравственности* невозможной и — больше того—явно ее уничтожают и представляются с ее точки зрения возмутительными. Но если бы даже моральность и нравственность и были этимологически-равнозначащи,

это не мешало бы тому, чтобы употреблять эти все же разные слова для обозначения разных понятий.

Прибавление. Говоря здесь о праве, мы разумеем не только гражданское право, которое обычно понимают под словом «право», но также и мораль, нравственность и всемирную историю, которые тоже должны входить сюда, потому что понятие объединяет мысли согласно *истине. Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна сначала* дать себе некоторое наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия являются вещи, т. е. внешние вещи. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как *собственность*; это — сфера формального и абстрактного права, куда с неменьшим основанием должны входить также и собственность в ее опосредствованной форме, собственность как *договор*, и право в его нарушении, право как *преступление* и *наказание*. Свобода, которая здесь у нас получается, есть то, что мы называем лицом, т. е. субъектом, который свободен, свободен именно для себя, и который дает себе наличное бытие в вещах. Но эта единственно лишь непосредственность наличного бытия не адэкватна свободе, и отрицание этого определения есть сфера *морали*. Я теперь уже свободен не только в этой непосредственной вещи, но также и в снятой непосредственности, т. е. я свободен в себе самом, в субъективной области. В этой-то сфере важны мое усмотрение и намерение, моя цель, тогда как внешнее полагается чем-то безразличным. Но *добро*, которое здесь представляет собою всеобщую цель, не должно только оставаться внутри меня, в моей душе, а должно реализоваться. Субъективная воля именно требует, чтобы то, что пребывает внутри ее, т. е. ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершалось в области внешнего существования. Как мораль, так и предыдущий момент формального права суть одинаково абстракции, истину которых представляет собою только *нравственность*. Нравственность есть, таким образом, единство воли в ее понятии и воли индивидуума, т. е. воли субъекта. Ее первое наличное бытие есть опять-таки природное наличное бытие в форме любви и чувства, *семьи*: индивидуум здесь упразднил свою непокорную личность, отказался от нее и находится со своим сознанием внутри некоторого целого. Но на следующей ступени мы присутствуем при потере нравственности в собственном смысле и субстанциального единства; семья распадается, и ее члены относятся друг к другу как самостоятельные лица, которых объединяют лишь узы взаимной нужды. В этой ступени *гражданского общества* часто видят *государство*. Но *государство* есть лишь третья

ступень, нравственность и дух, в котором имеет место изумительное соединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому и право государства выше других ступеней; оно есть свобода в ее наиболее конкретном образовании, которая подчинена лишь высочайшей абсолютной истине мирового духа.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

§§ 34 — 104

АБСТРАКТНОЕ ПРАВО

§ 34

В себе и для себя свободная воля, как она есть в своем абстрактном бытии, есть в определенности непосредственности. Согласно последней она есть своя отрицательная по отношению к реальности, абстрактно соотносящаяся с собою действительность, — есть внутри себя единичная воля некоего субъекта. Взятая со стороны особенности воли, она обладает более широким содержанием определенных целей, а как *исключающая* единичность, она вместе с тем имеет это содержание перед собою как некоторый внешний, непосредственно преднайденный мир.

Прибавление. Если мы говорим, что в себе и для себя свободная воля, как она есть в своем абстрактном понятии, есть в определенности непосредственности, то нужно понимать под этим следующее. Завершенной идеей воли было бы состояние, в котором понятие полностью реализовало бы себя и в котором наличное бытие последнего было бы не чем иным, как развитием его самого. Но вначале понятие абстрактно, т. е. все определения, правда, содержатся в нем, но вместе с тем только содержатся: они суть только в себе и еще не развиты в самих себе в целостность. Если я говорю «я свободен», то это «я» есть пока что еще внутри-себя-бытие, лишенное противоположности; напротив, в области морали уже есть некоторая противоположность, ибо здесь я предстою как единичная воля, а добро есть всеобщее, хотя оно находится во мне самом. Следовательно, здесь воля уже имеет в самой себе различие между единичностью и всеобщностью, и она, стало быть, определена. Но вначале такое различие еще отсутствует, ибо в первом абстрактном единстве нет еще поступательного движения и опосредствования. Воля, таким образом, находится в форме непосредственности, бытия. Существенное усмотрение, которого нам здесь должно достигнуть, состоит в том, что эта первая неопределенность сама есть некая определенность. Ибо неопределенность заключается в том, что между волей и ее содержанием еще нет различия, но она сама, как противоположная определенному, ока-

зывается имеющей определение, что она есть некоторое определенное. Здесь определенностью служит абстрактное тожество. Воля, благодаря этому, становится единичной волей — *лицом*.

§ 35

Всеобщность этой для себя свободной воли есть формальное, сознательное и помимо этого не имеющее содержания простое соотношение с собою в ее единичности, — субъект постольку есть *лицо*. «Личность» подразумевает, что я как вот *этот* представляю собою совершенно определенное со всех сторон (во внутреннем произволе, влечении и вожделении, равно как и по внешнему наличному бытию) и конечное, однако всецело чистое соотношение с собою и, таким образом, знаю себя в конечности бесконечным, всеобщим и свободным.

Примечание. Личность начинается только здесь, поскольку субъект имеет самосознание о себе не только вообще как о конкретном и каким-то образом определенном «я», а скорее имеет самосознание о себе как о совершенно абстрактном «я», в котором всякая конкретная ограниченность и значимость подвергается отрицанию и незначимо; в личности имеется поэтому знание себя как *предмета*, но как предмета, возведенного мышлением в простую бесконечность и благодаря этому чисто тожественного с собою. Индивидуумы и народы не обладают еще личностью, поскольку они еще не дошли до этого чистого мышления и знания о себе. В себе и для себя сущий дух отличается от являющегося духа тем, что в том же определении, в котором последний есть лишь *самосознание*, — сознание *о себе*, но лишь со стороны природной воли и ее еще внешних противоположностей (Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg, 1807 и Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 344), дух имеет предметом и целью себя как абстрактное и притом свободное «я» и, таким образом, он есть *лицо*.

Прибавление. Для себя сущая или абстрактная воля есть лицо. Возвышеннейшей стороной в человеке является то, что он есть лицо, (Person) и, все же, есть нечто презренное уже в самом слове, обозначающем эту голую абстракцию: лицо (Persona — сама по себе. Перев). Лицо существенно отлично от субъекта, ибо субъект есть лишь возможность *личности*, так как каждое вообще живое существо есть субъект. Лицо есть, следовательно, субъект, для которого эта субъективность есть, ибо в качестве лица я всецело есмь для себя; оно есть единич-

ность свободы в чистом для себя бытии. В качестве данного лица я знаю себя свободным в себе самом и могу от всего абстрагироваться, ибо ничто не стоит предо мной как чистою личностью и однако я, как «этот», являюсь неким совершенно определенным: мне столько-то и столько-то лет, я такого-то и такого-то роста, нахожусь в таком-то и таком-то месте и обладаю такими-то и такими-то многими другими частными чертами. Лицо есть, таким образом, одновременно и высокое и совсем низменное, в нем дано это единство бесконечности и вполне конечного, определенной границы и совершенно безграничного. Только величие лица в состоянии выдержать это противоречие, которого ничто природное не имеет в себе и не могло бы вынести.

§ 36

1) Личность подразумевает вообще правоспособность и составляет понятие и само по себе абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права. Заповедь права гласит поэтому следующим образом: *будь лицом и уважай других в качестве лиц.*

§ 37

2) *Особенность* воли есть, правда, момент всего сознания воли (§ 34), но она все же еще не содержится в абстрактной личности как таковой. Она поэтому хотя и дана, но дана как еще отличная от личности, от определения свободы, дана как вожделение, потребность, влечение, случайный каприз и т. д. — В формальном праве не имеет поэтому значения особый интерес, моя польза или мое благо, и также мало значения имеет особый мотив моей воли — не имеет значения разумение и намерение.

Прибавление. Так как в личности особенность еще не существует как свобода, то все, что имеет отношение к особенности, представляет собою здесь нечто *безразличное*. Если у кого-нибудь нет никакого другого интереса, кроме формального права, то последнее может быть одним лишь упрямством, как это часто бывает у людей с ограниченными сердцем и душой, ибо грубый человек большей частью упорно стоит на своем праве, между тем как человек широкого ума и благородного образа мыслей принимает во внимание и другие стороны дела. Абстрактное право есть, следовательно, пока что лишь голая возможность и постольку оно есть нечто формальное по сравнению со всем объемом отношения. Поэтому правовое определение дает правомочие но не абсолютно необходимо, чтобы я добивался осуществления моего

права, так как оно представляет собою лишь одну сторону всех отношений. Возможность есть именно бытие, смысл которого состоит в том, что оно также и не есть бытие.

§ 38

По отношению к *конкретному* поступку и моральным и нравственным отношениям абстрактное право представляет собою, по сравнению с их дальнейшим содержанием, лишь *возможность*, и определение права есть поэтому лишь разрешение или правомочие. На том же основании, а именно вследствие его абстрактности, необходимость этого права ограничивается лишь отрицательным предписанием *не нарушать* прав личности и всего вытекающего из этих прав. Существуют поэтому лишь *правовые запреты*, и в основании правовых предписаний, рассматриваемых со стороны их последнего содержания, лежит запрет.

§ 39

3) Принимающая решения и *непосредственная* единичность лица имеет отношение к преднайденной природе, которой таким образом волящая личность (die Persönlichkeit des Willens) противостоит как нечто *субъективное*; но для этой личности как внутри себя бесконечной и всеобщей, ограничение, по которому она лишь субъективна, противоречиво и ничтожно. Она есть деятельность, упраздняющая последнее и дающая себе реальность или, что то же самое, полагающая наличное бытие природы как свое.

§ 40

Право есть, во-первых, непосредственное наличное бытие, которое дает себе свободу непосредственным способом:

a) Оно — *владение*, которое есть *собственность*; свобода здесь есть свобода абстрактной воли *вообще* или, именно поэтому, *некоего единичного*, относящегося лишь к себе лица.

b) Лицо, отличая себя от себя, относится к некоторому *другому лицу*, и оба притом обладают друг для друга наличным бытием именно лишь как собственники. Их *в себе* сущее тожество получает существование через переход собственности одного в собственность другого при наличии общей воли и сохранении права, — получает существование в *договоре*.

c) Воля, как (a) в своем соотношении с собою отличная не от другого лица (b), а внутри себя самой, есть она же как *особенная* воля

отличная от себя и противоположная себе как *в себе и для себя сущей*,— *неправда и преступление*.

Примечание. Деление права на *лично-вещное* право и право на иски, как и многие другие подобные деления, имеет ближайшим образом своей целью привести во внешний порядок массу предлежащего неорганического материала. В этом делении путаница заключается, главным образом, в том, что оно перемешивает, как попало, права, имеющие своей предпосылкой такие субстанциальные отношения, как например, семью и государство, и права, которые относятся лишь к абстрактной личности. Этой же путаницей страдает кантовское и вообще излюбленное деление на *вещные*, *личные и вещно-личные* права. Нас завело бы слишком далеко, если бы мы стали подробно обосновывать здесь нелепость и бессмысленность лежащего в основании римского права деления на *личное* и *вещное право* (право на иски касается судопроизводства и не относится сюда). Ясно во всяком случае, что лишь *личность* дает право на *вещи*, и личное право есть поэтому по существу *вещное право*, — если только понимать вещь в обычном смысле, как то, что вообще внешне по отношению к свободе, так что мое тело, моя жизнь суть также вещи. Это вещное право есть право *личности как таковой*. Что же касается так называемого в римском праве *личного права*, то для того, чтобы быть лицом, человек должен, согласно римскому праву, раньше обладать status'ом (Heineccii Elem. Jur. Civil., LXXV); в римском праве, следовательно, даже сама личность, противопоставленная рабству, есть лишь *сословие*, *состояние*. В содержание так называемого римского личного права входят затем, кроме права на владение *рабами*, к которым в некоторой степени принадлежат и дети, и кроме состояния *бесправия* (capitis diminutio), также и *семейные отношения*. У Канта, наконец, семейные отношения представляют собою носящие *вещный характер личные* права. — Римское личное право есть поэтому во всяком случае, не право лица как такового, а лишь право *особенного* лица; ниже мы увидим, что семейные отношения имеют своей субстанциальной основой скорее отказ от личности. Рассмотрение права *особенно определенного* лица раньше рассмотрения общих прав личности не может не представляться извращением правильного порядка.— *Личные права у Канта* суть права, возникающие из договора, в котором я обязуюсь что-то предоставить — jus ad rem римского права, возникающее из obligatio. Правда, что только лицо обязано нечто делать, предоставить на основании договора, а также лишь лицо приобретает право на такое предоставление, но из-за этого нельзя

называть такое право личным; ведь *всякий* вид права принадлежит лишь лицу, и право, возникающее из договора, есть объективно не право на лицо, а лишь право на нечто внешнее последнему, или право на нечто, что должно быть им отчуждаемо — оно всегда есть право на вещь.

Отдел первый

СОБСТВЕННОСТЬ

§ 41

Лицо должно дать себе внешнюю *сферу своей свободы* для того, чтобы быть как идея. Так как лицо есть в себе и для себя сущая бесконечная воля в этом первом, еще совершенно абстрактном определении, то это отличное от него, могущее составить сферу его свободы, также определено как *непосредственно отличное и отделимое* от него.

Прибавление. Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребности, а в том, что снимается голая субъективность личности. Лишь в собственности лицо есть как разум. Пусть эта первая реальность моей свободы находится во внешней вещи, и, следовательно, есть дурная реальность, но ведь абстрактная личность именно в ее непосредственности не может обладать *никаким* другим наличным бытием, кроме наличного бытия в определении непосредственности.

§ 42

Непосредственно отличное от свободного духа есть для него и само по себе *внешнее* вообще, — некая *вещь*, нечто несвободное, безличное и бесправное.

Примечание. Слово: Sache (*вещь*, *дело*), как и слово: объективное, употребляется в противоположных смыслах. Когда говорят: в этом-то суть дела (das ist die Sache), важно *дело* (es kommt auf die Sache), а не лицо, — то слово Sache означает: субстанциальное. Когда же его противопоставляют лицу (именно, не особенному субъекту), тогда Sache, есть нечто *противоположное субстанциальному*, лишь внешнее по своему определению. — То, что представляет собою некое внешнее для свободного духа, который необходимо отличать от просто сознания, есть нечто внешнее само по себе; поэтому определение понятия природы гласит: она есть *внешнее себе самой*.

Прибавление. Так как вещь лишена субъективности, то она есть внешнее не только субъекту, но и себе самой. Пространство и время

суть, таким образом, внешние. Я как нечто чувственное сам являюсь внешним, — пространственным и временным. Когда я имею чувственные созерцания, я их имею от чего-то, что внешне себе самому. Животное может созерцать, но душа животного имеет своим предметом не душу, не самое себя, а нечто внешнее.

§ 43

Лицо как *непосредственное* понятие и, следовательно, существенно единичное, обладает *природным* существованием частью в нем самом, частью же как нечто такое, к чему оно относится как к внешнему миру. — Здесь, где рассматривается лицо, которое само еще находится в стадии своей первой непосредственности, речь идет лишь о таких непосредственных определениях, а не *об* определениях, способных возникнуть через опосредствование воли.

Примечание. Духовные умения, науки, искусства, даже религиозные действия (проповеди, обедни, молитвы, благословения над освященными предметами), изобретения и т. д. становятся предметами договора, приравниваются к общеизвестным *вещам* по способу покупки, продажи и т. д. Можно задать вопрос: находится ли художник, ученый и т. д. в юридическом обладании своим искусством, своей наукой, своей способностью произносить проповеди, читать обедни и т. д., т. е. представляют ли собою подобные предметы *вещи*? Не так легко решиться называть вещами такого рода умения, *знания*, способности и т. п.: так как, с одной стороны, о такого рода имуществе ведутся переговоры и заключаются договоры как о вещах, а, с другой стороны, они суть нечто внутреннее и духовное, то рассудок может затрудняться ответить на вопрос об их юридической квалификации, ибо ему предносится антитеза: нечто представляет собою *или* вещь, *или* не вещь (такая же антитеза, как антитеза: *или* конечно, *или* бесконечно). Познания, науки, таланты и т. д. свойственны, разумеется, свободному духу и представляют собою его внутренние качества, а *не* нечто внешнее, но вместе с тем можно посредством высказывания (Aeusserung) дать им внешнее (äusserliches) существование и *отчуждать* (veräussern) их (см. ниже), благодаря чему они подводятся под определение *вещей*. Они таким образом, суть нечто непосредственное не спервоначала, а становятся таковым лишь через опосредствование духа, низводящего свое внутреннее на степень непосредственного и внешнего. — Согласно неправовому и безнравственному определению римского права дети были для отца *вещами*; последний таким образом находился в юридическом обладании своими детьми,

и однако он был вместе с тем связан с ними нравственным отношением любви (которое, впрочем, разумеется, неизбежно было очень ослаблено благодаря этому неправильному определению). Здесь, следовательно, имело место соединение, но совершенно неправое соединение обоих определений — определения вещи и определения не-вещи. — В абстрактном праве, также имеющем своим предметом лишь лицо как таковое, имеющем, следовательно, своим предметом особенное, то, что входит в состав существования и сферы его свободы лишь постольку, поскольку оно есть нечто, отделимое от лица и непосредственно отличное от него, — все равно, составляет ли эта отделимость и отличность его существенное определение или оно может ее получить лишь посредством субъективной воли, — в этом абстрактном праве духовные умения, науки и т. д. принимаются во внимание лишь как предметы юридического владения; владение телом и душою, которое приобретается через образование, изучение, привычки и т. д. и представляет собою некоторую *внутреннюю собственность* духа, здесь не должно рассматриваться. О *переходе* же такой духовной собственности во вне, где она *подпадает под определение* юридическо-правовой собственности, должна итти речь лишь при рассмотрении *отчуждения*.

§ 44

Лицо имеет право вкладывать свою волю в каждую вещь, которая, благодаря этому, есть *моя*, получает мою волю как свою субстанциальную цель, — ведь в себе самой она не имеет такой цели, — как свое определение и свою душу; это — абсолютное *право* человека на *присвоение* всех вещей.

Примечание. Так называемая философия, которая приписывает реальность в смысле самостоятельности и истинного для себя и внутри себя бытия непосредственно единичным вещам, безличному, точно так же, как и та философия, которая уверяет, что дух не может познать истину и не может знать, что такое вещь *в себе*, непосредственно опровергаются поведением свободной воли по отношению к вещам. Если для сознания, для созерцания и представления так называемые *внешние предметы* еще имеют видимость самостоятельности, то свободная воля есть, напротив, идеализм, истина такой действительности.

Прибавление. Все вещи могут стать собственностью человека, так как он есть свободная воля и, как таковой, есть в себе и для себя, а противостоящее ему не обладает этим свойством. Поэтому каждый имеет право сделать свою волю вещью или вещь своей волей, т. е.

другими словами, упразднить вещь и переделать ее в свою, ибо вещь как носящее характер внешнего не имеет самоцели, она есть не бесконечное соотношение с собой самой, а нечто внешнее самой себе. Такое же внешнее представляет собою живое существо (животное) и постольку оно само есть вещь. Лишь воля есть бесконечное, *абсолютное* в отношении всего другого, между тем как другое, с своей стороны, лишь *относительно*. Присвоить себе, следовательно, означает, в сущности говоря, манифестировать верховенство моей воли в отношении к вещи и обнаружить, что последняя не есть в себе и для себя, не есть самоцель. Это манифестирование совершается посредством того, что я вкладываю в вещь другую цель, чем та, которую она непосредственно имела; я даю живому существу как моей собственности другую душу, чем та, которою оно обладало раньше; я даю ему свою душу. Свободная воля есть, следовательно, идеализм, который не считает вещей, каковы они суть, чем-то, что есть в себе и для себя, между тем как реализм объявляет их абсолютными, хотя они и находятся в форме конечности. Уже животное не разделяет больше этой реалистической философии, ибо оно пожирает вещи и этим доказывает, что они не абсолютно самостоятельны.

§ 45

Нахождение чего-то в моей, самой по себе внешней, власти составляет *владение*, равно как и особенный аспект, — именно, то обстоятельство, что побуждаемый естественными потребностями, влечениями и произволом, делаю нечто своим, — есть особенный интерес владения. А тот аспект, что я как свободная воля для себя предметен во владении и только теперь благодаря этому, есмь действительно свободная воля, составляет истинное и правовое во владении, определение *собственности*.

Примечание. Обладание собственностью представляется средством по отношению к потребности, когда эту потребность делают исходным пунктом. Истинное же взаимоотношение состоит в том, что с точки зрения свободы собственность как первое *наличное бытие* последней есть сама по себе существенная цель.

§ 46

Так как в собственности моя воля становится для меня объективной как личная воля, следовательно, как воля единичного человека, то собственность получает характер *частной собственности*, и общая собственность, которая по своей природе может быть предметом владения отдельного лица, получает определение *в себе раствор-*

жимой общности, оставление в которой моей доли есть само по себе дело произвола.

Примечание. Пользование *стихийными* предметами не может по природе своей сделаться частным, чтобы стать предметом частного владения.—В римских *аграрных законах* имеется борьба между общей и частной собственностью на землю. Частная собственность как более разумный момент должна была одержать верх, хотя и в ущерб другому праву.—*Семейно-заповедная* собственность содержит в себе момент, антагонистичный праву личности и, следовательно, и частной собственности. Но может оказаться необходимым подчинить определения, касающиеся частной собственности, высшим сферам права, некоторому общественному союзу (Gemeinwesen), государству, как например, это бывает в отношении собственности так называемого морального лица, собственности мертвой руки. Такие исключения не могут однако иметь своим основанием случайность, частный произвол, частную выгоду, а должны иметь своим основанием разумный государственный организм.—В идее *платоновского* государства содержится несправедливость в отношении лица, лишение его права на частную собственность в качестве общего принципа. Представление о благочестивом или дружеском, а то даже насильственном братском союзе людей с *общностью имущества* и изгнанием принципа частной собственности может казаться весьма приемлемым умонастроению, которое не понимает природы свободы духа и права и не схватывает их в их определенных моментах. Что же касается моральных или религиозных оснований, то следует напомнить, что когда друзья Эпикура возымели намерение основать такой союз с общностью имуществ, то он им отсоветовал сделать это именно на том основании, что это доказывает отсутствие взаимного доверия, а те, которые не доверяют друг другу, не суть друзья (Диоген Лаэрций, X, п. VI).

Прибавление. В собственности моя воля лична, но лицо есть некое «это»; собственность, следовательно, и есть личное этой воли. Так как я через собственность даю моей воле наличное бытие, то собственность должна также иметь своим определением, что она есть «это», мое. В этом состоит важное учение о необходимости *частной собственности*. Если государство и может делать исключения, то все же нужно иметь в виду, что лишь оно одно может делать такие исключения. Часто однако, в особенности в наше время, оно восстановляло собственность. Так например, многие государства справедливо упразднили монастыри, так как общественный союз, в конце концов, не имеет такого права на собственность, какое имеет лицо.

§ 47

В качестве лица я сам — *непосредственно единичный*; в дальнейшем своем определении это означает ближайшим образом: я *живу* в этом *органическом теле*, которое есть по содержанию мое *всеобщее* неделимое внешнее наличное бытие, реальная возможность всякого далее определенного наличного бытия. Но в качестве лица я вместе с тем обладаю *моей жизнью и моим телом*, как и другими вещами, лишь *постольку, поскольку на это есть моя воля*.

Примечание. То обстоятельство, что взятый со стороны, с которой я существую не как для себя сущий, а как непосредственное понятие, я *живу* и обладаю органическим телом, основано на понятии жизни и понятии духа как души, — на моментах, которые заимствованы из натурфилософии и антропологии.

Я обладаю этими членами, этой жизнью лишь *постольку, поскольку я этого хочу*; животное не может само себя изувечить или покончить с собою, а человек может.

Прибавление. Животные, правда, владеют собою; их душа владеет их телом, но они не имеют никакого права на свою жизнь, потому что они ее не волят.

§ 48

Тело, поскольку оно есть непосредственное наличное бытие, не адэкватно духу; для того чтобы оно было его покорным органом и одушевленным средством, он должен *вступить во владение им* (§ 57). Но для *других* я представляю собою нечто по существу своему свободное в своем теле, каким я его непосредственно имею.

Примечание. Лишь потому, что я живу в теле как свободное «я», нельзя злоупотреблять этим живым наличным бытием, превращая его во вьючное животное. Поскольку я живу, моя душа (понятие и, взятая в более высоком смысле, то, что свободно) и тело не отделены друг от друга; последнее есть наличное бытие свободы и я ощущаю в нем. Лишь безыдейный, софистический рассудок может проводить такое различение, по которому *вещь в себе*, душа не задевается или не угнетается, когда обходятся дурно с *телом* и *существованием* лица находится во власти другого лица. Я могу от моего существования уйти в себя и превратить это существование в нечто внешнее, — могу держать особенное ощущение на почтительном расстоянии от себя и быть свободным в цепях. Но это — *моя* воля; для другого же я существую в моем теле; *для другого я свободен* лишь как свободный в

наличном бытии — вот тожественное предложение (см. мою «Wissenschaft der Logik», т. 1, стр. 49 и сл.). Насилие, совершенное другими над *моим телом*, есть насилие, совершенное *надо мною*.

То обстоятельство, что благодаря тому, что я ощущаю, задевание моего тела, насилие над ним непосредственно задевает меня как что-то *действительное* и *имеющееся на-лицо*, и составляет разницу между личным оскорблением и ущербом моей внешней собственности, в каковой моя воля не так непосредственно присутствует, не так непосредственно действительна.

§ 49

По отношению к внешним вещам *разумное* состоит в том, чтобы я обладал собственностью, а аспект особенного обнимает собою субъективные цели, потребности, произвол, таланты, внешние обстоятельства и т. д. (§ 45); от всего этого зависит обладание лишь как таковое; но в сфере абстрактной личности этот особенный аспект еще не положен тожественным со свободой. *Чем* я владею и *как велико* мое владение, — это, следовательно, есть правовая случайность.

Примечание. В личности *разные* лица равны между собою, если угодно говорить о разных лицах там, где еще нет таких различий. Но это — бессодержательное тавтологическое предложение, ибо лицо есть абстрактное, и как таковое оно именно есть еще не обособленное и не положенное в определенном различии. — *Равенство* есть абстрактное рассудочное тожество, которое прежде всего имеет в виду рефлектирующее мышление, а значит, и умственная, духовная посредственность вообще, когда они натыкаются на отношение единства к некоторому различию. Здесь равенство означало бы равенство абстрактных лиц как таковых, *вне которых*, именно поэтому, остается все, что относится к владению, *этой почве неравенства*. — Часто выставлявшееся требование *равенства* в распределении земли, а то еще и всех остальных имуществ, есть тем более пустая и поверхностная рассудочность, что в эту особенность входят не только случайности внешней природы, но также и весь объем духовной природы как в ее бесконечных особенностях и различиях, так и в ее развившемся в организм разуме.—Нельзя говорить по поводу неравного распределения владений и состояний о *несправедливости природы*, ибо природа несвободна и потому ни справедлива, ни несправедлива. Что все люди должны иметь возможность обладать состоянием, которое позволяло бы им удовлетворять свои потребности, есть частью моральное требование, и высказанное в такой неопределенной форме, оно есть, правда, благое пожелание,

но вообще, подобно всем благим пожеланиям, не является объективно сущим *желанием*, — частью же наличность достаточных средств существования есть нечто другое, чем *владение* и входит в другую сферу, сферу гражданского общества.

Прибавление. Помимо этого, равенство, которое хотели бы ввести, скажем, в отношении распределения имуществ, нарушилось бы через короткое время, так как состояние зависит от трудолюбия. Но того, что не может быть осуществлено, и не следует осуществлять. Ибо люди, разумеется, равны, но лишь как лица, т. е. в отношении источника их владения. Из этого вытекает, что каждый человек должен был бы обладать собственностью. Если поэтому мы желаем говорить о равенстве, то мы должны рассматривать именно это равенство. Но определение особенности, вопрос о том, как велика собственность, которой я владею, выходит за пределы этого равенства. Здесь ложно утверждение, будто справедливость требует, чтобы доля собственности одного была равна доле собственности другого. Скорее, наоборот: особенность есть то, в чем находит себе место как раз неравенство, и равенство было бы здесь несправедливо. Совершенно верно, что люди часто жадны к имуществу других, но это именно противно праву, ибо право есть то, что остается безразличным к особенности.

§ 50

Что вещь принадлежит тому, кто *случайно первым* по времени вступил во владение ею, это — само собой разумеющееся, излишнее определение, так как второй не может вступать во владение тем, что уже есть собственность другого.

Прибавление. Предшествовавшие определения касались, главным образом, положения, согласно которому личность должна обладать наличным бытием в собственности. Что первый, завладевший имуществом, есть также собственник, вытекает из вышесказанного. Первый есть собственник по праву не благодаря тому, что он первый, а потому, что он — свободная воля, ибо лишь благодаря тому, что после него приходит другой, он становится первым.

§ 51

Для собственности, как для представляющей собою *наличное бытие* личности, недостаточно моего *внутреннего представления*, что нечто есть *мое*, и моей внутренней воли, чтобы нечто было *моим*, а требуется еще для этого *овладение* ею. В наличное бытие, которое

вышеуказанное воление благодаря этому получает, входит также и распознаваемость ее для других. — Что вещь, во владение которой я могу вступить, должна быть *бесхозяйной*, это (как в § 50) — само собой разумеющееся отрицательное определение или, скорее, связано с предвосхищаемым отношением к другим.

Прибавление. Лицо вкладывает свою волю в вещь, — вот в чем состоит понятие собственности, и все дальнейшее есть именно его реализация. Мой внутренний акт воли, который говорит: нечто есть мое, должен быть распознаваем также и для других. Если я делаю какую-нибудь вещь моей собственной, то я ей сообщаю предикат, который должен проявляться в ней во внешней форме, а не застревать только в моей внутренней воле. Между детьми часто случается, что против овладения вещью другими выдвигают соображение, что они еще раньше хотели этого; но для взрослых этого хотенья недостаточно, ибо форма субъективности должна быть удалена и она должна доработаться до объективности.

§ 52

Овладение делает *материю* вещи моей собственностью, так как материя сама по себе не принадлежит себе.

Примечание. Материя оказывает мне противодействие (да она только и есть это оказание мне противодействия), т. е. она показывает мне свое абстрактное для-себя-бытие, только как абстрактному, а именно как *чувственному* духу (чувственное представление превратно считает чувственное бытие духа конкретным, а разумное — абстрактным), но в отношении воли и собственности в этом для-себя-бытии материи нет истины. Овладение как *внешнее деяние*, через которое осуществляется всеобщее право присвоения вещей природы, вступает в условия физической силы, хитрости, ловкости, вообще — в условия опосредствования, которыми нечто телесно овладевается. Сообразно качественным различиям вещей природы преодоление их и вступление во владение ими имеет бесконечно многообразное значение и столь же бесконечно многообразную ограниченность и случайность. Да и помимо этого, род и стихийное как таковое не суть *предметы единичной личности*; дабы стать таковыми и сделаться доступными овладению, они должны сначала стать разрозненными (одно вдыхание воздуха, глоток воды). В невозможности вступить во владение внешним родом и стихийным как таковым следует рассматривать как последнее, основное, не внешнюю физическую невозможность, а то, что лицо как воля определяет себя как единичность и, в качестве

лица, есть вместе с тем непосредственная единичность и, следовательно, оно как таковое также и относится ко внешнему, как к единичностям (§ 13, примечание § 43). — Поэтому овладевание и внешнее владение всегда оказываются бесконечным образом более или менее неопределенными и несовершенными. Но никогда материя не бывает без существенной формы и лишь через последнюю она есть нечто. Чем больше я присваиваю себе эту форму, тем больше я вступаю в *действительное* владение вещью. Употребление в пищу средств питания представляет собою проникновение во внутрь и изменение той их качественной природы, благодаря которой они были до употребления их в пищу тем, чем они были. Развитие, совершенствование моего органического тела, выработка в нем умений, так же как и развитие моего духа, есть также более или менее совершенное вступление во владение и проникновение; дух я могу наиболее совершенно сделать своим. Но это *действительное овладение* отлично от собственности как таковой, которая завершается свободною волею. Перед последнею у вещи нет никакого отстаиваемого и сохраняемого для себя самостоятельного своеобразия, хотя во владении как внешнем отношении все же еще остается нечто внешнее. Пустую абстракцию материи без свойств, которая в собственности остается якобы собственной вне меня и вещи, мысль должна преодолеть.

Прибавление. Фихте поставил вопрос: делается ли материя моей, если я ее формирую? Согласно ему, если я изготовил из золота бокал, то другой должен был бы иметь право забрать золото, если только он этим не нанесет ущерба моей работе. Хотя в представлении и можно отделять их друг от друга, все же это различение есть на самом деле пустое ухищрение, ибо если я вступаю во владение полем и обрабатываю его, то моей собственностью является не только борозда, но и остальная связанная с этим земля. Я *хочу* вступить во владение именно этой материей, этим целым; она поэтому не остается бесхозяйной, не остается своей собственной. Ибо хотя материя и остается вне формы, которую я придал предмету (материи), форма все же есть знак того, что вещь должна быть моей. Она поэтому не остается вне моей воли, вне того, чего я желал. Здесь поэтому нет ничего, во владение чем мог бы вступить другой.

§ 53

Более точные определения собственности даются отношением воли к вещи. Собственность есть *а*) непосредственно *вступление во владение*, поскольку воля имеет свое наличное бытие в вещи как в чем-то *поло-*

жительном; β) поскольку вещь есть нечто отрицательное в отношении воли, последняя имеет свое наличное бытие в вещи как в чем-то, что должно быть отрицаемо, — *потребление*; γ) рефлексия воли из вещи в себя — *отчуждение*; это — *положительное, отрицательное и бесконечное суждение воли* о вещи.

а) Вступление во владение

§ 54

Вступление во владение есть частью непосредственный *физический захват*, частью *формирование*, частью одно лишь *обозначение*.

Прибавление. Эти способы вступления во владение содержат в себе движение вперед от определения единичности к определению всеобщности. Физический захват может иметь место лишь по отношению к единичной вещи, между тем как обозначение есть, напротив, вступление во владение через представление. Я отношусь при этом к себе как представляющий и разумею, что вещь в ее целости — моя, а не только та часть, во владение которой я могу физически вступить.

§ 55

α) *Физический захват* есть с чувственной стороны наиболее совершенный способ, так как я непосредственно присутствую в этом владении, и, следовательно, моя воля точно так же непосредственно познаваема; но этот способ вступления во владение вообще лишь субъективен, временен и в высшей степени ограничен как по объему, так и вследствие качественной природы предметов. — Посредством связи, в которую я могу привести нечто с вещами, ставшими моими собственными раньше, или посредством связи, в которую нечто случайно вступает с ними каким-нибудь иным образом, или посредством других опосредствований объем этого способа вступления во владение несколько расширяется.

Примечание. Механические силы, оружие, инструменты расширяют область моей власти. — Такие связи, как например, омывание моей земли морем, рекой, наличие граничащей с моей закрепленной собственностью земли, годной для охоты, пастбища и других родов пользований, наличие камней и других минеральных залежей под моим пахотным полем, сокровищ в моем земельном участке или под ним и т. д., или такие связи, которые получаются лишь во времени и случайно (как, например, часть так называемых естественных приращений, наносов и т. п. также и вещи, выброшенные на берег), — все это суть *возможности*, частью позволяющие одному владельцу ско-

рее, чем другому, вступить во владение некоторым предметом, частью исключающие такое вступление во владение всякого другого лица; отчасти же прибавившееся может рассматриваться как несамостоятельная *акциденция вещи*, к которой она прибавилась Factura) (произрождение) суть, правда, приращение к моему имуществу, но в качестве органического отношения, они не суть внешнее приращение к другой, обладаемой мною вещи и представляет собою поэтому нечто совершенно иное, чем другие приращения. Все это — *внешние* сплетения, не связанные узами понятия и жизненности. Они представляют собою поэтому удел рассудка и положительного законодательства; первый приводит и взвешивает основания за и против, а второе дает решения, сообразуясь с бо́льшей или меньшей существенностью или несущественностью отношений.

Прибавление. Вступление во владение есть нечто спорадическое. Я не могу вступить во владение чем-то бо́льшим, чем то, к чему я прикасаюсь своим телом. Но из этого получается второе следствие, а именно, что внешние предметы имеют более широкое протяжение, чем то, которое я могу охватить. Вступая таким образом во владение каким-нибудь предметом, я нахожу, что с ним находится в связи также и нечто другое. Я выполняю вступление во владение посредством руки, но область последней может быть расширена. Рука есть тот великий орган, которым не обладает животное, и то, что я охватываю им, может само стать средством, которым я хватаю дальше. Когда я владею чем-нибудь, рассудок тотчас же приходит к заключению, что моим является не только непосредственно владеемое, но и связанное с ним. Здесь должно делать свои постановления положительное право, ибо из понятия нельзя ничего больше выводить.

§ 56

β) Посредством *формирования* определение, что нечто есть мое, получает *самое по себе устойчивую* внешность и перестает быть ограниченным моим наличием в *этом* пространстве и в *этом* времени, а также и наличием моего знания и воления.

Примечание. Придание формы есть постольку вступление во владение, наиболее соответственное идее, потому что оно соединяет в себе субъективное и объективное; помимо же этого оно бесконечно различно сообразно различиям качественной природы предмета и различию субъективных целей. — Сюда входит также формирование органического, в котором то, что я над ним проделываю, не остается как нечто внешнее, а ассимилируется: обработка земли, возделывание

растений, приручение и питание животных, ухаживание за ними; далее опосредствующие приспособления для пользования стихийными материями или силами, устроенное воздействие одной материи на другую и т. д.

Прибавление. Это придание формы может эмпирически принять разнообразнейшие виды. Поле, которое я обрабатываю, получает благодаря этому форму. В отношении неорганических предметов формирование не всегда прямое. Если я, например, строю ветряную мельницу, то я не придал формы воздуху, но я делаю форму для пользования воздухом, которого не имеют права отнимать у меня на том основании, что я не придал формы ему самому. Щажение мною дичи тоже может рассматриваться как придание формы, ибо это — поведение, имеющее в виду сохранение предмета. Дрессировка животных представляет собою, разумеется, более прямое, непосредственное, более исходящее от меня формирование.

§ 57

Человек по своему *непосредственному* существованию есть сам по себе нечто природное, внешнее своему понятию; лишь через усовершенствование своего собственного тела и духа, *главным же образом* благодаря тому, что его *самосознание постигает себя* как свободное, он вступает во владение собою и становится собственностью себя самого и по отношению к другим. Это вступление во владение представляет собою, наоборот, также и *осуществление*, превращение в действительность того, что он есть по своему понятию (как *возможность*, способность, задаток), благодаря чему оно также только теперь полагается как то, что принадлежит ему, а также только теперь полагается как предмет и различается от простого самосознания, благодаря чему оно делается способным получить *форму вещи* (ср. примечание § 43).

Примечание. Утверждение, что рабство (во всех его ближайших обоснованиях — физической силой, взятием в плен на войне, спасением и сохранением жизни, воспитанием, оказанными благодеяниями, собственным согласием раба и т. п.) правомерно, затем утверждение, что правомерно *господство* как исключительно только право господ вообще, а также и все *исторические* воззрения на правовой характер рабства и господского сословия основываются на точке зрения, которая берет человека как *природное существо*, берет его вообще со стороны такого *существования* (куда входит также и произвол), которое не адэкватно его понятию. Напротив, утверждение, об абсю-

лютной неправоте рабства отстаивает *понятие* человека как духа, как *в себе* свободного, и односторонне в том отношении, что принимает человека как свободного *от природы* или, что одно и то же, принимает за истинное—понятие как таковое, в его непосредственности, а не идею. Эта *антиномия*, как и всякая антиномия, покоится на формальном мышлении, которое фиксирует и утверждает оба момента идеи порознь, каждый сам по себе, и, следовательно, не соответственно идее и в его неистинности. Свободный дух в том-то и состоит (§ 21), что он не есть одно лишь понятие или *в себе*, а снимает этот самому ему свойственный формализм, и, следовательно, свое непосредственное природное существование и дает себе существование лишь как свое, свободное существование. Та сторона антиномии, которая утверждает свободу, обладает поэтому тем преимуществом, что она содержит в себе абсолютную *исходную точку* истины, но лишь — исходную точку, между тем как другая сторона, останавливающаяся на лишенном понятия существовании, ни в малейшей степени не содержит в себе точки зрения разумности и права. Стадия (Der Standpunkt) свободной воли, которой начинается право и наука о праве, уже пошла дальше неистинной стадии, в которой человек есть как природное существо и лишь как в себе сущее понятие и потому способен быть рабом. Это прежнее, неистинное явление касается лишь того духа, который еще находится в стадии своего сознания. Диалектика понятия и лишь непосредственного сознания свободы вызывает в нем *борьбу за признание* и отношение *господства и рабства* (см. «Phänomenologie d. Geistes», стр. 115 и сл., и «Encyclop. d. philos. Wissensch.», § 430 и сл.). А от понимания, в свою очередь, самого объективного духа, содержания права, лишь в его субъективном понятии и, значит, также и от понимания положения, гласящего, что человек в себе и для себя не предназначен для рабства как исключительно лишь *долженствования*, — от этого нас предохраняет познание, что идея свободы истинна лишь как *государство*.

Прибавление. Если твердо придерживаться той стороны антиномии, согласно которой человек в себе и для себя свободен, то этим выносится осуждение рабству. Но то обстоятельство, что некто находится в рабстве, коренится в его собственной воле, точно так же как в воле самого народа коренится его угнетение, если оно имеет место. Рабство или угнетение суть, следовательно, неправое деяние не только тех, которые берут рабов, или тех, которые угнетают, а и самих рабов и угнетаемых. Рабство есть явление перехода от природности человека к подлинно нравственному состоянию: оно явление мира, в котором

неправда еще есть право. Здесь неправда имеет силу и занимает необходимое свое место.

§ 58

γ) Вступление во владение, не действительное само по себе, а лишь *представляющее* мою волю есть *знак* на вещи, который должен означать, что я вложил в нее свою волю, Это вступление во владение очень неопределенно по предметному объему и по значению.

Прибавление. Вступление во владение посредством обозначения есть наиболее совершенное, ибо и другие виды вступления во владение содержат в себе более или менее действие *знака*. Когда я захватываю какую-нибудь вещь или придаю ей форму, то последний смысл этих актов есть также знак, а именно, знак для других, чтобы исключить их из владения и чтобы показать им, что я вложил свою волю в вещь. Понятие знака состоит именно в том, что вещь считается не тем, что она есть, а тем, что она должна означать. Кокарда означает, например, что носящий ее является гражданином определенного государства, хотя цвет не находится ни в какой связи с народом и он изображает не себя, а народ. Тем, что человек может давать знак и приобретать посредством него имущество, он именно показывает свое господство над вещами.

в) Потребление вещи

§ 59

Через вступление во владение вещь получает предикат: «моя», и воля находится в *положительном* отношении к ней. Но в этом тожестве вещь положена точно так же и как некое *отрицательное*, и моя воля в этом определении есть *особенная* воля, потребность, каприз и т. п. Но моя потребность как особенность *некоей* воли есть положительное, то, что получает удовлетворение, а вещь как в себе отрицательное есть лишь *для потребности и служит ей. Потребление* есть, именно, та реализация моей потребности посредством изменения, уничтожения, потребления вещи, благодаря которой обнаруживается ее лишенная самости природа, — вещь таким образом выполняет свое назначение.

Примечание. Что потребление есть *реальная* сторона и действительность собственности, это — истина, которая противится представлению, когда оно рассматривает собственность, из которой не делают употребления, как мертвую и бесхозяйную, и при неправомерном овладении последней указывает, как на основание такого овладения, на то обстоятельство, что собственник не употребляет ее.—

Но на самом деле воля собственника, согласно которой вещь принадлежит ему, есть первая субстанциальная основа, и ее дальнейшее определение, употребление, есть лишь явление и особый способ видоизменения, не имеющий такого значения, как эта основа.

Прибавление. Если я, пользуясь знаком, вступаю вообще во владение вещью в общем виде, то в употреблении содержится еще более общее отношение, так как в нем вещь в своей особенности не получает признания, а подвергается мною отрицанию. Вещь низведена на степень средства удовлетворения моей потребности. Когда я и вещь ощущаемся вместе, то для того чтобы мы стали тожественны, один из нас должен потерять свое качество. Но я — живой, волящий и поистине утверждающий; вещь же, напротив, есть нечто природное. Она поэтому должна погибнуть, а я сохраняю себя, что̀ представляет собою вообще преимущество и разум органического.

§ 60.

Пользование вещью при непосредственном захвате есть само по себе *единичное* вступление во владение. Но, поскольку пользование основывается на длительной потребности и представляет собою повторяющееся пользование возобновляющимся продуктом, поскольку также оно ограничивает себя в видах получения снова этого продукта, постольку эти и другие подобного рода обстоятельства превращают единичное непосредственное овладение в *знак* того, что оно должно иметь значение общего вступления во владение и, следовательно, значение вступления во владение стихийною и органическою основой или другими условиями таких продуктов.

§ 61

Так как субстанция вещи самой по себе, представляющейся моей собственностью, есть внешность, т. е. ее несубстанциальность, — она по отношению ко мне не является конечной целью в самой себе (§ 42), и эта реализованная внешность есть потребление, которое я из нее делаю, или пользование ею, — то все *потребление* или пользование представляет собою вещь во всем ее объеме, так что если мне принадлежит право на первое, то я — собственник вещи, от которой за пределами всего объема потребления ничего не остается такого, что могло бы быть собственностью другого.

Прибавление. Отношение между пользованием и собственностью — есть такое же самое, как отношение между субстанцией и акциденцией, между внутренним и внешним, между силой и ее проявлением.

Последнее существует лишь постольку, поскольку оно проявляется; поле есть поле лишь постольку, поскольку оно дает урожай. Кто поэтому пользуется полем, тот собственник всего его, и признание еще другого собственника самого предмета представляет собой лишь пустую абстракцию.

§ 62

Поэтому мое право лишь на *частичное* или *временное потребление*, так же как и на *частичное* или *временное владение* (как то, что само представляет собою частичную или временную *возможность* потреблять вещь), *отлично* от права *собственности* на самое вещь. Если бы весь объем потребления был моим, а абстрактная собственность принадлежала бы другому, то вещь, как моя, была бы совершенно проникнута моей волей (предшествующий параграф и § 52) и вместе с тем в ней было бы нечто совершенно непроницаемое для моей воли, а именно воля, и к тому же пустая воля другого; я был бы для себя как положительная воля объективным в вещи и вместе с тем не объективным, — получилось бы абсолютно противоречивое отношение. Собственность есть поэтому по существу *свободная*, полная *собственность*.

Примечание. Различение между правом на *полный объем потребления и абстрактной собственностью* принадлежит пустому рассудку, для которого идея — здесь идеей служит единство собственности или даже личной воли вообще и ее *реальности* — не есть истинное, и который, напротив, признает чем-то истинным эти два момента в их отрозненности друг от друга. Это различение, как действительное отношение есть поэтому отношение пустого господства, которое (если мы будем говорить о помешательстве не только в том случае, когда представление субъекта находится в непосредственном противоречии с его действительностью) могло бы быть названо помешательством личности, потому что *мое* в *одном и том же* объекте должно было бы оказаться без всяких опосредствований одновременно моей единичной исключающей волей и другой единичной исключающей волей. В Institut. libr. II tit. IV говорится: «usufructus est jus alienis rebus utendi, fruendi salva rerum substantia». (Пользование доходами есть право пользоваться чужой вещью и извлекать из нее выгоду, сохраняя ее субстанцию). Дальше там сказано: «ne tamen in universum inutiles essent proprietates, semper abscedente usufructu: placuit certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti». — («Однако, чтобы не было бесполезной собственности, навсегда отрезанной от пользования доходами, решили некоторым образом упразднить пользо-

вание доходами и превратить в собственность») «Placuit» («решили») — как-будто бы только каприз или решение дали этому пустому различению смысл посредством последнего постановления. Proprietas semper abscedente usufructu («собственность, навсегда отрезанная от пользования доходами») не только была бы inutilis — она вовсе не была бы уже proprietas. — Пояснять другие различения видов самой же собственности, как например, деление собственности на res mancipi и nec mancipi, на dominium Quiritarium и Bonitarium и т. п., здесь не место, так как они не имеют отношения к какому бы то ни было определению понятия собственности и представляют собою лишь исторические тонкости этого права. — Но отношения dominii directi и dominii utilis *эмфитетического* договора и дальнейшие отношения между ленными имениями с их наследными и другими поземельными оброками и т. п. в их многообразных определениях, когда такие повинности не подлежат выкупу, — эти отношения, с одной стороны, содержат в себе вышеуказанное определение и, с другой, не содержат его именно постольку, поскольку с dominio utili (владением пользованием) связаны повинности, благодаря чему dominium directum (владение непосредственно вещью) становится, вместе с тем также и dominium utile. Если бы такие отношения не содержали в себе ничего больше, кроме вышеуказанного различения в его строгой абстрактности, в нем противостояли бы друг другу собственно *не двое владельца* (domini), а *собственник* и пустой *владелец*. Но благодаря повинностям здесь находятся в отношении друг к другу *два собственника*. Они, однако, не находятся между собой в отношениях *общей* собственности. Но отношения, в которых они находятся, ближе всего ведут к последним. Этот переход начинается уже в том случае, когда в dominium directum исчисляется доход и последний рассматривается как *существенная* сторона этого dominium, так что, следовательно, то, что не поддается подсчету, господство над собственностью, раньше признававшееся наиболее благородным, ставится ниже utile, которое в этом случае есть разумное.

Уже полтора тысячелетия назад расцвела благодаря христианству *свобода лица* и стала, хотя и у незначительной части человечества, всеобщим принципом. *Свобода же собственности*, можно сказать, лишь со вчерашнего дня кое-где получила признание в качестве принципа. — Вот пример из всемирной истории, показывающей нам, какой длительный срок нужен духу для того, чтобы сделать шаг вперед в своем самосознании, — пример, который может быть противопоставлен нетерпеливости мнения.

§ 63

Потребляемая вещь единична в потреблении, определена по качеству и количеству и находится в соотношении с специфической потребностью. Но ее специфическая годность, как определенная *количественно, сравнима* с другими вещами той же годности, равно как и специфическая потребность, удовлетворением которой она служит, есть вместе с тем *потребность вообще* и в качестве таковой может быть сравнена по своей особенности с другими потребностями; соответственно этому также и вещь становится сравнимой с другими вещами, которые удовлетворяют другим потребностям. Эта ее *всеобщность*, простая определенность которой проистекает из частного характера вещи, но так, что вместе с тем абстрагируются от ее специфического качества, есть *ценность* вещи, в которой ее истинная субстанциальность *определена* и есть предмет сознания. В качестве полного собственника вещи я — собственник как ее ценности, так и ее потребления.

Примечание. Собственность ленного владельца отличается от обычной собственности тем, что он является собственником лишь *потребления* вещи, а не *ценности* ее.

Прибавление. Качественное исчезает здесь в форме количественного. А именно, говоря о потребности, я указываю титул, под который можно подводить самые разнообразные вещи, и то, что̀ есть общего в них, является основанием того, что я их теперь могу измерять. Мысль здесь, следовательно, движется от специфического качества вещи к безразличию этой определенности, следовательно, к количеству. Нечто подобное происходит и в математике. Когда я определяю, например, что такое круг, что такое эллипсис и парабола, то я вижу, что они оказываются специфически различными. Несмотря на это, мы определяем различие этих разных кривых лишь количественно, а именно так, что имеет значение лишь количественное различие коэфициентов, эмпирических величин. В собственности количественная определенность, выступающая из качественной определенности, есть ценность. Качественное дает здесь определенное количество для измерения количества, и как таковое оно одновременно и сохраняется, и снимается. Когда мы обращаем внимание на понятие *ценности*, тогда сама вещь рассматривается лишь как знак, и она имеет значение не сама по себе, а как то, чего она стоит. Вексель, например, не представляет собою своей бумажной природы, а есть лишь знак другого, всеобщего — ценности. Ценность вещей может быть очень различной в отношении потребности. Но если мы желаем выразить не специфи-

ческую, а абстрактную сторону ценности, то это будут *деньги*. Деньги являются представителем всех вещей, но так как они не представляют собою самой потребности, а суть лишь знак последней, то они сами, в свою очередь, управляются специфической ценностью, которую они в своем качестве абстрактного лишь выражают. Можно вообще быть собственником какой-нибудь вещи, не став вместе с тем собственником ее ценности. Семья, не имеющая права продать или заложить свое имение, не является хозяином ценности. Но так как эта форма собственности не соответствует понятию о последней, то такие ограничения (ленные, заповедные имения) большей частью исчезают.

§ 64

Приданная владению форма и знак суть сами по себе, без субъективного присутствия воли, внешние обстоятельства, и единственно лишь присутствие воли и составляет их значение и ценность. Но это присутствие, которое представляет собою потребление, пользование, или какое-либо другое обнаружение воли, имеет место *во времени*, в отношении которого *объективность есть продолжение* существования этого обнаружения. Без такого продолжения существования вещь, как покинутая действительностью воли и владения, становится бесхозяйной. Я поэтому теряю или приобретаю собственность посредством *давности*.

Примечание. Давность поэтому введена в право не по внешнему соображению, противному строгому праву, не по тому именно соображению, что этим отрезывается возможность возникновения споров и недоразумений, которые могли бы быть внесены в право собственности старыми притязаниями, колебля таким образом ее прочность и т. д. Давность основана на определении *реальности* собственности, на необходимости, чтобы имело место волеизъявление обладать такой-то вещью. — *Публичные памятники* суть национальная собственность, или, правильнее сказать, они, как и произведения искусства вообще в отношении пользования, имеют значение благодаря пребывающей в них душе воспоминаний и чести, имеют силу как живые и самостоятельные цели; но, оставленные этой душой, они становятся для нации с этой стороны бесхозяйными и случайной частной собственностью, как например, греческие, и египетские произведения искусства в Турции. — *Право собственности* семьи *писателя* на его произведения теряется вследствие давности по такого же рода основаниям; они становятся бесхозяйными в том смысле, что они (противоположно тому, что происходит с вышеуказанными памятни-

ками) переходят во всеобщую собственность, а со стороны особенного пользования вещью — в случайное частное владение. — Простой *участок земли*, освященный в качестве гробницы или сам по себе предназначенный на *вечные времена* к *неупотреблению*, содержат в себе пустой, не присутствующий произвол, нарушением которого не нарушается ничего действительного и уважение к которому и не может быть поэтому гарантировано.

Прибавление. Давность основана на предположении, что я перестал рассматривать вещь как свою. Ибо для того чтобы нечто оставалось моим, требуется продолжение существования моей воли, а последнее сказывается в потреблении или хранении. В эпоху реформации утрата ценности общественных памятников очень часто обнаруживалась касательно поминальных вкладов. Дух старого вероисповедания, т. е. поминальных вкладов, отлетел, и поэтому можно было вступить во владение ими как собственностью.

c) Отчуждение собственности

§ 65

Я могу отчуждать от себя свою собственность, так как она моя лишь постольку, поскольку я в нее вкладываю свою волю, — так что я отставляю от себя свою вещь как бесхозяйную (derelinquere) или предоставляю ее для владения воле другого, — но я могу это сделать лишь постольку, поскольку сама вещь *по своей природе* есть нечто внешнее.

Прибавление. Если давность есть отчуждение с не прямо выраженной волей, то истинное отчуждение есть волеизъявление, что я отныне не хочу рассматривать вещь как мою. Все в целом может рассматриваться еще и так, что отчуждение есть истинное овладение вещью. Непосредственное вступление во владение есть первый момент собственности. Собственность приобретается также и посредством потребления, и третий момент есть единство этих двух моментов, есть овладение посредством отчуждения.

§ 66

Неотчуждаемы поэтому те блага или, вернее, те субстанциальные определения, и также не *погашаются давностью* права на те субстанциальные определения, которые составляют собственнейшую мою личность и всеобщую сущность моего самосознания, равно как

неотчуждаема и моя личность вообще, моя всеобщая свобода воли, нравственность, религия.

Примечание. Что то, что́ дух есть согласно своему понятию или *в себе*, он представляет собою также и в наличном бытии и для себя (следовательно, личность, способная обладать собственностью, обладает также и нравственностью, религией), — эта идея есть само его понятие (как causa sui, т. е. как свободная причина, он есть нечто такое, cujus natura non potest concipi nisi existens (чья природа не может быть представляема иначе, как существующая). (*Спиноза*, «Этика», стр. 1 опред. 1.) Именно в этом понятии, согласно которому он есть то, что́ он есть, лишь *через себя самого* и *как бесконечное возвращение в себя* из природной непосредственности своего наличного бытия,— в этом именно понятии и заключается возможность антагонизма между тем, что́ он есть лишь *в себе*, а не также и *для себя*. (§ 58), и между тем, что́ он, наоборот, есть лишь *для себя*, а не *в себе* (в воле — злое); в том же заключается *возможность отчуждения личности* и ее субстанциального бытия — происходит ли это отчуждение бессознательно или с ясно выраженным намерением. — Примерами отчуждения личности служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода в овладении этой собственностью и т. д.; отчуждение разумности интеллекта, морали, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять за меня и предписывать мне, какие поступки я должен совершать (когда кто-нибудь определенно нанимается на грабеж, убийство и т. д. и на возможность преступления), что́ я должен считать долгом совести, религиозной истиной, и т. д. — Право на такое неотчуждаемое не теряется вследствие давности, ибо акт, посредством которого я вступаю во владение моей личностью и субстанциальной сущностью, акт, посредством которого я сделал себя правоспособным и вменяемым, моральным, религиозным, изъемлет эти определения из той внешней сферы, которая одна лишь и сообщала им способность быть владением другого. Со снятием внешности отпадают определения времени и все те основания, которые могут быть заимствованы из моего прежнего согласия или попустительства. Это мое возвращение в себя самого, посредством чего я себя делаю существующим как идея, как правовое и моральное лицо, снимает прежнее отношение и прежнюю несправедливость, которую я и другой совершили в отношении моего понятия и разума тем, что позволяли обращаться и обращались с бесконечным существованием самосознания как с чем-то внешним. — Это мое возвращение в себя вскрывает

противоречие, заключающееся в том, что я отдал другим во владение мою правоспособность, мою нравственность, мою религиозность, т. е. именно то, чем я сам не владел, и что́ с той поры, как начинаю владеть им, по существу уже существует лишь как мое, а не как нечто внешнее.

Прибавление. В природе вещей заключается абсолютное право раба добывать себе свободу; в природе же вещей лежит, что если кто-нибудь запродал свою нравственность, напявшись на грабеж и убийство, то этот договор сам по себе не имеет никакой силы, и каждый обладает правом расторгнуть его. Точно так же обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, являющемуся моим духовником, ибо такие интимные вопросы человек должен решать лишь сам с собою. Религиозность, часть которой отдается в руки другого, уже не есть религиозность, ибо дух един и он должен обитать во мне; мне должно принадлежать объединение в-себе- и для-себя-бытия.

§ 67

Отдельные произведения моих особенных, телесных и духовных умений и ограниченное во времени пользование ими и моими возможностями деятельности я могу отчудить другому, так как они вследствие этого ограничения получают внешнее отношение к моей *целостности и всеобщности*. Отчуждением же посредством работы *всего* моего конкретного времени и целокупности моей продукции я сделал бы собственностью другого лица то, что́ в них субстанциально, мою *всеобщую* деятельность и действительность, мою личность.

Примечание. Здесь перед нами такое же отношение, какое мы видели выше, в § 61, между субстанцией *вещи* и ее *пользованием*; подобно тому как последнее отлично от первой лишь постольку, поскольку оно ограничено, точно так же и пользование моими силами отлично от них самих, и, следовательно, от меня лишь постольку, поскольку оно количественно ограничено: *целостность* проявления какой-нибудь силы есть сама эта сила; целостность акциденций — сама субстанция; целостность обособлений — само всеобщее.

Прибавление. Указанное здесь различие представляет собой то различие, которое имеется между рабом и современной домашней прислугой или поденщиком. Афинский раб имел, может быть, более легкие обязанности и более духовную работу, чем обыкновенно наша прислуга, и все же он был рабом, потому что весь объем его деятельности был отчужден господину.

§ 68

Своеобразное в духовной продукции может, благодаря способу его проявления, непосредственно перейти в такую внешность некоей вещи, которая теперь может быть точно так же произведена и другими, так что с ее приобретением теперешний собственник, помимо того, что он этим может присвоить сообщенные мысли или техническое изобретение (каковая возможность частью — в литературных произведениях — составляет единственное определение и ценность приобретения), делается вместе с тем владельцем *общего приема* и *способа* такого обнаружения и многообразного производства подобных вещей.

Примечание. В произведениях искусства форма воплощения мысли во внешнем материале представляет собою в качестве вещи в столь выдающейся степени своеобразие произведшего его индивидуума, что подражание такому произведению есть по существу продукт собственного духовного и технического умения. В литературном произведении и также в техническом изобретении форма, благодаря которой они суть внешние вещи, представляет собою *нечто механическое*,— в первом потому, что мысль дана в нем лишь в ряде разрозненных абстрактных *знаков*, а не в конкретных образах, во втором потому, что оно вообще имеет механическое содержание. Способ воспроизведения таких вещей как вещей принадлежит поэтому к числу обычных умений. — Между этими крайностями, между произведением искусства и ремесленной продукцией имеются, впрочем, промежуточные формы, которые имеют в себе больше то от одного, то от другого.

§ 69

Так как приобретатель такого продукта обладает полнотой потребления и стоимости экземпляра как единичного, то он — полный и свободный собственник его как единичного, хотя автор произведения или изобретатель технического аппарата и остается собственником *общего* способа размножения этих продуктов и вещей; самого способа он непосредственно не отчудил и может сохранить его за собою как своеобразное проявление.

Примечание. В авторском и изобретательском праве следует искать субстанциального не в том, что автор или изобретатель при отчуждении отдельного экземпляра ставит произвольное *условие*, чтобы переходящая вместе с тем во владение другого возможность производить в качестве вещей данные продукты не стала бы собственностью другого, а осталась бы собственностью изобретателя.

Первый вопрос, который следует поставить, заключается в том, допустимо ли в понятии такое отделение собственности на вещь от данной вместе с последней возможности также и производить ее и не упраздняет ли такое разделение полную свободную собственность (§ 62), — и уже только после решения этого вопроса в утвердительном смысле можно сказать, что от произвола первого духовного производителя зависит, оставит ли он за собою эту возможность или отчудит как некую ценность, или не будет придавать никакой цены ей самой по себе и вместе с отказом от единичной вещи откажется также и от нее. Своеобразие этой возможности состоит именно в том, что она представляет собою в вещи ту сторону, с которой вещь есть не только предмет владения, но также и *имущества* (см. ниже § 170 и сл.); это имущество заключается в том особом способе внешнего употребления, которое делается из вещи, и это употребление отлично и отделимо от употребления, к которому вещь непосредственно предназначена (оно не есть, как обыкновенно это выражают, accessio naturalis (естественное приращение) подобно foetura). Так как это отличие имеет место в том, что по природе своей делимо, во внешнем употреблении, то оставление за собою одной части при отчуждении другой части потребления не есть сохранение за собою права собственности без utile. Чисто отрицательным, но вместе с тем наинервейшим поощрением наук и искусств является принятие мер, имеющих своей задачей обеспечить ученых и художников от *воровства* и оказать покровительство их собственности, подобно тому как наинервейшим и наиважнейшим поощрением промышленности было обеспечение их от разбоя на большой дороге. — Впрочем, так как продукты духовной работы отличаются тем определением, что они воспринимаются другими индивидуумами и усвояются их представлением, памятью, мышлением, и проявления этих индивидуумов, посредством которых они, в свою очередь, также превращают *выученное* ими (ибо «выучить» не означает только с помощью памяти выучить наизусть слова — мысли других могут быть восприняты лишь посредством мышления, и последующее размышление есть также обучение) в *отчудимую вещь*, обладают какой-нибудь своеобразной *формой*, то они могут рассматривать как свою собственность возникающее благодаря этому достояние и требовать для себя права на такие произведения. Насаждение наук вообще, и определенное дело преподавания в частности, представляют собою по своему назначению и выполняемой в них обязанности (определеннее всего это сказывается в положительных науках, в учении той или иной церкви, в юриспруденции и т. п.) *повторение* твердо установленных, вообще уже

высказанных и воспринятых извне мыслей; следовательно, то же самое представляют собою сочинения, имеющие своей целью это учебное дело и насаждение и распространение наук. Нельзя указать точное определение, которое установило бы, в какой мере особая *форма*, получающаяся в этих повторяющихся высказываниях, превращает или не превращает сокровищницу научных знаний и, в особенности, мысли тех других ученых людей, которые еще сохранили за собою внешнюю собственность на продукты своего духовного творчества, в специальную духовную собственность воспроизводящего лица, — одним словом, нельзя указать в точном определении и, следовательно, нельзя установить юридически в особом законе, в какой мере такое повторение в литературном произведении является *плагиатом*. Плагиат должен был бы поэтому быть делом *чести*, и последняя должна была бы удерживать от него. — Законы против *перепечаток* достигают поэтому своей цели — юридического обеспечения собственности автора и издателя, в определенной, но очень ограниченной мере. Легкая возможность намеренно изменить кое-что в форме или придумать крохотное видоизменение в огромной науке, во всесторонней теории, являющейся творением другого, и даже одна невозможность дословной передачи мысли высказавшего ее первым при устном изложении воспринятого приводят не только к осуществлению тех особых целей, для которых оказывается нужным такое повторение, но также и к бесконечно многообразным изменениям, которые налагают на чужую собственность более или менее поверхностную печать *своего*; это ясно показывают сотни и сотни компендиев, извлечений, хрестоматий и т. д., арифметики, геометрии, назидательные произведения и т. д., это показывает также и тот факт, что всякая новая мысль об издании критического журнала, альманаха, энциклопедического словаря, и т. д. тотчас же может быть повторена под тем ли или несколько измененным названием и может быть, вместе с тем, отстаиваема как нечто своеобразное. Благодаря этому выгода, которой автор ожидает от своего произведения или изобретательный предприниматель от своей новой мысли, превращается в ничто, и одни они или все вместе разоряются. — Что же касается влияния *чувства чести* на предотвращение плагиата, удивительно то, что мы больше уже не слышим выражения: *плагиат* или *ученое воровство*; надо, значит, полагать, что либо чувство чести оказало свое действие, покончило с плагиатом, либо плагиат перестал быть противным чести, и чувство этой противности исчезло, либо, наконец, крохотная выдумка и изменение внешней формы ставит себя так высоко, считает

себя столь оригинальным продуктом самостоятельной мысли, что мысль о плагиате не приходит даже в голову.

§ 70

Целостный охват внешней деятельности, *жизнь* не есть нечто внешнее по отношению к личности, так как последняя есть именно эта целостность и такова *непосредственно*. Отчуждение жизни или пожертвование ею есть скорее нечто противоположное наличному бытию *этой* личности. Я поэтому вообще не имею *права* на это отчуждение, и лишь некая нравственная идея, в которой *эта непосредственно* единичная личность в себе растворилась и которая есть ее *действительная* сила, имеет на это право, так что подобно тому, как жизнь как таковая *непосредственна*, так и смерть есть ее *непосредственная* отрицательность и поэтому должна быть получена или извне, как естественное явление природы, или от чужой руки, на службе идее.

Прибавление. Единичная личность есть во всяком случае, нечто подчиненное, которое должно посвятить себя нравственному целому. Поэтому, если государство требует жизни, то индивидуум должен отдать ее; но имеет ли человек право себя лишить жизни? Можно ближайшим образом рассматривать самоубийство как храбрость, но как дурную храбрость портных и служанок. Затем оно может рассматриваться как несчастье, так как к нему приводит душевный разлад. Главный вопрос однако в том, имею ли я на это право? Ответ будет гласить: я как этот индивидуум не являюсь хозяином моей жизнью, ибо целостный охват деятельности, жизнь, не есть нечто внешнее по отношению личности, которая сама непосредственно представляет собою эту целостность. Если поэтому говорят о праве, которое личность имеет на свою жизнь, то это — противоречие, ибо это означало бы, что лицо имеет право на себя. Но оно этого не имеет, ибо оно не стоит выше себя и не может само себя судить. Если Геркулес сжег себя, если Брут бросился на свой меч, то это — поведение героя по отношению к своей личности; но когда вопрос ставится о простом *праве* убивать себя, то мы должны отказать в нем и героям.

Переход от собственности к договору

§ 71

В качестве определенного бытия наличное бытие есть по своему существу бытие для другого (см. выше примечание § 48); собственность с той стороны, с которой она в качестве внешней вещи представляет

собою некоторое наличное бытие, существует для других внешностей и в связи последних она есть необходимость и случайность. Но в качестве наличного бытия *воли* она как то, что есть для другого, есть лишь *для воли* другого лица. Это отношение воли к воле есть та своеобразная и подлинная почва, коренясь в которой свобода обладает *наличным бытием*. Это опосредствование, заключающееся в том, что обладаю собственностью уже не только посредством вещи и моей субъективной воли, а также и посредством другой воли и, следовательно, в некоей общей воле, составляет сферу *договора*.

Примечание. Разум делает необходимым, чтобы люди вступали между собою в договорные отношения — дарили, обменивали, торговали и т. п. — точно так же как он делает необходимым, чтобы они обладали собственностью (примечание § 45). Если для их сознания потребность вообще, благожелательность, искание пользы и т. п. есть то, что приводит их к заключению договора, то в себе их приводит к этому разум, а именно, идея реального (т. е. имеющегося лишь в воле) наличного бытия свободной личности. — Договор предполагает, что вступающие в него *признают* друг друга лицами и собственниками; так как он представляет собою отношение объективного духа, то момент признания в нем уже наперед содержится и предполагается (ср. §§ 35; 57 примечание).

Прибавление. В договоре я обладаю собственностью посредством общей воли; разум, именно, заинтересован в том, чтобы субъективная воля сделалась всеобщей и поднялась до этого осуществления. Определение *данной* воли остается, следовательно, в договоре, но в общности с некоторой другой волей. Напротив, всеобщая воля здесь пока еще выступает в форме и образе общности.

Отдел второй

ДОГОВОР

§ 72

Собственность, *сторона* наличного бытия или *внешность* которой не есть уже больше лишь некоторая вещь, а содержит в себе момент одной (и, следовательно, также и другой) воли,—эта собственно осуществляется посредством *договора* как процесса, в котором воплощается и опосредствуется противоречие, заключающееся в том, что я, сущий для себя, исключающий другую волю, *есмь* и *остаюсь* собственником постольку, поскольку я в воле, тожественной с другой волей, *перестаю* быть собственником.

§ 73

Я не только *могу* (§ 65) отчудить от себя некоторую собственность как внешнюю вещь, но также и *вынуждаюсь* понятием отчудить ее от себя как собственность, дабы *моя* воля, как *налично существующая*, была для меня предметной. Но со стороны этого момента моя воля, как отчужденная, есть вместе с тем некоторая *другая* воля. Следовательно, то, в чем эта необходимость понятия реальна, есть *единство* различенных воль, в котором, таким образом, их различенность и своеобразие отказываются от себя. Но в этом тожестве их воль содержится (на этой ступени) также и то, что каждая воля есть и остается *не тожественной* с другой, для себя своеобразной.

§ 74

Это отношение есть, следовательно, опосредствование воли, тожественной в абсолютном различении для себя сущих собственников, и означает, что каждый из них своей волей и волей другого *перестает* быть собственником, *остается* им и *становится* им, — оно есть опосредствование воли в отказе от некоторой, а именно единичной собственности и, следовательно, опосредствование воли в принятии собственности другого, и как раз в той тожественной связи, что одна воля приходит к решению лишь постольку, поскольку имеются другие воли.

§ 75

Так как обе договаривающиеся стороны относятся друг к другу как *непосредственные* самостоятельные лица, то договор исходит α) от произвола; β) тожественная воля, вступающая в наличное бытие посредством договора, есть лишь *ими положенная*, следовательно, лишь *общая*, а не в себе и для себя всеобщая воля; γ) предметом договора является некоторая *единичная внешняя* вещь, ибо только она подчинена их голому произволу отчудить ее (§ 65 и сл.).

Примечание. Нельзя поэтому подводить брак под понятие договора; такое подведение дается в его — мы должны прямо сказать — позорности — у Канта («Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre», стр. 106 и сл.). — Так же мало состоит природа государства в договорном отношении, причем все равно, берется ли государство как договор всех со всеми или как договор этих всех с государством и правительством. — Примешивание этого договорного отношения, также как и отношений частной собственности вообще, к государственному отношению привело к величайшей путанице в государственном праве и к величайшим смутам в действительной жизни. Подобно тому как в предшествовавшие эпохи государственные права и обязанности рассматривались и утверждались как непосредственная частная собственность особых индивидуумов, противостоящая правам государя и государства, так и в новейшее время права государя и государства рассматривались как предметы договора и как основанные на последнем, как то, что представляет собою лишь *общее* в воле и возникло из произвола людей, объединенных в государство. — Как ни различны, с одной стороны, эти две точки зрения, они все же имеют то общее между собою, что они переносят определения частной собственности в такую сферу, которая носит совершенно другой, более высокий характер. Смотри ниже: нравственность и государство.

Прибавление. В новейшее время стали очень охотно рассматривать государство как договор всех со всеми. Говорят: все заключили договор с государем, а он, в свою очередь, заключил договор с подданными. Это воззрение получилось оттого, что поверхностно имеют в виду лишь *одно* единство различных воль. Но в договоре имеются на самом деле две тожественные воли, которые обе суть лица и желают остаться собственниками. Договор, таким образом, исходит из произвола лица, и эта исходная точка обща с договором также и браку. Совсем не то оказывается, как только переходим к государству, ибо не от произвола индивидуумов зависит отделиться от государства, так как индиви-

дуум есть его гражданин уже с природной стороны. Разумное предназначение человека — жить в государстве, а если еще нет государства, то есть требование разума, чтобы оно было основано. Государство, именно, должно давать разрешение вступить в него или покинуть его; это, значит, не зависит от произвола отдельных людей, и государство, следовательно, зиждется не на договоре, который предполагает произвол. Ошибаются те, которые говорят, что основание государства зависит от произвола всех; на самом деле каждому абсолютно необходимо существовать в государстве. Большой шаг вперед, сделанный государством в новое время, состоит в том, что оно является целью само по себе, и что теперь не может каждый действовать по отношению к нему, как в средние века, руководясь своими частными претензиями.

§ 76

Договор *формален*, поскольку те два согласия, благодаря которым получается общая воля, — отрицательный момент отчуждения вещи и положительный момент ее принятия, — разделены между двумя контрагентами: *дарственный договор*. *Реальным* же он может быть назван, поскольку *каждая* из *обеих* контрагирующих воль есть целостность этих различных моментов и, следовательно, одновременно столь же перестает в нем быть собственником, сколь вместе с тем становится и остается им: *меновой договор*.

Прибавление. Для договора требуется два согласия на две вещи, а именно, я хочу приобрести собственность и отказаться от собственности. Реальным является тот договор, в котором каждый делает все — отказывается от собственности, приобретает ее и в самом отказе остается собственником; формальным является тот договор, в котором лишь один приобретает собственность или отказывается от нее.

§ 77

Так как в реальном договоре каждый сохраняет *ту же* собственность, с которой он вступил в него и от которой он одновременно и отказывается, то эта собственность, остающаяся тожественной, отлична, в качестве собственности *в себе* сущей в договоре, от всех внешних вещей, которые в процессе обмена меняют своих собственников. Первая есть ценность, в которой предметы договора, при всем внешнем качественном различии вещей, *равны* друг другу; она есть *всеобщее* этих вещей (§ 63).

Примечание. Определение, согласно которому laesio enormis (огромный ущерб) аннулирует взятые на себя в договоре обязательства, имеет,

следовательно, свой источник в понятии договора и, ближе, в том моменте, что лицо, контрагирующее посредством отчуждения своей собственности, *остается собственником* и, говоря более точно, собственником количественно той же собственности. Ущерб же был бы не только огромен (таковым он считается, если он превосходит *половину* ценности), но и бесконечен, если бы вступили в договор об отчуждении *неотчуждаемого блага* или даже вообще стипулировали бы такое отчуждение (§ 66). — Стипуляцию отличают ближайшим образом от договора так, что под нею подразумевается какая-нибудь отдельная часть или какой-нибудь отдельный момент договора, а затем также и так, что она представляет собою *формальное* установление договора; об этом втором значении скажем после. С первой стороны она заключает в себе лишь формальное определение договора, согласие одного что-то предоставить и согласие другого принять предоставляемое; ее поэтому причисляли к так называемым *односторонним* договорам. Это деление договоров на односторонние и двусторонние, так же как и другие деления договоров в римском праве, суть частью поверхностные сопоставления, исходящие из отдельного и чисто внешнего соображения, как например, из способа и характера их формальности, частью же они смешивают определения, касающиеся самой природы договора, с определениями, относящимися лишь к судопроизводству (actiones) и к внешним действиям согласно положительному закону, часто имеющим своим источником совершенно внешние обстоятельства и противным понятию права.

§ 78

Различие между собственностью и владением, субстанциальной и внешней стороной (§ 45) превращается в договоре в различие между общей волей как *соглашением* и осуществлением последнего посредством выполнения. Заключенное соглашение в отличие от выполнения есть само по себе нечто представляемое, которому поэтому, согласно своеобразному способу *наличного бытия представлений в знаках* («Encyclop. der philosoph. Wissenschaften», § 458 и сл.) следует дать особое *наличное бытие* в выражении *стипуляции* посредством формальных *жестов* и других символических действий и, в особенности, посредством *речи*, этого элемента, наиболее достойного духовного представления.

Примечание. Стипуляция есть, правда, согласно этому определению, форма, посредством которой содержание, о котором *заключен* договор, имеет свое наличное бытие как *пока что лишь представляе-*

мое. Но представление есть лишь форма и не имеет того смысла, что содержание есть якобы пока что еще нечто субъективное, нечто долженствующее быть предметом таких-то и таких-то желаний и волений, а наоборот, содержание есть выявленное волей окончательное решение об этом предмете.

Прибавление. Подобно тому как в учении о собственности мы имели дело с различием между собственностью и владением, между субстанциальным и лишь внешним, точно так же мы имеем дело в договоре с различием между общей волей как соглашением и особенной волей как выполнением. Природа договора требует проявления как общей воли, так и особенной, потому что здесь имеется отношение воли к воле. Соглашение, проявляющееся в знаке, и выполнение имеют место у цивилизованных народов не одновременно, между тем как у диких народов они могут совпадать друг с другом. В цейлонских лесах существует ведущий торговлю народ, оставляющий в определенном месте свою собственность и спокойно ожидающий, пока не придут другие и положат в обмен и свои товары: здесь немое волеизъявление не отличается от выполнения.

§ 79

Стипуляция содержит в себе аспект воли, содержит поэтому в себе *существенный* правовой элемент в договоре; владение, которое, поскольку договор еще не выполнен, пока что еще существует само по себе, есть, в противоположность этому субстанциональному, лишь внешнее, имеющее свое определение только в первом аспекте. Посредством стипуляции я отказался от собственности и от особого произвола по отношению к ней, и она стала *уже собственностью другого*. Стипуляция поэтому меня юридически непосредственно обязывает к выполнению.

Примечание. Различие между простым обещанием и договором заключается в том, что в первом то, что я хочу подарить, сделать, предоставить, высказывается как нечто *будущее* и остается еще *субъективным* определением моей воли, которое я, следовательно, еще могу изменить. Стипуляция договора, напротив, уже сама есть *наличное бытие* решения моей воли в том смысле, что я ею отчудил свою вещь, последняя *теперь* перестала быть моей собственностью и я уже признаю ее собственностью другого. Различение римского права между pactum и contractus представляет собою различение дурного рода. — *Фихте* когда-то выставил утверждение, что *обязанность* соблюдать договор наступает для меня лишь с *началом* выполнения другим контрагентом, по-

тому что до этого я не уверен в том, *серьезно* ли *относился* другой к своему заявлению; обязательность договора до того, как имело место выполнение, носит поэтому *моральный*, а не юридический характер [1]. Но изъявление стипуляции есть не высказывание вообще, а содержит в себе данную в нем *общую волю*, в которой снят произвол *умонастроения* и возможность его изменения. Речь поэтому идет не о возможности, что другой думал или стал думать в *душе* иначе, а о том, имеет ли он право на это; и тогда, когда другой уже начинает выполнять, за мною также остается возможность неправого произвола. Этот взгляд *Фихте* непосредственно обнаруживает свою ложность, так как согласно ему юридическая сторона договора стояла бы на основе дурной бесконечности, на основе процесса до бесконечности, бесконечной делимости времени, материи, действования и т. д. *Наличное бытие*, которым *воля* обладает в формальности жеста или в самой по себе определенной речи есть уже его воля как интеллектуального, полного наличного бытия, несамостоятельным следствием которого является выполнение. То обстоятельство, что в положительном праве имеются так называемые *реальные контракты* и что различают между ними и так называемыми *консенсуальными* контрактами в том смысле, что первые рассматриваются, как имеющие полную силу лишь в том случае, если к согласию прибавляется предоставление (res, traditio rei), — это обстоятельство не имеет отношения к делу. Реальные контракты имеют двоякого рода основание. Частью они представляют собою те особые случаи, где только эта передача делает для меня возможным выполнить со своей стороны обязательство, и мое обязательство предоставить договариваемое относится лишь к вещи, поскольку я ее получу в свои руки, как например, при ссуде, контракте о займе и отдаче на хранение (что может иметь место также и в других договорах), а это ведь такое обстоятельство, которое касается не природы отношения стипуляции к выполнению, а самого способа выполнения. Частью же реальные договоры основаны на том, что произволу вообще дана возможность стипулировать в договоре, что обязанность выполнения, налагаемая на одного из договаривающихся контрагентов, должна зависеть не от договора как такового, а только от выполнения договариваемого другим контрагентом.

§ 80

Деление договоров и основанное на этом осмысленное рассмотрение их видов следует черпать не во внешних обстоятельствах, а в разли-

[1] Beiträge zur Berichtig. d. Urt. üb. d. franz. Rev. Sämmtliche Werke, VI, c. III и сл.

чиях, лежащих в природе самого договора. — Эти различия суть прежде всего различие между формальным и реальным договором, а, затем, различие между собственностью, владением и пользованием, между ценностью и специфической вещью. Согласно этому мы получаем *следующие виды* (данное здесь деление в целом совпадает с кантовским делением (в «Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre», стр. 120 и сл.), и следовало бы давно ожидать, что откажутся в пользу этого разумного деления от обычных заплесневелых делений договоров на реальные и консенсуальные, поименованные и не поименованные контракты и т. д.).

А. *Дарственный* договор, а именно:

1. Передача вещи, так называемое *дарение* в собственном смысле.

2. Отдача вещей на время как дарение ее *части* или *ограниченного пользования* и *потребления*; одалживатель остается при этом *собственником* вещи (mutuum и commodatum без процентов). Вещь может быть при этом *специфической*, или она рассматривается как всеобщая, хотя бы она на самом деле и была специфической, или, наконец, получает признание (например, деньги) как сама по себе всеобщая.

3. *Дарение услуги* вообще, например, простого хранения собственности (depositum). Дарение вещи с тем особым условием, что другой сделается ее собственником только после *наступления смерти* дарящего, т. е. в тот момент, когда последний и без того уже не собственник, распоряжение по *завещанию* не входит в понятие договора, а предполагает существование гражданского общества и положительного законодательства.

Б. *Меновой договор.*

1. Мена как таковая:

α) Обмен вещи вообще, т. е. обмен *специфической* вещи на другую подобную вещь.

β) *Купля и продажа* (emtio venditio); обмен *специфической* вещи на вещь, которая определена как всеобщая, т. е. которая считается лишь *ценностью* без другого специфического предназначения к потреблению, — на *деньги*.

2. *Отдача в наймы* (Locatio conductio), отчуждение *временного пользования* некоторой собственностью за *наемную плату*, а именно:

α) отчуждение временного пользования *специфической* вещью, отдача в наем в собственном смысле этого слова, — или

β) отчуждение временного пользования *всеобщей* вещью, так что заимодавец остается лишь ее собственником или, что то же самое, собственником ее ценности, — заем (mutuum, а в первом случае — также commodatum с наемной платой за наем; — дальнейший эмпирический характер вещи — именно, есть ли она палка, посуда, дом и т. п., res fungibilis или non fungibilis, — влечет за собою (например, в одалживании как дарение № 2) другие, особые, но, впрочем, не имеющие большого значения определения).

3. *Договор о найме в услужение* (locatio operae), отчуждение моей *производительности* или *услуг*, поскольку они именно отчуждаемы, на ограниченное время или с каким-нибудь другим ограничением (см. § 67).

Родственен с последним *мандат* и другие договоры, в которых предоставление договариваемого покоится на характере и доверии или на высших талантах и выступает *несоизмеримость* сделанного, предоставленного с внешней ценностью (которая здесь называется не *платой*, а *гонораром*).

С. *Восполнение договора* (cautio) посредством *обеспечения*.

Примечание. В договорах, которыми я отчуждаю пользование вещью, я уже не владею вещью, но все еще остаюсь ее собственником (как, например, при отдаче в наймы). Затем я могу в меновых договорах, в договорах при купле-продаже, а также при дарственных договорах сделаться собственником, еще не вступив во владение, как и вообще это отделение друг от друга собственности и владения наступает в отношении какого бы то ни было предоставления, если не имеет места *одновременное исполнение* своих обязательств обоими контрагентами. При залоге получается положение, что *я* остаюсь действительным *владельцем ценности*, которая все еще — моя, уже не владея специфической вещью, которую я оставляю, или, в другом случае, что я становлюсь владельцем ценности, еще не владея *специфической* вещью, которая сделается моей потом. Залог, это — специфическая вещь, которая есть моя собственность лишь со стороны *ценности* моей собственности, предоставленной другому во владение, или собственности, которую другой должен предоставить мне; со стороны же ее специфического характера и прибавочной ценности она остается собственностью залогодателя. Закладывание есть поэтому не сам договор, а лишь стипуляция (§ 77), момент, делающий договор полным в отношении владения собственностью. — *Ипотека, поручительство* суть лишь частные формы залога.

Прибавление. При рассмотрении договора мы сделали различение, согласно которому посредством соглашения (стипуляции) собственность, правда, становится моей, но я еще не владею ею, и это владение ею я получаю только посредством предоставления мне договоренного. Если, таким образом, я собственник уже с самого начала, то целью залогового обеспечения является дать мне возможность одновременно с этим вступить также и во владение ценностью собственности и, следовательно, уже в соглашении обеспечить выполнение договора. Особенным видом дачи залогового обеспечения является *поручительство*, при котором кто-либо дает обещание, свой кредит как гарантию моего выполнения. Здесь осуществляется посредством лица то, что при даче залога осуществляется лишь вещно.

§ 81

В отношении непосредственных лиц друг к другу вообще их воля есть столь же в *себе тожественная* и положенная ими в договоре *сообща*, сколь и особенная. Так как они — *непосредственные* лица, то простой случайностью является совпадение или несовпадение их *особенной* воли с *в себе сущей* волей, которая существует лишь через них. В качестве особенной воли, *самой по себе отличной* от *всеобщей* воли, она выступает в произволе и случайности усмотрения и воления, противного тому, что есть *в себе* право: это — неправда.

Примечание. Переход к неправде делает высшая логическая необходимость, требующая, чтобы моменты понятия — здесь право *в себе* или воля как *всеобщая*, и право в его *существовании*, которое именно и есть *особенность* воли — были положены как *для себя* разные, без чего не может получиться *абстрактная реальность* понятия. — Но эта особенность воли самой по себе есть произвол и случайность, от которого *я* отказался в договоре лишь как от произвола по отношению к *единичной* вещи, а не как от произвола и случайности самой воли.

Прибавление. В договоре перед нами выступило отношение двух воль как чего-то общего. Но эта тожественная воля есть лишь относительно всеобщая, положенная всеобщая воля и, следовательно, еще находится в антагонизме с особенной волей. В договоре, в соглашении, несомненно, заключается право требовать предоставления договоренного; но это предоставление опять-таки дело особенной воли, которая как таковая может действовать противно в себе сущему праву. Здесь, следовательно, всплывает наружу отрицание, которое уже раньше заключалось во в себе сущей воле, и это отрицание есть именно *неправ-*

да. Ход развития состоит в том, что воля очищается от ее непосредственности и таким образом из ее общности вызывается особенность, которая выступает против общности. В договоре заключающие соглашение еще сохраняют свою особенную волю; договор, следовательно, еще не вышел за пределы ступени произвола и поэтому он остается беззащитным против неправды.

Отдел третий

НЕПРАВДА

§ 82

В договоре право *в себе* как некое *положительное* есть его внутренняя всеобщность, как нечто *общее* для произвола и особенной воли. Это *явление* права, в котором последнее и его существенное наличное бытие, особенная воля, непосредственно, т. е. случайно, совпадают друг с другом, переходит в *неправде* в видимость — в противопоставление друг другу права в себе и особенной воли, в каковой право в себе становится *особенным правом*. Но истина этой видимости состоит в том, что она ничтожна и что право снова восстанавливается посредством отрицания этого своего отрицания, и через этот процесс своего опосредствования, через это возвращение к себе из своего отрицания оно себя определяет как *действительное* и *имеющее силу*, в то время как вначале оно было лишь *в себе* и нечто *непосредственное*.

Прибавление. Право в себе, всеобщая воля, как существенно определяемая особенной волей, находится в соотношении с несущественным. Это — отношение сущности к своему явлению. Хотя явление и соответствует сущности, оно, рассматриваемое с другой стороны, все же несоответственно последней, ибо явление есть ступень случайности, есть сущность в соответствии с несущественным. Но в неправде явление делает еще один шаг и переходит в видимость. Видимость есть наличное бытие, несоответственное сущности, — есть пустое разобщение сущности, пустая ее положенность, так что в них обеих различие носит характер разности. Видимость есть поэтому неистинное, исчезающее, когда оно хочет быть само по себе, и в этом исчезновении сущность показала себя как сущность, т. е. как власть над видимостью. Сущность подвергла отрицанию свое отрицание и таким образом вышла укрепленной. Неправда есть такая видимость, и через ее исчезновение право получает определение некоего прочного и имеющего силу. То, что мы только что называли сущностью, есть право в себе, по отношению к которому особенная воля снимает себя как неистинную. Если раньше оно обладало лишь непосредственным бытием,

то оно становится теперь *действительным*, возвратившись из своего отрицания; ибо действительность есть то, что действует и сохраняет себя в своем инобытии, между тем как непосредственное еще восприимчиво к отрицанию.

§ 83

Право, которое в качестве некоего *особенного* и, следовательно, многообразного получает в противоположность его в *в себе* сущей всеобщности и простоте форму некоторой видимости, есть частью таковая видимость *в себе* или непосредственно, частью становится *видимостью* лишь через посредство *субъекта*, частью же полагается вообще как *ничтожное — простодушная* или *гражданская* неправда, *обман* и *преступление*.

Прибавление. Неправда есть, следовательно, видимость сущности, полагающая себя как самостоятельную. Если видимость есть только в себе, а не также и для себя, т. е. если неправда представляется мне правом, то она в этом случае простодушна. Видимость есть здесь видимость для права, а не для меня. Второй вид неправды представляет собою обман. Здесь неправда не есть видимость для права в себе, а здесь происходит, что я представляю другому видимость как право. Когда я обманываю, право есть для меня видимость. В первом случае неправда была видимостью для права. Во втором случае для меня самого как для того, что представляет собою неправду, право есть лишь видимость. Третий вид неправды есть, наконец, преступление. Последнее есть неправда в себе и для меня; но я здесь хочу неправды и не прибегаю даже к видимости. Пусть-де тот другой, по отношению к которому совершается преступление, и не рассматривает в себе и для себя сущую неправду как право. Различие между преступлением и обманом состоит в том, что в последнем еще имеется в форме его совершения признание права, чего уже нет в преступлении.

а) Простодушная неправда

§ 84

Так как воля есть внутри себя всеобщее, то вступление во владение (§ 54) и договор сами по себе и по их особенным видам, представляющим собою ближайшим образом различные изъявления и следствия моей воли вообще, суть основания права в отношении признания другими лицами. Их (оснований права) внешний характер в отношении друг друга и многообразие приводит к тому, что они в отно-

шении одной и той же вещи могут принадлежать различным лицам, каждое из которых, исходя из своего особого основания права, рассматривает вещь как свою собственность, благодаря чему возникают правовые *коллизии*.

§ 85

Эта коллизия, в которой изъявление притязания на вещь исходит *из некоторого правового основания* и которая составляет сферу *гражданского юридического спора*, содержит в себе *признание* права как чего-то всеобщего и решающего, так что вещь должна принадлежать тому, который имеет на это право. Спор касается лишь *подведения* вещи под собственность того или другого; это — простое отрицательное суждение, в котором в предикате «мое» подвергается отрицанию лишь особенное.

§ 86

У спорящих сторон признание права связано с противоположным, особенным интересом каждой из них и с таким же особым взглядом каждой из них. Против этой *видимости* выступает одновременно *внутри ее же самой* (см. предшествующий параграф), как представляемое и требуемое, право *в себе*. Но оно выступает сначала лишь как *долженствование*, потому что еще нет такой воли которая, освобожденная от непосредственности интереса, имела бы, в качестве особой воли, своей целью всеобщую волю; и она здесь также и не определена как такая признанная действительность, перед лицом которой стороны должны были бы отказаться от своего особенного взгляда и интереса.

Прибавление. То, что̀ есть само по себе право, имеет некоторое определенное основание, а свою неправду, которую я считаю правом, я тоже защищаю, руководствуясь каким-либо основанием. Такова природа конечного и особенного, что оно неизбежно дает место случайностям. Коллизии, следовательно, должны получаться неизбежно, ибо мы здесь находимся на ступени конечного. Эта первая неправда подвергает отрицанию лишь особенную волю; ко всеобщему же праву уважение сохраняется. Это, следовательно, вообще самая незначительная неправда. Если я говорю: роза не красна, то я все-таки еще признаю, что она обладает цветом. Я поэтому не отрицаю рода, а отрицаю лишь особенное, красный цвет. Точно так же и здесь право признается, каждое лицо хочет правого и добивается того, чтобы с ним поступили согласно праву. Его неправда состоит лишь в том, что оно признает правом то, чего оно добивается.

в) Обман

§ 87

Право *в себе* в его отличии от права как особенного и налично сущего, несмотря на то, что оно в своем качестве чего-то требуемого определено как то, что существенно, есть вместе с тем в этом же своем качестве *лишь* нечто требуемое, и с этой стороны оно есть лишь нечто субъективное и, следовательно, несущественное и только кажущееся. Всеобщее, разжалованное особенной волей в нечто лишь кажущееся (в договоре ближайшим образом—в лишь внешнюю общность воли)—есть *обман*.

Прибавление. На этой второй ступени неправды относятся с уважением к особенной воле, но не к всеобщему праву. В обмане особенная воля не нарушается, так как обманутого заставляют верить, что с ним поступают в согласии с правом. Требуемое право положено, следовательно, как нечто субъективное и лишь кажущееся, что и составляет сущность обмана.

§ 88

В договоре я приобретаю собственность, имея в виду особый характер вещи, и, вместе с тем, я ее приобретаю по ее внутренней всеобщности: частью по *ценности*, частью же как то, что входило в *собственность* другого. Благодаря произволу другого, мне могут в отношении этого представить ложную видимость, так что договор окажется правильным в качестве обоюдного свободного менового соглашения об *этой* вещи, поскольку она берется в ее *непосредственной* единичности, но будет отсутствовать сторона *в себе* сущего всеобщего (это — бесконечное суждение по его положительному выражению или тожественному значению. См. «Encyclop. der philosoph. Wissensch.» § 173).

§ 89

То обстоятельство, что против принятия вещи лишь как *этой* и против лишь мнящей воли, равно как и против произвольной воли, объективное или всеобщее частью может быть узнано в качестве *ценности*, частью имеет силу в качестве права, а также и то обстоятельство, что противный праву субъективный произвол снимается, — все это есть здесь пока что также одно лишь требование.

Прибавление. За гражданскую и простодушную неправду не полагается наказания, ибо я здесь не замыслил ничего противного закону. Напротив, в случае обмана выступают наказания, так как здесь дело идет о нарушении права.

c) Принуждение и преступление

§ 90

В том обстоятельстве, что в собственности моя воля вкладывает себя *во внешнюю вещь*, заключается также и то, что она (воля), именно как она сама, рефлектируется в этой вещи, увлекается ею и ставится под власть необходимости. Она может в этой вещи частью подвергнуться вообще насилию, частью ей могут быть насильно навязаны в качестве условия какого-нибудь владения или положительного бытия какая-нибудь жертва или поступок, — она может таким образом подвергнуться *принуждению*.

Прибавление. Настоящую неправду представляет собою преступление, в котором не уважается ни право в себе, ни право, каким оно мне кажется, в котором, следовательно, нарушены обе стороны, субъективная и объективная.

§ 91

Как представляющего собою живое существо, человека можно *принудить*, т. е. можно подчинить власти других его физическую и вообще внешнюю сторону, но свободная воля сама по себе не может быть принуждена (§ 5); обратное может иметь место, лишь поскольку *она сама не уходит из внешнего*, к которому ее прикрепляют, или из представления о нем (§ 7). Можно к чему-то принудить только того, кто *хочет давать* себя *принудить*.

§ 92

Так как воля есть идея или, иными словами, так как она действительно свободна лишь постольку, поскольку она обладает наличным бытием, а наличное бытие, в которое она себя вложила, есть бытие свободы, то насилие или принуждение в своем понятии само себя непосредственно разрушает как некое волеизъявление, которое упраздняет некое волеизъявление или наличное бытие некоей воли. Поэтому насилие или принуждение, взятое абстрактно, *неправомерно*.

§ 93

Реальное воплощение *того* факта, что оно разрушает себя в своем понятии, принуждение находит в том, что *принуждение снимается принуждением*; оно поэтому не только связано с правом, но и необходимо для последнего, — а именно, как второе принуждение, представляющее собою снятие первого.

Примечание. Нарушение договора неисполнением договоренного или нарушение налагаемых правом обязанностей по отношению к семье, государству, выразится ли оно делом или бездействием, есть постольку первое принуждение или, по крайней мере, насилие, поскольку я удерживаю за собою собственность, принадлежащую другому, или лишаю его того, что я был обязан ему предоставить. Педагогическое принуждение или принуждение, употребляемое по отношению к дикости и грубости, представляется нам, правда, как первое принуждение, а не как следующее за предшествующим принуждением. Но исключительно лишь естественная *воля* есть сама *по себе* насилие над в себе сущей идеей свободы, которую нужно защитить от такой некультурной воли и сообщить ей силу в последней. Одно из двух: или нравственное наличное бытие уже положено в виде семьи или государства, и тогда эти проявления естественной воли суть насильственные действия; или имеется лишь естественное состояние, состояние насилия вообще, но тогда идея обосновывает в противовес последнему некоторое *право героев.*

Прибавление. В государстве нет больше места героям: последние встречаются только в период нецивилизованного (ungebildeten) состояния. Цель их — правовая, необходимая и государственная, и они осуществляют эту цель как свое личное дело. Герои, основывавшие государства, введшие брак и земледелие, не делали этого, разумеется, как признанное право, и эти действия представляются еще как их особенная воля, но, в качестве высшего права идеи по отношению к естественному состоянию, это принуждение, употребляемое героями, есть правовое принуждение, ибо добром мало достигнешь против власти природы.

§ 94

Абстрактное право есть *принудительное* право, так как неправда по отношению к нему есть насилие над *наличным бытием* моей свободы во *внешней* вещи; само сохранение этого наличного бытия против насилия есть, следовательно, внешний поступок и насилие, снимающее то первое насилие.

Примечание. Определять наперед без дальнейшего абстрактное или строгое право как такое *право*, исполнять которое дозволительно заставлять насильно, это значит ухватиться, как за основание права, за следствие, которое появляется лишь окольным путем неправды.

Прибавление. Здесь мы должны, главным образом, обратить внимание на различие между правом и моралью. В области морали, т. е.

в моей рефлексии внутрь себя, имеется также двойственность, ибо добро есть для меня цель, и я должен определять себя согласно этой идее. Наличное бытие добра есть мое решение, и я осуществляю это добро внутри себя, но это наличное бытие есть всецело внутреннее, и здесь поэтому не может иметь места принуждение. Государственные законы не могут поэтому простираться также и на умонастроение, ибо в области морали я существую для себя самого, и насилие не имеет здесь смысла.

§ 95

Первое насилие, как насилие, совершенное свободным, насилие, нарушающее наличное бытие свободы в его *конкретном* смысле, право как право, есть *преступление — бесконечно отрицательное суждение* в полном его смысле (см. мою «Логику», т. II, стр. 99), которым подвергается отрицанию не только особенное, подведение вещи под мою волю (§ 85), но также и всеобщее, бесконечное в предикате «мое», подвергается отрицанию *правоспособность*, и притом без опосредствования моего мнения (как это происходит в обмане, § 88): это — сфера *уголовного права*.

Примечание. Право, нарушение которого есть преступление, имеет, правда, пока что лишь вышеуказанные формы, и преступление, следовательно, имеет лишь тот ближайший смысл, который относится к этим определениям. Но субстанциальным в этих формах является всеобщее, остающееся одним и тем же в своем дальнейшем развитии и формировании, а потому остается по своему понятию таким же и его нарушение, преступление. Определение, которому мы должны будем уделить внимание в следующем параграфе, касается также и особенного, более определенного содержания, например, преступления, выражающегося в лжеприсяге, государственном преступлении, подделке монет и векселей и т. д.

§ 96

Поскольку можно поражать только сущую волю, а последняя вступила в области наличного бытия в сферу как количественного объема, так и качественных определений, поскольку, следовательно, одна воля отличается от другой качественно и количественно, постольку не безразлично для объективной стороны преступления, поражено ли такое наличное бытие и вообще его определенность во всем его объеме, следовательно, в равной его понятию бесконечности (как, например, в убийстве, рабстве, насилии над религиозными убеждениями и

т. д.), или лишь со стороны одной его части; не безразлично также и то, со стороны какой именно качественной определенности она поражается.

Примечание. Воззрение стоиков, согласно которому существует лишь *одна* добродетель и *один* порок, драконовское законодательство, наказывавшее за каждое преступление смертью, так же как и дикость формальной чести, вкладывающей бесконечную личность в каждое оскорбление, имеют между собою то общее, что они не идут дальше абстрактной мысли о свободной воле и личности и не берут ее в ее конкретном и определенном наличном бытии, которым она как идея необходимо должна обладать. — Различие между *грабежом* и *воровством* относится к качественной стороне: в первом наносится ущерб мне также и как наличному сознанию, следовательно, наносится ущерб мне как *этой данной субъективной* бесконечности, и против меня употребляется личное насилие. — Некоторые качественные определения, как например, *опасность для общественного спокойствия*, имеет своим основанием более определенные отношения, но их часто стремятся понять окольным путем, именно, из рассмотрения их следствий, вместо того чтобы понять их из понятия самого предмета; и точно так же более опасное преступление есть, именно, само по себе, по своему непосредственному характеру, также и более тяжелое нарушение права по объему или по качеству. — Субъективное *моральное* качество относится к более высокому различию; оно, именно, зависит от того, насколько то или иное событие и деяние представляют собою вообще поступок, и касается самой субъктивной природы последнего; об этом будем говорить ниже.

Прибавление. Мысль не может нам дать указаний о том, какому именно наказанию должен быть подвергнут совершивший то или другое преступление, и для этого требуются положительные постановления. Нужно однако сказать, что благодаря прогрессу культуры воззрения на преступления смягчаются, и в настоящее время наказания далеко уже не так суровы, как, примерно, сто лет назад. Не преступления или наказания изменились, а изменилось отношение между ними.

§ 97

Происшедшее нарушение права как права есть некое *положительное*, внешнее *существование*, но именно такое существование, которое ничтожно *внутри себя*. Уничтожение этого нарушения, также получающее существование, есть *проявление* этой его ничтожности. Это —

действительность права как его необходимость, опосредствующая себя с собою через снятие своего нарушения.

Прибавление. Благодаря преступлению нечто изменяется, и дело существует в измененном виде, но это существование есть противоположность себя самого, и постольку оно ничтожно внутри себя. Оно ничтожно, так как оно упразднило право как право. А именно право как абсолютное не может быть упразднено; проявление преступления, следовательно, ничтожно в себе; эта ничтожность есть сущность действия, которое производит преступление. Но то, что ничтожно, должно проявиться как таковое, т. е. показать себя как то, что само подлежит упразднению. Деяние преступника не есть начальное, положительное, к которому присоединяется наказание как отрицание, а есть некое отрицательное, так что наказание есть лишь отрицание отрицания. Действительное право есть снятие этого нарушения, каковым снятием право именно показывает, что оно имеет силу, и утверждает себя как необходимое опосредствованное наличное бытие.

§ 98

Нарушение права, которым затрагивается лишь внешнее наличное бытие или имущество, есть *зло*, *ущерб* какому-нибудь виду собственности или достояния; снятие нарушения как причинения ущерба есть гражданское удовлетворение как возмещение, поскольку такое возмещение может вообще иметь место.

Примечание. Уже в этой стороне удовлетворения должен выступать всеобщий характер ущерба как ущерба ценности, вместо качественного, специфического его характера, поскольку причиненный вред представляет собою разрушение и вообще невосстановим.

§ 99

Но поражение, испытанное *в себе* сущей волей (и, следовательно, испытанное столь же этой волей поражающего, сколь и волей пораженного и всех других), не обладает в этой *в себе* сущей воле как таковой *положительным существованием;* оно обладает им так же мало, как в простом продукте. *Для себя* эта в себе сущая воля (право, закон в себе) есть скорее то, что не имеет внешнего существования и, следовательно, не может подвергнуться поражению. Для особой воли обиженного и остальных поражение есть также лишь нечто отрицательное. *Положительное существование поражения* имеется лишь *как особая воля преступника*. Поражение этой воли как некоей налично сущей воли

есть, следовательно, снятие преступления, которое в противном случае имело бы силу, и это поражение есть восстановление права.

Примечание. Теория наказания есть одна из тех частей положительной науки о праве, которая хуже всех других была разработана в новейшее время, потому что в этой теории недостаточно применения одного лишь рассудка, а существенно необходимо понятие. — Если преступление и его снятие, которое в дальнейшем выступает более определенно как наказание, рассматриваются лишь как зло вообще, то можно, разумеется, считать неразумным хотеть зла лишь *потому, что уже существует другое зло* (Klein, Grunds. des peinlichen Rechts, § 9 и сл.). Это поверхностное понимание наказания как *зла* является исходным пунктом различных теорий наказания, — теории предотвращения преступления, теории устрашения, застращивания, теории исправления преступника и т. д., и то, что должно получиться в результате наказания, определяется в этих теориях столь же поверхностно как нечто *хорошее*. Но здесь дело идет не о зле и не о том или другом хорошем результате, а дело идет определенно о *неправде* и *справедливости*. Но, благодаря вышеуказанной поверхностной точке зрения, объективное рассмотрение *справедливости*, представляющее собою первую и субстанциальную точку зрения на преступление, отодвигается в сторону, а затем уже само собою получается, что существенной оказывается моральная точка зрения, субъективная сторона преступления, перемешанная с тривиальными психологическими представлениями о большей привлекательности и силе чувственных побуждений по сравнению с разумом, о психологическом давлении и воздействии на представление (как будто такое воздействие не было бы также низведено свободой на степень чего-то лишь случайного). Различные соображения в связи с наказанием как явлением и с его отношением к особенному сознанию, соображения о результатах, которые наказание имеет для представления (устрашение, исправление и т. д.), имеют существенное значение на своем месте, а именно, главным образом, лишь в отношении *модальности* наказания, но предполагают, как свою предпосылку, обоснование, что наказание само по себе справедливо. Здесь, в нашем рассуждении, важно лишь выяснить, что преступление, и именно не в качестве причины появления некоего зла, а в качестве нарушения права как права, должно быть снято, а затем важно также выяснить, каково то *существование*, которым обладает преступление, и которое должно быть снято. Преступление и есть то подлинное зло, которое должно быть устранено, и существенно выяснить, в чем оно заключается; до тех пор пока мы не познаем определенно относящихся

сюда понятий, необходимо будет господствовать путаница в воззрениях на наказание.

Прибавление. Фейербаховская теория наказания основывает его на застращивании и полагает, что если кто-нибудь, несмотря на угрозу, все же совершил преступление, то должно последовать наказание, потому что преступник знал о нем раньше. Но как обстоит дело с правомерностью угрозы? Последняя исходит из понимания человека как несвободного и хочет принудить его посредством представления о некоем грозящем ему зле. Но право и справедливость должны иметь своим обиталищем свободу и волю, а не несвободу, к каковой обращается угроза. Похоже на то, что, как мы замахиваемся палкой на собаку, так и с человеком обращаются, следуя такому обоснованию наказания, не согласно его чести и свободе, а как с собакой. Но угроза, которая в сущности может довести человека до такого возмущения, что он захочет доказать свою свободу по отношению к ней, совершенно отодвигает в сторону справедливость. Психологическое принуждение может относиться лишь к качественным и количественным различиям преступления, а не к природе самого преступления, и уголовным кодексам, которые возникли на почве этого учения, недоставало, следовательно, надлежащего фундамента.

§ 100

Поражение, постигающее преступника, не только справедливо *в себе*, — в качестве справедливого поражения оно представляет собою вместе с тем его *в себе* сущую волю, наличное бытие его свободы, *его* право, — а есть также *право*, *положение в* самом *преступнике*, т. е. оно положено в его налично сущей воле, в его поступке. Ибо в его поступке как поступке *разумного* существа подразумевается, что он есть нечто всеобщее, что им устанавливается закон, который это разумное существо признает для себя в этом поступке, закон, под который его, следовательно, можно подвести, как под то, что есть *его* право.

Примечание. Беккария, как известно, совершенно не признавал за государством права на смертную казнь, так как нельзя предполагать, чтобы в общественном договоре содержалось согласие индивидуумов дать себя умертвить, а скорее следует допускать совершенно противоположное предположение. Но государство не есть вообще договор (см. § 75) и *защита* и *обеспечение* жизни и собственности индивидуумов как единичных отнюдь не есть его субстанциальная сущность, а, скорее, наоборот, государство есть то наивысшее, которое изъявляет притязание также и на самое эту жизнь и самое эту собствен-

ность и требует от индивидуума, чтобы он принес их в жертву. Далее, не только верно то, что государство должно выдвигать, сделать имеющим силу понятие преступления, его *разумность в себе и для себя*, причем безразлично, произойдет ли это с *согласия* индивидуумов или *без* их согласия, — но следует еще прибавить, что в *поступке* преступника заключается, кроме того, также и формальная разумность, *воление единичного* человека. В том, что мы рассматриваем наказание, как заключающее в себе его собственное право, сказывается, что мы почитаем преступника как разумное существо. Эта честь не воздается ему, если мы не заимствуем из самого его преступления понятия и мерила его наказания; и столь же мало мы воздаем ему эту честь, когда мы рассматриваем его как вредного зверя, которого нужно обезвредить, или когда мы его наказываем в целях устрашения и исправления. — Что же касается, далее, способа существования справедливости, то и помимо этого форма, которую она принимает в государстве, а именно, форма *наказания*, не единственна, и государство не есть необходимая предпосылка справедливости самой по себе.

Прибавление. Требование Беккарии, чтобы именно сам человек дал свое согласие на наказание, совершенно правильно, но преступник дает это согласие уже своим поступком. Как природа преступления, так и собственная воля преступника требуют снятия исходящего от него нарушения права. Несмотря на это, старания Беккарии вызвать отмену смертной казни имели благотворные результаты. Хотя ни Иосиф II, ни французы не были в состоянии осуществить полнейшую отмену последней, однако это все же привело к тому, что стали понимать, какие преступления заслуживают смертной казни и какие не заслуживают такого сурового наказания. Смертная казнь сделалась благодаря этому реже, как и подобает этой высшей мере наказания.

§ 101

Снятие преступления есть *возмездие* постольку, поскольку оно согласно своему понятию есть нарушение нарушения и поскольку по своему наличному бытию преступление обладает определенным качественным и количественным объемом, и, следовательно, его отрицание как наличное бытие тоже обладает именно таковым объемом. Но это зиждущееся на понятии тожество есть *равенство* не в специфическом характере нарушения, а в его в себе сущем характере, есть равенство по его *ценности*.

Примечание. Так как в обычной науке о праве дефиниция определения — здесь — дефиниция определения наказания — заимствуется *из*

всеобщего представления, из психологического опыта сознания, то, заметим, что такой опыт несомненно, показал бы, что вызывавшееся и поныне вызываемое преступлением всеобщее чувство народов и индивидуумов гласило в прошлом и гласит и поныне совершенно определенно, что преступление *заслуживает* наказания и что с *преступником должно быть поступлено так, как он сам поступил*. Никак нельзя понять, почему эти науки, положения которых имеют своим источником всеобщее представление, на сей раз принимают положения, противоречащие тому, что тоже является так называемым всеобщим *фактом* сознания. — Однако главную трудность внесло в представление о возмездии положение о *равенстве* между наказанием и преступлением; но, помимо всего прочего, справедливость постановлений о наказании со стороны его качественного и количественного характера должна рассматриваться как нечто более позднее, чем сама его суть. Если бы даже и оказалось, что для этих дальнейших определений нам приходится искать других принципов, чем для общего характера наказания, то все же последний остается неизменным. Однако, вообще говоря, само понятие должно содержать в себе основной принцип также и особенного. Но этот характер понятия следует скорее видеть в той необходимой связи, которая заключается в том, что преступление как в себе ничтожная воля содержит, следовательно, в самом себе свое уничтожение, которое выступает как *наказание*. Именно это внутреннее *тождество* отражается для рассудка во внешнем существовании как равенство. Качественный же и количественный характер преступления и его снятия входит в сферу внешнего; а в последнем и помимо этого невозможно абсолютное определение (ср. § 49); такое абсолютное определение остается в *области конечного* лишь требованием, которое рассудок должен очерчивать все более и более точными границами, что является делом чрезвычайно важным, но продолжающимся до бесконечности и допускающим лишь *приближение*, остающееся верным в продолжение многих лет. — Если же мы не только не примем во внимание этой природы конечного, а еще, кроме того, окончательно остановимся на абстрактном, *специфическом равенстве*, то возникнет не только непреодолимая трудность определения меры и характера наказаний (в особенности, когда психология еще привлечет к рассмотрению величину чувственных побуждений и связанную с этим *слишком большую силу* злой воли или, *если угодно*, *слишком слабую силу* и свободу воли вообще), но очень легко также изобразить возмездие в наказание как абсурд (как воровство за воровство, грабеж за грабеж, глаз за глаз, зуб за зуб, причем в конце концов ведь можно себе пред-

ставить преступника одноглазым или беззубым), с которым однако понятие не имеет ничего общего, абсурд, который всецело должен быть поставлен за счет привнесенного *специфического равенства*. *Ценность*, как *внутреннее равное* в вещах, которые в своем специфическом существовании совершенно различны, есть определение, встречающееся уже в договорах (см. выше) и также в предъявленном преступнику гражданском иске (§ 95); благодаря ей представление выходит за пределы *непосредственного* характера вещи, поднимаясь до всеобщего. В преступлении, в котором *бесконечность* деяния представляет собою основной его характер, тем более исчезает лишь внешне специфическое, и равенство остается лишь основным правилом установления *существа* заслуженного преступником наказания, а не внешней специфической формы последнего. Лишь со стороны этой специфической формы воровство, грабеж и штраф, тюрьма и т. д. суть безусловно неравные; со стороны же своей ценности, со стороны того их всеобщего свойства, что все они суть нарушения, *они сравнимы* друг с другом. А затем, как мы заметили выше, уж дело рассудка искать приближения к равенству этой их ценности. Кто не понимает самой по себе сущей связи между преступлением и его уничтожением, кто, далее, не усвоил мысли о ценности и о сравнимости преступления и его уничтожения со стороны их ценности, тот может (K l e i n, Grunds. des peinlichen Rechts § 9) видеть в подлинном наказании лишь *произвольное* связывание некоторого зла с некоторым недозволенным поступком.

Прибавление. Возмездие есть внутренняя связь и тожество двух определений, которые представляются различными и внешнее существование которых на самом деле отлично друг от друга. Возмездие, постигающее преступника, имеет вид чужого определения, определения, не принадлежащего ему, но ведь наказание, как мы уже видели, есть проявление преступления, т. е. другая половина, которая необходимо предполагается первой половиной. Неприемлемым делается возмездие на первый взгляд благодаря тому, что оно кажется чем-то имморальным, местью и может, таким образом, считаться чем-то личным. Но не личное, а само понятие осуществляет возмездие. *Мне отмщение*, говорит бог в библии, и если угодно усматривать в слове «возмездие» представление об особом капризе субъективной воли, то нужно сказать, что это слово означает обращение самой формы преступления против себя. Евмениды спят, но преступление пробуждает их, и, следовательно, собственное деяние преступника проявляет свою силу. Если в отношении возмездия вообще не должно стремиться к специфическому равенству, то дело обстоит иначе в отношении убийства, кото-

рое необходимо наказывается смертью. Ибо, так как жизнь составляет весь объем наличного бытия, то наказание не может состоять в эквивалентной *ценности*, которой не существует, а может состоять лишь в новом отнятии жизни.

§ 102

В этой сфере непосредственности права снятие преступления есть ближайшим образом *месть*, которая справедлива по своему *содержанию*, поскольку она есть возмездие. Но по своей *форме* она есть поступок некоей *субъективной* воли, которая может вкладывать свою *бесконечность* в каждое совершившееся поражение и справедливость которой поэтому вообще случайна, причем эта субъективная воля *есть* также и *для другого* лишь *особенная воля*. Благодаря тому, что она выступает как положительный поступок некоей *особенной* воли, месть становится *новым нарушением*; в качестве такового противоречия она впадает в бесконечный прогресс и неограниченно передается по наследству от поколения к поколению.

Где преступление преследуется и наказывается не как crimina publica (публичное преступление), а как privata [частное] (например, воровство и грабеж у древних евреев и римлян, некоторые преступления еще и теперь у англичан и т. д.), там наказание, по крайней мере отчасти, еще не потеряло черт мести. Нечто отличное от частной мести представляет собою месть героев, ищущих приключений странствующих рыцарей и т. п., имевшая место в периоды основания государств.

Прибавление. В том общественном состоянии, в котором еще нет ни судей, ни закона, наказание всегда носит форму мести, и эта форма остается несовершенной, поскольку она есть поступок субъективной воли и, следовательно, не соответствует содержанию. Лица, отправляющие правосудие, суть, правда, тоже лица; однако, их воля есть всеобщая воля закона, и они не хотят вкладывать в наказание того, чего нет в природе вещей. Потерпевшему, напротив, данное нарушение права представляется не в его количественной и качественной ограниченности, а лишь как нарушение права вообще, и он легко может не соблюсти меры в возмездии, что, в свою очередь, привело бы к новому нарушению права. У некультурных народов месть бессмертна, как например, у арабов, где лишь высшая сила или невозможность выполнения может помешать совершению акта мести; в некоторых современных законодательствах еще имеется остаток мести, так как

они предоставляют индивидуумам решать, жаловаться ли в суд на нанесенное им вредительство.

§ 103

Требование, чтобы это противоречие (подобно противоречию при другом нарушении права) (§§ 86, 89), сказывающееся в способе снятия нарушения права, было разрешено, представляет собою требование справедливости, освобожденной как от субъективных интересов и форм, так и от случайности силы, — следовательно, не *мстящей*, а *наказующей справедливости*. Здесь мы имеем *прежде всего* требование воли, которая, в качестве особенной *субъективной* воли, волит всеобщее как таковое. Но это понятие *морали* не есть лишь нечто требуемое, а возникло в самом этом движении.

Переход от права к морали

§ 104

Преступление и мстящая справедливость представляют собою ту *форму* развития воли, в которой она вступила в пределы различия между *всеобщей в себе* сущей волей и *единичной для себя* сущей волей, противостоящей первой; а затем они предполагают, далее, что *в себе сущая* воля, благодаря снятию этой противоположности, возвратилась в себя и, следовательно, стала сама для себя сущей и *действительной*. Таким образом право, подтвержденное в противопоставлении себя *лишь для себя сущей* единичной воле, есть и имеет силу, как *действительное* через свою необходимость. — Эта формация есть вместе с тем получившая дальнейшее развитие внутренняя определенность понятия воли. Согласно понятию последней ее получение действительности в ней самой означает, что снято в-себе-бытие и та форма непосредственности, в которой она ближайшим образом пребывает и форму которой она имеет в абстрактном праве (§ 21); оно означает, следовательно, что воля полагает себя ближайшим образом подчиненной противоположности между всеобщей в себе сущей волей и единичной *для себя* сущей волей, а затем посредством снятия этой противоположности, отрицание отрицания определяет себя как волю *в ее наличном бытии*, свободную не только в себе, но и для себя самой, как соотносящую себя с собою отрицательность. Свою личность, каковой она только и была в абстрактном праве, воля имеет теперь своим *предметом*. Такая *для себя* бесконечная субъективность свободы составляет принцип *моральной точки зрения*.

Примечание. Если присмотримся ближе к тем моментам, проходя через которые понятие свободы развилось из сначала абстрактной определенности в соотносящую себя с собою самой определенность воли, развилось, следовательно, в *самоопределение субъективности*, то мы увидим, что в собственности эта определенность есть абстрактное «мое» и потому пребывает во внешней вещи, что в договоре эта определенность есть *опосредствованное волей* и лишь *общее «мое»*, что в неправде воля сферы права, ее абстрактное в-себе-бытие или непосредственность, положена как *случайность* единичной волей, которая и сама *случайна*. В стадии морали она преодолена так, что сама эта случайность, как рефлектированная *внутрь себя* и тожественная *с собою*, есть бесконечная внутри себя сущая случайность воли, *ее субъективность*.

Прибавление Полнота истины предполагает, что понятие обладает наличным бытием и что это его бытие ему соответствует. В праве воля имеет свое наличное бытие в некотором внешнем; дальнейшее развитие заключается в том, что воля должна иметь это наличное бытие в самой себе, в некотором внутреннем; она должна быть сама для себя субъективностью и ставить себя перед самой собою. Это отношение к себе есть *утвердительное* отношение, но она может его достигнуть лишь через снятие своей непосредственности. Снятая в преступлении непосредственность ведет, таким образом, через наказание, т. е. через ничтожность этой ничтожности, к утверждению — к *морали*.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

МОРАЛЬ

§§ 105 — 141

§ 105

Точка зрения морали есть точка зрения воли, поскольку она *бесконечна* не только *в себе*, но также и *для себя* (предшествующий параграф). Эта рефлексия воли внутрь себя и ее для себя сущее тожество в противоположении к в-себе-бытию и непосредственности и развивающимся в нем определенностям определяет *лицо дальше, делает его субъектом.*

§ 106

Так как субъективность теперь составляет определенность понятия и отлична от него как такового, от в себе сущей воли, а именно, так как воля субъекта, как воля для себя сущего единичного, вместе с тем *есть* (она еще имеет непосредственность также и в ней), то эта субъективность составляет *наличное бытие* понятия. Для свободы, следовательно, определилась более высокая почва; в идее есть теперь сторона *существования* или ее реальный момент, субъективность воли. Лишь в воле как *субъективной* может быть действительной свобода или *в себе* сущая воля.

Вторая сфера, мораль, представляет поэтому в целом реальную сторону понятия свободы, и процесс, происходящий в этой сфере, состоит в том, что ближайшим образом лишь для себя сущая воля, которая непосредственно лишь *в себе* тожественна со *в себе* сущей или всеобщей волей, снимается со стороны этого различия, в котором она углубляется внутрь себя, и полагается для себя как *тожественная* со в себе сущей волей. Это движение есть, таким образом, обработка предлежащей нам теперь почвы свободы, субъективности, которая сначала *абстрактна*, именно, отлична от понятия; конечный же этап этого движения состоит в том, что она становится адэкватной понятию и получается благодаря этому подлинная реализация идеи; субъективная воля определяет себя также и к объективной и, следовательно, истинно конкретной воле.

Прибавление. В строгом праве не имел значения вопрос о том, каков мой принцип или каково мое намерение. Этот вопрос о само-

определении и мотиве воли, также как и вопрос об умысле, появляется здесь, в области морали. Когда человек желает, чтобы о нем судили по его самоопределению, он в этом отношении свободен, как бы ни сложились внешние определения. В это внутреннее убеждение человека невозможно вторгнуться; над ним нельзя совершить насилие, и моральная воля поэтому недоступна. Ценность человека определяется его внутренним поведением, и точка зрения морали есть, таким образом, для себя сущая свобода.

§ 107

Самоопределение воли есть вместе с тем момент ее понятия, и субъективность есть не только сторона ее наличного бытия, но также и ее собственное определение (§ 104). Воля, определенная как субъективная, для себя свободная воля, ближайшим образом как понятие, сама обладает *наличным бытием*, чтобы быть как идея. Точка зрения морали есть поэтому по своей структуре (in seiner Gestalt) право *субъективной воли*. Согласно этому праву воля *признает* и *есть* нечто лишь постольку, поскольку оно принадлежит *ей*, поскольку она в нем есть для себя как субъективное.

Примечание. Процесс развития точки зрения морали, каким мы его охарактеризовали выше (см. примечание к предшествующему параграфу), носит с этой стороны характер развития *правас* убъективной воли — или выражаясь иначе, развития способа ее наличного бытия, — так что она определяет дальше познанное ею в ее предмете своим и доводит последнее до того пункта, где оно становится ее подлинным понятием, объективным в смысле всеобщности.

Прибавление. Все это определение субъективности воли есть, в свою очередь, целое, которое, будучи субъективностью, должно обладать также и объективностью. Лишь в субъекте может реализоваться свобода, ибо он представляет собою подлинный материал для этой реализации; но это наличное бытие воли, которое мы назвали субъективностью, отлично от в себя и для себя сущей воли. От этой другой односторонности простой субъективности воля именно должна освободиться, чтобы стать в себе и для себя сущей волей. В морали дело идет именно об особенном интересе человека, и в том-то именно и состоит высокое значение последнего, что он знает и определяет самого себя как абсолютного. Необразованного человека давление сильных и определение природы гнут куда угодно, дети не обладают моральной волей, а дают определить себя своим родителям; но образованный

внутренне становящийся человек хочет, чтобы он сам пребывал во всем том, что он делает.

§ 108

Поэтому субъективная воля, как непосредственная для себя и отличная от в себе сущей воли (§ 106, примечание), абстрактна, ограничена и формальна. Но субъективность не только формальна, но и составляет в качестве бесконечного самоопределения воли *формальное* в последней. Так как оно в этом своем первом выступлении в единичной воле еще не положено как тожественное с понятием воли, то моральная точка зрения есть стадия *отношения* и *долженствования* или *требования*. — А так как диференция субъективности содержит также и определение, противоположное объективности как внешнему наличному бытию, то здесь получает место также и точка зрения *сознания* (§ 8), — получает место вообще точка зрения диференции, *конечности* и явления воли.

Примечание. Моральное теперь уже не определено ближайшим образом как противоположное неморальному, точно так же как и право не есть непосредственно противоположное неправде, а на субъективности воли зиждется всеобщая точка зрения как морального, так и неморального.

Прибавление. Самоопределение в морали мы должны мыслить как чистое беспокойство, чистую деятельность, которая еще не может прийти к какому бы то ни было ответу на вопрос: *«что́ есть?»*. Лишь в нравственности воля тожественна с понятием воли и имеет своим содержанием только последнее. В морали же воля еще имеет отношение к тому, что́ есть в себе, оно есть, таким образом, точка зрения диференции, и ход развития этой точки зрения состоит в отожествлении субъективной воли с понятием последней. Долженствование, которое поэтому еще содержится в морали, достигается лишь в нравственности, и, прибавим, — это другое, с которым находится в отношении субъективная воля, представляет собою нечто двоякое: во-первых, субстанциальное понятия и, во-вторых, внешне существующее. Если бы даже *добро* и было положено в субъективной воле, то оно этим все же еще не было бы осуществлено.

§ 109

Это формальное содержит со стороны своего всеобщего определения прежде всего противоположение субъективности объективности и относящуюся к этому противоположению деятельность (§ 8), моменты

которой суть ближе: *наличное бытие* и *определенность*, тожественные в понятии (ср. § 104), и воля как субъективное сама есть это понятие,— сама есть различение этих двух моментов, притом различение их *для себя* и полагание их как тожественные. Определенность есть в самое себя определяющей воле α) прежде всего как положенная этой же волей *в себе* же самой, — обособление этой воли в себе же самой, *содержание*, которое она дает себе. Это — *первое* отрицание и ее формальная граница, ограничивающая ее так, что она есть только некое *положенное*, субъективное. В качестве бесконечной рефлексии в себя эта граница есть для *себя самой*, и она β) есть воление снять эту границу, — *деятельность*, переводящая это содержание из сферы субъективности в сферу объективности вообще, в некое непосредственное наличное бытие. γ) Простое *тожество* воли с собою в этом противоположении есть *содержание*, остающееся равным себе в обоих и равнодушное к этим различиям формы, *цель*.

§ 110

Но в стадии морали, в которой свобода, это тожество воли с собою, есть для последней (§ 105), это тожество содержания получает более строгое своеобразное определение.

a) Содержание определено для меня как *мое* так, что оно *содержит* в своем тожестве мою субъективность *для меня* не только как мою *внутреннюю* цель, но также и поскольку оно получило *внешнюю объективность*.

Прибавление. Содержание субъективной или моральной воли «заключает в себе свое особое определение; именно даже и тогда, когда оно достигло формы объективности, оно однако все еще должно заключать в себе мою субъективность, и деяние должно иметь силу лишь постольку, поскольку оно было определено мною, поскольку оно было моим умыслом, моим намерением. То, что́ во внешнем проявлении представляет собою нечто бо́льшее, чем это имелось в виду моей субъективной волей, не признается мною в проявлении как мое, и во внешнем проявлении я хочу снова видеть свое субъективное сознание.

§ 111

b) Содержание, хотя оно и заключает в себе особенное (причем последнее может быть заимствовано откуда угодно), обладает в качестве содержания *рефлектированной* в своей определенности *в себя*, следовательно, тожественной с собою и всеобщей воли, α) тем опре-

делением, что оно в себе самом соответствует *в себе* сущей воле или, выражая это иначе, обладает *объективностью понятия*; β) так как субъективная воля, как сущая для себя, вместе с тем еще формальна (§ 108), то это определение есть лишь *требование*, и оно заключает в себе также и возможность не быть соответственным понятию.

§ 112

с) Выполняя свои цели, я *сохраняю* свою субъективность (§ 110), но *вместе с тем* я этим выполнением своих целей как их объектированием снимаю эту субъективность как *непосредственную* и, следовательно, как эту мою единичную субъективность. Но эта таким образом тожественная со мною внешняя субъективность есть *воля* других (§ 73). — Почвой *существования* воли является теперь *субъективность* (§ 106), и воля других есть вместе с тем другое для меня существование, которое я даю своим целям. — Выполнение моих целей обладает поэтому внутри себя этим тожеством моей воли и воли других, — оно имеет *положительное* отношение к воле других.

Примечание. Объективность выполненной цели заключает в себе три значения или, вернее, содержит сразу (in Einem) три следующих момента: α) она есть внешнее непосредственное наличное бытие (§ 109); β) она соответственна *понятию*; γ) она есть *всеобщая* субъективность. *Субъективность, сохраняющаяся* в этой объективности, состоит в том, что α) объективная цель есть *моя* цель, так что я сохраняюсь в ней в качестве *этого* (§ 110); β и γ субъективности теперь уже совпали с моментами β и γ объективности. — Что эти определения, отличаясь друг от друга в точке зрения морали, объединены так, что получается только *противоречие*, — это составляет характер явления или конечности этой сферы (§ 108), и развитие этой точки зрения есть развитие этих противоречий и их разрешений, причем однако в пределах этой точки зрения последние могут быть лишь *относительными*.

Прибавление. При рассмотрении формального права мы сказали, что оно содержит лишь запреты, что строго правовый поступок имеет, следовательно, лишь отрицательное определение по отношению к воле других. Напротив, в области морали определение моей воли по отношению к воле других положительно, т. е. субъективная воля обладает в реализуемом ею в себе сущей волей как некоторым внутренним. Здесь налицо порождение или изменение наличного бытия, и последнее имеет отношение к воле других. Понятие морали есть внут-

ренее отношение воли к себе самой. Но здесь — не только *одна* воля, а объективирование имеет в себе вместе с тем то определение, что единичная воля снимает себя в нем, и, следовательно, благодаря тому именно, что отпадает определение односторонности, положены две воли и положительное отношение их друг к другу. В праве не имеет значения, желательно ли или нежелательно что-нибудь воле другого по отношению к моей воле, дающей себе наличное бытие в особенности. Напротив, в области морали дело идет также и о благе других, и это положительное отношение может появиться лишь здесь.

§ 113

Обнаружение воли как *субъективной* или *моральной* есть *поступок*. Поступок содержит в себе вышеуказанные определения: α) я знаю его в его внешности как мое; β) он в качестве некоторого долженствования есть существенное отношение к понятию; γ) он есть существенное отношение к воле других.

Примечание. Лишь обнаружение моральной воли есть *поступок*. *Наличное бытие*, которое воля дает себе в формальном праве, дается в *некоторой*, *непосредственной вещи*; оно само непосредственно и само по себе не имеет пока что *явного* отношения к понятию, которое, как еще не противоположенное субъективной воле, не отлично от него, — и это наличное бытие точно так же не имеет *положительного* отношения к воле других; веление права есть, согласно своему основному определению, лишь запрет (§ 38). Договор и неправда уже начинают иметь отношение к воле других людей; однако согласие воль, *совпадение*, которое получает место в договоре, основано на произволе, и имеющееся в нем *существенное* отношение к воле других есть в качестве правового отрицательное отношение, — есть сохранение моей собственности (по ее ценности) и оставление другому того, что принадлежит ему. Напротив, преступление с той его стороны, с которой оно есть нечто, проистекающее из *субъективной воли*, преступление в том виде, в котором оно существует в последней, должно найти свое рассмотрение лишь здесь. — Судебное производство (actio) как поступок, который по своему содержанию, предписанному законом, не может быть вменен мне, содержит в себе лишь некоторые моменты собственно морального поступка и притом содержит *их* лишь *внешним* образом; то, что́ в нем — от собственно морального поступка, есть поэтому аспект, отличный от него как судебного акта.

§ 114

Право моральной воли содержит в себе нижеследующие три стороны:

а) *Абстрактное* или *формальное* право поступка на то, чтобы содержание последнего в том виде, как он осуществлен в *непосредственном* наличном бытии, было вообще *моим* содержанием, чтобы он был, таким образом, *умыслом* субъективной воли.

b) *Особенное* в поступке есть его *внутреннее* содержание (а), а именно, как оно по своему всеобщему характеру определено для меня, то, что составляет *ценность* поступка, и то, со стороны чего он имеет для меня силу, — намерение; (β) его содержание как *моя особенная* цель моего частного субъективного существования есть *благо*.

с) Это содержание как *внутреннее*, вместе с тем возведенное в свою всеобщность как во в себе и для себя сущую *объективность*, есть абсолютная цель воли, добро, выступающее в сфере рефлексии вместе с противоположностью к *субъективной* всеобщности, — частью вместе со *злом*, частью вместе с *совестью*.

Прибавление. Чтобы быть моральным, всякий поступок должен совпадать с моим умыслом, ибо право моральной воли состоит в том, что получает признание в ее наличном бытии лишь то, что́ существовало внутренне как умысел. Умысел касается лишь формальной стороны, означает лишь то, что внешняя воля есть во мне также и как внутренняя воля. Напротив, во втором моменте выступает вопрос о цели поступка, т. е. об относительной ценности поступка в отношении меня; наконец, третий момент представляет собою не только относительную, но и всеобщую ценность поступка, *добро*. Первым разрывом в поступке является разрыв между тем, что было умышленно, и тем, что существует и было совершено; вторым является разрыв между тем, что существует внешне как всеобщая воля, и внутренним особенным определением, которое я ему даю; третье состоит в требовании, чтобы намерение было также и всеобщим содержанием. Добро есть намерение, возведенное в понятие воли.

Отдел первый

УМЫСЕЛ И ВИНА

§ 115

Конечность субъективной воли в непосредственности действования состоит непосредственно в том, что эта воля имеет *предпосылкой* своего действования внешний предмет и многообразные условия, в которых последний находится. *Деяние* вносит изменение в это предлежащее наличное бытие, и воля несет вообще *вину*, поскольку в измененном наличном бытии содержится предикат: *мое*.

Примечание. Происшествие, создавшееся состояние, есть *конкретная* внешняя действительность, которая вследствие этого имеет в себе неопределенное множество обстоятельств. Каждый единичный момент, проявляющийся как *условие*, *основание*, *причина* такого обстоятельства и, значит, внесший и свой вклад в его создание, может считаться *виновным* в нем, или по крайней мере, несущим *часть* вины за него. Формальный рассудок при рассмотрении какого-нибудь богатого обстоятельствами события (например, Французской революции) имеет поэтому выбор между бесчисленным множеством их, из которых он может выделить одно и сказать, что оно именно виновато.

Прибавление. Мне может быть вменяемо то, что содержалось в моем умысле, и при рассмотрении преступления это преимущественно и имеет значение. Но в вине заключается лишь совершенно внешняя оценка поступка, лишь ответ на вопрос, совершил ли я или не совершил некоторое деяние, и из того обстоятельства, что я виноват в чем-то еще не следует, что происшедшее событие может быть мне вменено.

§ 116

Если вещи, собственником которых я являюсь и которые в качестве внешних вещей находятся и действуют в многообразных связях с другими (как это может иметь место также и со мною самим как механическим телом или живым существом), причиняют этими действиями вред другим, то, разумеется, это не есть мое собственное деяние. На меня однако *более или менее* возлагается ответственность за вред,

потому что эти вещи суть вообще мои, подчинены однако по своей своеобразной природе лишь более или менее моему господству, лишь более или менее зависят от моего внимания и т. д.

§ 117

Самостоятельно действующая воля в своей цели, направленной на предлежащее наличное бытие, обладает *представлением об обстоятельствах* осуществления последней. Но так как эта воля благодаря этой предпосылке *конечна*, то предметное явление для нее *случайно* и может содержать в себе нечто другое, чем то, что содержится в ее представлении. Но воля имеет право признавать своим в своем *деянии* лишь то и нести вину лишь за то, что ей ведомо как предпосылка ее цели, лишь то, что содержалось в ее *умысле*. — Деяние может быть *вменяемо лишь* как *вина воли;* это — *право на ведение*.

Прибавление. Воля имеет перед собою наличное бытие, на которое направлено ее действие, но чтобы иметь эту возможность, она должна обладать представлением об этом наличном бытии, и во мне есть истинная вина лишь постольку, поскольку предлежащее наличное бытие было содержанием моего ведения. Так как воля имеет своей предпосылкой такое ведение, то она *конечна*, или, скорее наоборот, она имеет своей предпосылкой такое ведение именно потому, что она конечна. Поскольку я мыслю и хочу разумно, я не стою на этой точке зрения конечности, ибо предмет, на который направлено мое действование, не есть противостоящее мне иное; но конечность имеет в себе постоянные предел и ограниченность. Мне противостоит другое, которое есть лишь нечто случайное, лишь внешне необходимое, и может совпадать со мною или быть отличным от меня. Но я есмь только то, что находится в отношении к моей свободе, и деяние есть вина моей воли лишь постольку, поскольку я о нем ведаю. Эдип, убивший своего отца, не ведая этого, не подлежит обвинению в отцеубийстве; но в древних законодательствах не придавали такого значения субъективному вменению, как в наше время. Поэтому у древних народов были созданы убежища, чтобы убегающий от мести нашел приют и защиту.

§ 118

Далее, поступок, как перемещенный во внешнее наличное бытие, развивающийся во все стороны сообразно своим связям в цепи внешней необходимости, имеет многообразные *последствия*. Последствия как структура (Gestalt), имеющая своей *душой цель* поступка, суть его

(принадлежат поступку), — но вместе с тем поступок в качестве положенной во *внешнее* бытие цели отдан во власть внешним силам, которые приводят с ним в связь нечто совершенно другое, чем то, что он есть сам по себе, и заставляют его катиться дальше, переходить в отдаленные, чуждые ему последствия. Воля имеет также право вменять себе лишь *первые* последствия, потому что лишь они содержатся в ее *умысле*.

Примечание. Какие последствия *случайны* и какие необходимы, это остается неопределенным благодаря тому, что внутренняя необходимость выступает в конечном как *внешняя* необходимость, как отношение друг к другу в наличном бытии внешних единичных вещей, которые в качестве самостоятельных встречаются между собою случайно и безразличны друг к другу. Принцип, гласящий: «пренебрегай в твоих поступках последствиями», и другой принцип, гласящий: «оценивай поступки по их последствиям и сделай последние масштабом права и добра», — одинаково абстрактно рассудочны. Последствия как собственное *имманентное* формирование поступка проявляют лишь его природу и суть не что иное, как он сам; поступок не может поэтому отрекаться от них и пренебрегать ими. Но и наоборот, между последствиями имеются такие, которые вторгаются извне, случайно привходящие обстоятельства, не имеющие никакого касательства к природе моего поступка. — Развитие противоречия, содержащегося в *необходимости конечного*, есть в наличном бытии именно переход необходимости в случайность и наоборот. Поэтому действовать и означает с этой стороны *отдать себя во власть этого закона*. — По этой причине преступнику идет на пользу то обстоятельство, что его поступок имел не столь дурные последствия, и в ущерб ему обстоятельство, что в случае преступления, из которого последствия развились более полно, последние ставятся за счет преступника; поэтому также и добрый поступок должен мириться с тем, что он не имел никаких последствий или имел их меньше, чем он мог бы иметь. — *Героическое* самосознание (как, например, в трагедиях древних, в «Эдипе» и т. д.) еще не перешло от своей основательности (Gediegenheit) к различению между *деянием* и *поступком*, между внешним происшествием, с одной стороны, и умыслом и сознанием обстоятельств — с другой, равно как и не перешло к расщеплению последствий, а принимает вину во всем объеме деяния.

Прибавление. В том обстоятельстве, что я признаю лишь то, что́ было моим представлением, заключается переход к намерению. Лишь то и́менно, что́ я знал о данных обстоятельствах, может быть мне вме-

нено в вину. Но существуют необходимые последствия, которые связаны с каждым поступком, хотя бы я даже и совершил нечто единичное, непосредственное, и которые суть постольку содержащееся в нем всеобщее. Я, правда, не могу предвидеть последствий, которые можно было бы предотвратить, но я обязан знать всеобщую природу единичного деяния. Суть дела здесь — не единичное, а целое, относящееся не к определенному характеру особенного деяния, а к его всеобщей природе. Переход от умысла к намерению и состоит в том, что я должен знать не только мой единичный поступок, а также и всеобщее, находящееся с ним в связи. Выступая таким образом, всеобщее есть желаемое мною, мое *намерение*.

Отдел второй

НАМЕРЕНИЕ И БЛАГО

§ 119

Внешнее наличное бытие поступка представляет собою многообразную взаимную связь, которая может рассматриваться как бесконечно разделенная на *единичности*, и поступок поэтому может рассматриваться, как-будто он ближайшим образом *коснулся лишь одной такой единичности*. Но истина единичного есть всеобщее, и определенность поступка есть для себя не содержание, изолировавшееся до того, что стало внешней единичностью, а *всеобщее* содержание, заключающее в себе многообразные связи. Умысел как то, что исходит от *мыслящего*, содержит в себе не только единичность, но по существу также и всеобщую сторону, — *намерение*.

Примечание. В *намерении* (Absicht от absehen —отвлечься. Перев.) по этимологическому смыслу этого слова содержится, разумеется, абстракция, а именно, частью форма *всеобщности*, частью выделение некоторой *особенной* стороны конкретной вещи. Старание оправдывать поступок ссылкой на намерение есть вообще изолирование единичной стороны, относительно которой утверждают, что она есть субъективная сущность поступка. — Суждение о поступке как о внешнем деянии, причем еще не определяется его правовая или неправовая сторона, наделяет его *всеобщим* предикатом: данный поступок есть поджог, убийство и т. д. — Взятая отдельно *единичная* определенность внешней действительности обнаруживает то, что́ есть ее *природа*, как внешнюю *связь*. Действительность затрагивается ближайшим образом лишь в одном пункте (как, например, поджог относится непосредственно лишь к маленькой точке куска дерева, так что получается лишь предложение, а не суждение), но во всеобщей природе этого пункта содержится его дальнейшее распространение. В живом организме единичное содержится непосредственно не как часть, а как орган, в котором присутствует всеобщее как таковое, так что

при убийстве поражается не кусок мяса как нечто единичное, а сама наличная в нем жизнь. С одной стороны, именно субъективная рефлексия, не знающая логической природы единичного и всеобщего, пускается на раздробление деяния на единичности и отдельные следствия; а, с другой стороны, сама природа конечного деяния именно и состоит в том, что оно содержит в себе такие обособления случайностей. — Разыскивание dolus indirectus (не прямого обмана) имеет свое основание в выше рассмотренном характере деяния.

Прибавление. Несомненно, бывает, что при совершении некоторого поступка может прибавиться большее или меньшее число обстоятельств; при поджоге огонь может не вспыхнуть или он, с другой стороны, может распространиться дальше, чем этого хотел поджигатель. Несмотря на это, здесь нельзя говорить о счастьи и несчастьи, ибо, действуя, человек должен думать о внешних результатах. Старая пословица справедливо говорит: «камень, выброшенный из руки, принадлежит дьяволу». Действуя, я сам подвергаю себя несчастью: последнее поэтому имеет на меня право и представляет собою наличное бытие моего собственного воления.

§ 120

Право на намерение заключается в том, что всеобщее качество поступка должно не только существовать *само по себе*, а должно быть *известно* совершающему данный поступок, следовательно, должно содержаться уже в его субъективной воле, а также и наоборот, право на *объективность* поступка, как это можно назвать, состоит в отстаивании себя поступком в качестве того, что было познано и волимо субъектом как *мыслящим*.

Примечание. Это право на такое разумение ведет за собою полную *невменяемость* или меньшую степень *вменяемости* детей, идиотов, сумасшедших и т. д. — Но подобно тому как поступки со стороны их внешнего наличного бытия заключают в себе случайности последствий, так и *субъективное* наличное бытие содержит в себе неопределенность в отношении власти и силы самосознания и благоразумия; но эта неопределенность может приниматься однако во внимание лишь в случаях идиотизма, сумасшествия и детского возраста, потому что такие резко определенные состояния уничтожают характер мышления и свободы воли, позволяя не рассматривать совершившего поступок с той стороны, которая оставляет за ним честь быть мыслящим и волящим.

§ 121

Всеобщим качеством поступка является вообще многообразное его *содержание* сведенное к *простой форме* всеобщности. Но субъект как *особенное*, рефлектированное в себя и, следовательно, противостоящее объективной особенности, обладает в своей цели своим собственным особенным содержанием, которое представляет собою душу поступка. То обстоятельство, что этот момент *особенности* действующего содержится и осуществляется в поступке, составляет субъективную свободу в ее более конкретном определении, *право субъекта* находит свое *удовлетворение* в поступке.

Прибавление. Я для себя, рефлектированный в себя, представляю собою еще некоторое особенное, противостоящее внешности моего поступка. Моя *цель* составляет определяющее содержание последнего. Убийство и поджог, например, как всеобщее, не суть еще мое положительное содержание во мне как в субъекте. Когда оказывается, что кто-то совершил подобные преступления, то мы спрашиваем, почему он их совершил. Убийство не произошло просто для убийства, а еще имелась в виду особенная положительная цель. Но если бы мы сказали, что убийство было совершено из желания убийства, то это желание уже было бы положительным содержанием субъекта как такового, и деяние есть в таком случае удовлетворение хотения последнего. Мотив деяния есть, следовательно, говоря строже, то, что мы называем *моральным*, и последнее, стало-быть, имеет двоякий смысл: оно означает всеобщее в умысле и особенное в намерении. Преимущественно в новейшие эпохи стали всегда спрашивать при совершении поступка о его мотивах, между тем как раньше спрашивали лишь: честен ли этот человек? Исполняет ли он свой долг? Теперь хотят видеть сердце, и предполагают при этом разрыв между объективной стороной поступка и внутренней, субъективной стороной мотивов. Несомненно, следует рассматривать определение субъекта: он хочет чего-то такого, что́ имеет свое основание в нем, он хочет удовлетворить свое желание, свои страсти. Но доброе, правовое есть таковое тоже не как просто природное, но как положенное моей разумностью содержание: моя свобода, сделанная мною содержанием моей воли, есть некоторое чистое определение самой моей свободы. Поэтому более высокая моральная точка зрения состоит в том, чтобы находить удовлетворение в поступке, а не в том, чтобы застревать в разрыве между самосознанием человека и объективностью деяния; однако как во всемирной истории, так и в истории индивидуума есть эпохи, в которые такое понимание занимает свое место.

§ 122

Благодаря этому особенному, поступок обладает для меня субъективной *ценностью*, представляет для меня *интерес*. По сравнению с этой целью, с намерением со стороны содержания, непосредственный аспект поступка в его дальнейшем содержании низведен на степень средства. Поскольку такая цель конечна, она в свою очередь может быть низведена на степень средства для дальнейшего намерения и т. д. до бесконечности.

§ 123

Для содержания этих целей здесь α) имеется налицо лишь сама формальная деятельность: субъект своей *деятельностью* влагает себя в то, что он должен рассматривать как свою цель и чему он должен споспешествовать как таковой цели; люди отдают свою деятельность тому, чем они интересуются или должны интересоваться как чем-то своим.

β) Но более определенным содержанием еще абстрактная и формальная свобода субъективности обладает только в своем *природном субъективном* наличном бытии, в своих потребностях, склонностях, страстях, мнениях, капризах и т. д. Удовлетворение этого содержания есть *благо* или *счастье* в его особых определениях и во всеобщем, цели конечных существ.

Примечание. В качестве точки зрения *отношения* (§ 108), с которой субъект определяется к своей различности и, следовательно, признается *особенным*, это есть то место, где появляется содержание природной воли (§ 11), но это содержание здесь выступает не таковым, каково оно непосредственно, а выступает как принадлежащее рефлектированной внутрь себя воле, возведено на степень *всеобщей цели*, блага или счастья. Это — точка зрения мышления, еще не постигающего воли в ее свободе, а рефлектирующего об ее содержании как о чем-то природном и данном; такова была, например, точка зрения эпохи *Креза и Солона*.

Прибавление. Поскольку определения счастья преднайдены, они не представляют собою истинных определений свободы, которая истинна *для себя* только в своей самоцели, в добре. Здесь мы можем задать вопрос: имеет ли человек право ставить себе такие несвободные цели, основанные лишь на том, что субъект есть живое существо? Но не случайно, а соответствует разуму то, что человек есть живое существо, и постольку он имеет право делать свои потребности своими целями. Нет ничего унизительного в том, что мы живем, и нам не противостоит никакая высшая духовность, в которой мы могли бы

существовать. Лишь поднятие преднайденного на высоту творимого из себя дает более высокий круг добра; однако в этом различии не заключается несовместимость обеих этих сторон.

§ 124

Так как и *субъективное* удовлетворение самого индивидуума (сюда входит также и получение им признания — честь, слава) тоже содержится в осуществлении целей, *в себе и для себя значимых*, то является пустым утверждением абстрактного рассудка как требование, чтобы мы признали, что являются желаемыми и достигаемыми лишь этого рода цели, так и воззрение будто субъективные и объективные цели взаимно исключают друг друга в волении. Эта точка зрения превращается даже в нечто дурное, когда она переходит в воззрение, которое на том основании, что субъективное удовлетворение существует (как это *всегда* бывает в завершенном деле) утверждает, что оно представляет собою *существенное намерение* действующего, а объективная цель была для него лишь *средством* к его достижению. — *Ряд поступков субъекта*, это и есть он. Если эти поступки представляют собою ряд созданий, не имеющих никакой ценности, то субъективность воления также не имеет никакой ценности: если же, напротив того, ряд его деяний носит субстанциальный характер, то такой же характер носит также и внутренняя воля индивидуума.

Примечание. Право особенности субъекта получать удовлетворение, или, что то же самое, право *субъективной свободы* представляет собою поворотный пункт и центральный пункт отличия между *античным* и *новым* временем. Это право в его бесконечности высказано в христианстве, которое сделало его всеобщим, действенным принципом новой формы мира. В число более определенных его образований входят любовь, романтизм, стремление к вечному блаженству индивидуума и т. д., затем — мораль и совесть; далее, туда входят другие формы, которые частью обнаружатся перед нами в дальнейшем изложении в качестве принципа гражданского общества и моментов политического устройства, частью же выступают вообще в истории и, в особенности, в истории искусства, науки, философии. — Этот принцип особенности есть, несомненно, момент противоположности, и он, по крайней мере, ближайшим образом *столь же* тожественен со всеобщим, сколь и отличен от него. Но абстрактная рефлексия фиксирует этот момент в его отличии от всеобщего, в его противоположности к последнему, и создает, таким образом, воззрение на мораль, согласно которому последняя должна вечно существовать лишь в

качестве враждебной борьбы с удовлетворением человеком своей собственной потребности, создает требование. «mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebeut» (делать с отвращением то, что велит долг).

Именно этот рассудок создает то психологическое воззрение на историю, которое ухитряется умалить и унизить все великие деяния и личности, превращая в главное намерение и движущий мотив поступков те склонности и страсти, которые тоже находили свое удовлетворение в субстанциальной деятельности, как например, славу, честь и другие последствия, вообще особенную сторону, причем это воззрение декретирует, что эти склонности и страсти суть нечто дурное. Так как великое деяние и деятельность, состоявшие в ряде таких деяний, породили *в мире* великое, и результатом этого великого были для *действующего индивидуума* власть, честь и слава, то это воззрение уверяет, что индивидууму принадлежит не великое, а то особенное и внешнее, которое благодаря последнему выпало на его долю; так как это особенное есть результат, то оно *поэтому* есть якобы также и цель и притом, даже единственная цель. — Такого рода рефлексия цепляется за субъективное великих индивидуумов, за тот элемент, в котором она сама пребывает, и в этой ею же созданной суетности упускает *из виду* субстанциальное; это — воззрение «камердинеров по своей психологии, для которых не существует героев не потому, что последние не герои, а потому, что они —камердинеры» (Phanol des Geistes, S. 616).

Прибавление. In magnis voluisse sat est. (В великом достаточно одного того, что мы хотим его) правильно в том смысле, что мы должны хотеть чего-то великого, но нужно также уметь совершать великое; в противном случае это — пичтожное хотение. Лавры одного лишь хотения суть сухие листья, которые никогда не зеленели.

§ 125

Субъективное со своим *особенным* содержанием, благом, как рефлектированное в себя бесконечное, находится вместе с тем в соотношении со всеобщим, со в себе сущей волей. Этот момент, ближайшим образом положенный в самой этой особенности, *есть благо также и других*, и в полном, но совершенно пустом определении, он есть благо *всех*. Благо вообще *многих других* отдельных людей (Besonderer) также есть в таком случае существенная цель и право субъективности. Но так как отличное от такого особенного содержания *в себе и для себя сущее всеобщее* здесь еще не определилось дальше, а опре-

делилось только как то, что́ есть *право*, то вышеуказанные цели особенного могут быть отличны от последнего; они могут ему соответствовать, но могут также и не соответствовать.

§ 126

Однако моя особенность, так же как и особенность других, есть вообще право лишь постольку, поскольку я есмь нечто *свободное*. Поэтому она не может отстаивать себя в противоречии с этой своей субстанциальной основой, и намерение способствовать моему благу, равно как и благу других (в последнем случае оно в частности называется *моральным намерением*), не может служить оправданием *неправому поступку*.

Примечание. Это — одна из превратных максим преимущественно нашего времени. Она частью ведет свое происхождение от до кантовского периода доброго сердца и составляет, например, квинтэссенцию знаменитых трогательных драматических произведений, которые изображали неправовые поступки, стремясь заинтересовать так называемым *моральным* намерением, изображать дурных субъектов с якобы добрым сердцем, которое желает своего собственного блага и, скажем, также и блага других. Частью однако это учение в еще более резкой форме снова разогрето в наше время, и внутренняя восторженность и задушевность, т. е. *форма* особенности как таковая теперь превращена в критерий правого, разумного и превосходного, так что преступления и их руководящие мысли, хотя бы это были самые плохие, самые пустые капризы и наиглупейшие мнения, оказываются, согласно этому учению, правовыми, разумными и превосходными, так как они имеют своим источником *задушевность* и *восторженность*; более подробно см. ниже § 140. — Нужно, впрочем, иметь в виду ту точку зрения, с которой здесь рассматриваются право и благо, а именно, они здесь рассматриваются как формальное право и особенное благо единичного; так называемые *всеобщая польза*, *благо* государства, т. е. право действительного конкретного духа, представляет собою совершенно другую сферу, в которой формальное право есть такой же подчиненный момент, как и особенное благо и счастье единичного. Что одним из часто встречающихся недоразумений абстракции является выдвигание частного права и частного блага, а затем противопоставление их всеобщему праву и всеобщему благу как чего-то самостоятельного, — об этом уже было замечено выше.

Прибавление. Здесь кстати вспомнить о знаменитом ответе пасквилянту́, который в свое извинение сказал: «il faut donc que je vive»

(«ведь нужно же мне жить») и получил в ответ: «je n'en vois pas la nécessite» («я не вижу в этом необходимости»). Жизнь не необходима, если она противостоит более высокому, свободе. Поступок св. Криспина, кравшего кожу, чтобы изготовлять из нее башмаки для бедных, морален и, вместе с тем, нарушает право, и потому не имеет значимости.

§ 127

Особенные интересы природной воли, объединенные в их простую *совокупность*, есть личное существование как *жизнь*. Если жизнь находится в *высшей опасности* и ее спасение сталкивается с собственностью обеспеченного правом другого человека, она может притязать на *право нужды* (не как на снисхождение, а как на право), так как на одной стороне стоит бесконечное поражение существования и, значит, полнейшее бесправие, а на другой — лишь поражение единичного ограниченного существования свободы, причем вместе с тем не отрицается право как таковое и правоспособность того, который поражается лишь в *этой* собственности.

Примечание. Из права нужды проистекает благодетельный закон, оставляющий должнику такую часть его инструментов, земледельческих принадлежностей, платья и вообще его имущества, т. е. собственности кредитора, какая представляется необходимой для того, чтобы дать ему возможность снискать себе свое пропитание, и даже не просто пропитание, а пропитание, соответствующее его сословному положению.

Прибавление. Жизнь как совокупность целей имеет право пойти наперекор абстрактному праву. Если, например, она может быть поддержана посредством кражи куска хлеба, то этим, правда, поражается собственность другого человека, но было бы несправедливо рассматривать этот поступок как обыкновенное воровство. Если бы человеку, жизни которого угрожает опасность, не было бы позволено действовать так, чтобы получить возможность сохранить ее, то он был бы определен как бесправный, и этим отказом ему в жизни отрицалась бы вся его свобода. Для обеспечения жизни нужны, разумеется, очень многие и многообразные условия, и когда мы думаем о будущем, мы должны пускаться в рассмотрение этих подробностей. Но необходимо жить только *теперь*, будущее не абсолютно и остается предоставленным случайности. Поэтому лишь нужда непосредственного настоящего может дать право на неправовой поступок, потому что в самом несовершении последнего заключалось бы, в свою очередь, со-

вершение неправды и притом самой большой неправды, а именно, полное отрицание наличного бытия свободы; — beneficium competentiae должно находить здесь свое место, так как в родственных отношениях или в другого рода близости заключается право требовать, чтобы нас не принесли целиком в жертву праву.

§ 128

Нужда вскрывает конечность и, значит, случайность как права, так и блага, — случайность абстрактного наличного бытия свободы, которое не есть вместе с тем существование особенной личности, и случайность сферы особенной воли без всеобщности права. Их односторонность и идеальность, следовательно, *положена* так, как она уже определена на них самих в понятии. Право уже определило (§ 106) свое *наличное бытие* как особенную волю, субъективность в ее всеобъемлющей особенности сама есть наличное бытие свободы (§ 127), и она же в себе, в качестве бесконечного соотношения воли с собою, есть всеобщее свободы. Оба момента, совокуплений таким образом, чтобы получилась их истина, их тожество, но пока еще находящиеся в *релятивном* соотношении друг с другом, суть *добро*, как *исполненное*, в себе и для себя определенное всеобщее, и *совесть* как бесконечная субъективность, знающая и определяющая внутри себя свое содержание.

Отдел третий

ДОБРО И СОВЕСТЬ

§ 129

Добро есть идея как единство понятия воли и *особенной* воли, единство, в котором абстрактное право, равно как и благо, субъективность знания и случайность внешнего наличного бытия, сняты как для себя *самостоятельные*, но в котором, именно поэтому они по своей сущности *содержатся* и сохраняются; добро — это *реализованная свобода*, *абсолютная конечная цель мира*.

Прибавление. Каждая ступень есть, собственно говоря, идея, но более ранние ступени содержат ее в себе лишь в более абстрактной форме. Так, например, уже «я» как личность есть тоже идея, но это — идея в наиболее абстрактной форме. Добро есть поэтому *дальше определенная идея*, единство понятия воли и особенной воли. Оно есть не абстрактно правовое, а нечто наполненное содержанием и представляющее собою как право, так и благо.

§ 130

Благо не имеет в этой идее самостоятельной силы: оно имеет в ней значимость не как наличное бытие единичной особенной воли, а лишь как *всеобщее* благо и, по существу, как в *себе всеобщее*, т. е. как всеобщее согласно свободе; благо при отсутствии *права* не есть добро. Точно так же право не есть добро при отсутствии *блага* (fiat justitia (да творится правосудие) не должно иметь своим последствием pereat mundus (да погибнет свет). Добро, следовательно, как необходимость быть действительным посредством особенной воли и, вместе с тем, как субстанция последней, обладает *абсолютным правом* при столкновении с абстрактным правом собственности и особыми целями блага. Каждый из этих моментов, поскольку его отличают от добра, имеет силу лишь постольку, поскольку он ему соответствует и подчинен.

§ 131

Для *субъективной* воли добро есть точно так же безусловно существенное, и она имеет ценность и достоинство лишь постольку, поскольку она в своем усмотрении и намерении соответствует ему. Поскольку здесь добро еще есть эта *абстрактная идея* добра, постольку субъективная воля еще не положена как воспринятая в нем и соответственная ему воля; она находится, следовательно, к нему в некотором, а именно, в следующем отношении: добро есть субстанциальное бытие для субъективной воли, — она должна сделать его своей целью и совершить; добро в свою очередь имеет то опосредствование, через которое оно вступает в действительность лишь в субъективной воле.

Прибавление. Добро есть истина особенной воли, но воля есть лишь то, к чему она себя полагает. Она не добра от природы, а может лишь посредством работы над собою стать тем, что́ она есть. С другой стороны, само добро без субъективной воли есть только лишенная реальности абстракция, и эту реальность оно должно получить лишь через субъективную волю. Развитие добра заключает в себе согласно этому следующие три ступени: 1) добро есть для меня как волящего особенная воля, и я знаю его; 2) я высказываю, что такое добро, и развиваю особенные определения добра; 3) я определяю, наконец, добро само по себе; это — ступень особенности добра как бесконечной, для себя сущей субъективности. Этот процесс внутреннего определения добра есть совесть.

§ 132

Право субъективной воли состоит в следующем: то, что она должна признать имеющим силу, должно *усматриваться* ею как хорошая, вступающая во внешнюю объективность, цель, должна вменяться ей как правовой или неправовой, хороший или дурной, законный или незаконный поступок, сообразно ее *знанию* о ценности, которою он обладает в этой объективности.

Примечание. Добро есть вообще сущность воли в ее *субстанциальности и всеобщности*, — оно есть воля в ее истинности. Оно поэтому имеется исключительно лишь *в мышлении и через мышление*. Поэтому утверждение, что человек неспособен познать истину, а имеет дело исключительно лишь с явлениями, что мышление портит добрую волю и другие подобного рода представления лишают дух всякой как интеллектуальной, так и нравственной ценности и достоинства. Право не признавать ничего такого, разумности чего я не усматриваю, есть величайшее право субъекта, но, благодаря своему субъективному оп-

ределению, оно вместе с тем *формально*, и *право разумного* как того, что́ объективно в субъекте, поскольку оно противопоставляется этому праву субъекта, остается незыблемым. Благодаря своему формальному определению, разумение может быть как *истинным*, так и одним только *мнением* и *заблуждением*. Достижение индивидуумом этого права на свое разумение представляет собою согласно точке зрения пока что еще моральной сферы черту его особенной субъективной культуры. Я могу предъявить себе требование, чтобы я уразумел некое обязательство, как вытекающее из *хороших* оснований, чтобы я был *убежден* в них, и, еще больше, я могу даже предъявить к себе требование, чтобы я познал это обязательство из его понятия и природы; при этом я могу рассматривать исполнение этого требования как субъективное право во мне. Но то, чего я требую для удовлетворения моего убеждения в том, что данный поступок хорош или дурен, дозволителен или недозволителен, и, следовательно, моего убеждения в том, что он должен быть вменен мне в этом отношении, не ослабляет силы *права объективности*. — Это право на уразумение *добра* отлично от права на уразумение (§ 117) в отношении *поступка* как такового; право объективности принимает согласно последнему усмотрению следующую форму: так как поступок есть изменение, долженствующее существовать в действительном мире и, следовательно, хочет получить в нем признание, он должен вообще соответствовать тому, что́ в этом мире *имеет силу*. Кто хочет что-нибудь делать в этой действительности, тот именно *этим* подчинился ее законам и признал право объективности. — Точно так же в *государстве*, как представляющем собою *объективность* понятия разума, судебное вменение не должно останавливаться на том, что́ тот или другой считает соответствующим или не *соответствующим* своему разуму, не останавливаться на субъективном разумении правомерности или неправомерности, добра или зла, и на тех требованиях, которые оно выставляет для удовлетворения этого своего убеждения. В этой объективной области имеет силу право разумения лишь как право разумения, *законно ли это или незаконно*, как право разумения *действующего* права, и оно ограничивается здесь своим ближайшим значением, а именно, *знанием*, как знакомством с тем, что́ законно, и, следовательно, обязательно. Посредством публикации законов и посредством всеобщих нравов государство лишает право на разумение той его формальной стороны и той случайности для субъекта, которою это право еще характеризуется с пока что достигнутой точки зрения. Право субъекта знать поступок в определении добра или зла, законного или незаконного, имеет у

детей, идиотов, сумасшедших своим следствием, что также и с этой стороны их вменяемость уменьшается или совершенно исчезает. Нельзя однако указать определенной границы по отношению к этим состояниям и их вменяемости. Но нельзя делать основанием вменения, определения самого преступления и его наказуемости минутное ослепление, возбуждение страстей, опьянение, вообще то, что обыкновенно называется силой чувственных побуждений (поскольку не имеют места обстоятельства, обосновывающие право нужды, § 120), и рассматривать такие обстоятельства как снимающие *вину* с преступника, ибо это также означало бы, что мы относимся к нему (ср. § 100, 119 примечание) не сообразно праву и чести человека, природа которого именно такова, что он есть по существу своему нечто всеобщее, а не нечто абстрактно-минутное и разрозненное. — Подобно тому как поджигатель поджигает не данную ничтожно малую поверхность куска дерева, которой он касается огнем, как нечто изолированное, а поджигает в ней всеобщее, дом, так и он как субъект не есть единичное *данного* момента или данное изолированное чувство зажегшейся мести; в качестве такового субъект был бы животным, которое, ввиду его вредности и опасности припадков ярости, которым оно подвержено, следовало бы убить на месте. — Что преступник в тот момент, когда он действует, должен *ясно представлять себе* противозаконность и наказуемость своего поступка, чтобы последний мог быть ему вменен в качестве преступления, — это — требование, которое, как на первый взгляд кажется, сохраняет за ним его право моральной субъективности, а на самом деле, наоборот, отказывает ему в пребывающей в нем разумной природе, которая не связана в своем деятельном наличии вольфовской психологией, формой *ясных представлений*, и лишь в случае безумия становится столь помешанной, что создается ее отрыв от ведения и знания отдельных вещей. — Вышеуказанные обстоятельства все же принимаются во внимание в качестве оснований смягчения наказания, но это происходит в иной сфере, чем сфера права, а именно, в сфере *милости*.

§ 133

Отношение добра к особенному субъекту таково: добро есть *существенное* его воли, которая, следовательно, имеет в нем свою безусловную *обязанность*. Так как *особенность* отлична от добра и входит в круг субъективной воли, то добро обладает ближайшим образом лишь определением всеобщей *абстрактной существенности*, —

определением *долга*. Вследствие этого его определения должно *исполнять* долг для долга.

Прибавление. Существенным в воле является для меня долг. Если я ничего больше не знаю, кроме того, что добро есть для меня долг, то я не иду дальше абстрактного в добре. Я должен желать исполнять долг ради него же самого, и то, что́ я выполняю как долг, есть моя собственная объективность в подлинном смысле этого слова. Исполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен. Выдвигание этого значения долга составляет заслугу и возвышенность точки зрения *кантовской* практической философии.

§ 134

Так как действование требует для себя особенного содержания и определенной цели, а абстрактный долг еще не содержит их в себе, то возникает вопрос: *что* есть долг? Пока что у нас нет другого ответа, кроме следующего: совершать *правое* и заботиться о собственном благе и о благе во всеобщем определении, о благе других (см. § 119).

Прибавление. Это — тот же самый вопрос, с которым обратились к Иисусу, когда хотели от него узнать, что нужно сделать, чтобы приобрести себе вечную жизнь ибо всеобщего, абстрактного добра, нельзя исполнить, пока оно абстрактно, и оно должно еще вдобавок получить определение особенности.

§ 135

Однако эти определения не содержатся в определении самого долга, а так как и первое и второе обусловлены и ограничены, то они именно вследствие этого приводят к переходу в высшую сферу *безусловного* долга. На долю самого долга, поскольку он составляет существенное или всеобщее морального самосознания, взятого так, как оно есть внутри себя самого, соотносится лишь с самим собою, — на долю этого долга остается, следовательно, лишь абстрактная всеобщность, и он имеет своим определением *бессодержательное тожество* или абстрактное *положительное*, то, что не имеет определения.

Примечание. Как ни существенно подчеркивание чистого, безусловного самоопределения как корня долга, каковое познание воли получило свое прочное основание и исходный пункт в кантовской философии, в выдвинутой ею мысли о бесконечной автономии воли (см. § 133), — как это подчеркивание ни существенно, все же фиксация чисто моральной точки зрения, не переходящей в понятие нравственности, низводит это приобретение к пустому формализму и науку о морали к раз-

благольствованиям о долге ради долга. С этой точки зрения невозможно никакое имманентное учение об обязанностях; можно воспринять извне некую материю и некий материал, благодаря этому получить *особенные* обязанности, но от вышеуказанного определения долга как *отсутствия противоречия*, формального согласия с собою, от этого определения, которое есть не что иное как установление *абстрактной неопределенности*, не может быть перехода к определению особенных обязанностей, равно как и нет в этом принципе критерия, который в том случае, когда нам приходится рассматривать такое особенное содержание, позволял бы нам решить, составляет ли или не составляет данное содержание долг. Все неправовые и неморальные способы действия могут, напротив того, быть оправданы, исходя из этого принципа. — Дальнейшее кантовское формальное основоначало, способность некоторого поступка рассматриваться как *всеобщая* максима, хотя и дает более *конкретное* представление о каком-то требуемом состоянии вещей, все же само по себе взятое, не содержит в себе никакого другого принципа, кроме как этого отсутствия противоречия, формального тожества. — Что не будет собственности, — это само по себе столь же мало содержит в себе противоречие, как и то, что не будет существовать тот или другой отдельный народ, та или другая отдельная семья и т. п., или то, что *люди не будут* жить вообще. Если каким-нибудь иным путем само по себе установлено и принимается как предпосылка, что собственность и человеческая жизнь должны существовать и что их следует уважать, тогда будет противоречием совершение воровства или убийства; противоречие может оказаться только с тем, что уже существует, с содержанием, которое наперед кладется в основание в качестве незыблемого принципа. Лишь в отношении к такому принципу поступок или находится с ним в согласии или противоречит ему. Но долг, который мы должны волить, именно волить лишь как таковой, а не ради какого-нибудь содержания, *формальное тожество*, только и состоит в исключении всякого содержания и всякого определения.

Дальнейшие антиномии и формы вечного долженствования, в которых исключительно моральная точка зрения *отношения* только и крутится, не будучи в состоянии разрешить их и выйти за пределы долженствования, я развил в «Феноменологии духа».

Прибавление. Если мы выше и выдвинули точку зрения *кантовской* философии, являющуюся возвышенной, поскольку она устанавливает соответствие долга разуму, то мы все же должны здесь

вскрыть ее недостаток, состоящий в том, что *эта точка зрения* страдает отсутствием какого бы то ни было расчленения. Ибо положение: рассмотри, может ли твоя максима быть установлена как всеобщее основоположение, было бы очень хорошо, если бы мы уже обладали определенными принципами, указывающими, что нам делать. Требуя именно от принципа, чтобы он мог быть также и определением всеобщего законодательства, мы не должны упускать из виду, что такое требование уже предполагает существование содержания, а если бы таковое было на-лицо, то применение его было бы легко. Но здесь нет еще самого основоположения, и критерий, заключающийся в том, что не должно быть противоречия, ничего не дает, ибо там, где ничего нет, не может быть также и противоречия.

§ 136

Вследствие абстрактного характера добра другой момент идеи, особенность, принадлежит субъективности, которая в ее рефлектированной в себя всеобщности есть абсолютная внутренняя уверенность в своей самодостоверности, то, что полагает особенность, определяет и решает, — *совесть*.

Прибавление. Можно очень возвышенно говорить о долге, и эти речи поднимают человека и расширяют его сердце, но если от этих речей не двигаются дальше, не переходят к какому бы то ни было определению, то они, наконец, надоедают; дух требует особенности, на которую он имеет право. Напротив, совесть есть глубочайшее внутреннее одиночество, пребывание лишь с самим собою, в котором исчезло все внешнее, всякая ограниченность; она — уединение внутри себя самого. Человек в качестве совести уже больше не скован целями особенности, и совесть есть, следовательно, более высокая точка зрения современного мира, который впервые дошел до этого сознания, до этого погружения в себя. Предшествовавшие более чувственные эпохи имели перед собою нечто внешнее и данное, будь то религия или право: но совесть знает самое себя как мышление, она знает, что единственно только это мышление обязательно для меня.

§ 137

Подлинная совесть есть умонастроение волить то, что *в себе и для себя есть добро*. Она обладает поэтому незыблемыми основоположениями, и этими основоположениями являются для нее сами по себе объективные определения и обязанности. Отличенная от последних, от своего содержания, от истины, она есть лишь *формальная сторона*

деятельности воли, которая в качестве данной воли не обладает никаким свойственным ей содержанием. Но объективная система этих основоположений и обязанностей и соединение с нею субъективного ведения даются лишь точкой зрения нравственности. Здесь же, где мы дошли только до формальной точки зрения морали, совесть не имеет этого объективного содержания; она, таким образом, есть для себя бесконечная формальная самодостоверность, которая именно поэтому существует также и в качестве достоверности *данного* субъекта.

Примечание. Совесть выражает абсолютное право субъективного самосознания именно внутри *себя* и из себя самого ведать, что́ есть право и долг, и ничего не признавать добром, кроме того, что оно, таким образом, знает; вместе с тем совесть есть также утверждение, что то, что́ оно знает и волит таковым, *поистине* есть право и долг. Совесть как единство этого субъективного знания того, что́ есть в себе и для себя, есть святыня, затрагивать которую было бы святотатством. Но соответствует ли совесть *определенного индивидуума* этой идее совести, есть ли то, что́ он считает добром или выдает за добро, в действительности добро, это познается лишь из *содержания* этого утверждаемого. То, что представляет собою право и долг как в себе и для себя разумное в волеопределениях, не есть в себе и для себя *особенная* собственность некоторого индивидуума, а также не имеется в *форме* ощущения или какого-либо другого единичного, т. е. чувственного знания, а состоит по существу из *всеобщих*, мыслимых определений, имеется, иными словами, в форме *законов* и *основоположений*. Совесть подчинена этому суждению о том, *истинна* ли она или нет, и ее ссылка лишь на *себя самое* находится в противоречии с тем, чем она хочет быть, с правилом разумного, всеобщего, в себе и для себя значимого образа действия. Государство поэтому не может признавать совесть в ее своеобразной форме, т. е. как *субъективное ведение* (Wissen), подобно тому как в науке не может иметь значения *субъективное мнение, заверение и ссылка на субъективное мнение*. Но то, что в истинной совести не различено, различимо, и определяющая субъективность знания и воления может отрываться от истинного содержания, полагать себя как самостоятельную, и низводить последнюю к *форме* и видимости. Двусмысленность в отношении совести заключается поэтому в том, что в качестве предпосылки за нею признают значение вышеуказанного тожества субъективного знания и воления с истинным добром, и она, таким образом, признается и утверждается как святыня, а в то же самое время ее считают лишь субъективной рефлексией самосознания, причем она в качестве таковой

все же притязает на то право, которым само вышеуказанное тожество обладает лишь благодаря ее в себе и для себя значимому разумному содержанию. В стадии морали, взятой в том смысле, в каком в этом произведении проводится различие между нею и нравственною точкою зрения, совесть является лишь формальной *совестью;* истинная же совесть упомянута здесь лишь для того, чтобы указать на ее отличие от формальной совести и устранить могущее возникнуть недоразумение, будто здесь, где рассматривается лишь формальная совесть, идет речь об истинной совести, которая содержится лишь в обсуждаемом ниже нравственном умонастроении. Религиозная же совесть не входит вообще в этот круг рассмотрения.

Прибавление. Когда мы говорим о совести, легко может возникнуть мысль, что она, благодаря своей форме, которая есть абстрактно-внутреннее, уже сама по себе есть истинная совесть. Но совесть как истинная есть определение самой себя к тому, чтобы волить то, что в себе и для себя есть добро и долг. Здесь же мы пока имеем дело с абстрактным добром, и совесть еще лишена этого объективного содержания, есть пока что лишь уверенность в самой себе.

§ 138

Эта субъективность как абстрактное самоопределение и чистая уверенность в достоверности лишь себя самой столь же заставляет улетучиваться в себе всякую определенность права, обязанности и существования, сколь и представляет собою *судящую* силу, могущую из себя одной определить относительно некоторого содержания, есть ли оно добро; вместе с тем она есть сила, которой добро, ближайшим образом лишь представляемое и долженствующее быть, обязано своей *действительностью.*

Примечание. Самосознание, которое вообще дошло до этой абсолютной рефлексии внутрь себя, знает себя в ней как нечто такое, чему какое бы то ни было существующее и данное определение не может и не должно наносить ущерб. Как более всеобщая историческая формация, направление, *ищущее внутри* себя и знающее и определяющее из себя, что есть право и добро, появляется в те исторические эпохи (у Сократа, у стоиков и т. д.), когда то, что считается правым и добрым, в действительности и правах не может удовлетворять волю лучших людей. Когда наличный мир свободы изменил этой воле, она уже не находит себя в пользующихся признанием обязанностях и вынуждена стараться найти гармонию, утерянную в мире действительности, лишь в идеальной глубине внутреннего голоса. Когда само-

сознание постигло и приобрело, таким образом, свое формальное право. все зависит от того, каков характер того содержания, которое оно себе дает.

Прибавление. Рассматривал ближе указанный процесс улетучивания и убедившись, что в этом простом понятии должны сначала исчезать все определения а затем — снова исходить от него, мы придем к заключению, что относительно всего признаваемого нами правом или долгом, мысль может доказать, что оно ничтожно, ограниченно и отнюдь не абсолютно. Субъективность должна иметь возможность не только растворять внутри себя всякое содержание, но точно так же снова развивать его из себя. Все, что возникает в области нравственности, порождается этой деятельностью духа. Недостатком этой точки зрения является, с другой стороны, то, что она — лишь абстрактная точка зрения. Если я знаю свою свободу субстанцией во мне, то я пассивен и не действую. Если же я перехожу к действиям, если я ищу основоположений, то я хватаюсь за определения, и тогда является требование, чтобы последние были выведены из понятия свободной воли. Если поэтому правильно заставлять улетучиваться право и долг, превращая их в дело субъективности, то, с другой стороны, неправильно, если эта абстрактная основа не развивается снова. Лишь в эпохи, в которые действительность представляет собою пустое, бездуховное и лишенное устоев существование, индивидууму может быть дозволено бежать от действительности и отступить в область внутренней душевной жизни. Сократ выступил в период разложения афинской демократии; он заставлял улетучиваться существующее и ушел в себя, чтобы искать там правое и доброе. И в наше время также более или менее имеет место исчезновение благоговения перед существующим, и человек тогда хочет следовать пользующемуся общим признанием, как своей воле, как тому, что признано им самим.

§ 139

При такой тщетности всех общепризнанных определений и чисто внутреннем характере воли самосознание есть столь же возможность возвести в принцип *в себе и для себя всеобщее*, сколь и возможность сделать таким принципом *произвол*, ставить собственную особенность выше всеобщего и реализовать ее посредством поступков, — возможность быть *злым*.

Примечание. Совесть как формальная субъективность всецело представляет собою нечто, легко переходящее *в зло*. В для себя сущей, для

себя знающей и решающей уверенности в своей собственной самодостоверности имеют свой общий корень обе, как мораль, так и зло.

Происхождение зла вообще коренится в тайне, т. е. в спекулятивной стороне свободы, в необходимости для нее выйти из природной воли и в противоположность этой природности быть *внутренней*. Эта-то природность воли получает существование как противоречие самой себе и как несовместимая с самой собою в указанном антагонизме и, таким образом, сама эта *особенность* воли определяет себя дальше как злое. А именно, особенность всегда существует лишь как нечто *двойственное*; здесь эта двойственность есть антагонизм, между природным и внутренним характером воли; в рамках этого антагонизма последний есть лишь *относительное* и формальное для-себя-бытие, могущее черпать свое содержание из определений природной воли, из вожделений, влечений, склонностей и т. д. Об этих вожделениях, влечениях и т. д. и говорится, что они *могут* быть добрыми или также и злыми. Но так как воля делает определением своего содержания эти вожделения, влечения и т. д. в том характере случайности, который они носят в качестве *природных*, и она, следовательно, делает определением своего содержания форму, которой она здесь обладает, самое особенность, то она противоположна *всеобщности* как внутренне объективному, добру, которое вместе с рефлексией воли внутрь себя и с познающим сознанием выступает как другая крайность по отношению к непосредственной объективности, к чисто природному, и таким образом этот внутренний характер воли есть злое. Человек поэтому одновременно есть зол как *в себе* или *по природе*, так и через свою *рефлексию внутрь себя*, так что ни природа как таковая, т. е. если бы она не была природностью воли, остающейся в пределах своего особенного содержания, ни *внутрь себя* направленная рефлексия, познание вообще, если бы оно не оставалось в рамках этой противоположности, не суть *сами по себе* злое. С этой стороной, с *необходимостью злого*, абсолютно связано также и то обстоятельство, что это злое определено как то, что необходимо *не должно быть*, т. е. связана необходимость снятия злого, *не* необходимость того, чтобы первая точка зрения раздвоенности не выступала вообще — ведь эта точка зрения составляет отличие человека от не обладающего разумом животного, — а необходимость того, чтобы оно было определено как то, на чем не должно остановиться и что не должно быть закреплено в качестве существенного, противостоящего всеобщему, как то, что необходимо должно быть преодолено как ничтожное. Далее, при такой необходимости зла именно *субъек-*

ность как бесконечность указанной рефлексии имеет эту противоположность перед собою и пребывает в ней: если субъективность на ней останавливается, т. е. если она — злая, то она, следовательно, стоит *сама по себе*, ведет себя как единичная и есть сам этот произвол. Единичный *субъект*, как таковой, безусловно несет *вину за свое злое*.

Прибавление. Абстрактная достоверность, знающая себя основой всего, имеет в себе возможность хотеть всеобщего понятия, но имеет также возможность сделать своим принципом и реализовать некоторое особенное содержание. Со злом, которое есть особенное содержание, всегда, следовательно, связана абстракция уверенности в своей собственной достоверности, и *только* человек добр, а именно постольку, поскольку он может быть также и злым. Добро и зло нераздельны, и эта нераздельность проистекает от того, что понятие становится для себя предметным и в качестве предмета обладает *непосредственно определением* различия. Злая воля волит то, что противоположно всеобщности воли; добрая же воля, напротив того, ведет себя соответственно своему истинному понятию. Трудность ответить на вопрос, каким образом воля может быть также и злой, проистекает обычно от того, что *волю* мыслят как находящуюся лишь в положительном отношении к себе самой и представляют ее как нечто определенное само по себе, представляют ее как добро. Но вопрос о происхождении зла получает более точный смысл и превращается в вопрос, каким образом отрицательное получает доступ в положительное? Если исходят из предположения, что при сотворении мира бог был абсолютно положительным, то можно вертеться сколько угодно, все же нельзя будет познать отрицательное в этом положительном; ибо если мы будем принимать попущение со стороны бога, то такое пассивное отношение неудовлетворительно и ничего не говорит. В религиозно-мифологическом представлении происхождение зла не постигается, т. е. одно не познается в другом, а существует только представление о их последовательности и смежности, так что отрицательное вступает в положительное извне. Этим однако не может удовлетвориться мысль, *которая требует основания* и необходимости, стремится понять отрицательное, как коренящееся в самом положительном. Разрешение вопроса, как его дает понятие, уже содержится *в самом понятии*. Ибо понятие или, конкретнее говоря, идея имеет своей существенной характеристикой саморазличение и полагание себя как отрицательного. Если мы останавливаемся и не идем дальше положительного, т. е. если мы не идем дальше чи-

стого добра, которое якобы с самого начала представляет собою добро, то это — пустое определение рассудка, который закрепляет такое абстрактное, одностороннее определение, и своей постановкой вопроса делает его трудно поддающимся решению. Но, с точки зрения понятия, мы постигаем положительность как деятельность и различение себя *от себя самой*. Зло, подобно добру, имеет, таким образом, своим источником волю, и последняя в своем понятии столь же добра, как и зла. Природная воля есть сама по себе противоречие, заключающееся в том, что она отличает себя от самой себя, есть для себя и является внутренней. Если *мы скажем*, что зло заключает в себе более точное определение, согласно которому человек зол постольку, поскольку он представляет собою природную волю, то наше положение будет противоречить обычному представлению, которое мыслит именно природную волю невинной и доброй. В действительности однако природная воля противоречит содержанию свободы, и дитя, необразованный человек, обладающие такой природной волей, поэтому в меньшей степени вменяемы. Когда говорят о человеке, то разумеют не дитя, а самосознательного человека; когда говорят *о добре*, то разумеют знание последнего. Природное само по себе, разумеется, простодушно, не есть ни доброе, ни злое; но природное, соотнесенное с волей как со свободой и знанием этой свободы, содержит в себе определение несвободного и есть поэтому злое. Поскольку человек хочет природного, он уже больше не есть чисто природное, а есть отрицательное добра как понятия воли. — Если же возразят нам, что так как зло содержится в понятии и необходимо, то человек не виноват, если он избирает его, мы на это должны ответить, что решение человека есть его собственное деяние, деяние его свободы и его вины. В религиозном мифе говорится, что человек подобен богу, благодаря тому, что он обладает знанием добра и зла, и богоподобие во всяком случае *действительно имеется*, так как необходимость не есть здесь природная необходимость, а решение именно и есть снятие этого раздвоения, возможности добра и зла. Так как передо мною стоят добро и зло, *то я могу* сделать между ними выбор, могу решиться на то и на другое, могу принять в свою субъективность как то, так и другое. Природа зла, следовательно, такова, что человек может его хотеть, но не необходимо должен его хотеть.

§ 140

Так как самосознание умеет выискивать в своей цели *положительную* сторону (§ 135), которой эта цель необходимо обладает, ибо она

входит в состав умысла *конкретного действительного* поступка, то оно, ссылаясь на эту сторону как на *долг* и *превосходное намерение*, в состоянии утверждать *для других и для себя* относительно того поступка, отрицательное существенное содержание которого приводится вместе с тем *в нем*, как рефлектированном внутрь себя, следовательно, сознающем всеобщее воли, в сравнение с этим всеобщим, — то оно самосознание в состоянии утверждать относительно этого поступка, что он — добр Если самосознание утверждает это для других, то получается *лицемерие*, а если оно это утверждает *для себя* же, то мы имеем перед собою еще более высокую вершину извращенности — *субъективность, выдающую себя за абсолютное*.

Примечание. Эта последняя самая темная, запутанная форма зла, благодаря которой зло превращается в добро и добро в зло, и самосознание, знающее себя этой силой превращения, знает себя вследствие этого абсолютным, — эта форма зла есть высочайшая вершина субъективности, получающаяся у стоящих на точке зрения морали. Это — та форма, которая расцвела в наше время и именно благодаря философии, т. е. благодаря поверхностной мысли, заставившей глубокое понятие философии исказиться в этом образе и дерзко именующей зло добром. Я укажу здесь сделавшиеся ходячими главные формы этой субъективности.

1) Что касается *лицемерия*, то в нем содержатся следующие моменты: (α) знание истинно всеобщего, будь то в форме лишь чувства *права* и *долга* или в форме дальнейшего знания и познания его; (β) воление противоборствующего этому всеобщему *особенного* и (γ) *сравнивающее* знание этих двух моментов, так что для самого волящего сознания его воление определено как злое. Эти определения служат выражением *действования со злою совестью*, но еще не выражают собою лицемерия как такового. Одно время получил большое значение вопрос, *является ли поступок злым лишь постольку*, поскольку он совершается *со злой совестью*, т. е. с развитым сознанием только что указанных моментов. Паскаль очень хорошо делает (Les Provinc. 4-e lettre) вывод из утвердительного ответа на этот вопрос: «Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner». («Они все будут осуждены, все эти полугрешники, которые еще питают некоторую любовь к добродетели. Но что касается открытых грешников, грешников закоренелых, грешников беспримесных, полных, законченных, то ад их не принимает; они про-

вели диавола в силу того, что всецело предались ему».)[1] — Субъективное право самосознания на *знание* поступка под тем определением, под которым он в себе и для себя есть добрый или злой, не должно мыслиться как приходящее в столкновение с абсолютным правом *объективности* этого определения; мы не должны представлять себе эти двоякого рода права как *отделимые* друг от друга, как *безразличные* друг к другу и лишь *случайно* совпадающие между собою; такое отношение в частности лежало в основании прежних вопросов о *действующей благодати*. Зло представляет собою с формальной стороны самое настоящее свойство индивидуума, так как оно и есть именно его безусловно полагающая себя для себя самой субъективность, и, следовательно, есть безусловно его вина (см. § 139 и предшествующий параграф), а с объективной стороны человек *согласно своему понятию* как духа есть вообще разумное и безусловно имеет внутри себя определение знающей всеобщности. Если поэтому мы будем отделять от него сторону добра и, следовательно, определение его злого поступка как злого, не вменяя ему последнего, то это означало бы, что мы к нему относимся не согласно чести его понятия. В какой мере определено или в какой степени ясности или смутности *развилось* сознание вышеуказанных моментов в их отличии друг от друга до познания и в какой мере злой поступок был совершен с более или менее *формальной* злой совестью, — все это не имеет с. ишком важного значения и касается больше области эмпирического.

b) Но действовать зло и со злой совестью еще не означает действовать *лицемерно;* в лицемерии прибавляется еще формальное определение

[1] *Паскаль* приводит там также и молитву *Христа* на кресте за своих врагов — «Отче, прости им, ибо не ведают, что творят»; — эта молитва была бы излишня, если бы то обстоятельство, что они не ведали, что творили, сообщило их поступку свойство не быть злым и они, следовательно, не нуждались бы в прощении. Он приводит также мнение *Аристотеля* (это место находится в Eth. Nicom. III, 2), который проводит различие между тем случаем, когда человек, совершивший поступок, был οὐκ εἰδώς и тем случаем, когда он был ἀγνοῶν; в первом случае, в случае неведения, он действует *не добровольно* (это незнание относится к *внешним обстоятельствам*, см. выше § 117), и поступок не должен быть вменен ему в вину; относительно другого случая Аристотель говорит: «Всякий дурной человек не знает, что нужно и чего не нужно делать, и именно этот недостаток (ἁμαρία) и делает людей несправедливыми и вообще злыми. Незнание выбора между добром и злом не приводит к тому, чтобы поступок стал недобровольным (не мог быть вменен), *а лишь к тому, что он становится дурным*». Аристотель, разумеется, глубже постиг связь между познанием и волением, чем та плоская философия, которая учит, что *не* познание, а *сердце* и *восторженность* суть подлинные принципы нравственного действования.

неправдивости, утверждение главным образом *для других*, что *зло* есть *добро*, и вообще выставление себя внешне добрым, совестливым, благочестивым, что является, таким образом, лишь приемом обмана *других*. Но злой, дальше, может также и *для себя самого* находить оправдание своих злых поступков в своих других добрых делах или в своем благочестии и вообще в *хороших основаниях*, превращая, таким образом, для себя зло в добро. Эта возможность имеет своей причиной субъективность, которая в качестве абстрактной отрицательности подчинила себе все определения и знает их проистекающими из нее.

c) К такому извращению следует причислить раньше всего ту форму, которая известна под названием *пробабилизма*. Она делает своим принципом положение, что всякий поступок, для которого сознание может выискать *какое-нибудь* хорошее основание, хотя бы последнее и было лишь *авторитетом* какого-либо теолога и хотя бы оно знало, что другие теологи далеко расходятся с его взглядом, — что всякий такой поступок дозволителен и совесть может оставаться совершенно спокойной при его совершении. Даже при этом представлении имеется еще то правильное сознание, что такое основание и такой авторитет дают лишь *вероятность*, хотя этого и достаточно для спокойствия совести; это учение соглашается с тем, что по самой природе хорошего основания наряду с ним могут быть также и другие, по меньшей мере столь же хорошие основания. В пробабилизме заметен и другой остаток объективности; согласно ему должно быть некое *основание*, определяющее поступок. Но так как решение о добре и зле опирается на эти многочисленные *хорошие основания*, в число которых входят также и авторитеты, а этих оснований так много и они противоположны друг другу, то из этого учения вытекает также и то, что решает вопрос *не* эта объективность самого предмета, а *субъективность;* благодаря этой стороне пробабилизма каприз и произвол ставятся судьями, решающими вопрос о добре и зле, и подрываются основы как нравственности, так и религиозности. Но здесь еще не высказывается в качестве принципа, что решает вопрос собственная субъективность действующего лица, а как мы уже указали выше, выставляется, наоборот, как нечто решающее, основание; пробабилизм постольку представляет собою еще форму лицемерия.

d) Ближайшей высшей ступенью является утверждение, что добрая воля состоит в том, *что она волит добро;* этого воления *абстрактного добра* достаточно для того, чтобы поступок был добрым, и даже, еще больше, такое воление единственно лишь и требуется для этого. Так

как поступок в качестве *определенного* воления обладает содержанием, а *абстрактное добро* ничего не определяет, то предоставляется особенной субъективности дать ему его определение и наполнение. Подобно тому как в пробабилизме тот, кто сам не является ученым révérend père, опирается на авторитет какого-либо такого теолога в своем подведении определенного содержания под всеобщее определение *добра*, точно так же и здесь каждый субъект непосредственно уполномочен вложить содержание в абстрактное добро или, что то же самое, подвести содержание под некоторое всеобщее. В поступке как вообще конкретном это содержание представляет собою одну сторону, а он, между тем, имеет много сторон, и среди них и такие, которые, может быть, дали бы ему предикат: преступный и дурной. Но указанное мое субъективное определение добра есть *знаемое* мною в поступке добро, *доброе намерение* (§ 111). Здесь, таким образом, проявляются противоположные определения, согласно одному из которых поступок добр, согласно другому — преступен. Вместе с тем выступает повидимому при действительно имевшем место поступке вопрос о том, *действительно ли намерение было добрым*. Но что добро есть *действительное* намерение, — это с точки зрения, согласно которой субъект имеет своим определяющим основанием абстрактное добро, не только вообще возможно, но даже необходимо должно быть всегда возможно. То, что̀ добрые намерения нарушают посредством такого поступка, определяющегося с других сторон как преступный и злой, есть, разумеется, тоже добро, и все зависит, повидимому, от того, какая из этих сторон *наиболее существенна*. Но этот объективный вопрос здесь отпадает или, вернее, здесь объективным является единственно лишь решение самого субъективного сознания.

Существенное и *доброе* суть, кроме этого, равнозначущие выражения; первое есть такая же абстракция, как и второе; доброе — это то, что существенно в отношении воли, и существенным в этом отношении, согласно данной точке зрения, и является именно то, что поступок для меня определен как добрый. Но подведение любого содержания под добро вытекает само по себе, непосредственно из того, что это абстрактное добро, не имея никакого содержания, сводится всецело лишь к тому, что оно вообще означает нечто *положительное*, — нечто такое, что̀ в каком-либо отношении считается, а по своему непосредственному определению также и может считаться, существенной целью, например, делать добро бедным, заботиться о себе, о своей жизни, о своем семействе и т. д. Подобно тому, далее, как добро есть нечто абстрактное, так, следовательно, и дурное есть нечто бессодержатель-

ное, получающее свое определение от моей субъективности; и с этой стороны мы получаем также моральную цель ненавидеть и истреблять неопределенно дурное. — Воровство, трусость, убийство и т. д. в качестве поступков, т. е. вообще в качестве деяний, совершенных субъективной волей, носят непосредственно характер *удовлетворения* таковой воли, носят, следовательно, характер некоего *положительного*, и достаточно лишь знать эту положительную сторону поступка в качестве моего *намерения* для того, чтобы превратить последний в добрый поступок, и эта сторона оказывается *существенной* для определения моего поступка как доброго, потому что я ее знаю как добрую в моем намерении. Воровство с целью облагодетельствования бедных, воровство, бегство с поля сражения ради исполнения долга, повелевающего заботиться о своей жизни, о своей (к тому же еще, может быть, бедной) семье, убийство из ненависти и мести, т. е. с целью удовлетворения чувства своей правоты, права вообще и ощущение дурного характера другого, его неправоты по отношению ко мне или к другим, по отношению к свету или *народу* вообще, причем посредством истребления этого дурного человека, носящего в себе само дурное, хоть до некоторой степени достигается цель истребления дурного, — такое воровство, бегство с поля сражения, убийство превращены, таким образом, в доброе намерение и, значит, в добрый поступок ради положительной стороны их содержания. Нужна *в высшей степени ничтожная* доза рассудочного образования для того, чтобы, подобно вышеуказанным ученым теологам, выискать для каждого поступка положительную сторону и, следовательно, доброе основание и намерение.— Так, например, высказывалось, что не существует, собственно говоря, злого человека, ибо злой не хочет зла ради зла, т. е. не хочет чисто *отрицательного* как такового, а хочет всегда чего-то *положительного*, и, значит, согласно этой точке зрения, всегда хочет какого-то добра. В этом абстрактно добром исчезли всякие различия между *добром* и *злом* и всякие действительные обязанности. Воление *одного* лишь добра и наличие добрых намерений при совершении поступка есть поэтому скорее зло, поскольку добро волимо лишь в этой абстрактности и *определение* его предоставляется, следовательно, произволу субъекта.

Здесь следует также рассмотреть пресловутое положение: *цель оправдывает средства*. — Взятое само по себе, вне связи, это положение тривиально и ничего не говорит. Можно также неопределенно возразить, что праведная цель действительно оправдывает средства, но неправедная цель их не оправдывает. Если цель правомерна, то и

средства правомерны; это положение представляет собою тавтологию, поскольку средство именно и есть то, что ничего собою не представляет само по себе, а есть лишь ради другого и в этом другом имеет свое определение и свою ценность — *если только именно оно на самом деле представляет собою средство.* Но указанное положение имеет не этот лишь чисто формальный смысл, и высказывающие его понимают под ним нечто более определенное, а именно, что дозволительно и даже, пожалуй, обязательно ради хорошей цели пользоваться как средством тем, что, само по себе взятое, вовсе не есть средство, нарушать то, что, само по себе взятое, является святым, делать, следовательно, преступление средством для достижения хорошей цели. В уме высказывающих это положение присутствует, с одной стороны, неопределенное сознание диалектики вышеуказанного *положительного* в отдельно взятых единичных правовых и нравственных определениях или в таких тоже неопределенных, всеобщих положениях, как например, *не убий* или: *заботься о своем благе, о благе своейсемьи.* Суды, воины не только имеют право, а даже обязаны убивать людей, но при этом *точно указывается*, по отношению к какого сорта людям и при каких обстоятельствах это дозволительно и обязательно. Так, например, и мое благо и благо моей семьи тоже должны быть поставлены ниже более возвышенных целей и, следовательно, должны быть низведены на степень средств. Но то, что́ обозначает себя как преступление, не есть такое оставленное неопределенным общее положение, которое еще может быть подвержено диалектике, а уже обладает своими определенными объективными границами. А то, что́ противопоставляется такому определению в цели, которая якобы меняет природу преступления, превращая его в нечто дозволительное, праведная цель, представляет собою не что иное, как *субъективное мнение* о том, что́ хорошо и лучше. Здесь происходит то же самое, что происходит в том случае, когда воление останавливается на абстрактном добре, а именно — упраздняется всякая в себя и для себя сущая и имеющая силу определенность хорошего и дурного, права и неправды, и это определение приписывается чувству, представлению и капризу индивидуума. — Наконец, *субъективное мнение* ясно и определенно провозглашается правилом права и долга, когда утверждают, что

е) *Убеждение, считающее нечто правым*, определяет нравственный характер поступка. Добро, волимое нами, еще лишено всякого содержания, и принцип убеждения заключает в себе более точное указание, что подведение поступка под определение добра есть право *субъекта.* Таким образом, совершенно исчезла даже видимость нравственной

объективности. Такое учение находится в непосредственной связи с часто упоминавшейся нами так называющей себя философией, которая отрицает познаваемость *истины:* истину же волящего духа, его разумность, поскольку он себя осуществляет, представляют собою нравственные заповеди. Так как такое философствование выдает познание истины за пустое притязание, за тщетное усилие выйти за пределы круга познания, объемлющего собою лишь кажущееся, то оно непосредственно должно сделать кажущееся также и принципом действования и, следовательно, перенести нравственное в *своеобразное* миропонимание индивидуума и его *особенное убеждение.* Деградация, до которой упала философия, разумеется, представляется миру на первый взгляд в высшей степени безразличным событием, от которого пострадала лишь праздная школьная болтовня, но деградированное воззрение необходимо внедряется затем также и в учение о морали, так как последняя составляет существенную часть философии, и тогда только проявляется и в действительности то, что́ несут с собою эти воззрения. — Благодаря распространению воззрения, согласно которому единственно лишь субъективное убеждение определяет нравственную природу поступка, случилось так, что в прошлом говорили очень много о *лицемерии,* а в настоящее время говорят о нем совсем мало, ибо в основании квалифицирования зла как лицемерия лежит представление, что известные поступки *сами по себе* суть проступки, пороки и преступления и что тот, кто их совершает, непременно знает их как таковые, поскольку основоположения и внешние действия, указываемые благочестием и правом, знаемы и признаваемы им именно в той области видимости, в которой он ими злоупотребил. А в отношении зла вообще признавалась предпосылка, что мы обязаны познать добро и уметь различать между ним и злом. И уже, во всяком случае, признавалось требование, чтобы человек не совершал порочных и преступных действий, и признавалось также, что они должны быть вменены ему как таковые, поскольку он человек, а не скотина. Если же провозглашается, что доброе сердце, доброе намерение и субъективное убеждение суть именно то, что сообщает поступкам их ценность, то нет больше лицемерия и вообще зла, ибо, делая что-нибудь, каждый умеет посредством рефлексии, рассуждающей о добрых намерениях и мотивах, превратить свой поступок в нечто доброе, а через посредство момента *убеждения* данный поступок делается хорошим [1]. Нет, та-

[1] «Что он чувствует себя совершенно *убежденным,* в этом я ни малейше не сомневаюсь. Но как много людей совершают наихудшие преступления, чувствуя себя таким образом убежденными. Если, следовательно, это основание может

ким образом, больше преступления и порока, взятых сами по себе, и вместо вышеуказанного откровенного и свободного, закоснелого, ничем не омрачаемого греха выступает теперь сознание полнейшего оправдания намерением и убеждением. Мое намерение совершить моим поступком добро и мое убеждение в том, что он — добрый, *делают его добрым*. Поскольку речь идет об оценке поступка, суде над ним, мы, согласно этому принципу, должны его судить лишь по намерению и убеждению действующего, по его *вере*. По вере не в том смысле, в котором *Христос* требует веры в *объективную* истину, так что над тем, кто имеет плохую веру, т. е. *злое* по своему содержанию убеждение, будет произнесен также и плохой приговор, т. е. соответствующий этому злому содержанию, а согласно вере в смысле *верности убеждению*, так что ставится вопрос лишь о том, остался ли человек *верным* в своем действии своему *убеждению*, в смысле формальной субъективной верности, которая единственно лишь и составляет соответствие долгу. — Этот принцип убеждения вызывает, правда, невольно мысль о невозможности *заблуждения*, так как это убеждение определяется вместе с тем как *субъективное*, а мысль о возможности заблуждения, разумеется, заключает в себе предпосылку о самом по себе сущем законе. Но закон *не действует;* лишь человек действует, и при оценке человеческих поступков может, согласно данному принципу, иметь значение лишь то, насколько он воспринял этот закон *в свое убеждение*. Но если, по вышесказанному, мы должны оценивать, согласно этому закону, не поступки, то непонятно, чему этот закон служит и для чего он должен вообще существовать. Такой закон низведен на степень *внешней буквы* и в самом деле превращается в пустое слово, ибо лишь посредством моего убеждения я его *делаю законом*, обязывающим и связывающим меня. — Кажущееся сначала чудовищным самомнение, не считающееся с тем, что сам по себе сущий закон имеет за себя авторитет бога, авторитет государства, равно как и авторитет тысячелетий, в продолжение которых он был той связью, которая объединяла людей и все их деяния и судьбы, — а в этих авто-

---

всегда служить оправданием, то нет больше *разумного суждения о добрых и злых, почтенных и презренных решениях. Иллюзия*, в таком случае, равноправна с разумом или, вернее, разум, в таком случае, больше не обладает вообще никакими правами, не пользуется вообще признанным уважением; его голос бессмысленен; *только тот, кто не сомневается, пребывает в истине*! Я содрагаюсь, думая о последствиях подобной терпимости, которая была бы исключительно к выгоде неразумия».

Фр. Г. Якоби графу Гольмеру, Евтин, 5 августа 1800 г. о перемене религии графом Штольбергом (Brennus, Berlin, August 1802).

ритетах ведь заключено бесчисленное множество *убеждений* отдельных *индивидуумов*, — и что я на место этих авторитетов ставлю *авторитет* моего *единичного* убеждения, ибо в качестве моего субъективного убеждения его значимость есть лишь *авторитет*, — это кажущееся сначала чудовищным самомнение устраняется *самим принципом*, делающим субъективное убеждение правилом. — Если же, благодаря величайшей непоследовательности, вносимой поверхностной наукой и скверной софистикой в неистребимые разум и совесть, соглашаются *с возможностью заблуждения*, то тем самым, что преступление и вообще злое есть заблуждение, их порочность сводится к минимуму. Ибо *человеку заблуждаться свойственно*, — и кто не заблуждался относительно того или другого, скажем, относительно того, ел ли я вчера кислую или сладкую капусту, или относительно бесчисленного множества других не очень важных и весьма важных вещей? Однако различие между важным и неважным отпадает, если имеет значение лишь субъективность убеждения и упорствование на нем. Но вышеуказанная, вытекающая из природы самого предмета величайшая непоследовательность, допускающая возможности заблуждения, на самом деле только преобразуется в формулировку, гласящую, что дурное убеждение есть лишь ошибка, и одна непоследовательность лишь переходит в другую непоследовательность, в бесчестную непоследовательность; то утверждают, что именно на убеждении зиждется нравственность и величайшая ценность человека, и оно, таким образом, провозглашается возвышенным и святым, то оказывается, наоборот, что мы имеем дело всего только с ошибкой, что моя убежденность есть нечто малозначущее и случайное, есть, собственно говоря, нечто внешнее, нечто такое, что может *приключиться со мною так или иначе*. И в самом деле моя убежденность есть нечто в высшей степени малозначительное; если я ни малейше не могу познать истины, то безразлично, *как* я мыслю, и в качестве предмета мышления мне остается лишь пустое добро, рассудочная абстракция. — Надо, впрочем, заметить, что из этого принципа оправдания на основании убеждения вытекает еще один вывод, касающийся способа действия других в ответ на мои действия, а именно, тот вывод, что, считая согласно *своей* вере, своему убеждению мои действия *преступлением*, *они действуют совершенно правильно;* получается, значит, вывод, который *не только ничего мне не дает*, но, напротив, унижает меня, переносит меня с точки зрения свободы и чести в отношение несвободы и бесчестия, *заставляя меня в справедливости*, которая сама по себе есть также и моя справедливость, переживать лишь чужое субъективно

убеждение, заставляет меня предполагать, что в совершении этой справедливости мною распоряжается лишь внешняя сила.

f) Наконец, наиболее крайней формой, в которой эта субъективность полностью постигает себя и высказывается, является образ, названный, пользуясь заимствованным у *Платона* словом, *иронией*, — ибо лишь название, слово, а не суть взято у *Платона;* он употреблял это название для обозначения приема *Сократа*, который применял его в личных беседах против ложных представлений неразвитого софистического сознания, чтобы способствовать выяснению идеи истины и справедливости; но Сократ трактовал иронически лишь софистическое сознание, а не самое идею. Ирония — это лишь отношение в диалоге к *лицам;* вне отношения к лицам существенным движением мысли является диалектика, и *Платон* был так далек от того, чтобы принимать диалектику самое по себе, а еще того менее иронию самое по себе за последнее и за самое идею, что он, напротив того, кончал погружением шатаний субъективного мнения в субстанциальность идеи [1].

[1] Мой покойный коллега, профессор *Зольгер*, принял, правда, выражение «ирония», введенное господином Фридрихом фон *Шлегелем* в прежний период его писательской карьеры и получившее у него указанное превыспренное значение субъективности, знающей самое себя наивысшим; однако более правильный вкус и философская проницательность Зольгера заставили его принять и сохранить преимущественно лишь заключающуюся в этом выражении собственно диалектическую сторону, движущий нерв спекулятивного рассмотрения. И все же совершенно ясным этот его взгляд я не могу признать, не могу также согласиться с понятиями, развитыми Зольгером в его последней содержательной работе, представляющей собою подробную *критику чтений* господина *Августа Вильгельма фон Шлегеля о драматическом искусстве и драматической литературе* («Wiener Jahrb.», Bd. VII, S. 90 ff.) «Истинная *ирония*, — говорит там Зольгер на стр. 92, — исходит из той точки зрения, что человек, пока он живет в сем земном мире, может исполнить свое предназначение также и в высшем значении этого слова лишь в сем мире. Все, чем, как нам кажется, мы *выходим* за пределы *конечных целей*, представляет собою *пустое* воображение. Даже величайшее существует для нашего действования лишь в *ограниченной конечной форме*». Правильно понятые эти слова — в духе Платона и очень верно сказаны против выше упомянутого там пустого стремления к (*абстрактной*) бесконечности. Но утверждение, что наиболее великое, как например, нравственность, существует в *ограниченной конечной форме*, — а нравственность есть по существу действительность и действование — является чем-то совершенно отличным от мысли, что нравственность представляет собою *конечную цель*; образ, форма конечности ни капли не лишает содержания, нравственности той субстанциальности и бесконечности, которыми последняя обладает в самой себе. Дальше мы там читаем: «И именно поэтому оно (наиболее высокое) *в нас столь же ничтожно*, как самое малозначительное, и *необходимо погибает вместе с нами и нашим ничтожным смыслом*, ибо поистине оно — лишь в боге, и в этой гибели оно преображается в нечто божественное, ко-

Вершина постигающей себя как нечто окончательное субъективности — ее нам еще остается рассмотреть — может состоять лишь в том, что она *знает* себя этой решающей инстанцией в вопросах об истине, праве и долге; в себе эта вершина уже имеется в предшествующих формах. Она состоит, следовательно, в том, что нравственно объективное знаемо ею, но вместо того чтобы, забывая о самой себе и отрекаясь от себя, погрузиться в это нравственно объективное и действовать, руководясь им, она, находясь в связи с ним, держит его вместе с тем на почтительном расстоянии и знает *себя* тем, что́ *хочет* и *решает* так, но может *точно* так же хотеть и решать иначе. —

тором мы не были бы сопричастны, если бы не было непосредственного присутствия этого божественного, которое и открывается нам именно в исчезании нашей действительности; — то настроение, для которого это непосредственно ясно в самих человеческих событиях, есть трагическая ирония». Произвольность названия «ирония» не имела бы большого значения, но нечто неясное заключается в утверждении, что именно *самое высокое гибнет* вместе с нашим ничтожеством и что лишь в исчезновении нашей действительности проявляется божественное, как мы это читаем там также и на стр. 91: «Мы видим, как герои начинают сомневаться в том, что́ наиболее благородно и прекрасно в их помыслах и чувствах, начинают сомневаться не только в их успехе, но также и в их *источнике* и их *ценности*, и мы даже еще больше возвышаемся при виде *гибели лучшего*». Что трагическая гибель в высшей степени нравственных образов может нас интересовать (заслуженная гибель напыщенных чистых мошенников и преступников, как например, герой новейшей трагедии, носящей заглавие «Вина», представляет уголовно-юридический интерес, но не представляет никакого интереса для истинного искусства, о котором здесь идет речь), возвышать и примирять с собою лишь постольку, поскольку такие герои трагедии выступают друг против друга с различными, равно правомерными нравственными силами, которые, по несчастному стечению обстоятельств, вступают друг с другом в *коллизию*, и таким образом, вследствие этого своего противоборства чему-то нравственному несут *вину*; что из этого получается правота и неправота обоих; что благодаря этому истинная нравственная идея выходит в нашей душе очищенной, торжествует победу над *односторонностью* и, следовательно, выходит примиренной; что таким образом, не *самое высокое* в нас погибает, и мы возвышаемся не при виде *гибели самого лучшего в нас*, а, напротив того, при виде торжества истинного,— что именно это и есть подлинный, чисто нравственный интерес античной трагедии (в романтической трагедии это определение подвергается еще дальнейшему видоизменению); — все это я подробно развил в «*Феноменологии духа*». Но нравственная идея вне этой *коллизии* нравственных сил и гибели попавших в это несчастное положение индивидуумов *действительна* и *налична* в мире нравственности, и в том-то и состоит цель и результат реального нравственного существования государства, что это *самое высокое не* оказывается *в своей действительности ничтожным*, — тем то и обладает *в государстве* нравственное самосознание, это оно созерцает и знает о нем, и это же постигает в нем мыслящее познание.

Вы принимаете закон на самом деле и честно, как нечто само по себе сущее; я тоже знаю об этом законе и принимаю его, но я вместе с тем пошел дальше вас, я стою также и вне этого закона и могу его сделать *таким* или *иным*, действовать *так* или *иначе*. Не дело превосходно, а я превосходен; я являюсь господином закона и предмета и лишь *играю* ими, как своим капризом, и в этом ироническом сознании, в котором я даю погибнуть самому высокому, я *лишь наслаждаюсь собою*. Этот образ есть не только *тщета* всякого нравственного содержания права, обязанностей, законов, не только зло, и притом совершенно всеобщее внутри себя зло, а прибавляет еще к этому форму, субъективное тщеславие (Eitelkeit), побуждающее меня знать самого себя этой тщетою (Eitelkeit) всякого содержания и в этом знании знать *себя* абсолютом. — В какой мере это абсолютное самодовольство не остается одинокой литургией себе самому, а, скажем, способно образовать также и *общину*, связующими узами и субстанцией которой будут тоже, примерно, взаимные уверения в добросовестности, в хороших намерениях, довольство этой взаимной чистотой, а преимущественно любование великолепием этого знания и высказывания себя и великолепием культивирования этого знания и высказывания, — в какой мере представляет собою нечто родственное с рассматриваемой ступенью то, что называется *прекрасной душой* (это — более благородная субъективность, тлеющая в сознании тщеты всякой объективности и, следовательно, также и недействительности самой себя), а равно и другие образования, — на эти вопросы я дал ответ в «Феноменологии духа»; весь отдел указанного произведения, носящий заглавие «Совесть», можно сравнить в особенности с тем, что мы сказали здесь также и относительно перехода вообще на высшую ступень, которая, впрочем, там определена нами иначе.

Прибавление. Представление может пойти дальше и обратить для себя злую волю в видимость доброй. Если оно и не может изменять зло в его природе, то оно все же в состоянии сообщить ему видимость добра. Ибо каждое действие имеет в себе нечто положительное, а так как определение добра в противоположность злу тоже сводится к тому, что добро есть положительное, то я могу утверждать, что поступок в отношении моего намерения — добрый. Зло, следовательно, находится в связи с добром не только в сознании, но и с положительной стороны. Если самосознание выдает поступок как добрый лишь для других, то эта форма представляет собою *лицемерие;* если же оно оказывается в состоянии также и для себя утверждать, что деяние есть доброе, то это еще более высокая вершина субъективности, знаю-

щей себя абсолютною, субъективности, для которой добро и зло, взятые сами по себе, исчезли и которая может выдавать за таковые все, что ей угодно. Это — точка зрения абсолютной софистики, провозглашающей себя законодательницей и относящей отличие между добром и злом за счет своего произвола. Что касается лицемерия, то сюда, например, принадлежат главным образом религиозные лицемеры (Тартюфы), которые аккуратно исполняют все обряды и, сами по себе, может быть, на самом деле благочестивы, но, с другой стороны, делают все, что им угодно. В наше время уже очень мало говорят о лицемерии, потому что, с одной стороны, это обвинение кажется слишком суровым, а, с другой стороны, лицемерие в его непосредственном виде более или менее исчезло. Эта голая ложь, это прикрывание видом добра стало теперь слишком прозрачным для того, чтобы оставаться незамеченным, и разделение, поставление добра по одну сторону, и зла — по другую, уже не существует в такой простоте с тех пор, как возрастающая образованность сделала шаткими противоположные друг другу определения. Лицемерие теперь приняло более тонкую форму, а именно форму *пробабилизма*, состоящего в том, что совершивший какой-нибудь проступок старается превратить его для своей собственной совести в нечто такое, что можно представлять себе и добрым поступком. Эта форма может выступить лишь там, где моральное и доброе устанавливается авторитетом, так что имеется столько же авторитетов, сколько оснований, чтобы утверждать, что зло есть добро. Казуистические теологи и, в особенности иезуиты, обработали эти казусы совести и несметно увеличили их число.

Когда рассмотрение этих случаев достигает чрезвычайной утонченности, тогда возникают многочисленные коллизии, и противоположности между добрыми и злыми действиями становятся такими шаткими, что в отношении к отдельному случаю последние оказываются переходящими одно в другое. Теперь желают только *вероятного*, т. е. приблизительно доброго, которое может быть подтверждено каким-нибудь основанием или каким-нибудь авторитетом. Характерное своеобразие этой точки зрения состоит, таким образом, в том, что она содержит в себе лишь абстрактное, а конкретное содержание выставляется как нечто несущественное, которое скорее остается предоставленным произволу голого мнения. Таким образом, человек, может быть, совершил преступление и вместе с тем хотел добра; если я, например, убиваю злого человека, то я могу выдавать за положительную сторону то, что я хотел противодействовать злу и сократить его размеры. Дальнейший шаг вперед от пробабилизма заключается в

воззрении, согласно которому имеет значение не авторитет и утверждение другого лица, а лишь сам субъект, т. е. *его* убеждение, и лишь через *последнее* нечто может стать добрым. Недостаток этого воззрения заключается в том, что добро и зло, согласно ему, имеют отношение лишь к убеждению и что нет самого по себе сущего права, для которого это убеждение являлось бы только формой. Несомненно, не безразлично, делаю ли я что-нибудь из привычки и из желания не отступать от господствующих нравов или я делаю это потому, что я проникнут убеждением в истинности такого действия; однако объективная истина все же отлична от моего убеждения, ибо это последнее вовсе не имеет в себе различия между добром и злом, так как убеждение всегда остается убеждением, и дурным, согласно этому воззрению, было бы лишь то, в чем я не убежден. Так как эта точка зрения представляется наивысшей, погашающей различия добра и зла, то при этом соглашаются с тем, что это наивысшее подвержено также и заблуждению, и постольку оно падает со своей высоты, делается снова случайным и кажется не заслуживающим уважения. Эта последняя форма есть *ирония*, сознание, что с таким принципом убеждения не далеко уйдешь и что в этом высшем критерии господствует лишь произвол. Последняя точка зрения вышла, собственно говоря, из *фихтевской* философии, провозглашающей «я» абсолютом, т. е. абсолютной достоверностью, всеобщей яйности, которое в ходе дальнейшего развития достигает объективности. О Фихте нельзя, собственно, сказать, что он сделал произвол субъекта принципом практики, но позднее Фридрих фон *Шлегель* придал этому «я» смысл особенной яйности и сделал из него бога даже в отношении добра и красоты, так что объективное добро есть лишь создание моего убеждения, получает опору лишь через меня, и я как господин и повелитель могу заставлять его появиться и исчезнуть. Когда я занимаю некоторую позицию по отношению к чему-то объективному, оно вместе с тем погибает для меня и, таким образом, я парю над необъятно огромным пространством, вызываю образы к существованию и разрушаю их. Эта крайняя точка зрения субъективности может возникнуть лишь в эпоху высокой образованности, когда погибла серьезность веры и от нее остается лишь представление о тщете всех вещей.

Переход от морали к нравственности

§ 141

Для добра как субстанциального, но еще *абстрактного* всеобщего свободы, также *требуются* поэтому определения вообще и принцип

последних, но такие именно определения и такой именно принцип, которые *тожественны* с добром, и точно так же для *совести*, для этого лишь абстрактного принципа определения поступков, требуются всеобщность и объективность ее определений. Оба, возведенные каждое само по себе в целостность, превращаются в нечто, лишенное определений, которое *должно* быть определено. Но соединение обеих относительных целостностей в абсолютное тожество уже совершено *в себе*, так как как раз эта субъективность, *чистая уверенность* в своей собственной *самодостоверности*, улетучивающаяся для себя в своей суетности, тожественна с *абстрактной всеобщностью* добра; *конкретное*, следовательно, тожество добра и субъективной воли, их истина, есть *нравственность*.

Примечание. Более понятным такой переход понятия становится в логике. Здесь же укажем лишь на то, что природа ограниченного и абстрактного, — а таковыми являются здесь абстрактное, лишь *долженствующее быть* добро, и столь же абстрактная, лишь *долженствующая быть* доброй субъективность, — имеет в *самой себе* свою противоположность; добро имеет в себе свою действительность, а субъективность (момент *действительности* нравственности) — добро, но они, как односторонние, еще не *положены* как то, что́ они суть *в себе*. Этой положенности они достигают в их отрицательности именно тем, что они, каковы они суть в их *односторонности*, т. е. как таковые, которые не должны иметь в них то, что́ в них есть *в себе* (добро должно быть без субъективности и определения, а определяющее, субъективное, должно быть без в-себе-сущего), конституируются сами по себе как целостности, снимаются и благодаря этому низводятся на степень моментов *понятия*, которое раскрывается как их единство и именно посредством этой положенности своих моментов получило *реальность*, есть теперь как идея; это — понятие, развившее свои определения в реальность и наличное вместе с тем в их тожестве, как их в себе сущая сущность. — Наличное бытие свободы, которое было непосредственно как *право*, определилось в рефлексии самосознания в *добро;* третье, которое здесь, в этом переходе, представляет собою истину добра и субъективности, есть поэтому точно так же истина последней и права. — *Нравственное* есть субъективное умонастроение, но субъективное умонастроение в себе сущего права. Вывод, что эта идея есть *истина* понятия свободы, не может быть некоей предпосылкой, заимствованной из чувства или из какого-нибудь другого источника, а может быть — в философии — только *доказанным* положением. Его дедукция состоит лишь в том, что право и

моральное самосознание являют себя в самих себе возвращающимися в эту идею как в свой *результат*. Те, которые полагают, что они могут обойтись в философии без доказывания и дедуцирования, обнаруживают этим, как они еще далеки даже от догадки о том, что такое философия, и эти люди имеют право говорить, где угодно, но не в философии; в последней нечего делать тем, которые желают говорить без понятия.

Прибавление. Обоим принципам, рассмотренным нами до сих пор,— как абстрактному добру, так и совести, — недостает их противоположности: абстрактное добро испаряется, превращается в нечто совершенно бессильное, в которое я могу вносить какое угодно содержание, а субъективность совести становится не менее бессодержательной, так как она лишена объективного значения. Может поэтому возникнуть тоска по некоей объективности, и в этой тоске человек унизится до полной зависимости, до рабства, лишь бы избегнуть пустоты и отрицательности. Если недавно некоторые протестанты перешли в католичество, то это произошло потому, что они нашли свой внутренний мир пустым и ухватились за нечто твердое, за опору, за авторитет, хотя то прочное, которое они получили, и не было прочностью мысли. Единство субъективности и объективного в себе и для себя сущего добра есть *нравственность*, и в ней примирение произошло согласно понятию. Ибо если мораль есть форма воли вообще со стороны субъективности, то нравственность не только есть субъективная форма и самоопределение воли, но также имеет своим содержанием свое понятие, а именно, свободу. Правовое и моральное не могут существовать каждое само по себе, и они должны иметь своим носителем и своей основой нравственное, ибо праву недостает момента субъективности, а мораль опять-таки односторонняя, ибо обладает единственно лишь субъективностью, и, таким образом, оба момента сами по себе не обладают действительностью. Лишь бесконечное, идея, действительно: право существует лишь как ветвь целого, как растение, обвивающееся вокруг самого по себе непоколебимого дерева.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НРАВСТВЕННОСТЬ

§§ 142 — 360

§ 142

Нравственность есть *идея свободы* как живое добро, имеющее в самосознании свое знание, воление, а через его действование свою действительность, равно как и самосознание имеет в нравственном бытии свою в себе и для себя сущую основу и движущую цель; нравственность есть *понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*.

§ 143

Так как единство *понятия* воли и его наличного бытия, особенной воли, есть знание, то имеется сознание различия между этими моментами идеи; однако сознание мыслит это различие так, что теперь каждый из них сам по себе есть целостность идеи и имеет ее своей основой и своим содержанием.

§ 144

а) Объективно нравственное, вступающее на место абстрактного добра, есть субстанция, ставшая *конкретной* через субъективность как *бесконечную форму*. Она полагает поэтому внутри себя *различия*, которые, следовательно, определены понятием; благодаря этому полаганию различий нравственность обладает прочным *содержанием*, которое само по себе необходимо и обладает прочным существованием (ein Bestehen), стоящим выше субъективного мнения и каприза: это — *в себе и для себя сущие законы и учреждения*.

Прибавление. В целом нравственности имеются как субъективный, так и объективный момент, но оба суть только его формы. Добро есть здесь субстанция, т. е. наполнение объективного субъективным. Если будем рассматривать нравственность с объективной точки зрения, то можно сказать, что нравственный человек бессознателен для себя. В этом смысле Антигона провозглашает, что никто не знает, откуда происходят законы; они вечны: это значит, что они — в себе и для себя сущие определения, проистекающие из природы предмета. Но это субстанциальное обладает не менее того и сознанием, хотя последнее всегда занимает положение момента.

§ 145

То обстоятельство, что нравственное есть *система* этих определений идеи, составляет ее *разумность*. Она, таким образом, есть свобода или в себе и для себя сущая воля как *объективное*, как круг необходимости, моментами которого являются *нравственные силы*, управляющие жизнью индивидуумов и имеющие в последних как в своих акциденциях свое представление, выступающий в явлении образ и действительность.

Прибавление. Так как нравственные определения составляют понятие свободы, они суть субстанциальность или всеобщая сущность индивидуумов, которые представляют собою по отношению к ним лишь нечто акциденциальное. Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов. Нравственность поэтому изображали народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих богов, по сравнению с которыми суетные предприятия индивидуумов являются лишь игрою волн.

§ 146

β) Субстанция знает себя в *этом своем действительном самосознании* и, следовательно, есть объект знания. Для субъекта нравственная субстанция, ее законы и силы имеют в качестве предмета ту характерную черту, что *они суть* в высшем смысле, в смысле самостоятельности, абсолютный, бесконечно более надежный авторитет, бесконечно более прочная сила, чем бытие природы.

Примечание. Солнце, луна, горы, реки, вообще окружающие нас предметы природы *суть*, они обладают для сознания авторитетом, внушающим ему, что они не только *суть*, но и отличаются особенной природой, которую оно признает и с которою оно сообразуется в своем отношении к ним, в своем трактовании их и пользовании ими. Авторитет нравственных законов бесконечно выше, потому что предметы природы воплощают разумность лишь совершенно *внешне* и разрозненно и скрывают ее под образом случайности.

§ 147

С другой стороны, законы и силы нравственной субстанции не суть для субъекта нечто *чуждое*, наоборот, он свидетельствует о них *свидетельством духа* как о *своей собственной сущности*, в них он испытывает чувство *гордости собою* и живет, как в своей, не отличающейся

от него стихии; это — отношение, которое непосредственно еще более тожественно, чем даже *вера* и *доверие*.

Примечание. Вера и доверие представляют собою проявления начинающейся рефлексии и предполагают наличие представления и различия; было бы, например, не одно и то же верить в языческую религию и быть язычником. То отношение или, скорее, лишенное отношения тожество, в котором нравственное есть действительная жизненность самосознания, может, правда, перейти в отношение веры и убеждения и в некое опосредствование *дальнейшей рефлексией*, в усмотрение посредством оснований, которые могут брать своим отправным пунктом также и какие-нибудь особенные цели, интересы и соображения, страх и надежду или исторические предпосылки. Однако *адэкватное познание* их есть дело мыслящего понятия.

§ 148

В качестве этих субстанциальных определений законы и силы нравственной субстанции существуют для индивидуума, который отличает себя от них как субъективное и внутри себя неопределенное или, другими словами, как особенно определенное; он, *следовательно*, *относится* к ним как к своему субстанциальному; они суть *обязанности*, связывающие его волю.

Примечание. Этическим *учением об обязанностях*, т. е. таким учением, каким оно объективно есть, а не таким, каковым оно якобы содержится в пустом принципе моральной субъективности, который скорее ничего не определяет (§ 134), — является поэтому следующее в этой *третьей части* систематическое развитие круга нравственной необходимости. Отличие этого изложения от формы *учения об обязанностях* заключается лишь в том, что в последующем изложении нравственные определения получаются как необходимые отношения, а затем изложение на этом останавливается и не прибавляет к каждому из определений заключительного предложения: *итак, это определение есть для человека обязанность*. — Учение об обязанностях, поскольку оно не есть философская наука, заимствует свой материал из отношений, уже имеющихся налицо, и показывает его связь с собственными представлениями, с преднаходимыми, в качестве всеобщих, основоположениями и мыслями, целями, влечениями, ощущениями и т. п., и может к этому прибавлять в качестве оснований дальнейшие следствия каждой обязанности в соотношении с другими нравственными отношениями, равно как и в соотношении с благом и мнением. Но имма

нентное и последовательное учение об обязанностях не может быть ничем иным, как развитием *отношений*, которые благодаря идее свободы необходимы и потому *действительны* во всем своем объеме в государстве.

§ 149

В качестве *ограничения* обязательный долг может выступать лишь в отношении неопределенной субъективности или абстрактной свободы и в отношении влечений естественной воли или влечения моральной воли, определяющей свое неопределенное добро, руководясь своим произволом. Но индивидуум находит в обязанности скорее свое *освобождение*, — освобождение частью от зависимости, в которой он находится, когда им руководят одни голые естественные влечения, равно как и от стесненности, испытываемой им, как субъективной особенностью, в моральных рефлексиях о долженствовании и дозволенном, и частью от неопределенной субъективности, не доходящей до наличного бытия и объективной определенности действования и остающейся *внутри себя* и недействительностью. В обязанности индивидуум освобождает себя к субстанциальной свободе.

Прибавление. Обязанность ограничивает лишь произвол субъективности и сталкивается лишь с абстрактным добром, которое твердо держится субъективности. Если люди говорят: мы хотим быть свободными, то это ближайшим образом означает лишь: мы хотим быть абстрактно свободными, и всякое определение и расчленение в государстве считается тогда ими ограничением этой свободы. Обязанность представляет собою постольку ограничение не свободы, а лишь абстракции последней, т. е. несвободы: она есть достижение сущности, обретение утвердительной свободы.

§ 150

Нравственное, поскольку оно рефлектируется в индивидуальном, определенном природой характере как таковом, есть *добродетель*, которая есть *добропорядочность*, поскольку она являет одно лишь простое соответствие индивидуума обязанностям, диктуемым теми обстоятельствами, в которых он находится.

Примечание. Что должен человек делать, *каковы* те обязанности, которые он должен исполнять для того, чтобы быть добродетельным, — это легко сказать в нравственном общественном союзе (Gemeinwesen); он не должен делать ничего другого, кроме того, что в тех обстоятельствах, в которых он находится, ему предначертано, высказано и из-

вестно. Добропорядочность есть всеобщее, которого можно от него требовать, исходя частью из права, частью из нравственности. Но моральной точке зрения она легко может показаться чем-то второстепенным, чем-то таким, сверх чего можно еще больше требовать от себя и других, ибо непременное желание, жажда быть чем-то *особенным* не удовлетворяется тем, что́ есть в себе и для себя сущее и всеобщее; лишь в *исключении* оно находит сознание своего своеобразия.— *Различные стороны* добропорядочности можно точно так же называть *добродетелями*, так как они являются также и собственной чертой (Eigentum) *индивидуума* — хотя и не особенной в сравнении с другими индивидуумами. Но речи о добродетели часто слишком близко соприкасаются с пустой декламацией, так как в них говорится лишь об абстрактном и неопределенном; такие речи, далее, в их доводах за и против и изложении обращаются к индивидууму как к некоему произволу и субъективному капризу. При наличии нравственного состояния, отношения которого вполне развиты и осуществлены, *добродетель в собственном смысле* находит себе место и осуществляется лишь при чрезвычайных обстоятельствах и коллизиях между указанными отношениями, — и, прибавим, в подлинных *коллизиях*, ибо моральная рефлексия может себе всюду создавать коллизии и внушить себе сознание, что совершено особенное и принесены *жертвы*. В варварском состоянии общества и общественного союза чаще встречается поэтому форма добродетели как таковой, потому что здесь нравственное и его осуществление есть больше индивидуальный произвол и проявление своеобразной гениальной натуры индивидуума; например, древние приписывали добродетель в особенности *Геркулесу*. В древних государствах, в которых нравственность не достигла такого уровня, чтобы стать свободной системой самостоятельного развития и объективности, этот недостаток тоже должен был возмещаться своеобразной гениальностью индивидуумов. — Учение о добродетелях, поскольку оно не есть лишь учение об обязанностях, поскольку оно, следовательно, обнимает собою особенное, основанное на природной определенности характера, является, таким образом, *духовной естественной историей*.

Так как добродетели суть нравственное в применении к особенному и с этой субъективной стороны представляют собою нечто неопределенное, то для их определения выступает количественный момент бо́льшего и меньшего; их рассмотрение приводит к рассмотрению противостоящих им недостатков или пороков, как например, у *Аристотеля*, который поэтому определяет особенную добродетель согласно

ее правильному смыслу, как середину между «слишком много» и «слишком мало». — То же самое содержание, которое принимает форму *обязанностей*, а затем — форму *добродетелей*, обладает также и формой *влечений* (§ 19). Последние также имеют своей основой то же самое содержание, но так как оно в них принадлежит еще непосредственной воле и природным чувствованиям и не развилось до такой высоты, чтобы стать определением нравственности, то у них общим с содержанием обязанностей и добродетелей является лишь абстрактный предмет, который в качестве лишенного определенности не содержит для них в самом себе границы добра или зла, — или, иначе говоря, они суть *добрые*, если абстрагировать положительное и — *злые*, если абстрагировать отрицательное (§ 18).

Прибавление. Когда человек совершает тот или другой нравственный поступок, то он этим еще не добродетелен; он добродетелен лишь в том случае, если этот способ поведения является постоянной чертой его характера. Добродетель — это больше нравственная виртуозность, и если в наше время говорят о добродетели не так много, как прежде, то это объясняется тем, что теперь нравственность уже не является в такой мере формой особенного индивидуума. Из всех народов французы чаще всего говорят о добродетели, потому что у них индивидуум представляет собою в бо́льшей мере создание его своеобразия и природного способа действования. Немцы, напротив, — более мыслящие люди и у них то же самое содержание получает форму всеобщности.

§ 151

Но в простом *тожестве* с действительностью индивидуумов нравственное выступает как всеобщий образ действия последних — как *нравы*; *привычка* к нравственному выступает как *вторая природа*, положенная вместо первой, чисто природной воли, и она есть проникающая насквозь душа, смысл и действительность наличного бытия воли, есть живой и наличный, как некий мир, *дух*, субстанция которого только таким образом и существует как дух.

Прибавление. Подобно тому как природа имеет свои законы, как животные, растения, солнце выполняют свой закон, так и нравы суть закон духа свободы. Нравы являются тем, чем не являются еще право и мораль, а именно, духом. Ибо в праве особенность еще не есть особенность понятия, а есть лишь особенность природной воли. И точно так же и на точке зрения морали самосознание еще не есть духовное сознание. Там дело идет лишь о ценности субъекта в самом себе: это

означает, что субъект, определяющийся согласно добру и противно злу, имеет еще форму произвола. Здесь же, на точке зрения нравственности, воля существует как воля духа и обладает субстанциальным соответствующим себе содержанием. *Педагогика* есть искусство делать людей нравственными; она рассматривает человека как природное существо и показывает путь, следуя по которому он снова рождается, его первая природа превращается во вторую, духовную природу, так что это духовное становится в нем *привычкой*. В последней исчезает противоположность между природной и субъективной волей, борьба в субъекте сломлена, и постольку привычка входит в состав нравственности, точно так же как она входит и в состав философской мысли, так как последняя требует, чтобы дух был образован, развился настолько, чтобы его не сбивали с толку произвольные парадоксы, чтобы последние были сломлены и преодолены, дабы разумное мышление имело перед собою путь открытым. Человек и умирает также благодаря привычке, т. е. он умирает, когда весь и всецело вкоренился в жизнь привычкой, духовно и физически отупел, и им преодолена противоположность между субъективным сознанием и духовной деятельностью, ибо деятелен человек лишь постольку, поскольку он чего-то не достиг и хочет в отношении этого недостигнутого творить и проявлять себя. Когда это достигнуто, исчезает деятельность и жизненность, и наступающее после этого отсутствие всякого интереса есть духовная и физическая смерть.

§ 152

Нравственная субстанциальность добилась таким образом своего *права*, а последнее получило свою значимость, а именно: в нравственной субстанциальности исчезли то своеволие и та собственная совесть единичного, которые могли бы иметь самостоятельное наличное бытие и находились бы с нею в антагонизме, так как нравственный характер знает своей движущей целью неподвижное, но в своих определениях раскрытое в действительную разумность всеобщее, познает, что его достоинство, как и всякое наличие особенных целей, имеет свое существование в нем, и это действительно так и есть. Субъективность сама есть *абсолютная* форма и существующая действительность субстанции, и отличие субъекта от последней как от своего предмета, своей цели и мощи, есть вместе с тем лишь столь же непосредственно исчезнувшее различие формы.

Примечание. Субъективность, представляющая собою почву существования понятия свободы (§ 106) и на точке зрения морали еще отли-

чающаяся от этого своего понятия, есть в нравственности его адэкватное ему существование.

§ 153

Право индивидуумов на свое *субъективное определение* к *свободе* находит свое исполнение в том, что они принадлежат нравственной действительности, так как их уверенность в своей *свободе* имеет свою *истину* в такой объективности, и в нравственном они *действительно* обладают *своей собственной* сущностью, своей *внутренней* всеобщностью (§ 147).

Примечание. На вопрос отца, каков наилучший способ нравственно воспитать сына, пифагореец дал следующий ответ (этот ответ влагают также и в уста других): сделав его *гражданином государства*, в котором господствуют *хорошие законы*.

Прибавление. Педагогические попытки отвлечь человека от всеобщей жизни современности и воспитывать его в деревне (*Руссо* в «Эмиле») оказались безуспешными, потому что не может удасться стремление отчудить человека от законов мира. Хотя образование юношества и должно происходить в одиночестве, однако не надо думать, что дыхание мира духов не проникает, наконец, и в это одиночество и что сила мирового духа слишком мала для того, чтобы овладеть также и этими отдаленными частями. Лишь в том, что он — гражданин хорошего государства, индивидуум достигает своего права.

§ 154

Право индивидуумов на их *особенность* также содержится в нравственной субстанциальности, ибо особенность есть внешний способ проявления существования нравственного.

§ 155

В этом тожестве всеобщей и особенной воли *обязанность* и *право*, следовательно, совпадают, и человек обладает посредством нравственности правами постольку, поскольку у него есть обязанности, и у него есть обязанности постольку, поскольку он обладает правами. В абстрактном праве я обладаю правом, а у другого есть в отношении последнего обязанности; в области морали право на свое собственное

ведение и воление, равно как и право на свое благо лишь *должно* находиться в единении с обязанностями и быть объективным.

Прибавление. Раб не может иметь обязанностей, и лишь свободный человек имеет таковые. Если бы у одной стороны были все права, а у другой — все обязанности, то целое распалось бы, ибо лишь тожество есть та основа, которую мы здесь неизменно должны иметь в виду.

§ 156

Нравственная субстанция, как содержащая в себе для себя сущее самосознание в единении с его понятием, есть *действительный дух* семьи и народа.

Прибавление. Нравственное не абстрактно, подобно добру, а в сильнейшей степени действительно. Дух обладает действительностью, и акциденциями последней являются индивидуумы. При рассмотрении нравственного возможны поэтому всегда лишь две точки зрения: либо мы исходим из субстанциальности, либо мы рассуждаем атомистически и, положив в основу единичное, восходим от нее все выше и выше; в этой последней точке зрения нет духа, так как она ведет лишь к составлению целого из частей; дух же не есть единичное, а есть лишь единство единичного и всеобщего.

§ 157

Понятие этой идеи существует как дух, как знающее себя и действительное, лишь постольку, поскольку оно есть объективирование самого себя, движение через формы своих моментов. Оно есть поэтому:

А. Непосредственный или *природный* нравственный дух — *семья.*

Эта субстанциальность переходит в потерю своего единства, в раздвоение и в точку зрения относительности, и есть, таким образом:

В. Гражданское общество, связь членов, как *самостоятельных единичных,* в некоей, стало быть, *формальной всеобщности,* связь через *потребности* этих членов, через *правовые учреждения,* как представляющие собою средство обеспечения лиц и собственности, и через некоторый *внешний порядок,* служащий для охраны их особенных и

общих интересов, каковое *внешнее государство* берет себя обратно и концентрируется,

C. переходя в цель и действительность субстанциального всеобщего и посвященной последнему публичной жизни, — переходя в *государственный строй*.

Отдел первый

СЕМЬЯ

§ 158

Семья как *непосредственная субстанциальность* духа имеет своим определением свое чувствующее себя единство, *любовь*, так что соответствующее умонастроение состоит в обладании самосознанием своей индивидуальности *в этом единстве*, как во в себе и для себя сущей существенности, чтобы быть в нем не как самостоятельное лицо, а как член этого единства.

Прибавление. Любовь означает вообще сознание моего единства с другим, так что я для себя не изолирован, а приобретаю свое самосознание лишь как отказ от своего особенного бытия и посредством знания себя моим единством с другим и единством другого со мною. Но любовь есть чувство, т. е. нравственность в природной форме; в государстве нет уже любви: в нем мы сознаем единство как закон; в нем содержание необходимо должно быть разумным, и я необходимо должен его знать. Первым моментом в любви является то, что я не хочу быть самостоятельным, стоящим отдельно лицом и что, если бы я был таковым, я чувствовал бы себя несовершенным и неполным. Вторым моментом является то, что я обретаю себя в другом лице, что я обладаю значимостью в нем, и что оно в свою очередь достигает этого же во мне. Любовь поэтому представляет собою чудовищнейшее противоречие, которого рассудок не в состоянии разрешить, так как нет ничего более неподатливого, чем эта точечность самосознания, которая подвергается отрицанию, и которою я все же должен положительно обладать. Любовь есть одновременно и порождение, и разрешение противоречия; в качестве разрешения последнего она есть нравственное единение.

§ 159

Право, которое принадлежит *единичному* индивидууму на основании семейного единства и которое есть ближайшим образом его жизнь в самом этом единстве, лишь постольку выступает в *форме*

права как абстрактный момент *определенной единичности*, поскольку семья начинает распадаться, и те, которые должны быть ее членами, становятся в своем умонастроении и действительности самостоятельными лицами и сохраняют теперь лишь в отрозненности, следовательно, лишь с внешних сторон (имущество, алиментация, расходы на воспитание и т. д.), то что́ составляло в семье некоторый определенный момент.

Прибавление. Право семьи состоит, собственно говоря, в том, что ее субстанциальность должна иметь наличное бытие; это, следовательно, — право, направленное против внешнего и против выступления из этого единства. Но любовь, напротив того, есть в свою очередь чувство, некое субъективное, на которое единение не может изъявлять притязания. Если, следовательно, требуют единения, то это требование может быть предъявлено лишь по отношению к таким вещам, которые сами по своей природе внешни и не обусловлены чувством.

§ 160

Семья завершается в следующих трех сторонах:

a) в образе своего непосредственного понятия как *брак*;

b) во внешнем наличном бытии, в семейной движимой и недвижимой *собственности* и заботе о ней;

c) *в воспитании* детей и распаде семьи

A. БРАК

§ 161

Брак как *непосредственное нравственное отношение* содержит в себе, *во-первых*, момент природной жизни, а так как это нравственное отношение есть субстанциальное отношение, то он имеет в себе жизнь в ее целостности, а именно в качестве действительного *рода* и его процесса. Но в самосознании исключительно лишь *внутреннее* или *в себе* сущее единство и именно поэтому, представляющее собою в своем существовании лишь внешнее *единство* естественных полов, превращается, *во-вторых*, *в духовное* единство, в самосознательную любовь.

Прибавление. Брак представляет собою по своему существу нравственное отношение. Раньше он рассматривался, в особенности в большинстве сочинений о естественном праве, лишь с физической стороны, со стороны того, что́ он представляет собою от природы. Его рассматривали, таким образом, лишь как половое отношение, и всякий путь к другим определениям брака оставался закрытым. Но столь же грубо

понимание брака как гражданского контракта, представление, встречающееся также еще у Канта; согласно этому представлению произвол обеих сторон договаривается относительно вступающих в договор индивидуумов, и брак низводится к форме взаимного соответствующего договору потребления. Третье представление полагает брак лишь в любви; это последнее представление также должно быть отвергнуто, ибо любовь, представляющая собою чувство, допускает случайность во всех отношениях, а это — образ, которого нравственность не должна принимать. Брак мы должны поэтому ближе определить следующим образом: он есть правовая нравственная любовь; при таком определении из последней исключается все, что в ней преходяще, капризно и лишь субъективно.

§ 162

Субъективным исходным пунктом брака может представляться скорее *особая склонность* друг к другу тех двух лиц, которые вступают в это отношение, или *забота* и подготовительные шаги родителей, и т. п.; но объективным исходным пунктом является свободное согласие лиц именно на то, *чтобы составить единое лицо*, на то, чтобы, погрузившись в это единство, отказаться от своей природной и единичной личности; это единство представляет собою в таком смысле самоограничение, но на самом деле является освобождением входящих в его состав единичных личностей, так как они в нем обретают свое субстанциальное самосознание.

Примечание. Объективным назначением и, следовательно, нравственной обязанностью единичных личностей является вступление в состояние брака. Каков будет характер внешнего исходного пункта, это по своей природе случайно и зависит, в особенности, от характера рефлективной культуры. Одной крайностью являются те случаи, в которых начало браку полагается предусмотрением благожелательных родителей, и в душах лиц, которых предназначают для единения в любви друг с другом, возникает склонность, так как они узнают о том, что их к этому предназначили; другой крайностью являются те случаи, в которых сначала появляется склонность в душах вступающих в брак, именно как *этих*, бесконечно партикуляризованных лиц. — Первую крайность, или вообще путь, на котором началом является решение вступить в брак друг с другом, а склонность является следствием этого решения, так что к моменту действительного бракосочетания имеется налицо и то, и другое, можно даже рассматривать как более нравственный путь. — В другой крайности

предъявляет свое притязание *бесконечно особенное* своеобразие и оно находится в связи с субъективным принципом современного мира (см. выше § 124). — В новейших драмах и других произведениях искусства, в которых половая любовь составляет главный интерес, элемент пронизывающего холода, имеющийся в этом притязании, вносится в пыл изображаемой страсти, благодаря связанной с нею полной *случайности*, благодаря именно тому, что в них представляется положение так, будто весь интерес концентрируется на *этих* лицах, что́ для *этих* лиц, может быть, и бесконечно важно, но вовсе не так важно *само по себе*.

Прибавление. У народов, которые мало уважают женщин, родители устраивают браки по своему произволу, не спрашивая своих детей, и последние допускают это, так как особенность чувства еще не предъявляет притязаний. Девушке нужен лишь муж вообще, и юноше — лишь жена вообще. При других обстоятельствах могут иметь определяющее влияние имущественные соображения, родовитость, политические цели. Тут могут иметь место очень крутые действия, так как брак превращается здесь в средство для других целей. В новейшее время, напротив, *влюбленность* рассматривается как единственно важный, субъективный исходный пункт. При этом представляют себе, что каждый должен ждать того момента, когда пробьет его час, и что можно отдать свою любовь лишь определенному индивидууму.

§ 163

Нравственная сторона брака состоит в сознании этого единства как субстанциальной цели, следовательно, в любви, доверии и общности всего индивидуального существования; в таком умонастроении и в такой действительности природное влечение низводится на степень модальности природного момента, которому именно и предназначено исчезнуть после его удовлетворения, а выступает в *своем праве* духовная связь в качестве субстанциального, следовательно, в качестве того, что́ *само по себе* стоит выше случайности страстей и временного особенного каприза.

Примечание. Что брак в его существенной основе не есть отношение договора, это мы уже указали выше (§ 75), ибо сущность его именно и состоит в том, что он исходит из договорной точки зрения, из самостоятельной в своей единичности личности, *чтобы затем упразднить эту точку зрения*. Отожествление личностей, благодаря чему семья есть *одно лицо*, а ее члены суть акциденции (субстанцию

же представляет собою по существу отношение акциденций к ней самой), есть нравственный дух брака; этот дух сам по себе, освобожденный от многих внешних черт, которые он носит в своем наличном бытии, именно, в данных, *этих* индивидуумах и в данных определенных во времени и многообразными способами интересах, — этот нравственный дух, выделенный как образ для представления, был предметом культа в качестве пенатов и т. п., и он вообще составляет то, в чем заключается *религиозный* характер брака и семьи, благоговейная родственная любовь (Pietät). Дальнейшей ступенью абстракции является отделение божественного, субстанциального от его наличного бытия и фиксирование, таким образом, чувства и сознания духовного единства в качестве ошибочно так называемой *платонической любви;* это отделение находится в связи с монашеским воззрением, в котором момент естественной жизни определяется как исключительно *отрицательный*, и ему сообщается, именно благодаря этому отделению, бесконечная важность, самостоятельное значение.

Прибавление. Брак отличается от *сожительства* тем, что в последнем имеет значение главным образом удовлетворение естественной потребности, между тем как в браке эта потребность оттесняется на задний план. Поэтому в браке говорят не краснея о таких естественных происшествиях, упоминание о которых при внебрачных отношениях вызывало бы чувство стыда. Но по той же причине брак должен быть признан *в себе* нерасторжимым, ибо брак имеет нравственную цель, стоящую так высоко, что все другое представляется лишенным какой бы то ни было силы по сравнению с нею и подчиненным ей. Браку не должна мешать страсть, ибо последняя есть нечто ему подчиненное. Но он нерасторжим лишь *в себе*, ибо, как говорит Христос: лишь из-за жестокости их сердца дозволен развод. Так как брак заключает в себе момент чувства, то он не абсолютен, а неустойчив и содержит в себе возможность расторжения. Но законодательства должны в высшей степени затруднять осуществление этой возможности и охранять право нравственности против каприза.

§ 164

Подобно тому как стипуляция договора уже сама по себе содержит подлинный переход собственности (§ 79), так и торжественное заявление о согласии на нравственный брачный союз и соответственно признание и подтверждение этого заявления семьей и общиной (выступление в этом случае *церкви* есть дальнейшее определение, о кото-

ром здесь не место говорить) составляет формальное *заключение* бр ка и его *действительность*, так что этот союз конституируется как нравственный союз путем *предшествования* одной только этой церемонии, являющейся совершением *субстанциального* посредством *знака*, языка, представляющего собою наиболее духовное наличное бытие духовного (§ 78). Чувственное, момент, входящий в состав стороны его природной жизни, этим заявлением положено в нравственном отношении брака как следствие и акциденциальное, входящее лишь во внешнее наличное бытие нравственного союза, который может также исчерпываться одной только взаимной любовью и помощью.

Примечание. Когда спрашивают, что мы должны рассматривать как *главную цель* брака, желая посредством ответа на этот вопрос получить возможность черпать юридические определения или судить о них, то под «главной целью» разумеют ту *из отдельных сторон* его действительности, которую нужно рассматривать как наиболее существенную по сравнению со всеми другими. Но ни одна из этих сторон, взятая отдельно, не составляет всего объема его в себе и для себя сущего содержания, нравственного, и одна или другая сторона существования брака может отсутствовать без ущерба для его сущности. Если *заключение брака* как таковое, та торжественная церемония, посредством которой высказывается и *констатируется* сущность этого союза как некоего нравственного, стоящего выше *случайности* чувства и *особенной склонности*, — если эта церемония признается *внешней формальностью* и лишь так называемым *гражданским требованием*, то этому акту остается только служить, скажем, цели назидания и удостоверением гражданского отношения, а то даже оно начинает считаться просто положительным произволом гражданского или церковного установления, которое не только безразлично для природы брака, а даже оскверняет чувство любви, и как нечто чуждое противоречит интимности этого союза, поскольку, благодаря ему, сердце придает значение этому формальному заключению брачного союза и рассматривает таковое как предшествующее условие полной взаимной отдачи себя. Такое мнение, претендующее дать высшее понятие о свободе, интимности и совершенстве любви, на самом деле скорее отрицает нравственное в любви, более высокую задержку и оттеснение чисто природного влечения, которое (оттеснение) природным образом содержится уже в чувстве *стыда*, и благодаря более определенному духовному сознанию поднимается до *целомудрия* и *чистоты*. Говоря более точно, мы должны сказать, что этим воззрением

отвергается нравственное определение, состоящее в том, что сознание выходит из своей природности и субъективности, собирает себя в мысль о субстанциальном, и вместо того чтобы все еще оставлять за собою возможность выбрать случайное и произвол чувственной склонности, изъемлет этот союз из сферы произвола и, связывая его перед пенатами, передает его субстанциальному, низводя чувственный момент на степень некоего лишь *обусловленного* момента, момента, зависимого от того, что есть подлинного и нравственного в этой связи, и от признания последней нравственной связью. — Наглость и поддерживающий ее рассудок не в состоянии постичь спекулятивной природы субстанциального отношения; но нравственно не испорченное чувство, равно как и законодательства христианских народов, находятся в согласии с нею.

Прибавление. Что церемония заключения брака излишня и представляет собою формальность, без которой можно было бы обойтись, так как субстанциальным является любовь, а последняя даже теряет в своей ценности благодаря этой торжественной церемонии, — это положение было выставлено *Фридрихом фон Шлегелем* в «Люцинде» и последователем его в «Письмах анонима» (Любек и Лейпциг, 1800). Чувственная отдача себя выставляется там как необходимое доказательство свободы и глубины любви, — аргументация, не чуждая соблазнителям. Относительно связи между мужчиной и женщиной следует заметить, что девушка, отдаваясь чувственно, жертвует своей честью, с мужчиной же, имеющим кроме семьи еще и другое поле нравственной деятельности, дело не обстоит так. Предназначение девушки состоит существенно лишь в браке; требуется поэтому, чтобы любовь получила форму брака, и чтобы различные моменты, заключающиеся в любви, получили свое истинно-разумное отношение друг к другу.

§ 165

Природная определенность полов получает, благодаря своей разумности, интеллектуальное и нравственное значение. Это значение определено различием, на которое нравственная субстанциальность как понятие раскалывается в себе самой, чтобы, исходя из него обрести свой жизненный характер как конкретное единство.

§ 166

Поэтому *один пол* представляет собою духовное как раздваивающееся, заключающее в себе момент *для себя* сущей личной самостоя-

тельности и момент знания и воления *свободной всеобщности*, самосознания постигающей мысли и воления объективной окончательной цели (Endzweck); другой пол представляет собою сохраняющееся в единстве духовное как знание и воление субстанциального в форме конкретной *единичности и чувства;* первый пол представляет собою сильное и деятельное начало, направленное во вне, а второй — пассивное и субъективное начало. Действительная субстанциальная жизнь мужчины протекает и проявляется поэтому в государстве, в науке и т. п., а затем — в борьбе с внешним миром и с собою, равно как и в работе над ними, так что лишь пройдя через раздвоение, он отвоевывает себе самостоятельное единство с собою; спокойным созерцанием этого единства и чувствующей субъективной нравственностью он обладает в семье, в которой *женщина* имеет свое субстанциальное назначение, и в этой благоговейной родственной любви находит себе выражение также и ее нравственное умонастроение.

Примечание. Поэтому в одном из возвышеннейших изображений этого чувства, в *софокловой «Антигоне»*, благоговейная родственная любовь провозглашается законом преимущественно женщины и законом чувствующей субъективной субстанциальности, внутренней жизни, еще не достигшей своего полного осуществления, законом древних, подземных богов, вечным законом, о котором никто не знает, откуда он появился, и который находится в антагонизме с явным законом государства; этот антагонизм двух законов представляет собою величайший нравственный антагонизм и потому он есть также и величайший трагический антагонизм, который находит в этом произведении индивидуализированное воплощение в женском и мужском началах. Ср. Phänomenologie des Geistes, стр. 383 и сл., 417 и сл.

Прибавление. Женщины могут быть образованными, но для высших наук, как философия, и для некоторых произведений искусства, требующих всеобщего, они не созданы. Женщины могут обладать остроумием, вкусом, изяществом, но идеальным они не обладают. Различие между мужчиной и женщиной таково же, как различие между животным и растением: животное больше соответствует характеру мужчины, растение больше — характеру женщины, ибо она больше представляет собою спокойное раскрытие, получающее своим началом более неопределенное единство чувства. Государство подвергается опасности, когда женщины находятся во главе правительства, ибо они действуют не согласно требованиям всеобщего, а руководясь случайными склонностями и мнениями. Женщины получают свое образование какими-то неведомыми путями и как бы через атмосферу

представления, больше благодаря жизни, чем благодаря приобретению знаний, между тем как мужчина достигает своего положения лишь посредством завоеваний мысли и многих технических стараний.

§ 167

Брак есть по существу *моногамия*, ибо в это отношение вкладывает себя и в нем отдается личность, непосредственная исключающая *единичность*, и истина и *задушевность (субъективная форма субстанциальности)* этого отношения проистекает лишь из взаимной *нераздельной* отдачи себя этой личности; последняя лишь постольку достигает осуществления своего права сознавать самое себя *в другом*, поскольку другой имеется в этом тожестве как личность, т. е. как неделимая единичность.

Примечание. Брак, по существу моногамия, представляет собою один из тех абсолютных принципов, на которых зиждется нравственность общественного союза; об учреждении брака рассказывается поэтому как об одном из моментов божественного или героического основания государств.

§ 168

Далее, так как брак получается из *свободной отдачи себя* этой бесконечно своеобразной для самой себя личности обоих полов, то он не должен быть заключен внутри круга уже *природно тожественного*, члены которого знают друг друга до мельчайших подробностей, близки между собою во всех отношениях и потому не являются друг для друга бесконечно своеобразной для самой себя личностью; браки должны заключаться между несвязанными друг с другом, первоначально отличными друг от друга личностями, принадлежащими к разным семьям. Поэтому брак между *кровными родственниками* противоречит понятию, для которого брак есть нравственное деяние свободы, а не союз непосредственно природных существ и их влечений; такой брак между близкими родственниками противоречит, следовательно, также и подлинному естественному чувству.

Примечание. Сам брак рассматривался часто как учреждение, имеющее свое основание не в *естественном праве*, а лишь в естественном половом влечении, и как произвольный договор; даже моногамию часто обосновывают такого рода внешними соображениями, как например, отношением между числом женщин и мужчин, и подобным же образом запрет браков между близкими родственниками обосновывают

лишь смутными чувствами. В основании всех этих объяснений лежит обычное представление об естественном состоянии и о природности права и отсутствие понятия разумности и свободы.

Прибавление. Ближайшим образом против брака между близкими родственниками восстает уже чувство стыда, но это отступление в страхе перед таким браком оправдывается понятием предмета. То, что уже соединено, не может быть соединено впервые посредством брака. Если подойдем к этому вопросу со стороны чисто природных отношений, то мы знаем, что случки между животными, принадлежащими к одному семейству, дают более слабосильный приплод, ибо то, чему нужно соединиться, должно раньше быть раздельным; сила физического рождения, как и сила духа, тем больше, чем больше также и те противоположности, из которых оно восстановляется. Близость, знакомство, привычка к общим действиям не должны существовать еще до брака; они должны быть обретены в браке, и это обретение тем ценнее, чем оно богаче и чем бо́льшим количеством частей оно обладает.

§ 169

Семья в качестве лица имеет свою внешнюю реальность в некоторой *собственности;* в собственности она обладает наличным бытием своей субстанциальной личности лишь как в некотором *имуществе.*

В. СЕМЕЙНОЕ ИМУЩЕСТВО

§ 170

Семья не только обладает собственностью, а для нее, как для *всеобщего и непрерывно существующего лица*, наступает потребность *в пребывающем и обеспеченном* владении, в *имуществе.* Имеющийся в абстрактной собственности произвольный момент особенной потребности *лишь единичного* лица и эгоизм вожделений преображается здесь в заботу о чем-то общем и в добывание средств для чего-то *общего*, в нечто *нравственное.*

Примечание. В сказаниях об основании государства или, по крайней мере, нравственно упорядоченной общественной жизни введение прочной собственности появляется в связи с введением брака. Ответ на вопрос, в чем состоит это имущество, и каков подлинный способ его упрочения, получается, впрочем, не здесь, а в сфере гражданского общества.

§ 171

Представительство семьи как правового лица перед другими принадлежит мужу как ее главе. На его долю должно, далее, преимущественно выпадать добывание средств вне семьи, забота об удовлетворении ее потребностей, равно как ему принадлежит право распоряжения и управления семейным имуществом. Последнее есть общая собственность, так что ни один член семьи не обладает особенной собственностью, но каждый из них обладает некоторым правом на общую собственность. Но это право и принадлежащее главе семьи право распоряжения могут приходить в столкновение друг с другом, так как в семье мы еще имеем перед собою непосредственное нравственное умонастроение (§ 158), подверженное обособлению и случайности.

§ 172

Посредством брака конституируется *новая семья*, которая есть некое для себя *самостоятельное* по отношению к *родам* или домам, из которых она вышла; в последних связь имеет своей основой кровное родство, а новая семья основана на нравственной любви. Собственность индивидуума находится поэтому в существенной связи с его брачными отношениями и лишь в более отдаленной связи с его родом или домом.

Примечание. Брачные договоры, в которых имеется ограничение общности имущества супругов, законы о правовой защите жены и т. п., имеют свой смысл лишь потому, что они предусматривают случаи расторжения брака благодаря естественной смерти, разводу и т. п. и представляют собою меры предосторожности, посредством которых в таких случаях за разошедшимися или оставшимися в живых членами прежней семьи сохраняется их доля в общем имуществе.

Прибавление. Во многих законодательствах удержан более широкий объем семьи и эта более широкая семья рассматривается как существенная связь, между тем как другая связь, связь каждой особой семьи, представляется менее важной. Так, например, в древнейшем римском праве женщина, вступившая в шаткий брак, более близко связана со своими родственниками, чем со своими детьми и своим мужем, а в эпоху феодального права сохранение splendor familiae (блеска семьи) делало необходимым, чтобы к ней причислялись лишь члены мужского пола, а также и то, что семья как целое считалась главным, а новообразовавшаяся семья по сравнению с нею ступенькой. Несмотря на это, каждая новая семья является

более существенной, чем более обширная связь родства, и супружеская чета и дети образуют подлинное ядро семьи в противоположность тому, что в известном смысле также называется семьей. Имущественные отношения индивидуумов должны поэтому находиться с браком в более существенной связи, чем с более широким кругом кровного родства.

С. ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ И РАСПАДЕНИЕ СЕМЬИ

§ 173

Единство брака, которое как субстанциальное единство предста вляет собою лишь *задушевность и умонастроение*, но как существующее имеется раздельно в двух субъектах, — это единство брака как *единство* становится в детях *самостоятельно сущим существованием и предметом*, который эти субъекты любят как свою любовь, как свое субстанциальное наличное бытие. — С природной стороны предпосылка *о непосредственно* наличных лицах — о родителях — превращается здесь в *результат*, и это движение вперед совершается в бесконечном поступательном шествии рождающих и предполагающих друг друга поколений. Это — тот способ, каким простой дух пенатов воплощает в конечной природности свое существование как род.

Прибавление. Между мужем и женою отношение любви еще не объективно, ибо хотя чувство и есть субстанциальное единство, последнее все же еще не обладает предметностью. Такой предметности родители достигают лишь в своих детях, в которых они имеют перед собою целое связи. Мать любит в ребенке супруга, а последний — жену; оба имеют в нем свою любовь перед собою. В то время как в имуществе единство находится лишь во внешней вещи, в детях оно пребывает в некоторой духовной связи, в которой родители любимы, и которое любимо ими.

§ 174

Дети имеют право получать *питание и воспитание* за счет общего семейного имущества. Право родителей *на услуги* детей как услуги основывается на общем элементе заботы о семье вообще и им и исчерпывается. Точно так же и право родителей располагать *произволом* детей определяется целью их дисциплинирования и воспитания. Цель наказания детей — не справедливость как таковая, а носит субъективный моральный характер; целью такого наказания является устрашение еще плененной природой свободы и возвышение всеобщего в их сознании и их воле.

Прибавление. Человек не обладает инстинктивно тем, чем он должен быть, и ему приходится сначала приобрести себе эти свойства. На этом основывается право детей получить воспитание. Точно так же обстоит дело с народами, управляемыми патриархальными правительствами. Здесь люди получают пропитание из складов и не рассматриваются как самостоятельные, совершеннолетние. Услуги, которые родители в праве требовать от своих детей, могут поэтому иметь своей целью лишь их воспитание и относиться лишь к последнему: они не должны превращаться в нечто самодовлеющее, ибо из всех вообще безнравственных отношений — отношение к детям как к рабам есть самое безнравственное. Главным моментом воспитания является дисциплина, смысл которой — сломить своеволие детей, чтобы истребить чисто чувственное и природное. Не надо думать, что здесь можно обойтись добротой, ибо как раз непосредственная воля действует, руководясь непосредственными причудами и прихотями, а не основаниями и представлениями. Если детям излагают основания, то предоставляют им признать или не признать эти основания и ставят поэтому все в зависимость от их каприза. То обстоятельство, что родители составляют всеобщее и существенное, влечет за собою необходимость послушания детей. Если не питать в детях чувства подчиненности, вызывающего в них стремление стать большими, они делаются назойливыми и начинают умничать.

§ 175

Дети суть *в себе* свободные, и жизнь есть непосредственное наличное бытие лишь этой свободы; они не принадлежат поэтому как вещи ни другим, ни родителям. Их *воспитание* в семье имеет своим *положительным* назначением доведение нравственности в детях до непосредственного, еще лишенного противоположностей *ощущения*, чтобы душа прожила свою первую жизнь в этом чувстве как в *основе* нравственной жизни, прожила ее — в любви, доверии и послушании. Но помимо этого, оно имеет в семье же своим *отрицательным* назначением поднять детей выше той природной непосредственности, в которой они первоначально находятся, превратить их в самостоятельные и свободные личности и сделать их, таким образом, способными выступить из природного единства семьи.

Примечание. Рабское положение римских детей есть одно из установлений, наиболее позорящих римское законодательство, и это оскорбление нравственности в ее интимнейшей и нежнейшей жизни представляет собой один из наиважнейших моментов, помогающий нам

понять всемирно исторический характер римлян и их тенденцию к юридическому формализму. — Необходимость получить воспитание присутствует в сознании детей как испытываемое ими самими чувство неудовлетворения собою, взятыми таковыми, каковы они суть, — как влечение войти в мир взрослых, в котором они предчувствуют нечто высшее, как желание сделаться большими. Играющая педагогика принимает уже само ребяческое как нечто, имеющее самостоятельное значение, дает его в качестве такового детям и унижает для них как серьезное дело, так и себя самих до ребяческой формы, которую сами дети ставят невысоко. Стремясь, таким образом, представить в глазах детей незавершенность, чувствуемую ими в себе, завершенностью и внушить им довольство этой незавершенностью, указанная педагогика нарушает и оскверняет подлинную и лучшую собственную потребность детей и порождает частью безучастность, невосприимчивость к субстанциальным отношениям духовного мира, частью презрение к людям, так как сами люди представляются теперь им как детям ребяческими и достойными презрения, а затем у детей возникает услаждающееся собственным превосходством тщеславие и самомнение.

Прибавление. Ребенком человек должен находиться у родителей в сфере любви и доверия, и разумное должно в нем появиться как его наисобственнейшая субъективность. В первое время важнее всего материнское воспитание, ибо нравственность должна быть насаждена в ребенке как чувство. Надо заметить, что в целом дети любят родителей меньше, чем родители детей, ибо они идут навстречу самостоятельности и крепнут, оставляют, следовательно, родителей за собою, между тем как родители обладают в них объективной предметностью своей же связи.

§ 176

Так как брак есть пока что лишь непосредственная нравственная идея и, следовательно, обладает своей объективной действительностью в задушевности субъективного умонастроения и чувства, то в этом заключается первая случайность его существования. Сколь мало может иметь место принуждение вступить в брак, столь же мало существует вообще исключительно лишь положительная, правовая связь, которой было бы дано удержать в совместной жизни субъектов, между которыми возникли антипатия, раздор и враждебные действия. Но требуется третий нравственный авторитет, который поддерживает право брака, нравственной субстанциальности против голого мнения об антипатии и против случайности лишь временного настроения и т. п.; он

проводит различие между такими душевными состояниями и полным отчуждением, констатирует последнее, чтобы лишь в таком случае дать возможность *расторгнуть брак*.

Прибавление. Так как брак зиждется лишь на субъективном, случайном чувстве, то он может быть расторгнут. Напротив, государство не подлежит расторжению, ибо оно зиждется на законе. Брак, правда, *должен* быть нерасторжимым, но здесь мы и остаемся при одном *долженствовании*. Но так как он однако есть нечто нравственное, то он может быть расторгнут не произвольным решением, а лишь нравственным авторитетом, церковью или судом. Если наступило полное отчуждение, как например, в случае прелюбодеяния, тогда религиозный авторитет должен разрешить развод.

§ 177

Нравственное распадение семьи состоит в том, что дети, ставшие благодаря воспитанию свободными личностями, признаются *совершеннолетними* юридическими лицами и способными частью обладать собственной свободной собственностью, частью — основать собственную семью (сыновья в качестве глав семьи и дочери — в качестве жен), в которой они теперь находят свое субстанциальное предназначение и по сравнению с которой первая семья, как представляющая собой лишь первое основание и исходную точку, отступает на задний план, а еще меньшими правами обладает абстракция рода.

§ 178

Естественное распадение семьи благодаря смерти родителей и, в особенности, мужа имеет своим результатом *наследование* имущества; по своему существу это наследование есть вступление в особое владение *в себе* общим имуществом — вступление во владение, которое при более отдаленных степенях родства и при характерном для гражданского общества рассеянии, делающем лица и семьи самостоятельными, становится тем более неопределенным, чем больше теряется умонастроение единства, и чем больше каждый брак становится отказом от прежних семейных отношений и основанием новой самостоятельной семьи.

Примечание. Существует странная мысль, усматривающая основание наследования в том, что благодаря смерти имущество становится *бесхозяйным*, в качестве такового делается собственностью того, кто первым вступает во владение им, и что такое вступление во владение

чаще всего будет совершаться родственниками, так как они *обычно* составляют ближайшую среду покойного; такой обычный случай возводится-де положительными законами в правило в целях сохранения порядка. Эта странная мысль оставляет без внимания природу семейных отношений.

§ 179

Благодаря этому распадению создается, таким образом, свободное поприще для произвола индивидуумов, возможность частью употреблять вообще свое имущество, руководясь больше капризами, мнениями и целями единичного, частью рассматривать круг друзей, знакомых и т. п. как свою семью и делать подобные заявления в *завещании*, причем эти заявления будут иметь своим юридическим последствием наследование.

Примечание. В образовании такого круга, в чем и могло бы заключаться нравственное право на подобное распоряжение имуществом, выступает столько случайности, произвола, намеренного преследования эгоистических целей и т. п., в особенности, поскольку оно уже сближается с оставлением имущества по завещанию, что нравственный момент оказывается чем-то очень неопределенным, и признание правомочия произвола составлять завещания скорее становится поводом для оскорбления нравственных отношений, для подлых махинаций и столь же подлой зависимости; оно дает также случай и право глупому произволу и хитрости связывать с так называемыми благодеяниями и подарками на случай смерти, после которой и без того моя собственность перестает быть моей, условия, доставляющие удовлетворение тщеславию и стремлению к деспотическому мучительству.

§ 180

Принцип, согласно которому члены семьи становятся самостоятельными правовыми лицами (§ 177), вводит в круг семьи некоторое произвольное различение между естественными наследниками; такое произвольное различение может однако иметь место лишь в чрезвычайно ограниченных размерах, дабы оно не нарушало основного положения.

Примечание. Один лишь прямой произвол умершего нельзя сделать принципом *права завещания*, *поскольку* в особенности он противоположен субстанциальному праву семьи; ведь преимущественно лишь чувство любви и уважения к своему прежнему члену может побудить

семью считаться с его произволом после его смерти. Подобный произвол, сам по себе взятый, не содержит в себе ничего такого, что надо было бы ставить выше, чем само семейное право. Как раз напротив: ведь сила, которую имеет последняя воля, заключается лишь в произвольном признании другими. Такую силу можно признавать за нею преимущество лишь постольку, поскольку семейная связь, которой она поглощается, становится более отдаленной и менее действительной. Недействительность же этой связи в тех случаях, когда она на самом деле существует, безнравственна, и в расширении силы вышеуказанного произвола за счет таковой семейной связи содержится ослабление нравственности последней. Но как раз превращение этого произвола внутри семьи в главный принцип наследования и составляет одну из черт вышеуказанной жестокости и безнравственности римских законов, согласно которым отец мог также продавать сына в рабство, а если его другие отпускали на волю, он возвращался снова во власть отца и лишь после троекратного отпущения его на волю становился действительно свободным. Согласно этим законам сын вообще не делался de jure совершеннолетним и правовой личностью и мог владеть в качестве собственности лишь военной добычей, peculium castrense, а после того как он, благодаря троекратной продаже в рабство и отпущению на волю, выходил из-под власти отца, не наследовал без завещания вместе с теми, которые еще оставались под властью отца. Точно так же и жена (поскольку она вступала в брак не как в состояние рабства, in manum conveniret, in mancipio esset, а в качестве *матроны*) не столько была членом семьи, которую она вместе с мужем основала посредством брака и которая теперь есть действительно *ее* семья, сколько оставалась скорее членом той семьи, из которой она происходила, и поэтому исключалась из числа наследователей имущества *ее действительной* семьи, равно как и последняя не наследовала имущества супруги и матери. — С дальнейшим ростом чувства разумности безнравственность таких и других подобного рода законов была устранена в порядке судебных решений, например, с помощью выражения bonorum possessio [владение имуществом] (то обстоятельство, что между этим выражением и выражением possessio bonorum проводилось в свою очередь различие, принадлежит к тем познаниям, обладание которыми делает человека ученым юристом) вместо hereditas (наследования), посредством фикции превращения filia (дочь) в filius (сына). Этот факт уже отмечен выше (§ 3) как образчик печальной необходимости для судей бороться с дурными законами путем *хитроумного* контрабандного введения

разумного, хотя бы по отношению к некоторым последствиям этих законов. С этим была связана также и неустойчивость важнейших институтов и беспорядочное законодательствование, имевшее целью бороться с возникновением проистекавших из них зол. — Какие нравственные последствия имело у римлян это право произвола в составлении завещания, достаточно известно из истории и из описаний Лукиана и других. — В природе самого брака как непосредственной нравственности лежит смешение субстанциального отношения, природной случайности и внутреннего произвола. У римлян, благодаря рабскому состоянию детей, другим вышеуказанным обстоятельствам, равно как и связанным с ними определениям и, наконец, благодаря легкости разводов, произволу отдавалось преимущество перед правом субстанциального, так что даже сам *Цицерон* — сколько бы он ни наговорил красивых слов о honestum и decorum в своих De officiis и всюду в других сочинениях — не постеснялся прибегнуть к спекуляции, разведшись со своей женой, чтобы, получив в приданое за новой женой имение, расплатиться с долгами. В подобных случаях порче нравов пролагается легальный путь, или, вернее, законы делают такую порчу нравов необходимой.

Использование института наследственного права для *поддержания блеска рода* посредством *субституций*, *заповедных семейных имений*, или посредством исключения из наследования дочерей в пользу сыновей или исключения остальных детей в пользу старшего сына, или вообще посредством введения какого-нибудь неравенства, частью оскорбляет принцип свободы собственности (§ 62), частью же основано на произволе, который сам по себе не имеет никакого права на признание; точнее говоря, такое использование основано на мысли, что нужно поддерживать *данный* дом или род, а не *данную* семью. Но не *данный* дом или род, а *семья как таковая* есть та идея, которая обладает таким правом, — и посредством свободы имущества и равенства в наследственном праве как нравственная форма, так и сами *семьи* лучше сохраняются, чем посредством противоположных им несвободы и неравенства. — В подобного рода институтах, как и в римских, не получает вообще признания право брака (§ 172), не признается, что он есть полное основание особой действительной семьи, и что по сравнению с последней то, что называется семьей вообще, stirps, gens становится лишь с каждым поколением все больше и больше отдаляющейся, все больше и больше превращающейся в нечто недействительное абстракцией (§ 177). Любовь как любовь, этот нравственный момент брака, есть чувство, имеющее своим предметом действительных, наличных

индивидуумов, а не нечто абстрактное. — О том, что рассудочная абстракция оказывается всемирно историческим принципом римской империи, см. ниже § 356. — Относительно же того, что высшая политическая сфера необходимо приводит с собою право перворожденного и неприкосновенное родовое имущество, но не как произвол, а как меру, вытекающую из идеи государства, см. ниже § 306.

Прибавление. В более ранние эпохи у римлян отец мог лишать своих детей наследства точно так же, как он мог умерщвлять их; в более поздние эпохи не разрешалось ни то, ни другое. Это непоследовательное соединение безнравственной основы с приданным ей позже более нравственным характером пытались систематизировать, и цепляние за эту систему и есть причина того затруднительного и ошибочного, что имеется в нашем наследственном праве. Составление завещаний можно, правда, дозволять, но при этом нужно исходить из той точки зрения, что это право на произвол возникает или возрастает вместе с распадением семьи и отделением друг от друга ее членов, и что так называемая *семья дружбы*, которую создает завещание, может выступать лишь за отсутствием ближайшей семьи брака — супруга, супруги или детей. С завещанием связано вообще нечто отвратительное и неприятное, ибо я объявляю в нем, кто — те, к которым я благосклонен. Но склонность произвольна; ее можно добиться нечестно тем или другим путем, она может быть связана с тем или другим нелепым основанием, и завещатель может потребовать, чтобы назначенный наследником совершал из-за этого величайшие низости, В Англии, где чудачества являются вообще обычным делом, с завещаниями связывается бесконечно много нелепых капризов.

Переход семьи в гражданское общество

§ 181

Семья естественным образом, преимущественно благодаря принципу личности, разделяется на *множество* семей, которые ведут себя как самостоятельные конкретные личности и поэтому относятся внешне друг к другу. Или, иначе говоря, моменты, связанные в единстве семьи, как нравственной идеи пока что еще сущей в своем понятии, должны быть отпущены последним, чтобы они стали самостоятельными реальностями; — это ступень *дифференции*. В ближайшем абстрактном выражении здесь получается определение *особенности*, которая, правда, соотносится с всеобщностью так, что последняя представляет собою основу, но основу лишь *внутреннюю*, и она (всеобщность) по

этому существует лишь формальным образом, как свет, который лишь *проникает* в особенность (auf formelle in das Wesen nur scheinende Weise). Это рефлективное отношение воплощает поэтому ближайшим образом потерю нравственности, или, иначе говоря, так как нравственность в качестве сущности необходимо есть *являющаяся (scheinend)*, то эта ступень составляет мир явлений нравственности, *гражданское общество*.

Примечание. Расширение семьи как ее переход в другой принцип есть в реальной истории (in der Existenz), отчасти ее спокойное расширение до превращения в народ — *в нацию*, которая, таким образом, имеет общее с семьей природное происхождение, частью же оно есть собирание рассеянных семейных общин либо посредством принуждения властной руки, либо посредством добровольного объединения, начало которому было положено общими потребностями и взаимодействием в их удовлетворении.

Прибавление. Всеобщность имеет здесь исходным пунктом самостоятельность особенности, и нравственность кажется на этой точке зрения потерянной, так как для сознания тожество семьи есть, собственно говоря, первое божественное и внушающее заповедь долга. Теперь же выступает такое отношение, что особенное должно быть для меня первым определяющим, и, таким образом, нравственное определение упразднено. На самом же деле я здесь лишь нахожусь в заблуждении, ибо, когда я полагаю, что держусь за особенное, всеобщее и необходимость связи все же остаются первыми и существенными; я, следовательно, нахожусь вообще на ступени видимости, и когда моя особенность остается для меня определяющей, т. е. целью, я этим служу всеобщности, которая, собственно говоря, в последнем счете сохраняет надо мною власть.

Отдел второй

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

§ 182

Одним принципом гражданского общества является конкретная личность, которая служит для себя целью как *особенная*, как целокупность потребностей и смесь природной необходимости и произвола, — но особенное лицо, как существенно находящееся в *соотношении* с другой такой особенностью, так что оно заявляет свои притязания и удовлетворяет себя лишь как опосредствованное другим особым лицом и вместе с тем как всецело опосредствованное формой *всеобщности* — *другим принципом* гражданского общества.

Прибавление. Гражданское общество есть разъединение, которое появляется посредине между семьей и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства, так как в качестве разъединения оно предполагает наличность государства, которое оно должно иметь перед собою как нечто самостоятельное, чтобы существовать. Гражданское общество создалось, впрочем, лишь в современном мире, который один только воздает свое каждому определению идеи. Когда государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь общность, то этим разумеют лишь определение гражданского общества. Многие новейшие государствоведы не могли додуматься до другого воззрения на государство. В гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими дает себе форму всеобщности и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем благо других. Так как особенность связана с условием всеобщности, то целое есть почва опосредствования, на которой дают себе свободу все частности, все случайности рождения и счастья, в которую вливаются волны всех страстей, управляемых лишь проникающим в них сиянием разума. Особенность, ограниченная всеобщностью, есть единственная мера (Мая), при помощи которой всякая особенность способствует своему благу.

§ 183

Таким образом, себялюбивая цель, обусловленная в своем осуществлении всеобщностью, обосновывает систему всесторонней зависимости, так что пропитание и благо единичного лица и его правовое существование переплетены с пропитанием, благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены. Можно рассматривать эту систему ближайшим образом как *внешнее государство*, — как основанное *на нужде государство рассудка*.

§ 184

Идея в этом своем раздвоении сообщает этим *моментам своеобразное наличное бытие*, сообщает *особенности* право развиваться и распространяться во все стороны, а всеобщности — право показать себя основанием и необходимой формой особенности, равно как и верховной властью над нею и ее последней целью. — Именно система ушедшей в свои крайности и потерявшейся в них нравственности и составляет абстрактный момент *реальности* идеи, которая здесь имеется лишь в качестве *относительной целостности и внутренней необходимости* в этом внешнем *явлении*.

Прибавление. Нравственное ушло здесь в свои крайности, потерялось в них, и непосредственное единство семьи распалось здесь на множество. Реальность есть здесь внешность, распад понятия, самостоятельность ставших свободными наличных моментов. Хотя в гражданском обществе особенность и всеобщность распались, они все же взаимно связаны друг с другом и обусловливают друг друга. Хотя и кажется, будто одна делает как раз противоположное другой и полагает, что может существовать лишь держа другую на почтительном расстоянии от себя, все же каждая имеет другую своей предпосылкой. Так, например, большинство людей смотрят на уплату налогов как на нарушение их особенности, как на нечто враждебное им, мешающее осуществлению их цели. Но, хотя им и на самом деле это *кажется*, все же особенность цели не может быть удовлетворена без всеобщего, и страна, в которой не уплачивали бы налогов, вряд ли отличалась бы и ростом силы особенности. Точно так же могло бы казаться, что со всеобщностью обстояло бы лучше, если бы она стянула к себе силы особенности, как это, например, осуществляется в платоновском государстве. Но и это опять-таки лишь иллюзия, так как обе существуют лишь друг для друга и друг посредством друга, переходят друг в друга. Способствуя осуществлению моей цели, я

способствую осуществлению всеобщего, а последнее в свою очередь способствует осуществлению моей цели.

§ 185

С одной стороны, особенность, как распространяющееся во все стороны удовлетворение своих потребностей, случайного произвола и субъективного каприза, разрушает в своих наслаждениях самое себя и свое субстанциальное понятие; с другой же стороны, удовлетворение необходимых и случайных потребностей, как подвергающееся бесконечному возбуждению, находящееся во всесторонней зависимости от внешней случайности и внешнего произвола, а также ограниченное властью всеобщности, случайно. Гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения.

Примечание. Самостоятельное развитие особенности (ср. § 124) представляет собою момент, который проявляется в античных государствах как наступающая порча нравов и последняя причина гибели этих государств. Эти государства, находящиеся частью под знаком патриархального и религиозного принципа, частью под знаком принципа более духовной, но вместе с тем более простой нравственности, построенные вообще на основе *первичного* природного созерцания, не могли вынести его раздвоения, бесконечной рефлексии самосознания в себя и пали под тяжестью этой рефлексии, когда она стала выдвигаться сначала в области умонастроения, а затем также и в действительности, потому что их еще простому принципу недоставало подлинно бесконечной силы, содержащейся лишь в том единстве, которое дает *противоположностям* разума *развернуться во всей их мощи*, преодолевает их и, следовательно, сохраняет себя в них и *сдерживает их внутри себя*. — *Платон* в своем государстве изображает субстанциальную нравственность в ее идеальной *красоте и истине*, но он не может справиться с принципом самостоятельной особенности, ворвавшимся в его время в греческую нравственность, иным путем, как противопоставляя этому принципу свое лишь субстанциальное государство, совершенно исключая его из последнего в самих его начатках, каковыми являются *частная собственность* (§ 46) *и семья*, исключая его затем также и в его дальнейшем развитии, как например, произвольный выбор сословия и т. п. Этот недостаток и является причиной того, что не замечают великой *субстанциальной* истины его

государства и смотрят обыкновенно на последнее как на мечту абстрактной мысли, как на то, что часто даже называют *идеалом*. Принцип *самостоятельной внутри себя бесконечной личности* единичного человека, субъективной свободы, взошедший внутренне *в христианской* религии, а внешне, и потому, в связи с абстрактной всеобщностью, — *в римском* мире, не получает подобающего положения в этой исключительно лишь субстанциальной форме действительного духа. Этот принцип исторически появился позднее греческого мира и точно так же философская рефлексия, опускающаяся до этой глубины, есть более позднее явление, чем субстанциальная идея греческой философии.

Прибавление. Особенность сама по себе есть излишество и безмерное, и формы этого самого излишества тоже безмерны. Человек расширяет путем представлений и размышлений свои стремления, которые не представляют собою замкнутого круга, подобно инстинкту животных, и это расширение ведет их в дурное бесконечное. Но, с другой стороны, лишения и нужда суть также нечто безмерное, и это запутанное состояние может быть приведено в гармонию через ставшее его господином государство. Если платоновское государство хотело исключить особенность, то надо сказать, что этим нельзя помочь, ибо такая помощь противоречила бы бесконечному праву идеи освобождать особенность. Преимущественно в христианской религии взошло право субъективности как бесконечность для-себя-бытия, и при этом целость должна вместе с тем получить достаточную силу, чтобы приводить особенность в гармонию с нравственным единством.

§ 186

Но принцип особенности именно потому, что он развивается сам по себе в целостность, переходит во *всеобщность* и в ней одной обладает своей правдой и правом на свою положительную действительность. Это единство, которое вследствие самостоятельности указанных двух принципов на этой точке зрения раздвоения (§ 184) не есть нравственное тожество — это единство имеется именно поэтому не как *свобода*, а как *необходимость* того, чтобы *особенное* возвысилось до формы *всеобщего*, чтобы оно искало и имело в этой форме свое существование.

§ 187

Индивидуумы суть в качестве граждан этого государства *частные лица*, преследующие как свою цель свой собственный интерес. Так как эта цель опосредствована всеобщим, которое следовательно, *пред-*

ставляется им *средством*, то она может быть достигнута ими лишь постольку, поскольку они сами определяют свое знание, воление и делание всеобщим способом и делают себя *звеньями* этой связующей цепи. Интерес идеи, не присутствующий в сознании этих членов гражданского общества как таковых, состоит в *процессе* поднятия их единичности и природности через естественную необходимость, так же как и через произвол потребностей, до *формальной свободы* и формальной *всеобщности знания и воления*, процесс превращения субъективности, взятой в ее особенности, *в культурную субъективность*.

С представлением о *невинности* естественного состояния, о простоте нравов некультурных народов, с одной стороны, и с умонастроением, рассматривающим потребности, их удовлетворение, удовольствия и удобства частной жизни и т. д. как *абсолютные* цели, с другой стороны, находится в связи то обстоятельство, что культура (Bildung) рассматривается то как нечто лишь *внешнее*, гибельное, то лишь как *средство* для достижения вышеуказанных целей. Как первый, так и второй взгляд показывает незнакомство с природой духа и с целью разума. Дух имеет свою действительность лишь через то, что раздваивается в себе самом, сообщает себе в естественных потребностях и в связи этой внешней необходимости предел и конечность, и именно тем самым *внедряется внутрь их* (sich hineinbildet), преодолевает их и обретает в них свое *объективное* наличное бытие. Целью разума не является поэтому ни указанная естественная простота нравов, ни удовольствия как таковые, получающиеся в ходе развития особенности, удовольствия, достигаемые посредством культуры; цель разума заключается в том, чтобы посредством труда была удалена *естественная простота*, т. е. частью пассивное отсутствие эгоизма, частью примитивность знания и воления, т. е. *непосредственность и единичность*, в которые погружен дух, и чтобы эта его внешность получила ближайшим образом ту разумность, *к которой она способна*, а именно, *форму всеобщности, осмысленность*. Лишь таким образом дух в этой *внешности* как таковой чувствует себя *уютно и у себя*. Его свобода обладает, таким образом, в последней некиим наличным бытием, и он становится *для себя* в этом элементе, который *сам по себе* чужд его предназначению к свободе и имеет дело лишь с тем, на что он наложил свою печать и что *произведено* им. Тем самым *форма всеобщности* получает для себя существование в мысли, — а эта форма единственно лишь и представляет собою достойный элемент для существования идеи. *Культура* (Bildung — образование, культура, слово имеет здесь оба смысла; это — просветительская культура. *Перев.*) в своем абсолютном определении

есть поэтому *освобождение и работа* высшего освобождения, а именно, абсолютный переходный этап на пути к больше уже не непосредственной, естественной, а духовной, также поднятой на высоту образа всеобщности, бесконечно субъективной субстанциальности нравственности. — Это освобождение представляет собою в субъекте *тяжкий труд*, направленный против голой субъективности поведения, против непосредственности стремлений, равно как и против субъективного тщеславия, свойственного чувству, и произвола каприза. То обстоятельство, что освобождение представляет собой этот тяжкий труд, и является отчасти причиной нерасположения, с которым к нему относятся. Но именно благодаря этой работе культуры сама субъективная воля обретает в себе объективность, единственно лишь в которой она с своей стороны достойна и способна быть *действительностью* идеи. Вместе с тем эта форма всеобщности, до которой особенность возвысилась посредством работы, путем переработки себя в процессе культуры, имеет тот смысл (die Verständigkeit), что особенность *становится* подлинным *для-себя-бытием* единичности, и, давая всеобщности наполняющее ее содержание и ее бескопечное самоопределение, она сама есть в нравственности бесконечно для себя сущая, свободная субъективность. Это — та точка зрения, которая показывает, что *культура* представляет собою имманентный момент абсолютного и обладает своей бесконечной ценностью.

Прибавление. Под словом «культурные люди» можно ближайшим образом понимать таких людей, которые в состоянии сделать все то, что делают другие, и которые не выставляют на показ своей частности, между тем как у некультурных людей обнаруживается именно последняя, так как их поведение не следует всеобщим свойствам вещей. И в своих отношениях с другими людьми некультурный человек может легко их обидеть, так как он лишь дает себе волю и не предается размышлениям о чувствах, которые испытывают другие. Он не хочет оскорблять других, но его поведение не согласуется с его волей. Культурность, следовательно, есть сглаживание особенности, чтобы она вела себя согласно природе предмета. Истинная оригинальность, являющаяся творчеством настоящего предмета, требует культурности, между тем как ложная оригинальность принимает форму тех безвкусных проявлений, которые приходят в голову лишь некультурным людям.

§ 188

Гражданское общество содержит в себе три следующих момента:
А. Опосредствование *потребности* и удовлетворение *единичного*

посредством его работы и посредством работы и удовлетворения потребностей *всех других*, — систему *потребностей*.

В. Действительность содержащегося в этом опосредствовании всеобщего *свободы*, покровительство собственности посредством *правосудия*.

С. Забота о борьбе со случайностью, оставшейся в вышеуказанных системах, и попечение об особенном интересе как *об общем*, посредством *полиции и корпораций*.

А. СИСТЕМА ПОТРЕБНОСТЕЙ

§ 189

Особенность, определенная ближайшим образом как противопоставленная всеобщему воли вообще (§ 60), есть *субъективная потребность*, которая достигает своей объективности, т. е. своего *удовлетворения* посредством (α) внешних предметов, которые суть также *собственность* и продукт других потребностей и *воль*, и (β) посредством деятельности и работы как того, чем опосредствуются обе стороны. Так как ее целью является удовлетворение субъективной *особенности*, а в отношении к потребностям и свободному произволу других показывает свою силу *всеобщность*, то это проникновение света разумности в эту сферу конечности есть *рассудок*, та сторона, которая важна при рассмотрении и которая составляет примиряющий момент внутри самой этой сферы.

Примечание. Политическая экономия есть наука, исходящая из этих точек зрения, но кроме этого она должна изобразить отношение и движение масс продуктов в их качественной и количественной определенности и запутанности. Это — одна из тех наук, которые возникли в новейшее время, так как имеют последнее своей почвой. Ее развитие являет интересный пример того, как *мысль* (см. Смит, Сэй, Рикардо) в бесконечном множестве частных фактов, которые она ближайшим образом имеет перед собой, отыскивает простые принципы предмета, действующий в нем, управляющий им рассудок. — Если, с одной стороны, это познание в сфере потребностей содержащейся в самой природе вещей *разумности*, лучи которой деятельно проникают в толщу частностей, представляет собою примиряющий момент, то и, наоборот, эта наука есть то поприще, на котором рассудок, исходящий из субъективных целей и моральных мнений, изливает свое недовольство и моральную досаду.

Прибавление. Существуют известные всеобщие потребности, как например, потребность в еде, питье, одежде и т. п., и всецело зависит от случайных обстоятельств способ, каким эти потребности удовлетворяются. Почва здесь или там более или менее плодородна; годы различаются между собою по своей урожайности; один человек трудолюбив, другой ленив. Но этот кишмя кишащий произвол порождает из себя всеобщие определения, и факты, кажущиеся рассеянными и лишенными всякой мысли, управляются необходимостью, которая сама собою выступает. Отыскивание здесь этой необходимости есть задача политической экономии, науки, которая делает честь мысли, потому что она, имея перед собой массу случайностей, отыскивает их законы. Интересно видеть, как все зависимости оказывают здесь обратное действие, как особенные сферы группируются, влияют на другие сферы и испытывают от них содействие себе или помеху. Эта взаимная связь, в существование которой сначала не верится, потому что кажется, будто все здесь предоставлено произволу отдельного индивидуума, замечательна главным образом тем, — и сходна в этом с планетной системой, — что она всегда являет глазу лишь неправильные движения, и все же можно познать ее законы.

а) Характер потребности и удовлетворения

§ 190

Животное обладает ограниченным кругом средств и способов удовлетворения своих тоже ограниченных потребностей. *Человек* доказывает также и в этой зависимости, что он вместе с тем выходит за ее пределы, доказывает свою всеобщность прежде всего *созданием многообразия* потребностей и средств, а затем *различением* в конкретной потребности отдельных частей и сторон и *разложением* ее на последние, которые становятся различными *распадшимися на частности* и, следовательно, *более абстрактными* потребностями.

Примечание. В праве предметом является *лицо*, с моральной точки зрения — *субъект* в семье — *член семьи*, в гражданском обществе — *гражданин* вообще (как bourgeois); здесь же на точке зрения потребностей (ср. § 123) предметом является то конкретное *представление*, которое называется *человеком*; следовательно, собственно лишь здесь идет речь о *человеке* в этом смысле.

Прибавление. Животное есть некое частное, оно обладает своим инстинктом и ограниченными, непереступимыми средствами удовлетворения. Существуют насекомые, которые связаны с одним определен-

ным растением, существуют другие животные, круг которых более обширен, которые могут жить в разных климатах, но всегда поприще их жизни ограничено по сравнению с поприщем жизни человека. Потребность в жилище и одежде, необходимость не оставлять больше пищу сырой, а делать ее соответственной себе и разрушать ее природную непосредственность приводит к тому, что человеку живется не так легко, как животному, да ему, как духу, и не должно так легко житься. Рассудок, который познает различия, вносит многообразие в эти потребности, а так как вкус и полезность делаются критериями оценки, то и сами потребности захватываются им. В конечном результате уже не потребность, а мнение должно быть удовлетворено, и разложение конкретного на его особенности именно и составляет черту культуры. В разнообразии потребностей заключается как раз задержка страстей, ибо, если людям нужны многие вещи, то стремление к одному предмету, в котором они чувствуют надобность, все же не так сильно, и это многообразие потребностей служит признаком того, что нужда вообще не так подавляет.

§ 191

Точно так же *делятся и разнообразятся средства* для распадшихся на частности потребностей и вообще способы их удовлетворения, которые в свою очередь делаются относительными целями и абстрактными потребностями. Этому увеличению разнообразия нет конца, и оно в такой же мере есть разнообразие *различения* этих определений и *оценки* соответствия средств их целям, — оно есть *утончение*.

Прибавление. То, что англичане называют comfortable (комфортом) есть нечто совершенно неисчерпаемое, нечто такое, чему нет конца, ибо каждое удобство обнаруживает в свою очередь также и свое неудобство, и этим изобретениям нет конца. Оно становится поэтому потребностью не столько тех, которые непосредственно пользуются им, сколько тех, которые ищут выгоды от его производства.

§ 192

Потребности и средства как реальное наличное бытие становятся *бытием для других*, чьими потребностями и работой взаимно обусловлено удовлетворение. Абстракция, становящаяся качеством потребностей и средств (см. предшествующий параграф), становится также определением взаимных отношений индивидуумов друг к другу; эта всеобщность как *признанность* представляет собою тот момент,

который превращает их в их разрозненности и абстрактности в *конкретные*, делает их *общественными* потребностями, общественными средствами и способами удовлетворения.

Прибавление. Благодаря тому, что я должен согласоваться с другими, здесь появляется форма всеобщности. Я приобретаю от других средства удовлетворения и должен вследствие этого принять их мнение. Но наряду с этим я вынужден производить средства для удовлетворения других. Одно, таким образом, переходит в другое и связано с ним; все частное превращается, таким образом, в общественное. В способе одеваться, в определенном времени для еды, есть некоторая условность, которую приходится принять, потому что не стоит труда проявлять в этих вещах свой ум, а всего благоразумнее поступать по отношению к ним так, как другие.

§ 193

Этот момент становится, таким образом, особенным целеопределением в отношении средств самих по себе и обладания ими, также как и в отношении характера и способа удовлетворения потребностей. Он, далее, непосредственно содержит в себе требование *равенства* с другими в средствах и способах удовлетворения; потребность в этом равенстве и уравнении, *подражание*, так же как и, с другой стороны, потребность *особенности*, равным образом содержащейся в этом моменте, проявить себя каким-нибудь отличием, сам становится действительным источником роста разнообразия потребностей и их распространения.

§ 194

Между тем в общественных потребностях, как представляющих собою соединение непосредственной или естественной потребности и духовной потребности, созданной *представлением*, последняя как всеобщее берет перевес, и потому в этом общественном моменте есть сторона *освобождения*, заключающаяся в том, что строгая естественная необходимость потребностей ступевывается, и человек считается со *своим* мнением, которое есть также всеобщее *мнение*, и с им-же самим созданной необходимостью, вместо того чтобы считаться лишь с внешней и внутренней случайностью, *с произволом*.

Примечание. Имеется представление, будто человек в так называемом естественном состоянии, в котором у него, якобы, имеются лишь так называемые простые естественные потребности, употребляет для

их удовлетворения лишь такие средства и в таком виде, какие и в каком виде ему непосредственно доставляет природа; представление, будто человек в таком состоянии был *свободен* в отношении потребностей, не принимает во внимание момента освобождения, заключающегося в труде, о чем скажем ниже. Это мнение ложно, потому что естественная потребность как таковая и ее непосредственное удовлетворение были бы лишь состоянием погруженной в природу духовности и, значит, состоянием дикости и несвободы; свобода же получается лишь благодаря рефлексии духовного в себя, его различении себя от природного и его реакции на последнее.

§ 195

Это освобождение *формально*, так как особенность целей остается лежащим в основании содержанием. Нет предела направленности общественного состояния на неопределенное увеличивание разнообразия и специфизирование потребностей, средств и удовольствий, так же как и нет предела различию между естественными потребностями и потребностями культурных людей. Эта направленность — *роскошь* — есть столь же бесконечный рост зависимости и нужды, которой приходится иметь дело с оказывающей бесконечное сопротивление материей, а именно — с внешними средствами, имеющими тот особый характер, что они являются собственностью свободной воли, следовательно, с чем-то абсолютно неподатливым, жестким.

Прибавление. Диоген во всей своей цинической фигуре представляет собою продукт афинской общественной жизни, и его определяло именно мнение, против которого он вообще реагировал своим образом жизни. Он поэтому не независим, а возник благодаря этому общественному состоянию, и сам он представляет собою некрасивый продукт роскоши. Где последняя на одной стороне достигает своего высшего расцвета, там столь же велики на другой стороне нужда и беспомощность, и цинизм порождается тогда своей противоположностью, утонченностью.

b) Характер труда

§ 196

Опосредствование изготовления и приобретения соответственных *распавшимся на частности потребностям*, столь же *распавшихся на частности* средств есть *труд*, который специфизирует для этих многообразных целей непосредственно доставляемый природой материал с

помощью многообразных процессов. Это формирование сообщает теперь средству ценность и его целесообразность, так что человек в своем потреблении имеет отношение преимущественно к произведениям *людей* и он потребляет именно такие человеческие усилия.

Прибавление. Непосредственного материала, которого не приходится обрабатывать, очень мало. Даже воздух приходится приобретать, так как его нужно нагревать; лишь воду, пожалуй, можно пить в том виде, в котором мы ее находим. Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей.

§ 197

На основе многообразия интересующих человека определений и предметов развивается *теоретическая культура*, не только многообразие представлений и познаний, но и подвижность и быстрота представления и перехода от одного представления к другому, схватывание запутанных и всеобщих отношений и т. д. Вообще, развитие (die Bildung) рассудка вообще и, следовательно, также и языка. — *Практическая культура*, приобретаемая посредством труда, состоит в *потребности* и *привычке* вообще чем-нибудь заниматься и, далее, в *ограничении своего делания*, согласуясь частью с природой материала, частью же и преимущественно с произволом других, и в приобретаемой благодаря этой дисциплине привычке к *объективной* деятельности и *общезначимым* умениям.

Прибавление. Варвар ленив и отличается от культурного человека тем, что он тупо и безучастно глядит перед собой, ибо практическая культура и состоит именно в привычке и потребности в занятии. Неумелый всегда производит не то, что он хочет произвести, потому что он не господин над своим собственным деланием, между тем как тот рабочий может быть назван умелым, который производит предмет таким, каким он должен быть, и который в своем субъективном делании не находит никакого сопротивления цели.

§ 198

Но всеобщее и объективное в труде заключается в *абстракции*, которая приводит к специфизированию средств и потребностей, тем самым специфизирует также и производство и создает *разделение работ*. Труд отдельного человека *упрощается* благодаря этому разделению, и благодаря этому увеличивается степень его умелости в его абстрактной работе, так же как и количество произведенных им продуктов.

Вместе с тем эта абстракция в области умений и средств завершает *зависимость* и *взаимоотношения* людей в деле удовлетворения остальных потребностей, превращая эту взаимную надобность в полную необходимость. Абстракция в производстве делает, далее, труд все более и более *механичным* и тем самым делает его подготовленным к тому, чтобы человек отошел от него и поставил на место себя *машину*.

c) Имущество

§ 199

В этой зависимости и взаимности труда и удовлетворения потребностей *субъективное себялюбие* превращается в *содействие удовлетворению потребностей всех других*, — переходит как диалектическое движение в опосредствование особенного всеобщим, так что, когда каждый сам для себя приобретает, производит и потребляет, он вместе с тем именно этим приобретает и производит для потребления других. Эта необходимость, заключающаяся во всестороннем переплетении зависимостей всех ото всех, представляет собою теперь для каждого *всеобщее, пребывающее имущество* (см. § 170), содержащее в себе возможность для него принять участие в этом имуществе своей образованностью и своими практическими умениями, чтобы быть обеспеченным средствами существования, — равно как и это опосредствованное его трудом добывание средств сохраняет и приумножает всеобщее имущество.

§ 200

Но *возможность принять участие* во всеобщем имуществе, *особенное имущество*, *обусловлена* частью непосредственной собственной основой (капиталом), частью умениями, которые сами в свою очередь обусловлены первым, но вместе с тем обусловлены и случайными обстоятельствами, многообразие которых создает *различие в развитии* уже *самих по себе неодинаковых* природных телесных и духовных задатков; это различие проявляется в данной сфере особенности во всех направлениях и на всех ступенях, и, действуя вместе с прочими случайностями и произволом, имеет своим необходимым следствием *неравенство имущества* и *умений* индивидуумов.

Примечание. Противопоставленное требование *равенства* содержащемуся в идее объективному *праву особенности* духа, которое не только не упраздняет в гражданском обществе неравенства людей, установленного природой — этой стихией неравенства, — но и порождает его

из духа, поднимает его до неравенства умений, имущества и даже интеллектуальной и моральной культуры — это противопоставление требования *равенства* есть черта пустого рассудка, который принимает эту свою абстракцию и свое *долженствование* за реальное и разумное. Эта сфера особенного, которую всеобщее внедряет в себя, сохраняет в этом лишь относительном тожестве с последним как природную, так и произвольную особенность, сохраняет, следовательно, остаток естественного состояния. Имманентный же в этой системе разум расчленяет далее систему человеческих потребностей и их движение в органическое целое различий (см. следущий параграф).

§ 201

Бесконечно многообразные средства и их также бесконечно скрещивающееся и переплетающееся движение во взаимном порождении и обмене *концентрируется* благодаря имманентной его содержанию всеобщности и образует *отличные друг от друга всеобщие массы*, так что вся совокупность развивается в *особенные системы* потребностей, средств и работ, способов удовлетворения и теоретической и практической культуры, в системы, между которыми распределены индивидуумы, — развивается в различие *сословий*.

Прибавление. Способ участия во всеобщем имуществе предоставлен выбору каждой особенности индивидуумов, но всеобщая различность, дифференциация гражданского общества, есть нечто необходимое. Если первым базисом государства является семья, то сословия суть его второй базис. Последний потому так важен, что частные лица, хотя они и себялюбивы, все же вынуждены обращаться к другим. Здесь, следовательно, тот корень, посредством которого себялюбие связывается со всеобщим, с государством, и последнее должно заботиться о том, чтобы эта связь была основательной и прочной.

§ 202

Сословия определяют себя согласно *понятию* как *субстанциальное* или непосредственное сословие, как рефлектирующее или *формальное* сословие и, наконец, как *всеобщее* сословие.

§ 203

а) Имуществом *субстанциального* сословия являются естественные произведения *почвы*, которую оно обрабатывает, почвы, способной быть

исключительной частной собственностью и требующей не только неопределенного пользования, но и объективного формирования. Корригируя связь труда и добывания средств к существованию с отдельными временами года, раз навсегда данными природой, и зависимость дохода от изменчивого характера естественного процесса, это сословие, имея в виду цель удовлетворения потребностей, прибегает к *заботе* о будущем, но благодаря условиям осуществления этой заботы она все же сохраняет характер пропитания, не столь опосредствованного рефлексией и собственной волей, и в этом своем характере она вообще сохраняет субстанциальное умонастроение нравственности, непосредственно покоющейся на семейных отношениях и на доверии.

Примечание. Справедливо признавалось, что настоящим началом и первым основанием государства является введение *земледелия* и института *брака*, так как принцип государства ведет за собою формирование почвы, и, значит, исключительную частную собственность (ср. § 170), приводит кочевую жизнь дикаря, ищущего средств существования в кочевничестве, к покою частного права и к обеспеченности удовлетворения потребностей; с этим связывается ограничение влечения полов друг к другу, развитие этого влечения в брак и, следовательно, расширение этих уз посредством их превращения в *постоянный* в себе всеобщий союз, расширения потребности в *заботу о семье* и имущества — до семейного имения. Обеспечение, упрочение, продолжительность удовлетворения потребностей и т. д. — все эти черты, которые мы ближайшим образом замечаем в этих учреждениях, суть не что иное, как формы всеобщности и образований, которыми проявляет себя в этих предметах разумность, абсолютная окончательная цель. — В этой области нет ничего интереснее столь же остроумных, сколь ученых *пояснений*, которые мой высокоуважаемый друг, господин *Крейцер*, нам дал в особенности в *четвертом* томе его «Mythologie und Symbolik» относительно *земледельческих* праздников, статуй и святынь древних, которые считали введение земледелия и связанных с ним институтов божественным деянием и посвящали им поэтому религиозные культы.

То обстоятельство, что гражданским правом и, в особенности, правосудием, как и преподаванием и образованием, а также и религией вносятся в субстанциальный характер этого сословия видоизменения *не* в отношении *субстанциального* содержания, а в отношении *формы и рефлективного развития*, — это обстоятельство представляет собою уже дальнейший результат, который имеет место также и в отношении других сословий.

Прибавление. В наше время хозяйство в имении тоже ведется рефлективно, как на фабрике, и оно тогда принимает противный его естественности, природности характер занятия второго сословия. Но все же первое сословие всегда больше сохранит свой патриархальный образ жизни и свое субстанциальное умонастроение. Человек здесь принимает даваемое и получаемое, непосредственным чувством благодарит за него бога и живет в благочестивом уповании, что эта благость не перестанет и впредь проявляться. Он удовлетворяется тем, что получает; он его потребляет, ибо оно получится снова. Это — простое умонастроение, не направленное на приобретение богатства; можно его также назвать *староаристократическим* умонастроением, которое проживает то, что у него есть. У этого сословия главное делает природа, и, по сравнению с этим делом, собственное трудолюбие есть нечто второстепенное, тогда как для второго сословия наиболее существенным является именно рассудок, а продукт природы может рассматриваться лишь как материал.

§ 204

b) Занятие *промышленного сословия* заключается в *формировании* продуктов природы, и в добывании средств своего существования он зависит от *труда*, от *рефлексии* и рассудка, равно как и главным образом от опосредствования потребностями и трудом других. Произведенными и потребляемыми им предметами он обязан преимущественно *себе самому*, своей собственной деятельности. — Его занятия в свою очередь отличаются друг от друга; как более конкретный труд для удовлетворения отдельных потребностей и по желанию отдельных людей — *ремесленное сословие*; как более абстрактная масса труда для удовлетворения отдельных потребностей, на которые есть всеобщий спрос — *сословие фабрикантов*; и как занятие обменом друг на друга разрозненных средств преимущественно посредством всеобщего средства обмена, денег, в которых действительна абстрактная ценность всех товаров: *торговое сословие*.

Прибавление. Индивидуум в промышленном сословии должен надеяться на себя, и это чувство своего достоинства теснейшим образом связано с требованием правопорядка. Чувство свободы и порядка возникло поэтому главным образом в городах. Первому сословию, напротив, приходится мало самому думать; добываемое им есть дар чужого, природы: это чувство зависимости у него на первом плане, и с этим чувством у него легко связывается готовность терпеть от лю-

дей все, что бы ни случилось; первое сословие поэтому больше склонно к подчинению, а второе — к свободе.

§ 205

c) Занятие *всеобщего сословия* состоит в охранении *всеобщих интересов* общества, оно должно быть поэтому свободно от необходимости непосредственного труда для удовлетворения своих потребностей либо благодаря обладанию частным состоянием, либо благодаря тому, что государство, требующее от него отдачи своей деятельности, вознаграждает его за нее, так что частный интерес находит свое удовлетворение в работе на пользу всеобщего.

§ 206

Сословие, как ставшая для себя объективная особенность, делится, таким образом, с одной стороны, согласно понятию на свои всеобщие различия. Но на принадлежность данного *индивидуума* к тому или другому особенному сословию оказывают, с другой стороны, влияние прирожденные черты характера, происхождение и внешние обстоятельства; последнее и существенное определение этой принадлежности заключается однако в *субъективном мнении и особенном произволе*, который сообщает себе в этой сфере свое право, свою заслугу и честь, так что то, что в нем происходит по *внутренней необходимости*, *опосредствовано вместе с тем произволом* и имеет для субъективного сознания форму дела его воли.

Примечание. Также и с этой стороны выступает в отношении принципа особенности и субъективного произвола различие между политической жизнью востока и запада, античного и нового мира. Разделение целого на сословия возникает, правда, в первых *объективно, само собою*, потому что оно разумно *в себе*, но вместе с тем принцип субъективной особенности не получает там того, что принадлежит ему по праву, так как, например, распределение индивидуумов по сословиям предоставлено или правителям, как например, в *платоновском* государстве (De Rep. III. p. 320, ed. Bip. t. VI), или одной лишь случайности *происхождения*, как например, в *индусских кастах*. Таким образом субъективная особенность, не воспринятая в организацию целого и не примиренная в нем и, однако тоже выступающая как существенный момент, являет себя враждебной общественному порядку, гибельной для него (см. § 185); она либо выбрасывает последний за борт, как например, это происходило в греческих государствах и в римской республике, либо проявляется как внутренняя испорчен-

ность и полнейшая деградация там, где общественный порядок, благодаря тому, что он обладает силой или благодаря религиозному авторитету, сохраняется, как это до некоторой степени происходило у *лакедемонян*, а в наше время полнее всего происходит у *индусов*. — Но когда объективный порядок держит субъективную особенность в соответствии с собою и вместе с тем не лишает ее того, что принадлежит ей по праву, она становится действенным началом всяческого оживления гражданского общества, развития мыслящей деятельности, заслуги и чести. Признание, что то, что разум делает необходимым в гражданском обществе и в государстве, должно совершаться через *опосредствование произвола*, и предоставление такого права последнему является ближайшим определением того, что в общем представлении преимущественно называется *свободой* (§ 121).

§ 207

Индивидуум сообщает себе действительность лишь тогда, когда он вообще вступает в *наличное бытие* когда он, следовательно, вступает в *определенную особенность* и этим самым *исключительно* ограничивается одной из *особенных* сфер потребностей. Нравственным умонастроением в этой системе является поэтому *добропорядочность и сословная честь* требующая, чтобы он, и именно по собственному определению, сделал себя посредством своей деятельности, своего усердия и умения членом одного из моментов гражданского общества и оставался таковым, чтобы он заботился о себе лишь через это опосредствование со всеобщим, равно как и требующая того, чтобы он лишь через это опосредствование *получал признание* в своем представлении и в представлении других. — *Мораль* занимает свое особое место в этой сфере, где господствует рефлексия о своем собственном делании, цель особенной потребности и особенного блага, и где случайность в их удовлетворении делает также обязанностью случайную и единичную отдельную помощь.

Примечание. То обстоятельство, что индивидуум ближайшим образом (т. е. в особенности в молодости) восстает против представления, что он должен решиться сделаться членом одного особенного сословия, и видит в этом ограничение своего всеобщего определения и часто — лишь *внешнюю* необходимость, имеет своей причиной абстрактное мышление, которое останавливается на всеобщем, и, следовательно, недействительном, и не познает, что для того, чтобы *существовать* понятие вообще приходит к различению между понятием и его реальностью, и, значит, вступает в определенность и особенность (см. § 7), и что

лишь благодаря этому оно может обрести действительность и нравственную объективность.

Прибавление. Говоря, что человек должен быть *чем-нибудь*, мы под этим разумеем, что он должен принадлежать к определенному сословию, ибо это «что-нибудь» означает, что он тогда представляет собою нечто субстанциальное. Человек без сословия есть лишь частное лицо и не находится в действительной всеобщности. С другой стороны, отдельный человек в своей особенности может считать себя всеобщим и мнить, что, если бы он вошел в сословие, он отдался бы более низкому. Это — ложное представление, полагающее, что когда нечто обретает необходимое ему наличное бытие, оно этим ограничивает себя, отрекается от себя.

§ 208

Принцип этой системы потребностей как своя собственная особенность знания и волеция обладает *в себе и для себя* сущей всеобщностью, всеобщностью *свободы* лишь *абстрактно*, следовательно, в качестве *права собственности*, которое однако выступает здесь уже не только *в себе*, но и в своей имеющей силу действительности как *защита собственности судебным порядком*.

B. ОТПРАВЛЕНИЕ ПРАВОСУДИЯ

§ 209

Относительное во взаимоотношении потребностей и труда, нужного для их удовлетворения, имеет ближайшим образом свою *рефлексию внутри себя*, вообще в бесконечной личности, в (абстрактном) *праве*. Но сама эта сфера относительного как *образование* дает праву *наличное бытие* в качестве *всеобщепризнанного, знаемого и волимого*, и опосредствует этой знаемостью и волимостью обладание им значимостью и объективной действительностью.

Примечание. Образованию, *мышлению* как сознанию единичного в форме всеобщего, свойственно понимать «я» как *всеобщее* лицо, в котором *все* тожественны. Человек *обладает таким образом значением, потому что он человек*, а не потому, что он иудей, католик, протестант, немец, итальянец и т. д. и т. д. Это сознание, для которого имеет значимость *мысль*, бесконечно важно и лишь в том случае ошибочно, когда оно в качестве *космополитизма* утверждается на точке зрения антагонизма к конкретной государственной жизни.

Прибавление. С одной стороны, право в качестве защиты особен-

ность и полнейшая деградация там, где общественный порядок, благодаря тому, что он обладает силой или благодаря религиозному авторитету, сохраняется, как это до некоторой степени происходило у *лакедемонян*, а в наше время полнее всего происходит у *индусов*. — Но когда объективный порядок держит субъективную особенность в соответствии с собою и вместе с тем не лишает ее того, что принадлежит ей по праву, она становится действенным началом всяческого оживления гражданского общества, развития мыслящей деятельности, заслуги и чести. Признание, что то, что разум делает необходимым в гражданском обществе и в государстве, должно совершаться через *опосредствование произвола*, и предоставление такого права последнему является ближайшим определением того, что в общем представлении преимущественно называется *свободой* (§ 121).

§ 207

Индивидуум сообщает себе действительность лишь тогда, когда он вообще вступает в *наличное бытие* когда он, следовательно, вступает в *определенную особенность* и этим самым *исключительно* ограничивается одной из *особенных* сфер потребностей. Нравственным умонастроением в этой системе является поэтому *добропорядочность и сословная честь* требующая, чтобы он, и именно по собственному определению, сделал себя посредством своей деятельности, своего усердия и умения членом одного из моментов гражданского общества и оставался таковым, чтобы он заботился о себе лишь через это опосредствование со всеобщим, равно как и требующая того, чтобы он лишь через это опосредствование *получал признание* в своем представлении и в представлении других. — *Мораль* занимает свое особое место в этой сфере, где господствует рефлексия о своем собственном деланни, цель особенной потребности и особенного блага, и где случайность в их удовлетворении делает также обязанностью случайную и единичную отдельную помощь.

Примечание. То обстоятельство, что индивидуум ближайшим образом (т. е. в особенности в молодости) восстает против представления, что он должен решиться сделаться членом одного особенного сословия, и видит в этом ограничение своего всеобщего определения и часто — лишь *внешнюю* необходимость, имеет своей причиной абстрактное мышление, которое останавливается на всеобщем, и, следовательно, недействительном, и не познает, что для того, чтобы *существовать* понятие вообще приходит к различению между понятием и его реальностью, и, значит, вступает в определенность и особенность (см. § 7), и что

лишь благодаря этому оно может обрести действительность и нравственную объективность.

Прибавление. Говоря, что человек должен быть *чем-нибудь*, мы под этим разумеем, что он должен принадлежать к определенному сословию, ибо это «что-нибудь» означает, что он тогда представляет собою нечто субстанциальное. Человек без сословия есть лишь частное лицо и не находится в действительной всеобщности. С другой стороны, отдельный человек в своей особенности может считать себя всеобщим и мнить, что, если бы он вошел в сословие, он отдался бы более низкому. Это — ложное представление, полагающее, что когда нечто обретает необходимое ему наличное бытие, оно этим ограничивает себя, отрекается от себя.

§ 208

Принцип этой системы потребностей как своя собственная особенность знания и воления обладает *в себе и для себя* сущей всеобщностью, всеобщностью *свободы* лишь *абстрактно*, следовательно, в качестве *права собственности*, которое однако выступает здесь уже не только *в себе*, но и в своей имеющей силу действительности как *защита собственности судебным порядком*.

В. ОТПРАВЛЕНИЕ ПРАВОСУДИЯ

§ 209

Относительное во взаимоотношении потребностей и труда, нужного для их удовлетворения, имеет ближайшим образом свою *рефлексию внутри себя*, вообще в бесконечной личности, в (абстрактном) *праве*. Но сама эта сфера относительного как *образование* дает праву *наличное бытие* в качестве *всеобщепризнанного, знаемого и волимого*, и опосредствует этой знаемостью и волимостью обладание им значимостью и объективной действительностью.

Примечание. Образованию, *мышлению* как сознанию единичного в форме всеобщего, свойственно понимать «я» как *всеобщее* лицо, в котором *все* тожественны. Человек *обладает таким образом значением, потому что он человек*, а не потому, что он иудей, католик, протестант, немец, итальянец и т. д. и т. д. Это сознание, для которого имеет значимость *мысль*, бесконечно важно и лишь в том случае ошибочно, когда оно в качестве *космополитизма* утверждается на точке зрения антагонизма к конкретной государственной жизни.

Прибавление. С одной стороны, право в качестве защиты особен-

ности становится внешней необходимостью благодаря системе частных устремлений (System der Partikularität). Хотя эта защита и вытекает из понятия, однако она вступает в существование лишь потому, что она полезна для потребностей. Чтобы обладать мыслью о праве, нужно быть образованным, мыслить и уже не пребывать больше в одном лишь чувственном: нужно приспособлять к предметам форму всеобщности и руководиться всеобщим также и в воле. Законы могут образоваться лишь после того, как люди создали для себя многообразные потребности и приобретение этих потребностей перешлось с удовлетворением.

§ 210

Объективная действительность права состоит частью в том, что оно есть для сознания, становится вообще *знаемым*, частью же в том, что оно обладает мощью действительности и *имеет силу* и, следовательно, становится также *знаемым*, как *имеющее всеобщую силу*.

а) Право как закон

§ 211

То, что̀ есть право *в себе*, *положено* в своем объективном наличном бытии, т. е. определено для сознания мыслью, и определено как то, что̀ есть право и считается правом, что̀ *известно* как *закон*; право есть вообще, благодаря этому определению, *положительное право*.

Примечание. *Полагание* чего-либо как *всеобщего*, т. е. осознание его как всеобщего, есть, как известно, *мышление* (ср. выше § 13 и § 21); сводя таким образом содержание к его простейшей форме, оно сообщает ему его последнюю *определенность*. То, что̀ есть право, только благодаря тому, что оно становится законом, получает не только *форму* своей всеобщности, но также и свою подлинную определенность. При представлении о законодательствовании надо поэтому иметь в виду не только тот момент, что посредством этого законодательствования нечто высказывается как правило поведения, имеющее силу для всех; важнее этого тот внутренний существенный момент, которым является *познание содержания* в его *определенной всеобщности*. Даже *обычное право* содержит в себе момент существования в качестве *мысли и знаемого*, так как животные обладают своим законом как инстинктом, и лишь люди обладают им как привычкой. Отличие норм обычного права от законов положительного права состоит лишь в том, что обычное право знаемо субъективным и случайным образом, и нормы обычного права поэтому сами по себе менее определенны и всеобщность мысли в

них более помутнена; а кроме того, еще в том, что знание права с той или другой стороны и вообще есть случайное достояние немногих. То якобы их преимущество, что они, благодаря своей форме обычаев, перешли в *жизнь* (в наше время, впрочем, чаще всего говорят о жизни и о *переходе в жизнь* как раз там, где говорящие об этом погружены в мертвеннейший материал и мертвеннейшие мысли), представляет собою иллюзию, так как действующие законы данного народа не перестают быть его привычками оттого, что их записали и собрали воедино. Когда нормы обычного права собраны и соединены вместе, что непременно должно произойти у каждого народа, достигшего хотя бы некоторого образования, то это собрание есть *кодекс*, и этот кодекс, разумеется, отличается *бесформенностью*, неопределенностью и неполнотой, так как он — только собрание законов. Он будет отличаться от так называемого кодекса в собственном смысле тем, что последний понимает и высказывает принципы права в их *всеобщности*, следовательно, в их определенности. *Английское земское* или обычное право содержится, как известно, в *статутах* (формальных законах) и в так называемом *неписанном законе*; этот неписанный закон, впрочем, также написан, и знание его может и должно быть приобретено только из чтения многих томов in quarto, которые он наполняет. Но какая ужасная путаница получается как в тамошней судебной практике, так и в самых законах, — об этом рассказывают нам знатоки этого права. Они в особенности обращают внимание на то обстоятельство, что так как этот неписанный закон содержится в решениях судебных палат и судей, и судьи, следовательно, всегда играют роль *законодателей*, то они в одно и то же время и необязаны и обязаны руководствоваться авторитетом своих предшественников; они обязаны руководствоваться им, так как их предшественники только высказали неписанный закон; они *не* обязаны руководствоваться им, так как они сами носят в себе неписанный закон и поэтому имеют право судить о прежних судебных решениях, соответствуют ли они или не соответствуют последнему. — Против подобной путаницы, которая могла возникнуть в позднейшей римской судебной практике благодаря авторитету всех различных знаменитых правоведов, один император придумал остроумное средство, носившее название *закона о цитации*, вводившее нечто вроде коллегии *давно умерших* правоведов с председателем во главе, постановлявшей решения большинством голосов (См. г. Гуго, Röm. Rechtsgeschichte, § 354). — Отказ образованному народу или его юридическому сословию в способности составлять кодекс был бы величайшим попошением этого народа или этого сословия, так так здесь ведь не имеется в виду

создать систему *новых* по своему *содержанию* законов, а познать наличное содержание законов в его определенной всеобщности, т. е. постичь его *мыслью* и вместе с тем указать его применение к особым случаям.

Прибавление. Солнце и планеты имеют также свои законы, но они их не знают; варварами управляют влечения, нравы, чувства, но они не сознают этого. Благодаря тому, что право положено и знаемо, отпадает все случайное — чувства и мнения, форма мести и сострадания, себялюбия, и таким образом лишь теперь право получает свою истинную определенность и достигает подобающей ему чести. Лишь благодаря культивированию воспринимания оно становится способным достигнуть всеобщности. Существование коллизий при применении законов, в разрешении которых рассудок судьи находит себе подобающее место, представляет собою совершенно необходимое явление, так как в противном случае применение законов превратилось бы в нечто совершенно машинообразное. Если некоторые юристы напали на мысль покончить с коллизиями посредством предоставления решения многих вопросов благоусмотрению судей, то нужно сказать по поводу этой мысли, что такой выход куда хуже затруднения, которое он должен устранить, так как коллизия также принадлежит области мысли, мыслящего самосознания и его диалектики, между тем как голое решение было бы произволом. Обыкновенно приводят в пользу обычного права тот довод, что оно есть живое право; но эта живость, т. е. тожество определения с субъектом, еще не составляет сущности предмета; право должно быть знаемо в мысли, оно должно быть системой внутри себя самого, и лишь как таковое оно может иметь силу у образованных народов. Высказывавшийся недавно взгляд, отказывающий народам новейшего времени в призвании к законодательству, представляет собою не только поношение этих народов, но помимо того и нелепую мысль, будто при бесконечном множестве существующих законов нельзя допустить, что у отдельных лиц найдется умение привести их в последовательную систему, между тем как именно систематизация, т. е. возведение к всеобщим началам, является бесконечной потребностью нашего времени. Точно так же некоторые правоведы считают, что собрание решений вроде того, которое мы имеем в Corpus juris, стоит выше кодекса, разработанного по наиболее всеобщим принципам, так как в таких решениях все еще сохраняется некоторая особенность и исторические воспоминания, от которых не хотят отказаться. Насколько такие собрания неудовлетворительны, достаточно показывает практика английского права.

§ 212

В этом тожестве *в-себе-бытия и положенности* обязательно как *право* лишь то, что̀ есть *закон*. Положенность составляет ту сторону наличного бытия, в которой может появляться также и случайно порождаемое своеволием и другой особенностью; поэтому то, что̀ есть закон, все же еще может быть отличным по своему содержанию от того, что̀ есть право в себе.

Примечание. Поэтому в положительном праве *закономерное* есть источник того, что̀ есть *право*, или, вернее, того, что *законно*; положительная наука о праве представляет собою постольку историческую науку, которая имеет своим принципом авторитет. Дальнейшее есть уже дело рассудка и касается внешнего расположения, сопоставления, последовательности, дальнейших применений и т. п. Теории, например, уголовного права показывают нам, что̀ может наделать рассудок со своими рассуждениями, исходящими из оснований, когда он пускается в рассмотрение природы самого предмета. Если положительная наука, с одной стороны, не только имеет право, но даже обязана дедуцировать со всей подробностью из положительных данных как ход исторического развития, так и применение и расщепление данных правовых определений, равно как и показывать их последствия, то ее, по крайней мере, не должно абсолютно удивлять, с другой стороны, что и после всех этих доказательств задают вопрос, *разумно* ли то или другое определение права, хотя бы она и смотрела на такой вопрос, как на очень *неприятный* для ее дела. — Ср. сказанное нами *о понимании* в § 3.

§ 213

Так как право вступает в существование ближайшим образом в форме положенности, то оно и со стороны своего *содержания* выступает как *применение* к *материи* до бесконечности разрозненных и запутывающихся в гражданском обществе отношений и видов собственности и договоров, затем — как применение к основанным на сердечности, любви и доверии нравственным отношениям, но как применение к последним оно выступает лишь постольку, поскольку в этих отношениях содержится сторона абстрактного права (§ 159). Моральная сторона и моральные заповеди, как касающиеся воли в ее самой настоящей субъективности и особенности, не могут быть предметом положительного законодательства. Дальнейший материал доставляют права и обязанности, имеющие своим источником само отправление правосудия, государство и т. д.

Прибавление. В высших отношениях брака, любви, религии, государства могут сделаться предметом законодательства лишь те стороны, которые по своей природе способны обладать в себе внешней стороной. Однако законодательства различных народов очень отличаются в этом отношении друг от друга. У китайцев, например, установленный государством закон постановляет, чтобы муж любил свою первую жену более других своих жен, которых он одновременно имеет. Если его изобличают в том, что он действовал противоположно требованию этого закона, он наказывается ударами. Точно так же мы находим в древних законодательствах много предписаний относительно верности и честности, которые не соответствуют природе закона, так как верность и честность всецело принадлежат сфере внутреннего. Лишь при присяге, в которой все предоставлено совести, честность и верность должны быть приняты во внимание в качестве чего-то субстанциального.

§ 214

Но кроме применения к *особенному* положенность права заключает в себе *применимость к отдельному случаю*. Тем самым оно вступает в сферу неопределяемого понятием *количественного* (количественного, взятого само по себе, или количественного как определения ценности при обмене одного качественного на другое качественное). Определенность понятия указывает лишь общую границу, в пределах которой еще имеет место колебание в ту или другую сторону. Но это колебание должно быть прервано, дабы получилось осуществление, и вследствие этого появляется в данных пределах случайное и произвольное решение, останавливаются на определенном пункте в пределах, указываемых понятием.

Примечание. В этом *заострении* всеобщего, в этом переходе не только к особенному, но и к единичному, т. е. к *непосредственному применению*, преимущественно и заключается *чисто положительное* в законе. Нельзя определить это положительное *разумно*; нельзя также посредством применения проистекающей из понятия определенности решить, что́ более справедливо — наказать ли за проступок сорока ударами или сорока без одного, наложить ли штраф в пять талеров или в четыре талера и двадцать три гроша, присудить ли к году тюремного заключения или к году и одному, двум, трем дням, и т. п. И однако один лишний удар, один лишний или недостающий талер или грош, одной неделей, одним днем меньше или больше тюремного заключения есть уже несправедливость. — Сам разум определяет, чтобы

случайность, противоречие и видимость обладали своей *все же ограниченной* сферой, своей долей права, и чтобы мы не заботились о выравнивании и исправлении такого рода противоречий; здесь имеет место лишь один интерес: заинтересованность в *осуществлении*, в том, чтобы так или иначе определить и вырешить в известных пределах. Это решение есть дело формальной уверенности в самом себе, дело абстрактной субъективности, которая всецело стоит за то, что нужно *в вышеуказанных пределах* прервать и фиксировать, может быть лишь для того, чтобы нечто было зафиксировано, или исходит из таких оснований, как например, желание установить *круглое* число или, скажем, такое число, как сорок без одного. — Ничего не меняет то обстоятельство, что закон сам не устанавливает этой требуемой действительностью окончательной определенности, а предоставляет решение судье и ограничивает его лишь максимумом и минимумом, ибо каждое из этих максимумов и минимумов есть само по себе круглое число и не противится тому, чтобы судья потом установил такое конечное, чисто положительное определение, а, наоборот, признает за ним такое право, видя в последнем нечто необходимое.

Прибавление. В законах и в судебной практике есть одна сторона, содержащая в себе случайность и заключающаяся в том, что закон есть всеобщее определение, которое должно быть применено к отдельному случаю. Если заявим, что мы против этой случайности, то выскажем нечто абстрактное. Количественную сторону какого-нибудь наказания, например, нельзя сделать адэкватной определению понятия, и что бы мы ни решили, в нашем решении с этой стороны всегда будет заключаться произвол. Но эта случайность сама необходима, и если против закона выдвигается аргумент, что он несовершенен, то не принимают во внимание ту сторону, в которой нельзя достигнуть совершенства и которую нужно принять такой, какова она есть.

b) Наличное бытие закона

§ 215

Обязательность исполнения закона заключает в себе со стороны права самосознания (§ 132) необходимость того, чтобы законы опубликовывались, *доводились до всеобщего сведения.*

Примечание. Повесить законы так высоко, чтобы их ни один гражданин не мог читать, как это делал *тиран Дионисий*, или же похоронить их в пространных и многочисленных ученых книгах, собраниях решений, изложениях противоречащих друг другу суждений и мнений,

обычаев и т. д. и еще к тому же — в книгах, написанных на чужом языке, так что знание действующего права оказывается доступным лишь тем, кто занимается учеными изысканиями, — все это является одинаково несправедливым. Правители, которые, подобно Юстиниану, дали своим народам хотя бы и безформенное собрание законов, а тем паче такие правители, которые дали определенный и упорядоченный кодекс, не только сделались величайшими благодетелями этих народов и с благодарностью восхвалялись ими за это, но также совершили этим великий акт *справедливости*.

Прибавление. Сословие юристов, обладающее особенным знанием законов, считает часто это знание своей монополией, и тот, кто не из их среды, не должен будто бы рассуждать об этом. Физики точно так же отнеслись к учению Гете о цветах, потому что он-де не специалист и к тому же еще поэт. Но точно так же, как не нужно быть сапожником, чтобы знать, подходят ли башмаки к ноге, так и не нужно быть специалистом, чтобы обладать познаниями относительно предметов, которые представляют собою общий интерес. Право касается свободы, самого ценного и самого достойного в человеке, и он сам должен знать это право, поскольку оно для него обязательно.

§ 216

С одной стороны, мы должны требовать от официального кодекса *простых* всеобщих определений, а, с другой стороны — природа *бесконечного материала* ведет к бесконечным дальнейшим определениям. С одной стороны, объем законов должен быть *законченным*, замкнутым целым, а, с другой стороны — есть постоянная потребность в новых правовых определениях. Но так как эта антиномия имеет место в области *специализирования* всеобщих принципов, которые при этом остаются незыблемыми, то эта антиномия не ограничивает права на законченный кодекс, так же как и права на то, чтобы всеобщие простые основоположения, взятые сами по себе, отличные от дальнейшего специального их развития, были понятны и поддавались ясной формулировке.

Примечание. Впрочем, главным источником запутанности законодательства является то обстоятельство, что в первоначальные установления, содержавшие в себе несправедливость и являвшиеся таким образом чисто историческими, с течением времени проникает разумное, само по себе правовое, как это случилось с римским правом (§ 180), с ленным правом и т. д. Но важно понять следующее: сама природа конечного материала характеризуется тем, что применение к нему

даже самих по себе разумных, внутри себя всеобщих определений приводит к бесконечному прогрессу. — Требование от кодекса, чтобы он был абсолютно законченным и не допускал дальнейших определений, представляет собою преимущественно *немецкую* болезнь. Это требование и недопущение издания так называемого незавершенного, т. е. недопущение действительного осуществления, на том основании, что оно не может быть вполне совершенным, являются результатом непонимания природы таких конечных предметов, как гражданское право, в которых так называемое совершенство есть *непрерывное приближение*, а также результатом непонимания различия между разумно всеобщим и рассудочно всеобщим и его *применением* к возрастающему до бесконечности конечному и единичному материалу. Le plus grand ennemi du bien est le meilleur (величайшим врагом хорошего является лучшее) — вот выражение подлинного здравого смысла, идущего в разрез с суетным рассуждательским и рефлектирующим рассудком.

Прибавление. Полнотой называется собрание всех отдельных частностей, входящих в состав одной сферы, и в этом смысле никакая наука, никакое познание не может быть полным. Когда говорят, что философия или какая-нибудь другая наука неполна, то напрашивается мысль, что нужно подождать, пока они не сделаются полными, ибо ведь может статься, что нехватает самого лучшего. Но таким образом ничто не будет двигаться с места, ни геометрия, в которой, хотя она и кажется завершенной, все же появляются новые определения, ни философия, которая, разумеется, имеет своим предметом всеобщую идею, однако все же может быть все дальше и дальше специализирована. Десять заповедей искони были всеобщим законом: не провозгласить закона: не убий, только потому, что кодекс не может быть полным, было бы явно нелепо. Каждый кодекс мог бы быть еще лучше; праздная рефлексия может смело это утверждать, ибо самое превосходное, самое возвышенное, самое прекрасное можно мыслить еще более превосходным, еще более возвышенным, еще более прекрасным. Но большое старое дерево все более и более разветвляется, не становясь от этого новым деревом; было бы однако глупо не сажать деревьев из-за могущих появиться новых ветвей.

§ 217

Подобно тому как в гражданском обществе право *в себе* превращается в закон, так и бывшее раньше *непосредственным и абстрактным* наличное бытие моего единичного права получает значение при-

знанности в качестве некоторого наличного бытия в существующих всеобщей воле и всеобщем знании. Приобретение собственности и другие акты, касающиеся собственности, должны поэтому предприниматься и совершаться в той *форме*, которая сообщает им это наличное бытие. Собственность покоится на *договоре* и на тех *формальностях*, которые делают ее способной быть доказанной и имеющей законную силу.

Примечание. Первоначальные, т. е непосредственные виды и законные основания приобретения (§ 54 и сл.), отпадают, собственно говоря, в гражданском обществе и встречаются лишь как отдельные случайности или ограниченные моменты. — Формальности отвергаются частью чувством, не идущим дальше субъективного, частью рефлексией, которая смотрит на абстракцию как на существенное; мертвый рассудок *может, напротив того,* ухватиться за формальности, выдвигать их в противоположность сути и умножать их число до бесконечности. — Ход развития ведет, впрочем, к тому, что вместо первоначальной чувственной и непосредственной формы некоторого содержания достигается, благодаря длительным и напряженным усилиям, форма его мысли и, следовательно, соответствующее ему простое выражение, так что лишь в состоянии едва только начинающегося образования права торжественные церемонии и формальности очень разветвлены и признаются скорее самой сутью дела, чем знаком. Поэтому же в римском праве были сохранены множество определений и, в особенности, выражений, сопровождавших торжественные церемонии, вместо того чтобы заменить их определениями мысли и адэкватным выражением последних.

Прибавление. Закон есть право, положенное таким, каким оно было в себе. Я чем-то обладаю, обладаю собственностью, которою я завладел как бесхозяйной; оно теперь должно еще быть признано и положено как мое. В обществе имеют поэтому место *формальности* в отношении собственности: ставятся пограничные камни как знак для признания границ другими людьми; заводятся ипотечные книги, регистрация собственности. Бо́льшая часть собственности в гражданском обществе покоится на договоре, формальности которого твердо определены. Можно питать антипатию к таким формальностям и считать, что они существуют лишь для того, чтобы приносить начальству доход; можно даже их рассматривать как нечто оскорбительное и знак недоверия, так как не признается положение: давши слово — держись, но на самом деле существенным в форме является то, что право в себе также и полагается как таковое. Моя воля есть разумная воля, она имеет силу, и эта ее значимость должна быть признана и другими. Здесь

должны отпасть моя субъективность и субъективность других, и воля должна достигнуть такой уверенности, твердости и объективности, которые она может получить лишь через форму.

§ 218

Так как собственность и личность в гражданском обществе пользуются признанием закона и имеют значимость то *преступление* теперь уже не есть только поражение *субъективно-бесконечного*, а есть поражение *всеобщего* дела, обладающего в себе прочным и крепким существованием. Здесь таким образом выступает точка зрения *опасности* преступного действия для общества; благодаря этому, с одной стороны, размер преступления увеличивается, но, с другой стороны, сила общества, его уверенность в своей силе и прочности уменьшает внешнюю *важность* поражения и приводит поэтому к *большей мягкости* наказания.

Примечание. То обстоятельство, что в лице *одного* члена общества поражены и *все* другие, меняет природу преступления не согласно его понятию, а лишь со стороны внешнего *существования*, со стороны поражения, от которого теперь страдает представление и сознание гражданского общества, а не только существование непосредственно пораженного. Во времена героев (см. античные трагедии) граждане не считают себя пораженными теми преступлениями, которые члены царских домов совершают друг против друга. Так как наказание за преступление, представляющее *в себе* бесконечное поражение, обладает мерой со стороны своего *наличного бытия*, и наказание за него должно соразмеряться с его качественными и количественными различиями (§ 96), а это его наличное бытие существенно определяется как *представление о законах и сознание их действия, то опасность для гражданского общества* есть некоторое определение размера преступления или же *одно* из его качественных определений. Но это качество или размер изменяется соответственно *состоянию* гражданского общества, и в этом заключается оправдание как того, что кража нескольких су или репы карается смертной казнью, так и того, что кража предметов во сто или тысячу раз более ценных наказывается легко. Хотя и кажется, что точка зрения опасности для гражданского общества делает преступление более тяжким, она в действительности преимущественно приводила к облегчению наказания. Уголовный кодекс связан поэтому главным образом со своей эпохой и с состоянием гражданского общества в эту эпоху.

— *Прибавление.* То обстоятельство, что совершенное в обществе пре-

ступление представляется более тяжким и все же карается менее сурово, кажется самопротиворечивым. Но если, с одной стороны, общество не может оставлять преступление безнаказанным, ибо последнее в таком случае *полагалось бы как право*, то все же преступление есть всегда лишь направленное против общества единичное покушение, нечто шаткое и изолированное, ибо общество уверено в самом себе. Благодаря прочности самого общества преступление оказывается в положении чего-то чисто субъективного, как-будто возникшего не столько из обдуманной воли, сколько из природных импульсов. Благодаря этому получается более мягкое отношение к преступлению, и наказание делается также менее суровым. Если положение самого общества еще шатко, тогда закону приходится посредством наказания устанавливать пример, ибо наказание само есть пример, направленный против примера данного преступления. Но в обществе, стоящем прочно, положенность преступления столь слаба, что с этим должно соразмеряться также и упразднение этой положенности. Суровые наказания, следовательно, не суть сами по себе нечто несправедливое, а находятся в определенном соотношении с состоянием общества в данную эпоху; один и тот же уголовный кодекс не может годиться для всех времен, и преступления суть мнимые существования, которые могут влечь за собою большие или меньшие наказания.

c) Суд

§ 219

Право, вступившее в наличное бытие в форме закона, есть само *по* себе, самостоятельно противостоит *особенному воленню* права и *особенному мнению* о праве и должно проявить свою силу как *всеобщее*. Это *познание и осуществление* права в особенном случае без субъективного чувства *особенного* интереса представляет собою прерогативу официальной власти, *суда*.

Примечание. Историческое возникновение судьи и суда могло происходить в форме патриархальных отношений, или насилия, или добровольного выбора; это безразлично для понятия предмета. Рассматривать введение отправления правосудия со стороны государей и правительств лишь как произвольный акт *благоволения и милости*, как это делает г. *фон Галлер* (в его «Restauration der Staatswissenschaft»), есть нелепая мысль, в которой нет ни следа понимания того, что когда мы говорим о законе и государстве, то важно установить, что их учреждения разумны сами по себе и потому необходимы, а форма их воз-

повиновения и введения не есть то, что нас интересует при рассмотрении их разумного основания. Другой противоположной крайностью является грубое представление, видящее в правосудии, как это было в период кулачного права, неподобающее насилие, подавление свободы и деспотизм. На правосудие надо смотреть одновременно и как на обязанность и как на право предержащей власти, которое однако также не проистекает из капризного решения индивидуумов поручить или не поручить его исполнение особой власти.

§ 220

Право реагировать на преступление в форме *мести* (§ 102) есть лишь право *в себе*, но не право в форме права, т. е. не право, справедливое в своем существовании. Вместо пораженной стороны выступает пораженное *всеобщее*, обладающее в лице суда своей особой действительностью, и принимает на себя преследование и наказание преступления, которое благодаря этому перестает быть лишь *субъективным* и случайным возмездием посредством мести, а превращается в подлинное примирение права с самим собою в *наказании*. Это примирение является в объективном отношении примирением *закона*, восстановляющего себя через снятие преступления и тем самым *осуществляющего себя как действительный*; в субъективном же отношении, в отношении преступника, это примирение является примирением *его закона*, *знаемого им*, имеющего силу для него и в целях *его защиты*, следовательно, закона, в исполнении которого на нем он сам находит удовлетворение справедливости, видит лишь свое *собственное* деяние.

§ 221

Член гражданского общества имеет *право* искать суда, так же как и *обязан предстать перед судом* и получить свое спорное право лишь от суда.

Прибавление. Так как каждый индивидуум имеет право искать суда, то он должен также знать законы, ибо в противном случае это право не оказало бы ему никакой помощи. Но индивидуум обязан также предстать перед судом. В эпоху феодализма могущественное лицо часто не являлось в суд, вело себя вызывающе по отношению к последнему и рассматривало вызов в суд могущественного лица как несправедливость по отношению к последнему. Но это — состояние, противоречащее тому, чем должен быть суд. В новейшее время государь в своих

частных делах должен признать власть суда над собою, и в свободных государствах он обычно проигрывает свои процессы.

§ 222

Перед судом право получает определение, согласно которому оно непременно должно быть *доказуемо*. *Судопроизводство* дает возможность тяжущимся сторонам предъявлять свои доказательства и высказывать свои доводы, и судья получает таким образом полное представление о деле. Эти *стадии процесса суть сами права*, их течение должно поэтому быть определено законом, и они составляют существенную часть науки о праве.

Прибавление. Человек может возмущаться, если он знает, что обладает правом, а ему между тем отказывают в нем на том основании, что оно не доказуемо. Но право, которым я обладаю, должно вместе с тем быть чем-то положенным. Я должен быть в состоянии изложить его, доказать его, и лишь благодаря тому, что в себе сущее также и положено, оно может иметь силу в обществе.

§ 223

Благодаря расщеплению этих актов на все более и более разрозненные акты и их права, не имеющие в себе границы, судопроизводство, которое уже *само по себе* есть средство, выступает по отношению к своей цели как нечто внешнее. Так как сторонам принадлежит право пройти весь тот длительный путь разветвленных формальностей, который есть *их* право, а такие формальности могут быть превращены также и в зло и даже в орудие несправедливости, то стороны и само право, как представляющее собою то субстанциальное, которое одно лишь и имеет значение, должны быть защищены судом от злоупотребления судопроизводством, в целях чего последний должен вменять тяжущимся сторонам в обязанность сначала обратиться к простому суду (к третейскому, мировому суду), сделать попытку прийти между собою к добровольному соглашению и лишь затем обратиться к формальному суду.

Примечание. Естественная справедливость подразумевает несоблюдение формального права, происходящее по соображениям морального или другого свойства, и она относится ближайшим образом к *содержанию* тяжбы. Но *суд совести* имеет то значение, что он в постановляемом им решении по данному отдельному случаю не придерживается формальностей судопроизводства и в особенности считается не исключительно лишь с удовлетворяющими требования закона объективными

доказательствами, так же как и постановляет свое решение, имея в виду отдельный случай, как *этот данный* случай, а не долженствующее быть установленным всеобщее законное решение.

§ 224

В состав прав субъективного сознания входит не только публичное оглашение законов (§ 215), но также и возможность знать *осуществляющее* закона в особом случае, а именно — течение внешних процедур, правовых оснований и т. д., так как это течение само по себе есть происшествие, имеющее всеобщее значение, и хотя по своему особенному содержанию данное дело и касается лишь интересов тяжущихся сторон, оно однако по всеобщему своему содержанию касается заключающегося в нем права, и судебное решение по нему затрагивает интересы всех: *судопроизводство должно быть публичным.*

Примечание. Совещания между собою членов суда о долженствующем быть вынесенным решении суть высказывания пока что еще *особенных* мнений и взглядов, и, следовательно, не суть нечто публичное по своей природе.

Прибавление. Публичность судопроизводства признается здравым человеческим рассудком справедливой и правильной. Против такой публичности всегда служила большим возражением важность господ судей, не желающих показываться всем и каждому и смотрящих на себя как на убежище правосудия, в которое профаны не должны иметь доступа. Но доверие, которое граждане питают к суду, как раз и представляет собою необходимую принадлежность права, и именно эта сторона права требует публичности судопроизводства. Право требовать публичности судопроизводства основано на том, что цель суда есть право, которое, как некое всеобщее, должно также и совершаться *перед очами* всеобщего; вместе с тем оно основано также и на том, что граждане при публичности судопроизводства выносят убеждение, что здесь действительно совершается правильный суд.

§ 225

В отправлении судоговорения, как применении закона к *единичному случаю*, есть две различные *стороны*, а именно, *во-первых*, познание характера случая по его *непосредственной единичности* — имеется ли налицо договор и т. д., совершено ли нарушающее действие и кто его совершил, а в *уголовном* процессе — рефлексия как определение действия по его *субстанциальному*, преступному характеру (§ 119); *во-вторых*, подведение случая под *закон* восстановления права, вклю-

чая в это в уголовном процессе также и наказание. Решения по этим двум различным сторонам суть различные функции.

Примечание. В римском судопроизводстве различие этих функций проявлялось в том, что претор постановлял свое решение в *случае, если* дело обстоит так или иначе, а для расследования обстоятельства дела он назначал особого судью. Характеристика действия со стороны его определенного преступного качества (представляет ли оно собою, например, убийство или умерщвление) предоставлено в английском судопроизводстве разумению или произволу жалобщика, и суд не может формулировать другого определения, если он находит неправильным определение, указанное жалобщиком.

§ 226

Главным образом, ведение всего хода расследования и заслушание сторон, две функции, которые как одна, так и другая, суть сами права (§ 222), а затем также и вторая сторона судопроизводства, постановление судебного решения (см. предшествующий параграф), есть специальное дело юриста-судьи, для которого как для органа закона случай должен быть подготовлен так, чтобы было возможно его подведение, т. е. возведение его эмпирического характера в признанный факт и всеобщую квалификацию.

§ 227

Первая сторона, *познание* случая в его *непосредственной* единичности и его квалификация, сама по себе не заключает в себе судопроизводства. Она представляет собою такое познание, на которое может изъявлять притязание любой *образованный человек*. Поскольку для квалификации действия существенен субъективный момент разумения и намерения действующего лица (см. 2-ю часть) и поскольку доказательство и помимо того касается не предметов разума или абстрактного рассудка, а лишь подробностей, обстоятельств и предметов чувственного созерцания и субъективной достоверности, так что оно не содержит в себе никакого абсолютно объективного определения, постольку этот момент представляет собою в решении *субъективное убеждение* и совесть (animi sententia), и точно так же в отношении доказательства, покоющегося на высказываниях и заверениях других, *присяга* есть хотя и субъективное, но последнее подтверждение.

Примечание. При рассмотрении предмета, о котором идет речь, главное состоит в том, чтобы не упускать из виду природы *доказательства*, которое здесь требуется, и различать между ним и познанием и

доказательствами другого рода. Доказательство определения разума,— таким определением является, например, само понятие права, т. е. познание его необходимости, — требует другого метода, чем доказательство геометрической теоремы. В последнем, далее, фигура определена рассудком и уже сделана абстрактной соответственно некоторому закону, но в эмпирическом содержании, каким является *факт*, материалом познания служит чувственное созерцание, чувственная субъективная достоверность и высказывание последней, заверение в последней — над каковым материалом оперирует умозаключение и комбинирование таких высказываний, свидетельств, обстоятельств и т. п. Объективная истина, получающаяся из такого материала и соответствующего ему метода, истина, ведущая при попытке определить ее объективно, самое по себе, к *полудоказательствам*, а при подлинно последовательном продолжении этой попытки — каковая подлинная последовательность заключает в себе вместе с тем формальную непоследовательность — приводит к *чрезвычайным наказаниям*, — эта истина имеет совершенно другой смысл, чем истина определения разума или суждения, материал которого уже ранее был абстрактно определен рассудком. Показать, что задача познания такой эмпирической истинности события есть дело собственно судебно-юридическое, что юристы обладают особой квалификацией для такого познания и что, следовательно, они обладают исключительным правом на решение этих вопросов и необходимо предоставить исключительно им это право, — вот что составляло главную исходную точку при решении вопроса о том, насколько должно признать делом формальных юридических судебных палат как суждение о факте, так и суждение о праве.

Прибавление. Нет основания признать, что лишь юрист-судья должен установить фактические обстоятельства, так как это дело всякого человека, обладающего общим образованием, а не только человека, обладающего юридическим образованием; оценка фактического состояния дела исходит из эмпирических обстоятельств, из свидетельств о поступке и тому подобных показаний очевидцев, а затем — еще и из фактов, из которых можно вывести заключение о поступке и которые делают его вероятным или невероятным. Здесь должна быть достигнута *уверенность*, а не истина в высшем смысле, которая есть безусловно нечто вечное: здесь эта уверенность есть субъективное убеждение, совесть, и вопрос заключается в том, какую форму должна получить эта уверенность на суде. В требовании признания со стороны преступника, имеющемся обыкновенно в немецком праве, заключается то истинное, что этим удовлетворяется право субъективного самосо-

знания, ибо то, что объявляют судьи, не должно быть разным в сознании, и лишь в том случае, когда преступник сознался в своем преступлении, не остается в приговоре ничего такого, что противостояло бы ему как чуждое. Но здесь получается то затруднение, что преступник может отрицать свое преступление и тем нанести ущерб интересам справедливости. А если, напротив, признать, что должно иметь силу лишь субъективное убеждение судьи, то в свою очередь совершится нечто жестокое, так как с человеком в таком случае уже не обращаются как со свободным. Примирение заключается в требовании, гласящем, что приговор, объявляющий виновность или невиновность, должен быть дан из души преступника, — суд должен быть *судом присяжных*.

§ 228

Право самосознания стороны (т. е. тяжущегося или подсудимого *перев.*) сохраняется в приговоре судьи с той стороны, с которой он (приговор) есть *подведение* квалифицированного случая под *закон* как в отношении *закона*, так и в отношении *подведения* данного случая под закон; в отношении *закона* оно сохраняется благодаря тому, что он известен и, следовательно, есть закон самой стороны, а в отношении *подведения* — благодаря тому, что судоговорение происходит публично. Но в отношении решения *об особенном* субъективном и внешнем *содержании* дела, познание которого составляет часть первой из указанных в § 225 функций, это право находит свое удовлетворение в *доверии* к субъективности постановляющего решение. Это доверие основывается преимущественно на равенстве стороны с последним по своей особенности, по сословию и т. п.

Примечание. Право самосознания, момент *субъективной свободы*, может рассматриваться как субстанциальная точка зрения в вопросе о необходимости публичного судопроизводства и так называемых *судов присяжных*. К нему сводится то существенное, что в отношении *полезности* можно привести в защиту указанных институтов. Исходя из других соображений и оснований, можно очень много спорить о тех или других преимуществах или недостатках этих институтов; такие соображения, подобно всем рассудочным основаниям, являются второстепенными и не решающими или же заимствованы из других, может быть, высших сфер. Указывают, что судопроизводство само по себе *может быть* выполнено чисто юридическими судами хорошо и что оно, пожалуй, может быть выполнено ими лучше, чем другими институтами; но не об этой возможности идет речь, ибо, хотя бы даже эта возможность поднялась на степень вероятности и даже на степень не-

обходимости, все же *право самосознания*, с другой стороны, не перестанет при этом предъявлять свои притязания и будет находить себя неудовлетворенным. — Если познание права благодаря характеру того, что представляет собою весь объем законов, а затем благодаря ходу судебного разбирательства и возможности следить за правом, является *достоянием* замкнутого сословия, которое остается замкнутым также и потому, что оно пользуется терминологией, представляющей собою как бы иностранный язык для тех, о правах которых идет речь, то члены гражданского общества, те, которые снискивают себе средства существования своей *деятельностью*, *своим собственным знанием и собственным волением*, удерживаются в положении *чужих* в отношении того, что̀ есть не только наиболее личное и наиболее индивидуальное, но также и субстанциальное и разумное во всем этом, в отношении *права*, ставятся под *опеку* того сословия и даже в некоторого рода крепостную зависимость от него. Хотя они и имеют право телесно, *ногами*, присутствовать на суде (in judicio stare), но этого все же очень мало, если они не могут присутствовать *духовно*, своим собственным *знанием*, и право, которое они получают, остается для них внешней *судьбой*.

§ 229

В отправлении правосудия гражданское общество, в котором идея потеряла себя в особенности и внутреннее и внешнее разлучились друг от друга и распались, приводит себя назад к своему *понятию*, к единству в себе сущей всеобщности и субъективной особенности, причем возвращается однако так, что последняя оказывается в единичном случае, а первая — в значении *абстрактного права*. Осуществление этого единства распространением его на весь объем особенности ближайшим образом в качестве *относительного объединения* составляет назначение *полиции*, а осуществление этого единства в ограниченной, но конкретной целостности, составляет *корпорацию*.

Прибавление. В гражданском обществе всеобщность есть лишь необходимость, а в отношении потребностей прочно лишь право как таковое. Но это право, представляющее собою только ограниченный круг, относится лишь к защите того, чем я обладаю: для права как такового благо есть нечто внешнее. Это благо есть однако в системе потребностей существенное определение. Всеобщее, представляющее собою ближайшим образом лишь право, должно, следовательно, распространиться по всей области особенности. Справедливость представляет собою нечто великое в гражданском обществе: законы ведут

к процветанию государства, и свободная собственность есть основное условие его блеска. Но, будучи весь вплетен в особенность, я имею право требовать, чтобы в этой связи получило содействие также и мое особенное благо; должно быть принято во внимание также и мое благо, моя особенность, и это совершается посредством полиции и корпорации.

С. ПОЛИЦИЯ И КОРПОРАЦИЯ

§ 230

Система потребностей есть пропитание и благо каждого отдельного человека как *возможность*, действительность которой обусловлена его произволом и природной особенностью, равно как и объективной системой потребностей; посредством отправления правосудия истребляется *поражение* собственности и личности. Но право, *действительное в особенности*, требует также *уничтожения случайностей*, противодействующих как одной, так и другой цели, и оно ведет к *нерушимой обеспеченности лица и собственности, т. е. к обеспечению* пропитания и блага индивидуумов — приводит к тому, чтобы *особенное благо рассматривалось и осуществлялось как право*.

а) Полиция

§ 231

Обеспечивающая сила всеобщего, поскольку принципом первой или второй цели еще остается особенная воля, частью ограничивается ближайшим образом кругом *случайностей*, частью же остается лишь некиим *внешним порядком*.

§ 232

Кроме преступлений, которые всеобщая власть должна предупреждать или доводить до судебного разбирательства — кроме случайности как произвола злого, — дозволенный произвол самих по себе правовых действий и частного потребления собственности также находится во внешних отношениях к другим индивидуумам, а равно и к публичным установлениям, имеющим в виду достижение общей цели. Благодаря этому всеобщему аспекту частные поступки становятся случайностью, выходящей из-под моей власти и могущей принести или приносящей другим вред, могущей оказаться или оказывающейся по отношению к ним несправедливостью.

§ 233

Это есть, правда, лишь *возможность вреда*, но то, что поступок не наносит никакого вреда, есть в качестве случайности также не больше как возможность; это — аспект *неправды*, заключающейся в таких действиях, и, следовательно, последнее основание полицейской наказующей справедливости.

§ 234

Отношения внешнего существования (Dascyns) также входят в область рассудочной бесконечности; не существует поэтому границы, которая *сама по себе* указала бы нам, что́ вредно и что́ не вредно; не существует также и по отношению к преступлению такой границы, которая указала бы нам, что́ подозрительно и что́ не подозрительно, что́ нужно запретить или подвергнуть надзору и что́ не нужно подвергать запрещению, не нужно подчинять, заподозревать, подвергать допросу и требовать отчета. Ближайшие определения по всем этим деталям дают нравы, дух государственного устройства, опасность данного момента и т. д.

Прибавление. Здесь нельзя дать твердое определение и провести абсолютные границы. Все здесь лично, субъективное мнение появляется на сцену, и дух государственного устройства, опасность данного времени должны указать ближайшие обстоятельства. Во время войны, например, приходится рассматривать как вредное то, что в обычное время безвредно. Благодаря этим аспектам случайности и произвольного личного элемента полиция получает характер чего-то *ненавистного*. Она может при очень развитой рефлексии принять такое направление, что вовлечет в круг своих распоряжений все возможные действия, ибо во всем можно находить отношение, посредством которого то или другое может сделаться вредным. Полиция может действовать очень педантично и стеснять повседневную жизнь людей. Но, хотя это и плохо, все же здесь нельзя провести объективной пограничной линии.

§ 235

Так как повседневные потребности неопределенно возрастают и переплетаются друг с другом, то в отношении к *получению и обмену средств* их удовлетворения, на беспрепятственную возможность которых каждый полагается, равно как и в отношении связанных с ними изысканий и переговоров, которые желательно елико возможно сократить, получаются аспекты, которые являются предметом общей заинте-

ресованности и вместе с тем могут быть устроены *одним* лицом за *всех*, получаются также средства и меры, которые могут быть употреблены для общей пользы и использованы сообща. Эти *общие дела и общеполезные* предприятия требуют контроля и заботы публичной власти.

§ 236

Различные интересы производителей и потребителей могут столкнуться друг с другом, и хотя в *целом* правильное отношение между ними и устанавливается само собою, все же их примирение также требует регулирования, сознательно предпринятого инстанцией, стоящей выше их обоих. Право на такое регулирование отдельных операций (например, установление твердых цен на потребляемые всеми жизненные продукты) заключается в том, что публичное выставление товаров, являющихся предметом всеобщего повседневного потребления, предлагает их не столько отдельному лицу как таковому, сколько этому лицу как всеобщему, публике, право которой не быть обманутой и исследование товаров в качестве общего дела может быть осуществлено ее представителем, органом публичной власти. — Но более всего общая забота и руководство делаются необходимыми вследствие зависимости крупных отраслей промышленности от заграничных обстоятельств и комбинаций, которые не могут быть охвачены в их взаимодействии отдельными лицами, связанными с этими сферами.

Примечание. В противоположность свободе промыслов и торговли в гражданском обществе другой крайностью является опека над работой всех, так же как и ее определение публичными мерами; такова была, например, работа над древними пирамидами и над другими чудовищными египетскими и азиатскими сооружениями, которые возводились для публичных целей помимо опосредствования труда отдельного лица его особенным произволом и особенным интересом. Этот интерес, протестуя против высшего регулирования, взывает к свободе, но чем больше он слепо погружен в себялюбивую цель, тем больше он нуждается в таком регулировании, возвращающем его к всеобщему, смягчающем опасные судороги и сокращающем длительность того промежутка, в продолжение которого коллизии уладились бы путем бессознательной необходимости.

Прибавление. Полицейский надзор и опека имеет своей целью доставлять индивидууму имеющиеся налицо всеобщие возможности достижения индивидуальных целей. Полиция должна заботиться об уличном освещении, постройке и исправности мостов, установлении твердых цен на предметы повседневного потребления, так же как и о здо-

ровьи индивидуумов. И здесь есть два главных господствующих мнения. Одни утверждают, что полиции надлежит надзирать за всем, другие же утверждают, что полиция здесь ничего не должна определять, так как каждый будет направляться в своей деятельности потребностями других. Отдельное лицо, разумеется, должно пользоваться правом зарабатывать свой хлеб тем или иным способом, но, с другой стороны, публика тоже имеет право желать, чтобы необходимое ей доставлялось должным образом. Нужно удовлетворить обе стороны, и свобода промыслов не должна быть такого рода, чтобы подвергать опасности общее благо.

§ 237

Хотя возможность участвовать во всеобщем имуществе и существует для индивидуумов и обеспечена публичной властью, она, помимо того, что ее обеспечение необходимо остается неполным, еще кроме того подвержена с субъективной стороны случайностям и притом подвержена этим случайностям тем больше, чем больше она предполагает наличие известных условий: уменья, здоровья, капитала и т. д.

§ 238

Семья есть ближайшим образом то субстанциальное целое, которому выпадает на долю забота об особенной стороне индивидуума как в отношении средств и умений, чтобы сделать его способным зарабатывать, пользуясь всеобщим имуществом, так и в отношении доставления ему средств к существованию и заботы о нем в случае наступления его неспособности к добыванию этих средств. Но гражданское общество вырывает индивидуума из этой семейной связи, делает членов семьи чуждыми друг другу и признает их самостоятельными лицами; оно, далее, замещает внешнюю неорганическую природу и родительскую почву, в которой коренился отдельный индивидуум, своей собственной почвой и делает случайным все существование самой семьи, зависимость индивидуума от нее. Индивидуум таким образом стал *сыном гражданского общества*; оно предъявляет к индивидууму требования, и он в свою очередь обладает правами на общество.

Прибавление. Семья, правда, должна заботиться о пропитании индивидуума, но она представляет собою в гражданском обществе нечто подчиненное и лишь кладет основание; объем ее деятельности уже не так велик. Гражданское же общество, наоборот, представляет собою могучую силу, увлекающую за собой человека, требующую от него, чтобы он на нее работал, чтобы лишь через общество он был всем, чем

он есть, и делал все, что он делает. Если таким образом человек есть член гражданского общества, то он имеет на него притязания и права так же, как и раньше на семью. Гражданское общество должно защищать своего члена, отстаивать его права так же, как и индивидуум имеет обязанности по отношению к гражданскому обществу и должен их выполнять.

§ 239

В своем качестве такой *всеобщей семьи* гражданское общество обязано и имеет право наблюдать за *воспитанием* и влиять на него наперекор *произволу* и случайности намерений *родителей*, поскольку это воспитание имеет отношение к способности стать членом общества, и оно имеет это право в особенности, если это воспитание должно быть дано не самими родителями, а другими; поскольку могут быть приняты общие меры для осуществления этого воспитания, общество имеет также право и обязанность принимать такие меры.

Прибавление. Очень трудно здесь провести границу между правами родителей и гражданского общества. Родители обыкновенно того мнения, что они должны пользоваться полной свободой в отношении воспитания своих детей и что они могут поступать так, как им угодно. При всякой публичности воспитания главная оппозиция обыкновенно исходит от родителей, они-то и высказывают свое неудовольствие учителями и учебными заведениями, потому что те не угождают их капризу. Несмотря на то, общество имеет право действовать в этой области согласно своим испытанным воззрениям: оно имеет право заставлять родителей посылать своих детей в школу, прививать им оспу и т. п. Коллизии, существующие теперь между требованием свободы воспитания, т. е. свободы каприза родителей, и государственным надзором за воспитанием, носят такой же характер.

§ 240

Общество точно так же обязано и имеет право брать под опеку тех, которые своей расточительностью уничтожают обеспеченность своего существования и существования своей семьи, и осуществлять вместо них цель общества и их цель.

Прибавление. В Афинах существовал закон, предписывавший каждому гражданину указать, чем он живет; в наше время полагают, что это никого не касается. Каждый индивидуум есть, правда, с одной стороны, нечто самостоятельное; однако он также является членом системы гражданского общества, и поскольку каждый человек имеет

право требовать от последнего средств к существованию, оно должно также и защищать его от него же самого. При этом имеет значение не только стремление не допускать смерти от голода, а приходится руководиться более дальнозорким соображением — стремлением не допускать возникновения черни. Так как гражданское общество обязано давать пропитание индивидуумам, то оно имеет также и право заставлять последних заботиться о средствах к существованию.

§ 241

Но индивидуумы могут быть доведены до *нищеты* не только произволом, но и случайными, физическими и зависящими от внешних условий обстоятельствами (§ 200), а это состояние *нищеты*, оставляя для впавших в него весь объем потребностей гражданского общества, отняв у них вместе с тем природные средства заработка (§ 217) и разорвав более широкие узы семьи как рода (§ 181), лишает их более или менее всех преимуществ общества, возможности приобретать умение и вообще получать образование, а также и охраны их прав, заботы о здоровьи и часто даже утешений религии. Всеобщая власть занимает у *бедных* место семьи как в отношении их непосредственной нужды, так и в отношении борьбы с нежеланием работать, злобностью и другими пороками, проистекающими из такого положения и чувства его несправедливости.

§ 242

Субъективное в бедности и вообще во всякого рода бедствиях, которые могут постигнуть каждого человека уже в его природном кругу, требует также и *субъективной* помощи как в отношении *частных* обстоятельств, так и в отношении *сердца и любви*. Здесь — то место, где при всех общих мероприятиях все еще остается достаточно дела для *морали*. Но так как эта помощь сама по себе и в ее действиях зависит от случайности, то усилия общества направлены к тому, чтобы отыскать в нужде и оказываемой ей помощи нечто всеобщее, осуществить всеобщие мероприятия по оказалию этой помощи и тем самым сделать менее необходимой субъективную помощь.

Примечание. Случайный элемент милостыни, благотворительных вкладов учреждений, так же как вечной лампады перед образом святых и т. п. дополняется общественными домами призрения для бедных, больницами, освещением улиц и т. д. Благотворительности еще остается достаточно дела, и благотворители, желающие, чтобы предоставили помощь бедствиям лишь *особенности* их сердца и *слу-*

чайности их умонастроения и осведомленности, и чувствующие себя оскорбленными и обиженными *обязательными* всеобщими распоряжениями и велениями, стоят на ложной точке зрения. Положение общества, напротив, следует признать тем более совершенным, чем меньше индивидууму остается делать для себя и согласно своему особенному мнению в сравнении с тем, что выполняется путем всеобщих мероприятий.

§ 243

Когда гражданское общество действует беспрепятственно, его *народонаселение и промышленность* растут.—Благодаря тому, что связь людей между собою, создаваемая их потребностями, и способы изготовления и доставления средств для удовлетворения последних получают *всеобщий* характер, *накопление богатства* увеличивается, ибо из этой двойной всеобщности извлекаются, с одной стороны, величайшие выгоды точно так же, как, с другой стороны, эта же двойная всеобщность ведет к *отрозненности и ограниченности* особенного труда, а, следовательно, к *зависимости и бедственности* положения прикрепленного к этому труду класса, с чем также связана неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и, в особенности, духовными преимуществами гражданского общества.

§ 244

Опускание жизни массы людей ниже уровня некоторого известного существования, который сам собою устанавливается как необходимый для члена общества, и связанная с этим понижением уровня жизни потеря чувства права, правомерности и чести существования собственной деятельностью, собственным трудом приводит к возникновению *черни*, а это в свою очередь облегчает вместе с тем концентрацию чрезмерных богатств в немногих руках.

Прибавление. Низший уровень жизни, уровень жизни черни, устанавливается сам собою; этот минимум однако очень различен у разных народов. В Англии самый бедный полагает, что он обладает некоторым правом; это право представляет собою нечто совершенно не похожее на то, чем удовлетворяются бедные в других странах. Бедность сама по себе никого не делает чернью; чернью делает лишь присоединяющееся к бедности умонастроение, внутреннее возмущение против богатых, общества, правительства и т. д. С этим, далее, связано и то, что человек, который добывает средства к существованию лишь случайно, делается легкомысленным и начинает избегать труда, подобно, например, неаполитанским лаццарони. Таким образом, в

человеке, принадлежащем к черни, возникает дурная черта, состоящая в том, что он не имеет чести зарабатывать себе средства к существованию своим собственным трудом и все же претендует, как на свое право, на получение этих средств к существованию. От природы никто не может искать своего права, но в общественном состоянии людей лишения тотчас же приобретают форму несправедливости, совершаемой по отношению к тому или другому классу. Важный вопрос о том, как бороться с бедностью, волнует и мучит преимущественно современные общества.

§ 245

Если бы на богатые классы возлагалось прямое бремя удерживать бессильную массу населения на их прежнем, подобающем уровне существования, или если бы нашлись средства к этому в другой публичной собственности (в богатых лечебницах, благотворительных учреждениях, монастырях), то существование нуждающихся было бы обеспечено, не будучи опосредствовано трудом, а это было бы противно принципу гражданского общества, равно как и чувству независимости и чести входящих в него индивидуумов; если же эти средства к существованию были бы опосредствованы трудом (доставлением работы), то увеличилась бы масса продуктов, между тем как слишком большое обилие этих продуктов и отсутствие потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, именно и составляет то зло, против которого борются, и двояким образом его лишь увеличивают. В этом сказывается то обстоятельство, что при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *не достаточно богато*, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни.

Примечание. Эти явления можно изучить в крупном масштабе в *Англии* и там же можно изучить результаты, к которым повели налоги в пользу бедных, огромное число благотворительных учреждений и столь же неограниченная частная благотворительность, а при этом также и главным образом упразднение корпораций. Опыт там, в особенности, в Шотландии, показал, что наиболее прямым средством как против бедности, так и, в особенности, против отбрасывания стыда и чести, этих субъективных основ общества, против лени, расточительности и т. д., благодаря чему возникает чернь, — что наиболее прямым средством против всех этих зол является предоставление бедных их судьбе и предоставление им возможности добывать средства к существованию открытым нищенством.

§ 246

Эта диалектика заставляет гражданское общество выйти за свои пределы, сначала за пределы *этого определенного* общества, чтобы искать потребителей, и, следовательно, необходимые средства существования у других народов, являющихся отсталыми по количеству тех средств, которыми оно избыточествует, или вообще по своей индустриальной рачительности и т. д.

§ 247

Если условием принципа семейной жизни является *земля*, твердая *почва*, то условием промышленности является оживленная в своем внешнем течении стихия, *море*. Стремление к наживе вследствие того, что оно связано с опасностью, поднимается вместе с тем выше одного лишь приобретательства, и прикрепленность к земле, к ограниченному кругу гражданской жизни, к ее наслаждениям и вожделениям переплетается с элементом текучести, опасности и гибели. Равным образом, указанное стремление к приобретению богатств благодаря морю, этому величайшему связующему средству, приводит к тому, что завязываются сношения и устанавливаются договорные правовые отношения между отдаленными странами, а такие сношения оказываются вместе с тем значительнейшим средством образования, и торговля находит в них свое всемирно-историческое значение.

Примечание. Реки *не* представляют собой *естественных границ*, за каковые их выдавали в новейшее время, точно так же и моря скорее связывают между собою людей. Что это так, и что *Гораций* высказывает неправильную мысль, говоря (Carm. I, 3)

... deus abscidit.

Prudens.

Oceano dissociabili terras ... (предвидящий бог отделил друг от друга земли, прорезав их неласковыми морями), — это показывают не только бассейны рек, на берегу которых обитают племена или народы, но также, например, и известные отношения между Грецией, Ионией и Великой Грецией, — между Бретанью и Британией, Данией и Норвегией, Швецией, Финляндией, Лифляндией и т. д.; это становится в особенности ясно, если сопоставим эту связь со слабой связью между жителями прибрежной полосы и жителями внутренней части страны. — А какое средство образования представляет собою связь с морем, это показывает сравнение мореходных народов с народами, которые отказывались от мореходства: первые искусны и трудолюбивы, а вторые, как например, египтяне, индусы, тупы и погрязают в ужаснейших

постыднейших суевериях; это показывает также и то обстоятельство, что все великие, стремящиеся вперед народы рвались к морю.

§ 248

Эту более широкую связь дает также и *колонизация*, к которой — к спорадической ли или систематической колонизации — развитое гражданское общество вынуждается и которая отчасти доставляет части своего населения возможность возвратиться на новой почве к семейному принципу, отчасти доставляет себе тем самым нового потребителя и новое поприще для приложения своего труда.

Прибавление. Гражданское общество видит себя вынужденным основывать колонии. Уже один рост народонаселения сам по себе влияет на него в этом направлении, но, в особенности, имеет значение то обстоятельство, что часть населения не может удовлетворять свои потребности трудом, если производство превышает нужду потребления. Спорадическая колонизация имеет место, в особенности, в Германии. Переселенцы отправляются в Америку, Россию, остаются без связи со своим отечеством и, таким образом, не приносят ему никакой пользы. Второй и совершенно отличный от первого вид колонизации представляет собою систематическая колонизация. Инициатором такой колонизации является государство, сознательно устанавливающее и регулирующее надлежащий способ ее осуществления. Этот вид колонизации часто имел место у древних и, в особенности, у греков, у которых тяжелый труд не был делом граждан и их деятельность была, скорее, направлена на общественные дела государства. Когда же рост народонаселения доходил до того, что могло оказаться необходимым позаботиться о них, тогда государство отправляло молодежь в новую страну; последняя иногда особо указывалась заранее, а иногда предоставлялось самим колонистам отыскать ее. В новейшее время колониям не предоставлялись одинаковые права с населением метрополии; такое положение приводило к войнам и, наконец, к получению колониями самостоятельности, как это показывает история английских и испанских колоний. Освобождение колоний оказывается величайшим благодеянием для метрополии, точно так же как освобождение рабов оказывается величайшим благодеянием для их владельцев.

§ 249

Полицейское попечение осуществляет и сохраняет прежде всего содержащееся в особенности гражданского общества всеобщее, как *внешний порядок и внешние мероприятия* для защиты массы от особен-

ных целей и интересов, имеющих свое существование в этом всеобщем; как высшее же руководство оно равным образом заботится об интересах (§ 246), ведущих за пределы гражданского общества. Так как согласно идее особенность сама делает целью и предметом своей воли и своей деятельности это пребывающее в ее имманентных интересах всеобщее, то *нравственность возвращается* назад в гражданское общество как некое имманентное; это составляет определение *корпорации*.

в) Корпорация

§ 250

Земледельческое сословие благодаря субстанциальному характеру своей семейной и природной жизни обладает своим конкретным всеобщим, в котором оно живет: *всеобщее сословие* имеет в своем определении целью своей деятельности и своей почвой всеобщее само по себе. Средина между этими сословиями, промышленное сословие направлено преимущественно на *особенное*, и ему поэтому преимущественно свойственна корпорация.

§ 251

Труд гражданского общества распадается согласно природе своей особенности на различные отрасли. Так как он, сам по себе одинаковый в особенности, получает существование *в товариществе как общее*, то направленная на свое особенное *своекорыстная* цель понимает и проявляет себя вместе с тем как всеобщее, и член гражданского общества является соответственно своему *особенному умению* членом той или другой корпорации, всеобщая цель которой, следовательно, совершенно *конкретна* и не обнимает собою ничего более широкого, ничего другого, кроме того, что содержится в промышленности, в ее собственном занятии и интересе.

§ 252

Согласно этому определению, корпорация имеет право под надзором публичной власти заботиться о своих собственных, не выходящих за ее пределы интересах, принимать членов в определенном всеобщей связью количестве, руководясь при этом объективным свойством их умения и честности, имеет право для пользы входящих в нее членов принимать меры против могущих возникнуть особенных случайностей, заботиться *об усовершенствовании их годности быть ее членами*

вообще имеет право заступаться за них, занять по отношению к ним то положение *второй* семьи, которое всеобщее гражданское общество, более отдаленное от индивидуумов и их особенных нужд, может занять лишь менее определенным образом.

Примечание. Человек, занимающийся промыслом, отличен от поденщика, равно как и от того, который готов сделать отдельную случайную работу. Первый — *мастер* или тот, кто имеет сделаться таковым, — является членом товарищества не в отношении отдельного случайного заработка, а в отношении *всего* объема, всего того, что есть всеобщего в его особенном способе пропитания. *Привилегии* как права отрасли гражданского общества, принявшей формы корпорации, и привилегии в собственном, этимологическом смысле этого слова отличаются друг от друга тем, что последние суть *случайные* исключения из всеобщего закона, между тем как первые суть лишь установленные законом определения, заключающиеся в самой *природе особенности* некоторой существенной отрасли общества.

§ 253

В корпорации семья не только *имеет* свою прочную почву, как обусловленную *способностью обеспеченность* пропитания, не только обладает прочным имуществом (§ 170), но и то, и другое *признано*, так что член корпорации не должен доказывать никакими другими *внешними доказательствами* свою годность и свое честное существование, не должен доказывать, что он представляет собою *нечто*. Точно так же признается, что он входит в состав целого, которое само в свою очередь есть член всеобщего общества, и что он интересуется несвоекорыстными целями этого целого и прилагает старание к их осуществлению. Член корпорации находит, таким образом, *свою честь в своем сословии*.

Примечание. Постольку учреждение корпораций своим обеспечением имущества соответствует введению земледелия и частной собственности в другой сфере (§ 203). Если мы справедливо можем сетовать на роскошь и расточительность промышленных классов, в связи с чем находится возникновение черни (§ 244), то по отношению к другим причинам возникновения черни (например, все бо́льшее и бо́льшее механизирование труда), мы не должны упускать из виду того *нравственного* основания, которое заключается в вышеуказанном обстоятельстве. Не будучи членом правомочной корпорации (а корпорация существует лишь как правомочное объединение), единичный человек не обладает *сословной честью*, так что благодаря этой своей изолирован-

ности он должен рассчитывать лишь на эгоистическую сторону своего промысла, и его пропитание и удовольствия не имеют в себе ничего *пребывающего*. Он будет поэтому стремиться достигнуть *признания* внешними доказательствами своего успеха в своем промысле, доказательствами безграничными, так как он не живет соответственно своему месту в обществе (Stande), потому что такого места не существует, — ибо в гражданском обществе *существует* лишь то *общее*, которое установлено и признано законом, — он, таким образом, не устанавливает для себя соответствующего такому месту более всеобщего образа жизни. — В корпорации помощь, получаемая бедным, теряет свой характер случайности, а также характер чего-то несправедливого, унизительного, и богатство в исполнении им своего долга к товариществу теряет характер высокомерия и зависти, которые оно может вызвать, именно высокомерие — в обладателе богатства, а зависть в другом человеке: в корпорации добропорядочность получает свое подлинное признание и свою подлинную честь.

§ 254

В корпорации лишь постольку имеется ограничение так называемого *естественного права* пользоваться своим умением, с тем чтобы приобретать посредством него все доступное приобретению, поскольку это право определено в корпорации к разумности, а именно, поскольку оно освобождается от собственного мнения пользующегося им и случайности, которой он подвергает это право, освобождается от опасности собственно для него, также как и от опасности для других, поскольку оно получает признание, обеспечивается и вместе с тем возводится в сознательную деятельность для общей цели.

§ 255

Наряду *с семьей корпорация* составляет второй, вырастающий на почве гражданского общества, *нравственный* корень государства. Первая содержит в себе моменты субъективной особенности и объективной всеобщности в *субстанциальном* единстве, во втором эти моменты, которые в гражданском обществе сначала раскалываются *на внутрь себя рефлектированную* особенность потребности и наслаждения и на *абстрактную* правовую всеобщность, теперь содержатся объединенные внутренним образом, так что в этом объединении особенное благо имеется как право и осуществлено.

Примечание. Святость брака и честь в корпорации суть те два мо-

мента, вокруг ослабления которых вращается дезорганизация гражданского общества.

Прибавление. Если в новое время упразднили корпорацию, то это означает, что каждый единичный человек должен сам заботиться о себе. Но если и можно согласиться с этим, то нужно указать, что корпорация не вносит никакой перемены в обязанность отдельного человека добывать себе средства к существованию, заниматься определенным промыслом. В наших современных государствах граждане лишь в ограниченной мере принимают участие во всех общих государственных делах; однако необходимо предоставить нравственному человеку, кроме его частной цели, еще и всеобщую деятельность. Это всеобщее, которое государство не всегда ему дает, он находит в корпорации. Мы видели раньше, что, заботясь о себе в гражданском обществе, индивидуум действует также и для пользы других. Но этой бессознательной необходимости недостаточно; познанной и мыслящей нравственностью она становится лишь в корпорации. Государству, разумеется, должен принадлежать высший надзор за нею, ибо в противном случае она залезла бы в свою собственную раковину, закостенела бы, замкнулась бы в себя, упала бы на жалкий уровень цеха. Но сама по себе взятая корпорация не есть замкнутый цех; она, скорее, представляет собою сообщение нравственного характера отдельно стоящему промыслу и включение его в высший круг, в котором он приобретает силу и честь.

§ 256

Истиной цели корпорации, как конечной и ограниченной, равно как и истина имеющегося в полицейском внешнем распорядке разделения и относительного его тожества является в себе и для себя *всеобщая цель* и ее абсолютная действительность; сфера гражданского общества поэтому переходит в государство.

Примечание. Город и деревня, — первый есть местопребывание гражданского промысла, поглощенной собой и разрозненной рефлексии, а вторая есть местопребывание нравственности, основанной на природе, — индивидуумы, опосредствующие в отношении к другим правовым лицам свое самосохранение, и семья составляют вообще те два пока что еще идеализованных момента, из которых *проистекает* государство как их подлинное *основание*. Это развитие непосредственной нравственности в государство, — развитие путем перехода в раздвоение гражданского общества и перехода затем этого промежуточного раздвоения в государство, оказывающееся его подлинным основанием, — представляет собою *научное доказательство* понятия государства, и

лишь такое развитие представляет собою это доказательство. Так как в ходе научного понятия государство является *как результат*, а оно между тем оказывается *подлинным* основанием, то первое *опосредствование* и эта видимость также и самоснимается и переходит в *непосредственность*. В действительности поэтому государство есть вообще скорее *первое*, лишь в пределах которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства раскалывает себя на эти два момента; в ходе развития гражданского общества нравственная субстанция приобретает свою *бесконечную форму*, которая содержит в себе два момента: 1) момент бесконечного *различения*, доходящего до для себя сущего *внутри - себя - бытия самосознания*, и 2) момент формы *всеобщности*, заключающейся в образовании, в форме *мысли*, посредством которой дух в *законах и учреждениях*, в своей *мыслимой* воле, становится для себя объективным и действительным как *органическая* целостность.

Отдел третий

ГОСУДАРСТВО

§ 257

Государство есть действительность нравственной идеи, — нравственный дух как *явная*, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает. В *нравах* она имеет свое непосредственное существование, а в *самосознании* единичного человека, в его знании и деятельности — свое опосредствованное существование, равно как и самосознание единичного человека благодаря умонастроению имеет в нем, как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности, свою *субстанциальную свободу*.

Примечание. *Пенаты* суть внутренние, *низшие* боги, *народный же дух* (Афина) есть *знающее* и *волящее* себя божественное; благоговейная родственная любовь есть чувство и вращающаяся в области чувства нравственность, *политическая-же добродетель* есть воление в себе и для себя сущей, мыслимой цели.

§ 258

Государство как действительность субстанциальной *воли*, которой (действительностью) оно обладает в возведенном в свою всеобщность особенном *самосознании*, есть в себе и для себя *разумное*. Это субстанциальное единство есть абсолютная, неподвижная самоцель, в которой свобода достигает наивысшего, подобающего ей права, так же как эта самоцель обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека, *наивысшей обязанностью* которого является быть членом государства.

Примечание. Если смешивают государство с гражданским обществом и полагают его назначение в обеспечении и защите собственности и личной свободы, то признают *интерес единичных людей как таковых* той окончательной целью, для которой они соединены, и из этого вытекает также, что мы можем по произволу быть или не быть членами государства. — Но государство на самом деле находится

в совершенно другом отношении к индивидууму; так как оно есть объективный дух, то сам индивидуум лишь постольку объективен, истинен и нравственен, поскольку он есть член государства. *Объединение* как таковое само есть истинное содержание и цель, и индивидуумы предназначены вести всеобщий образ жизни; их дальнейшее, особенное удовлетворение, особенная деятельность, особенный характер поведения имеют своим исходным пунктом и результатом это субстанциальное и обладающее всеобщей силой. — Разумность, рассматриваемая абстрактно, состоит вообще во взаимнопроникающем единстве всеобщности и единичности, а здесь, где она рассматривается конкретно, по своему содержанию, она состоит в единстве объективной свободы, т. е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы, как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли, и поэтому она по форме состоит в действовании, определяющем себя согласно *мыслимым*, т. е. *всеобщим* законам и основоположениям.—Эта идея есть в себе и для себя вечное и необходимое бытие духа.—А вопрос о том, каково есть или было *историческое* происхождение государства вообще или, вернее, каждого особого государства, его прав и определений, возникло ли оно первоначально из патриархальных отношений, из страха или доверия, из корпорации и т. д., и как понималось сознанием и укреплялось в нем то, на чем основаны такие права, как божественное ли или как положительное право или как договор, обычай и т. д., — этот вопрос не имеет отношения к идее государства, а в качестве явления этот способ возникновения государства представляет собою для научного познания, о котором здесь единственно идет речь, историческую проблему; что же касается авторитета действительного государства, то поскольку научное познание входит в объяснение оснований такого авторитета, последние заимствуются из форм права, имеющего силу в данном государстве.—Философское рассмотрение должно заниматься лишь внутренней стороной всего этого, *мыслимым понятием*. В отношении нахождения этого понятия *Руссо* имеет ту заслугу, что он выставил в качестве принципа государства нечто, представляющее собою *мысль* не только со стороны своей формы (например, влечение к общению, божественный авторитет), но и со стороны своего содержания, и притом, нечто, представляющее собою не только мысль, но и само *мышление*, а именно — *волю*. Но он понимал эту волю лишь в виде определенной формы *единичной* воли (как это потом делал также и Фихте), а всеобщую волю понимал не как в себе и для себя разумное в воле, а лишь как *общее*, возникающее из этой единичной воли

как *сознательной*; таким образом, соединение единичных людей в государстве превращается у него в *договор*, который, следовательно, имеет своим основанием их произвол, мнение и добровольное, определенно выраженное согласие, а из этого вытекают дальнейшие лишь рассудочные выводы, разрушающие в себе и для себя сущее божественное, — его абсолютный авторитет и величие. Поэтому, когда перечисленные абстракции сделались решающей силой, стали руководить государственной властью, она, правда, с одной стороны, явила нам первое со времени существования человеческого рода поразительное зрелище — ниспровержение всего существующего и данного для того, чтобы создать строй великого, действительно существующего государства совсем сначала и из *мысли*, *стремясь* класть в основание этого строя лишь *мнимо разумное*; но так как, с другой стороны, это были только лишенные идеи абстракции, то они привели к ужаснейшим и воющим событиям.—В противовес принципу единичной воли следует напомнить основное понятие, заключающееся в том, что объективная воля, познается ли она или не познается единичным человеком, волима ли она или не волима его произволом, есть в себе, в своем *понятии* разумное, — следует напомнить, что противоположный ей принцип, субъективность свободы, знание и воление, которые *одни* лишь фиксируются в вышеуказанном принципе Руссо, содержат в себе только *один* и потому односторонний момент *идеи разумной* воли, ибо разумная воля имеется только благодаря тому, что она есть столь же *в себе*, сколь и *для себя*.—Другую противоположность мысли о постижении государства в познании как некоего самого по себе разумного, представляет собою направление, принимающее *внешности* явления, случайности нужды, потребности в защите, силы, богатства и т. д. не за моменты исторического развития, а за *субстанцию* государства. Здесь тоже единичность индивидуумов составляет принцип познания; однако здесь принципом познания является даже не *мысль* этой единичности, а, напротив, эмпирические единичности со стороны их случайных свойств, силы и слабости, богатства и бедности и т. д. Такой взгляд, совершенно упускающий из виду в себе и для себя *разумное и бесконечное* в государстве и *изгоняющий мысль* из понимания его внутренней природы, нигде в других произведениях не выступал в таком чистом виде, как в «Restauration der Staatswissenschaften» *г. фон Галлера*, — *в чистом виде*, говорю, я, ибо во всех попытках понять сущность государства, как бы их принципы ни были односторонни или поверхностны, само это намерение *постичь* государство приводит к мыслям, к всеобщим опреде-

лениям; здесь же не только сознательно отказываются от разумного содержания, которое представляет собою государство, и от формы мысли, но еще и нападают со страстной запальчивостью как на одно, так и на другое. Частью того широкого влияния, которым, как уверяет г. фон Галлер, пользуются его основоположения, это «*Восстановление*» обязано, конечно, тому, что он сумел в своем изложении *покончить со всякой мыслью*, и, таким образом, ему удалось всю книгу сделать законченно лишенной мысли, ибо, таким образом, избегается путаница и затруднения, ослабляющие впечатление от изложения, в котором к случайному примешивается напоминание о субстанциальном, к чисто эмпирическому и внешнему — воспоминание о всеобщем и разумном, и, таким образом, в сфере скудного и бессодержательного напоминается о высшем, бесконечном — Это изложение поэтому также и *последовательно*, ибо, если за сущность государства принимается вместо субстанциального сфера случайного, то последовательность при таком содержании именно и состоит в полной непоследовательности безмыслия, которое скользит без оглядки и чувствует себя одинаково хорошо также и в противоположном тому, что оно только что одобрило [1]

[1] Названная книга, благодаря указанному ее характеру, представляет собою нечто оригинальное. Неудовольствие автора могло бы само по себе иметь в себе нечто благородное, так как оно возгорелось из-за вышеупомянутых, исходящих преимущественно от *Руссо*, ложных теорий и главным образом из-за попытки их реализации. Но, чтобы спастись, господин фон Галлер бросился в противоположную крайность, которая представляет собою полнейшее отсутствие мысли и при которой поэтому не может быть речи о содержании, — он, именно, вдался в ожесточеннейшую ненависть ко всем *законам*, всякому *законодательству*, ко всем *формально и юридически определенным правам*. Ненависть к *закону*, к *законно* определенному *праву* есть тот признак, по которому открываются нам и безошибочно познаются нами в их настоящем виде фанатизм, слабомыслие и лицемерие добрых намерений, в какие бы одежды они ни рядились. — Такого рода оригинальность, как фон галлеровская, всегда представляет собою замечательное явление, и для тех из моих читателей, которые еще не знают его книги, я хочу привести из нее несколько образчиков Сначала г. фон Галлер (стр. 342 и сл., I т.) устанавливает свой главный принцип, гласящий, «что именно подобно тому, как в царстве *неодушевленной* природы более крупное вытесняет более мелкое, более сильное — более слабое и т. д., так и среди *животных*, а затем также и среди людей повторяется *тот же* закон в более благородных» (а часто, пожалуй, и в менее благородных?) «формах» — и «что, *следовательно, таково вечное неизменное божие установление*, что более *сильный* господствует, необходимо должен господствовать и всегда будет господствовать»; — уже из этого и из следующего затем рассуждения видно, в каком смысле понимается здесь *сила*; это — не сила справедливого и нравственного, а случайная природная сила. — Затем, он в таком смысле приводит доказательства своего основного принципа и между дру.

Прибавление. Государство само по себе есть нравственное целое, осуществление свободы, осуществление же свободы есть абсолютная

гими доводами он приводит также и тот (стр. 365 и сл.), что природа с удивительной мудростью так устроила, что как раз чувство *собственного превосходства* непреодолимо облагораживает характер и благоприятствует развитию именно тех добродетелей, которые наиболее необходимы для пользы подчиненных. Он спрашивает с большой дозой школьной риторики: «сильные ли или слабые больше злоупотребляют в области науки своим авторитетом и внушаемым ими доверием, пользуясь им для достижения низких своекорыстных целей и во вред доверчивым людям; мастера ли науки среди законоведов являются крючкотворцами, обманывающими надежды доверчивых клиентов, делающими белое черным и черное белым, злоупотребляющими законами, превращая их в орудие несправедливости, доводящими нуждающихся в их защите до нищенской сумы и раздирающими их, как голодные *коршуны* раздирают невинную *овечку?*» и т. д. Здесь г. фон Галлер забывает, что он прибегает к такой риторике именно для защиты того положения, что *господство* более *сильных* есть вечное установление господа бога, — установление, сообразно которому коршун раздирает невинную овечку, что, следовательно, более сильные благодаря знанию закона поступают совершенно правильно, разоряя и грабя более слабых, нуждающихся в их покровительстве. Но было бы слишком много требовать от автора, чтобы он свел воедино две мысли там, где нет ни одной. — Что г. фон Галлер является врагом *законоуложений* — это само собой понятно; гражданские законы, согласно ему, частью «ненужны, так как *они само собою понятны из естественного закона*», — много было бы сбережено лишнего труда, потраченного со времени основания государств на законодательствование и на составление законоуложений, трудов, которые вдобавок были затем потрачены на изучение права, изложенного в законах, если бы искони успокаивались на основательной мысли, что *все это само собою понятно*,— «а, с другой стороны, законы, собственно говоря, даются не частным лицам, а низшим судьям в качестве *инструкций*, дабы сделать им известной волю высшего судьи. *Суд* ведь и помимо этого (см. 1 т., стр. 297; 1 ч. стр. 254 и все другие места книги) не есть обязанность государства, а благодеяние, именно помощь, оказываемая более сильными, и представляет собою лишь нечто добавочное. Среди средств для обеспечения права он не наиболее совершенный, а представляет собою, наоборот, средство *ненадежное* и *сомнительное*; наши ученые правоведы нам оставляют это единственное средство и лишают нас *трех остальных средств*, как раз тех средств, которые *наиболее быстро и надежно ведут к цели* и которые, помимо первого, *милостивая* природа дала человеку для *обеспечения его правовой природы*». И этими тремя средствами являются (что бы вы думали?): 1) *Самостоятельное исполнение* и *насаждение* естественного закона; 2) *противодействие* несправедливости; 3) *бегство* там, где уже нельзя найти никакой помощи (как немилостивы однако ученые законоведы по сравнению с милостивой природой!). «*Естественный же божественный* закон, который (т. 1, стр. 292) всеблагая природа дала каждому, заключается в следующем: почитай в каждом равного тебе (согласно принципу автора, закон должен был бы гласить: почитай того, который *не* равен тебе, а является более сильным); не наноси оскорбления никому, *не оскорбившему тебя*; не требуй ничего такого, чего он не был бы *обязан* сделать (но что же именно он обязан сделать?), и еще больше: люби твоего ближнего и

цель разума. Государство есть дух, стоящий в мире и реализующийся в нем *сознательно*, между тем как в природе он получает действительность лишь как иной, чем он, как спящий дух. Лишь как наличный в сознании, знающий сам себя в качестве существующего предмета, дух есть государство. В свободе должно исходить не из единичности, из единичного сознания, а лишь из сущности самосознания, ибо эта сущность, безразлично, знает ли об этом человек или нет, реализуется как самостоятельная сила, в которой единичные индивидуумы суть лишь моменты. Существование государства, это — шествие бога в мире; его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю. При мысли о государстве нужно иметь в виду не осо-

---

приносп ему пользу, где только ты можешь». *Насаждение этого закона* в сердцах должно быть тем, что делает излишним законодательство и государственное устройство. Было бы любопытно знать, как г. фон Галлер объясняет себе тот факт, что, несмотря на внушение этого закона, на свете все же возникли законодательства и государственные устройства. — В III т., стр. 362 и сл. г. автор дошел до «так называемых национальных свобод», т. е. до юридических и конституционных законов народов; каждое определенное законом право называлось в этом великом смысле *свободой*; он говорит об этих законах, между прочим, «что их содержание обыкновенно *очень незначительно*, хотя в *книгах* придают большое значение такого рода *документальным* свободам». Когда же из дальнейшего чтения мы видим, что автор говорит здесь о национальных свободах немецких имперских сословий, о charta magna английского народа, «*которую однако мало читают и, благодаря устарелым выражениям, еще меньше понимают*», о bill of rights и т. д., о свободах венгерского народа, то мы приходим в изумление, когда слышим, что эти почитаемые столь важными народные достояния представляют собою нечто незначительное, и что у этих народов их законам, соучаствовавшим и каждодневно и каждочасно соучаствующим во всякой паре одежды, которую носят отдельные лица, в каждом куске хлеба, который они съедают, — что этим законам придается значение *лишь в книгах*. — Укажем еще на то, что особенно плохо г. фон Галлер отзывается о *прусском всеобщем уложении* (I т., стр. 185 и сл.), потому что нефилософские заблуждения (хорошо уже то, что этими заблуждениями, по крайней мере, является не *кантовская* философия, против которой г. фон Галлер наиболее ожесточен) оказали свое *невероятное* влияние и главным образом, между прочим, потому, что в этом уложении говорится о *государстве*, государственном имуществе, цели государства, о главе государства об *обязанностях* главы государства, о слугах государства и т. д. Более всего не нравится г. фон Галлеру «право облагать *налогами* частное имущество граждан, их промыслы, продукты или потребление с целью *удовлетворения государственных потребностей*, ибо как сам прусский *король*, так и прусские граждане ничем не владеют как собственностью; прусский король ничем не владеет потому, что король уже *не имеет ничего собственного*, так как государственное имущество квалифицируется не как частная собственность, а как государственное имущество; равным образом и *прусские граждане* не обладают как собственностью ни своим телом, ни своим состоянием, и все под-

бенные государства, особенные учреждения, а скорее идею самое по себе, этого действительного бога. Каждое государство, хотя бы мы, руководствуясь нашими принципами, и объявляли его плохим, хотя бы мы и познали в нем тот или другой недостаток, все же, если оно только принадлежит к числу развитых государств нашего времени, обладает в себе существенными моментами своего существования. Но так как легче открывать наличность недостатков, чем постигнуть положительное, то легко впадают в ошибку и из-за отдельных сторон забывают о самом внутреннем организме государства. Государство не есть произведение искусства; оно находится в мире, следовательно, в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное отношение может его обезобразить со многих сторон. Но безобразнейший человек, преступники, больные и калеки суть все же еще живые люди: утвердительное, жизнь, существует несмотря на недостаток, а это утвердительное нас здесь и занимает.

§ 259

Идея государства обладает: а) *непосредственной* действительностью и есть индивидуальное государство, как соотносящийся с собою организм, государственный строй или *внутреннее государственное право*.

b) Она переходит в *отношение* отдельных государств к другим государствам, — она есть *внешнее государственное право*.

c) Она есть всеобщая идея как *род* и абсолютная сила, противополагающая себя отдельными государствам, дух, который сообщает себе в процессе *всемирной* истории свою действительность.

данные являются *юридически крепостными*, ибо — *они не имеют права уклоняться от служения государству*».

Читая все эти невероятные нелепости, мы могли бы находить необычайно комичной ту чувствительность, с которой г. фон Галлер описывает невыразимое удовольствие, доставленное ему его открытиями (I т., предисловие). «Такую радость может чувствовать лишь любящий истину, когда он после честного исследования получает уверенность, что он *как бы* (да, как бы!) угадал изречение *природы*, само *слово божие* (слово божие, наоборот, весьма ясно различает между божественными откровениями и изречениями природы и природного человека); как он от одного лишь восхищения готов был пасть на колени; поток радостных слез потек из его глаз, и с тех пор в нем зародилась живая религиозность». — Г. фон Галлера религиозность должна была бы скорее побудить оплакивать это как тягчайшую кару божию, ибо отдаление от мышления и разумности, от почитания закона и от познания бесконечной важности, божественности того обстоятельства, что обязанности государства и права граждан определяются *законом*, — отдаление от этого до такой степени, что *слово божие* подменяется абсурдом, есть жесточайшее несчастие, какое только может постигнуть человека.

Прибавление. Государство как действительное есть по существу индивидуальное государство, а затем, еще и особенное государство. Следует различать между индивидуальностью и особенностью: индивидуальность есть момент идеи самого государства, между тем как особенность принадлежит истории. Государства как таковые независимы друг от друга, и отношение между ними может быть лишь внешним, так что должно быть стоящее выше их третье, которое связывало бы их друг с другом. Это третье и есть дух, который сообщает себе действительность во всемирной истории и представляет собою их обсолютного судью. Несколько государств, образовав союз, могут, правда, составлять как бы суд над другими государствами; могут образоваться такие союзы государств, как например, Священный союз, но эти союзы всегда лишь относительны и ограничены подобно вечному миру. Единственный абсолютный судья, который всегда проявляется и всегда оказывается сильнее особенного, это — в себе и для себя сущий дух, который выступает во всемирной истории как всеобщее и как действующий род.

А. ВНУТРЕННЕЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

§ 260

Государство есть действительность конкретной свободы; *но конкретная свобода* состоит в том, что личная единичность и ее особенные интересы получают свое полное *развитие*, пользуются *признанием своего права* самого по себе (в системе семьи и в гражданском обществе) и в то же время частью *переходят* через себя самих в интерес всеобщего, частью сознательно и добровольно признают его, признают его именно как свой собственный *субстанциальный дух* и *действуют* для него, как для своей *окончательной цели*, так что ни всеобщее не имеет силы и не выполняется без особенного интереса, знания и воли, ни индивидуумы не живут исключительно лишь для особенного интереса в качестве частных лиц, а их воля вместе с тем действует во всеобщем и для всеобщего сознательно для последней цели. Необычайная сила и глубина современного государства состоит в том, что оно дает принципу субъективности сполна развиться в *самостоятельную крайность* личной особенности и вместе с тем *возвращает его обратно в субстанциальное единство* и, таким образом, в нем же самом сохраняет последнее.

Прибавление. Идея государства нового времени отличается той своеобразной чертой, что государство есть, осуществление свободы

не согласно субъективному капризу, а согласно понятию воли, т. е согласно ее всеобщности и божественности. Неполные государства суть те, в которых идея государства еще закутана и где его особенные определения еще не достигли свободной самостоятельности. Мы, правда, находим всеобщность уже в государствах классической древности, однако частность еще не была в них развязана, освобождена и не была сведена к всеобщности, т. е. к всеобщей цели целого. Сущность нового государства состоит в том, что всеобщее связано с полной свободой особенности и с благоденствием индивидуумов, что, следовательно, интерес семьи и гражданского общества должен концентрировать себя и возвратиться к государству, но вместе с тем всеобщность цели не может двигаться вперед без собственного знания и воления особенности, которая должна сохранить свое право. Всеобщее, следовательно, должно деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективность, с другой стороны, должна развиваться цельно и живо. Лишь благодаря тому, что оба момента существуют во всей своей силе, мы имеем право рассматривать государство как расчлененное и подлинно организованное целое.

§ 261

В отношении сфер частного права и частного блага, семьи и гражданского общества государство есть, с одной стороны, *внешняя* необходимость и их высшая власть, природе которой подчинены и от которой зависят их законы, равно как и их интересы; но, с другой стороны, оно есть их *имманентная* цель, и его сила заключается в единстве его всеобщей окончательной цели и особого интереса индивидуумов, в том, что они постольку имеют *обязанности* по отношению к нему, поскольку они вместе с тем обладают правами (§ 155).

Примечание. Выше уже было замечено (§ 3 примечание), что мысль о зависимости также и частноправовых законов от определенного характера государства, и философский взгляд, что часть следует рассматривать только в ее отношении к целому, были преимущественно выдвинуты, а также и подробно развиты *Монтескье* в его знаменитом сочинении *«Дух законов»*. Так как *обязанность* есть прежде всего мое *поведение* в *отношении* чего-то для меня *субстанциального*, в себе и для себя всеобщего, право же, напротив, есть вообще *наличное бытие* этого субстанциального, есть, следовательно, аспект его *особенности* и моей *особенной* свободы, то эти два момента оказываются распределенными на формальных ступенях между различными сторонами или лицами. Государство как нравственное, как взаимное

проникновение субстанциального и особенного, означает также, что мое обязательство по отношению к субстанциальному есть вместе с тем и наличное бытие моей особенной свободы, т. е. что в нем обязанность и право *соединены в одном и том же отношении*. Но, далее, так как в государстве различные моменты достигают вместе с тем своей *своеобразной формы* и реальности, так как, следовательно, снова выступает различие между правом и обязанностью, то, будучи *в себе*, т. е. формально тожественными, они вместе с тем *по своему содержанию различны*. В частноправовом и моральном недостает *действительной* необходимости отношения и, следовательно, имеется налицо лишь *абстрактная* одинаковость содержания; *то, что* в этих абстрактных сферах есть право для одного, есть также право и для другого, и *то, что* есть обязанность одного, есть также и обязанность для другого. Вышеуказанное абсолютное тожество обязанности и права имеет место лишь как такое же тожество *содержания*, в том определении, что само это содержание есть совершенно всеобщее содержание, а именно, единый принцип обязанности и права, личная свобода человека. Рабы не имеют поэтому обязанностей, так как они не обладают правами, и наоборот (мы здесь не говорим о религиозных обязанностях). — Но в конкретной, развивающейся внутри себя идее ее моменты отличаются друг от друга, и их определенность делается вместе с тем различным содержанием: в семье *содержание* прав сына по отношению к отцу не *то же самое*, что содержание его обязанностей по отношению к последнему, *содержание* прав гражданина по отношению к государю и правительству не *то же самое*, что содержание его обязанностей по отношению к ним. — Вышеуказанное понятие объединения обязанности и права представляет собою одно из важнейших определений, и в нем заключается внутренняя сила государств. — Абстрактный аспект обязанности застревает в той односторонности, что проглядывает и изгоняет особенный интерес как несущественный и даже недостойный момент. Конкретное рассмотрение, идея, показывает, что момент особенности столь же существенен, и тем самым показывает, что его удовлетворение безусловно необходимо. Индивидуум должен при исполнении им своей обязанности каким-то образом находить свой собственный интерес, свое удовлетворение или пользу, и из его положения в государстве должно возникнуть для него некое право, благодаря которому всеобщее дело становится *его собственным, особенным* делом. Поистине, особый интерес не должен быть отстранен и тем паче не должен быть подавлен, а должен быть приведен в согласие со всеобщим, благодаря

чему сохраняется и он сам, и всеобщее. Индивидуум, являющийся подданным по своим обязанностям, находит в качестве гражданина в их исполнении защиту своей личности и своей собственности, внимание к его особенному благу и удовлетворение его субстанциальной сущности, гордое сознание, что он член этого целого, и в этом исполнении обязанностей, как работы на пользу государства, последнее находит основу своего существования и прочности. С абстрактной же стороны всеобщее было бы заинтересовано лишь в том, чтобы его дела, работы, которых оно требует, выполнялись как обязанности.

Прибавление. Все дело — в единстве всеобщности и особенности в государстве. В древних государствах субъективная цель была целиком тожественна с волей государства; в новейшее время мы требуем, напротив, собственного взгляда, собственного воления и собственной совести. У древних не было совести в этом смысле; последним словом для них была воля государства. В то время как в азиатских деспотиях у индивидуума не было интимной стороны, никакого внутреннего оправдания, в новейшее время человек хочет, чтобы его уважали со стороны его внутреннего существа. В соединении обязанности и права имеется та двойственная сторона, что то, чего государство требует как обязанности, есть непосредственно также и право индивидуальности, ибо государство именно и есть не что иное, как организация понятия свободы. Определения индивидуальной воли приводятся государством в некое объективное наличное бытие и лишь благодаря ему они достигают своей истины и осуществления. Государство есть единственное условие достижения особенной цели и особенного блага.

§ 262

Действительная идея, дух, который сам себя делит на две идеализованные сферы своего понятия, на семью и гражданское общество, как на сферы своей конечности, чтобы, пройдя через их идеальность, стать для себя бесконечным действительным духом, — этот дух распределяет, стало быть, между этими сферами материал этой своей конечной действительности, распределяет индивидуумов в качестве множества (Menge), так что по отношению к единичному человеку это распределение представляется *опосредствованным* обстоятельствами, произволом и собственным выбором своего призвания (§ 185 и примечание к этому параграфу).

Прибавление. В платоновском государстве субъективная свобода еще не признается, так как власти еще предуказывают индиви-

дуумам, чем они должны заниматься. Во многих восточных государствах это распределение занятий определяется уже рождением. Но субъективная свобода, которая должна быть принята во внимание, требует свободного выбора занятий индивидуумами.

§ 263

В этих сферах, в которых его моменты, единичность и особенность, обладают своей непосредственной и рефлектированной реальностью, дух выступает, как *излучающая в них* свой свет (in sie scheinende) объективная всеобщность, как власть разумного в необходимости (§ 184), а именно, как рассмотренные выше *учреждения*.

Прибавление. Государство как дух дифференцируется на особенные определения своего понятия, своего способа бытия. Если нужно привести пример из царства природы, то укажем на нервную систему, которая есть собственно ощущающая система; она есть абстрактный момент бытия у самого себя и обладания в последнем тождеством с самим собою. Но анализ ощущения показывает две стороны, и разделение происходит так, что различия выступают как целые системы: первая из этих систем есть абстрактное чувствование, удержание у себя, глухое движение внутри себя, воспроизведение, внутреннее самопитание, продуцирование и переваривание. Второй момент состоит в том, что это у себя-самого-бытие имеет противостоящий ему момент различия, выхождения во вне. Последнее есть раздражимость, выхождение ощущения во вне. Она составляет особую систему, и существуют низшие классы животных, у которых развилась лишь эта система, а не душевное единство ощущения внутри себя. Если будем сравнивать эти природные отношения с духовными отношениями, то семью нужно ставить в один ряд с чувствительностью, а гражданское общество с раздражимостью. Третий момент, это — государство, нервная система сама по себе, организованная внутри себя, но она жива лишь постольку, поскольку в ней развиты оба момента — здесь эти моменты суть семья и гражданское общество. Законы, управляющие ими, суть учреждения, излучающийся в них свет разумного. Основание же, последнюю истину этих учреждений представляет собою дух, который есть их всеобщая цель и знаемый предмет. Семья, правда, также нравственна, однако цель еще не есть в ней как знаемая; напротив, в гражданском обществе определяющим является разделение.

§ 264

Так как индивидуумы, из которых состоит множество, сами суть духовные естества и, следовательно, содержат в себе двойственный момент, а именно — крайность *для себя* знающей и волящей *единичности* и крайность *всеобщности*, знающей и волящей субстанциальное; так как они поэтому добиваются права этих двух сторон лишь постольку, поскольку они действительны и как частные, и как субстанциальные лица, — то они добиваются в вышеуказанных сферах частью непосредственно первой и частью второй крайности; первой крайности они достигают, находя свое существенное самосознание в учреждениях, как во в себе сущем *всеобщем* их особенных интересов, а второй крайности они достигают тем, что эти учреждения доставляют им в рамках корпорации занятие и деятельность, направленные на осуществление всеобщей цели.

§ 265

Эти учреждения составляют *государственный строй* в сфере *особенного*, т. е. развитую и осуществленную разумность, и суть поэтому прочный базис государства, равно как и базис доверия и преданного умонастроения индивидуумов по отношению к нему; они суть также столпы публичной свободы, так как в них реализована и разумна особенная свобода и, следовательно, в них самих имеется *в себе* соединение свободы и необходимости.

Прибавление. Уже раньше мы заметили, что святость брака и учреждения, в которых гражданское общество выступает как нравственное, делают прочным целое, т. е. всеобщее есть вместе с тем дело каждого как особенного. Здесь важно, чтобы закон разума и закон особенной свободы взаимно проникали друг друга и чтобы моя особенная цель стала тожественной со всеобщим; в противном случае государство висит в воздухе. Высокая самооценка индивидуумов составляет его (государства) действительность, а его прочностью является тожество вышеуказанных двух сторон. Часто говорят, что целью государства является счастье граждан; это, несомненно, верно: если им не хорошо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они не находят, что опосредствованием этого удовлетворения является государство как таковое, то последнее стоит на слабых ногах.

§ 266

Но дух не только как эта необходимость и как царство явления, а также и как *идеальность* последних и как их внутреннее объекти-

бен и действителен для себя. Таким образом эта субстанциальная всеобщность есть предмет и цель *для самой себя*, а эта необходимость существует благодаря этому для себя также и в *образе* свободы.

§ 267

Необходимость в идеальности есть *развитие* идеи внутри ее самой; как *субъективная* субстанциальность, она есть политическое *умонастроение*; как *объективная* субстанциальность в отличие от субъективной она есть *организм* государства, *политическое* государство в собственном смысле и *его устройство*.

Прибавление. Единство волящей и знающей себя свободы существует прежде всего как необходимость. Субстанциальное, значит, есть здесь как субъективное существование индивидуумов. Но другим видом необходимости является организм, т. е. дух есть процесс внутри самого себя, расчленяется внутри себя, полагает различия внутри себя и совершает посредством этих различий свой круговорот.

§ 268

Политическое *умонастроение*, *патриотизм* вообще, как обретающаяся в *истине* уверенность (исключительно лишь субъективная уверенность не проистекает из *истины*, и есть лишь мнение) и ставшее *привычкой* воление, есть лишь результат существующих в государстве учреждений, в каковом разумность *действительна*, равно как и она являет себя деятельной посредством соответствующего этим учреждениям действования.—Это умонастроение есть вообще *доверие* (которое может перейти в более или менее развитое разумение), сознание, что мой субстанциальный и особенный интерес сохраняется и содержится в интересе и цели другого (здесь — в интересе и цели государства), как находящегося в отношении ко мне как к единичному, благодаря чему этот другой непосредственно не есть для меня другой, и я в сознании этого свободен.

Примечание. Под патриотизмом часто понимают лишь готовность приносить *чрезвычайные* жертвы и совершать *необыкновенные* поступки. Но по существу он представляет собою умонастроение, которое в обычном состоянии и обычных жизненных обстоятельствах привыкло знать государство субстанциальной основой и целью. Это-то сознание, показывающее свою прочность в обычном ходе жизни при всех обстоятельствах, и делается затем также основой готовности к чрезвычайному напряжению. Но так как люди часто охотнее великодушны, чем правомерны, то они легко убеждают себя, что обладают пер-

вым, чрезвычайным патриотизмом, дабы избавить себя от последнего, подлинного патриотического умонастроения или извинить его отсутствие. — Если, далее, это умонастроение рассматривается как то, что само по себе может быть исходным пунктом и проистекать из субъективных представлений и мыслей, то его смешивают с мнением, так как оно при таком взгляде лишается своей подлинной основы, объективной реальности.

Прибавление. Необразованные люди находят удовольствие в резонировании и порицании, ибо найти достойное порицания легко, но трудно познать хорошее и его внутреннюю необходимость. На первых своих шагах образованность всегда начинает порицанием, но завершенная образованность видит в каждой вещи ее положительную сторону. В области религии тоже можно легко решить и сказать: то или другое есть суеверие, но бесконечно труднее постичь его истину. Политическое умонастроение как явление следует поэтому отличать от того, чего люди подлинно хотят, ибо внутренне они, собственно говоря, хотят сути, но цепляются за частности и находят удовольствие в суетной претензии на лучшепонимайство. Люди питают уверенность, что государство необходимо должно существовать и лишь в нем может осуществляться особенный интерес, но привычка скрывает от нашего взора то, на чем зиждется все наше существование. Когда человек ходит ночью спокойно по улице, ему и в голову не приходит, что это могло быть иначе, ибо эта привычка к безопасности сделалась второй натурой, и мы не размышляем о том, что эта безопасность представляет собою лишь результат особых учреждений. Связь-де государства — так часто мнит обычное представление — поддерживается силой, но действительной поддержкой является лишь основное чувство порядка, которым все обладают.

§ 269

Свое специфически определенное *содержание* умонастроение заимствует из различных сторон государственного организма. *Этот организм* представляет собою развитие идеи в свои различия и их объективную действительность. Эти различные стороны суть таким образом *различные власти*, их функции и сферы деятельности, посредством которых всеобщее беспрестанно — именно потому, что они определяются *природой понятия — необходимым* образом себя *порождает*, а так как это всеобщее есть предпосылка порождений, то и *сохраняет* себя. Этим организмом является *политическое устройство*.

Прибавление. Государство представляет собою организм, т. е. развитие идеи в свои различия. Эти различенные стороны суть таким образом различные власти, их функции и сферы деятельности, посредством которых всеобщее беспрестанно порождает себя необходимым образом, а так как оно именно в качестве предпосылки налично в своем порождении, то оно посредством этих различных сторон также и сохраняет себя. Этот организм есть политический строй; он вечно происходит из государства, а последнее, в свою очередь, сохраняется посредством него. Если эти два момента расходятся между собою, если различенные стороны делаются свободными, то единство, порождающее их, уже больше не положено. К ним тогда применима басня о желудке и других членах тела. Природа организма такова, что если не все части переходят в тожество, если одна часть полагает себя как самостоятельное целое, то все должны погибнуть. С предикатами, принципами и т. д. так же мало подвинешься вперед при оценке государства, в котором мы должны видеть организм, как мало мы можем постичь посредством предикатов природу бога, жизнь которого я, наоборот, должен созерцать внутри самого себя.

§ 270

То обстоятельство, что цель государства есть всеобщий интерес как таковой, а в последнем — сохранение особенных интересов, субстанцию которых он составляет, — это обстоятельство представляет собою: 1) его *абстрактную действительность* или субстанциальность, но она есть 2) его *необходимость*, поскольку она раскалывается на понятийные *различия* его сфер деятельности, которые благодаря этой субстанциальности суть также действительные, *прочные* определения, власти; 3) но именно эта субстанциальность есть дух, который, как прошедший через *форму образования*, знает и волит себя. Государство *знает* поэтому, чего оно хочет, и знает предмет своего хотения в его *всеобщности* как *мыслимое*; оно поэтому действует и поступает согласно знаемым целям, знаемым основоположениям и согласно законам, которые суть законы не только *в себе*, но и для сознания; а поскольку его действия имеют отношение к наличным обстоятельствам и положениям, оно действует также и согласно определенному знанию последних.

Примечание. Здесь место коснуться *отношения государства к религии*, так как в новейшее время часто повторяли, что религия есть основа государства, и так как это утверждение выдвигается также с притязанием, что будто бы им исчерпывается наука о государстве,

никакое другое утверждение не может соперничать с указанным в порождении путаницы; можно даже сказать, что указанное утверждение возводит путаницу в ранг государственного устройства, в форму, в которую должно облекаться познание. — Может прежде всего казаться подозрительным то обстоятельство, что религию преимущественно рекомендуют и ищут во времена общественных бедствий, распада и гнета, и что ее тогда рекомендуют как утешение в претерпеваемой *несправедливости* и надежду на возмещение *утраты*. Если же, далее, примем во внимание, что по обычному представлению религия наставляет быть равнодушным к мирским интересам, к течению и делам действительной жизни, между тем как государство есть дух, *стоящий в мире*, то нам либо будет представляться, что указание на религию непригодно для того, чтобы возвести интересы и дела государства в ранг существенной, серьезной цели, либо же будет представляться, с другой стороны, что это указание выдает все касающееся государственного устройства за дело безразличного произвола, причем оно или ограничивается тем, что ведет речи, которые намекают, будто в государстве господствуют цели страстей, незаконного насилия и т. д., или это указание на религию хочет получить в дальнейшем самостоятельное значение и притязает на определение и осуществление справедливости. Точно так же, как мы считали бы издевательством, если бы на все наше возмущение против тирании нам ответили, что угнетенный находит утешение в религии, так мы не должны также забывать, что религия может принять форму, которая имеет своим следствием тягчайшее рабство в оковах суеверия и поставление человека ниже животного (подобно тому как это происходит у египтян и индусов, которые поклоняются животным как своим божествам [als ihre höheren Wesen]). Это явление может, по крайней мере, обратить наше внимание на то, что не надо говорить о религии совершенно в общем виде, и скорее против нее, как она выступает в некоторых образах, требуется спасающая сила, которая заступалась бы за права разума и самосознания. — Но существенное определение отношения между религией и государством мы получим лишь тогда, когда вспомним о ее понятии. Религия имеет своим содержанием абсолютную истину, и в ее область, следовательно, входят также и высочайшие вершины умонастроения. В качестве созерцания, чувства, познания на основе представления (vorstellende Erkenntnis), познания, имеющего своим предметом бога как неограниченную основу и причину, от которой все зависит, она содержит в себе требование, чтобы все также постигалось таким образом и получило бы в нем

свое подтверждение, оправдание, достоверность. Государство, законы, как и обязанности, получают для сознания в рамках этого отношения величайшее подтверждение и величайшую обязательность; ибо само государство, сами законы и обязанности суть в своей действительности некая определенность, которая переходит в высшую сферу как в свою основу (см. «Энциклопедия философских наук», § 553 и т. д.). Религия поэтому представляет собою также и то место, которое во всех переменах и в потере действительных целей, интересов и владений доставляет сознание неизменности, величайшей свободы и величайшего удовлетворения Если же таким образом религия представляет собою *основу*, содержащую в себе нравственное вообще, и ближе — природу государства как божественную волю, то она вместе с тем — лишь *основа*, и здесь расходятся пути религии и государства. Государство есть божественная воля как наличный дух, *развертывающийся* в действительный образ и действительную *организацию некоего мира*. — Желающие остановиться на форме религии, противопоставляя ее государству, поступают подобно тем, которые полагают, что они правы, останавливаясь в области познания лишь на *сущности* и не переходя дальше от этой абстракции к существованию (Dasein), или подобно тем (см. выше § 140), которые хотят лишь *абстрактного добра* и представляют произволу определить, *что* есть добро. Религия есть отношение к абсолютному *в форме чувства, представления веры*, и в ее всесодержащем в себе центре все является лишь случайным и незначительным. Если столь цепляются за эту форму также и в отношении государства и утверждают, что она является также и для него существенно определяющим, имеющим силу моментом, то оно, как развитий в существующие различия, законы и учреждения организм, обрекается на неустойчивость, необеспеченность и беспорядок. Вместо того, чтобы определяться как существующие и имеющие силу,

---

[1] Религия, подобно *познанию и науке* имеет своим принципом своеобразную форму, отличную от формы государства. Они поэтому вступают в область государства частью как *средства* для достижения образования и умонастроения, частью же, поскольку они существенно представляют собой *самоцели*, они вступают в его область со стороны своего внешнего наличного бытия. В обоих случаях принципы государства *применяются* к ним. В полном, конкретном исследовании с государством эти сферы, равно как и искусство, чисто природные отношения и т. д., должны также рассматриваться с точки зрения того положения, которое они занимают в государстве. Но здесь, в этом сочинении, где проводится принцип государства в своей *особой* сфере, согласно его идее, можно говорить лишь мимоходом об их принципах и *применении* к ним права государства.

как объективное и всеобщее, законы получают определение отрицательного по сравнению с этой формой, закутывающей в себе все определенное и именно благодаря этому превращающей последнее в нечто субъективное, так что по отношению к поведению человека получается следующий вывод: для праведного нет закона; будьте благочестивы, и тогда можете делать, что вам угодно — вы можете отдаваться собственному произволу, собственной страсти, а других, претерпевающих благодаря этому несправедливость, вы можете отсылать к утешениям и упованиям религии или, что еще хуже, можете отвергнуть и осудить как иррелигиозных. А поскольку это отрицательное отношение не остается лишь внутренним умонастроением, а обращается к действительности и проявляет в ней свою силу, постольку возникает религиозный *фанатизм*, который, подобно политическому фанатизму, изгоняет всякое государственное устройство и законный порядок как стеснительные ограничения, не стоящие на уровне внутренней жизни, бесконечности души, и, значит, изгоняет частную собственность, брак, отношения и труды гражданского общества и т. д. как недостойные любви и свободы чувства. Однако так как приходится неизбежно решить в пользу действительного существования и действования, то получается то же самое, что получается вообще в знающей себя абсолютною субъективности воли (§ 140), а именно, получается то, что принимают решения, руководствуясь субъективным представлением, *мнением и капризным произволом*. — Но перед лицом этой истины, закутывающейся в субъективность чувства и представления, действительно истинен огромный переход внутреннего во внешнее, внедрение разума в реальность, переход, над которым трудилась вся всемирная история; благодаря этой работе истории образованное человечество приобрело действительность и сознание разумного существования, государственных учреждений и законов. От тех людей, которые *ищут бога* и вместо того, чтобы возложить на себя труд поднятия своей субъективности на высоту познания истины и знания объективного права и долга, уверяют себя в своем необразованном мнении, что они всем обладают *непосредственно*, — от этих людей могут исходить лишь разрушение всех нравственных отношений, нелепости и мерзости; это — неизбежные следствия религиозного умонастроения, настаивающего исключительно на своей форме и обращающегося, таким образом, против действительности и истины, наличной в форме всеобщего, законов. Это умонастроение однако не переходит неизбежно к своей реализации; оно, несомненно, может со своей точкой зрения оставаться также и чем-то лишь внутренним, подчиняться учреждениям и законам, довольствоваться по-

корностью и воздыханием или презрением и пожеланиями. Не сила, а слабость сделали в наше время из религиозности что-то вроде *полемического* благочестия, безразлично, связано ли последнее с подлинной потребностью или с неудовлетворенным тщеславием. Вместо того, чтобы покорить свое мнение с помощью упорного изучения и подчинить свое хотение дисциплине, поднимая его посредством последней на высоту свободного повиновения, всего легче отказаться от познания объективной истины, сохранить чувство подавленности, а вместе с тем и самомнение, и в одном уже благочестии иметь все нужное для того, чтобы проникнуть в природу законов и государственных учреждений, произносить над ними приговор и указывать, какими они должны были бы быть. А так как эти указания исходят от благочестивой души, то они, разумеется, признаются непогрешимыми и безапелляционными; ибо, благодаря тому, что намерения и утверждения имеют своей основой религию, нельзя против них возражать ни указанием на их поверхностность, ни указанием на их противоречие праву.

Но далее, поскольку религия, если она подлинна, не направлена так отрицательно и полемически против государства, а скорее признает и подтверждает его, она имеет самостоятельное *положение* и самостоятельное *проявление*. Ее культ состоит в *действиях и учениях*, она для этого нуждается во *владениях* и *собственности*, так же как и в *индивидуумах*, посвящающих себя *служению* общине. Возникает, следовательно, некоторое отношение между государством и церковной общиной. Определение этого отношения просто. Природа вещей требует, чтобы государство исполняло некоторую обязанность, всячески содействуя общине и оказывая ей защиту в осуществлении ее религиозной цели; даже еще больше: так как религия есть его интегрирующий момент в отношении глубочайших глубин умонастроения, то государство должно требовать от всех своих граждан, чтобы они входили в церковную общину, но не непременно в определенную общину, а в какую угодно, ибо в разбор содержания, поскольку оно относится к внутреннему представлению, государство не может входить. Государство с развитой организацией и потому сознающее свою силу может в этом отношении вести себя очень либерально, совершенно не обращать внимания на подробности и даже терпеть в своих пределах общины (причем, разумеется, получает значение количество их членов), которые религиозно не признают даже непосредственных обязанностей по отношению к нему, может так поступать предоставляя именно членов таких общин гражданскому обществу с его законами

и довольствуясь их пассивным — например, опосредствованным превращением и заменой — исполнением непосредственных обязанностей по отношению к нему[1]. — Но поскольку церковная община обладает *собственностью*, совершает культовые *действия* и для этой цели держит на своей службе определенных лиц, она выходит из области внутреннего и вступает в область мирского, в область государства, ставит себя таким образом *непосредственно* под его законы. Присяга, и вообще нравственные отношения, как например, брачные отношения, влекут, правда, за собою внутреннее проникновение и возвышение *умонастроения*, которое получает посредством религии свое глубочайшее

[1] О квакерах, перекрещенцах и т. д. можно сказать, что они являются только активными членами гражданского общества, что они, как частные лица находятся лишь в частных сношениях с другими лицами, и даже в этой области их освободили от присяги. Непосредственные обязанности по отношению к государству они выполняют пассивно, а относительно одной из важнейших обязанностей, защиты государства от его врагов, обязанности, которую они прямо отрицают, допускается, чтобы они исполняли ее путем замены другими работами. По отношению к таким сектам имеет место случай проявления государством *терпимости* в собственном смысле этого слова, ибо, так как они не признают обязанностей по отношению к нему, они не могут притязать на право быть его членами. Когда однажды на северо-американском конгрессе стали настойчиво требовать отмены рабства негров, депутат из южных провинций сделал меткое возражение: «Уступите нам негров, а мы вам уступим квакеров». — Лишь благодаря своей силе в прочих областях государство может не обращать внимания на такие аномалии, терпеть их и полагаться при этом преимущественно на силу нравов и внутренней разумности своих учреждений, которые уменьшат и преодолеют различия между его гражданами, хотя оно и не строго проводит свои права в этой области. Какое бы формальное право ни имели против *евреев* в отношении предоставления им даже чисто гражданских прав, опираясь на то, что они, как утверждают, рассматривают себя не только как особую религиозную партию, но также как членов чужого народа, все же поднятый по этому поводу крик, исходящий из этой и других точек зрения, не принял во внимание того обстоятельства, что они прежде всего *люди*, а это не только плоское, абстрактное качество (§ 209), но от этого зависит то, что, благодаря предоставленным им гражданским правам, в них возникает *чувство собственного достоинства*, гордое сознание, что они признаются *полноправными* лицами в гражданском обществе, а из этого бесконечного корня, свободного от всего прочего, вырастает желаемое выравнивание образа мыслей и умонастроения. Замкнутость, в которой упрекают евреев, скорее сохранилась бы, если бы им отказали в гражданских правах, и это справедливо было бы поставлено в вину и упрек государству, которое отказывает им в этом; ибо оно этим отрекалось бы от своего принципа, от объективного учреждения и его мощи (ср. § 268). Сохранение такого исключения из гражданского общества, мнящее, что оно в высшей степени право, показало себя также и на практике самым глупым образом действия, — образ же действия правительства, напротив мудрым и достойным.

удостоверение; но так как нравственные отношения суть по существу отношения *действительной разумности*, то в них должны быть утверждены именно права последней, к которым церковное удостоверение присоединяется лишь как внутренняя, более абстрактная сторона. — Что касается дальнейших проявлений церковного объединения, то в *учении* внутренняя сторона более перевешивает внешнюю, чем в *культовых действиях* и в других связанных с ними практических проявлениях, в которых, по крайней мере, *правовая* сторона, как сразу видно, есть дело государства (церкви, правда, присвоили себе также и изъятие своих слуг и своей собственности из-под власти и суда государства и даже право суда над светскими лицами в делах, к которым, как например, бракоразводные дела, дела касающиеся присяги и т. д., причастна религия).—*Полицейская* сторона в отношении таких действий, правда, более неопределенна, но это вызывается природой этой стороны и имеет место также и по отношению к другим, чисто гражданским действиям (см. выше § 234). Поскольку религиозная общность индивидуумов поднимается на ступень общины, корпорации, она находится вообще под высшим полицейским надзором государства. — Но само *учение* пребывает в области совести, в области права субъективной свободы самосознания, — в сфере внутренней жизни, которая, как таковая, не есть область государства. Однако и государство также обладает учением, ибо его учреждения, и то, что вообще имеет для него силу в вопросах права, государственного строя и т. д. по существу своему, в качестве закона, облечено в форму *мысли*, а так как государство есть не механизм, а разумная жизнь самосознательной свободы, система нравственного мира, то *умонастроение*, а затем и осознание его в *принципах*, представляет собою существенный момент в действительном государстве. Учение же церкви, в свою очередь, не есть лишь внутреннее дело совести, а как учение скорее представляет собою высказывание, и высказывание вместе с тем о содержании, которое теснейшим образом связано с нравственными принципами и государственными законами или даже непосредственно их касается. Государство и церковь здесь, следовательно, непосредственно *сходятся* или *расходятся*. Церковь может довести различие этих двух областей до резкого антагонизма; она может утверждать, что она, как заключающая в себе абсолютное содержание религии, рассматривает *духовное* вообще, а, следовательно, также и нравственный элемент как свой удел, государство же — как механическое леса для достижения недуховных, внешних целей; она может рассматривать себя как царство божие или, по крайней мере, как путь и прод-

варительный этап к нему, а государство — как царство от мира сего, т. е. царство преходящего и конечного, видеть, следовательно, в себе самоцель, а в государстве лишь *средство*. С этим притязанием соединяется затем в области установления и распространения *учения* требование, чтобы государство не только предоставляло церкви в этой области полную свободу, но чтобы оно относилось с безусловным почтением к ее учениям, каков бы ни был их характер, ибо определение принадлежит лишь ей. Так как церковь приходит к предъявлению этой претензии на том широком основании, что вообще вся духовная стихия является ее достоянием, а *наука* и познание вообще тоже пребывают в этой области, развертываются самостоятельно, подобно церкви, в целостность своеобразных принципов, так что наука может поэтому рассматривать себя как выступающую на смену церкви и еще с большим правом занимающую ее место, то наука затем тоже требует такой же независимости от государства, которое, являясь лишь средством, должно заботиться о ней как о самоцели. — Для этого отношения, впрочем, безразлично, добились ли индивидуумы, посвящающие себя служению церковной общине и стоящие во главе ее, существования вне рамок государства, так что лишь остальные члены подчинены государству, или они вообще остаются в рамках государства и оставляют вне государства лишь одну сторону своего состояния, свое церковное назначение. Прежде всего следует заметить, что такое положение связано с представлением о государстве, согласно которому его назначением является лишь защита и обеспечение жизни, собственности и произвола каждого, поскольку они не нарушают жизни, собственности и произвола других, и государство рассматривается таким образом лишь как необходимое зло. Стихия высшей духовности, самой по себе истинной, в качестве субъективной религиозности или в качестве теоретической науки, поставлена таким образом по ту сторону государства, которое в качестве профана должно лишь оказывать уважение, и нравственное в собственном смысле совершенно исчезает таким образом из его сферы. Что исторически существовали эпохи и состояния варварства, когда все высшее, духовное сосредоточивалось в церкви, а государство было лишь светским правлением, служившим орудием насилия, произвола и страстей, и вышеуказанная абстрактная противоположность была главным принципом действительности (см. § 358), — это обстоятельство относится к области истории. Но было бы слишком слепо и поверхностно выставлять такое положение как истинно соответствующее идее. Развитие идеи скорее показало как истину, что дух, в качестве

свободного и разумного, сам по себе нравственен и что подлинная идея есть *действительная* разумность, а последняя-то и существует как государство. Из этой идеи, как выяснилось далее, вытекает также и то, что нравственная *истина* в ней выступает для *мыслящего* сознания как *содержание*, обработанное в форме *всеобщности*, как *закон*, — вытекает то, что государство вообще *знает* свои цели, познает и проводит их с определенным сознанием и согласно принципам. Как мы заметили выше, религия имеет своим всеобщим предметом истину, однако она имеет ее своим предметом как некое *данное* содержание, которое познается в своих основных определениях не посредством мышления и понятий. И точно так же отношение индивидуума к этому предмету есть обязательство, основанное на авторитете, а *свидетельство собственного* духа и сердца, в чем содержится момент свободы, есть *вера* и *чувство*.—Именно философское понимание познает, что церковь и государство не противоположны друг другу в отношении *содержания* истины и разумности, а отличаются друг от друга по форме. Если поэтому церковь переходит к *поучению* (существовали, а также и существуют одни церкви, которые обладают лишь культом, и другие, в которых он представляет собою главное, а поучение и более развитое сознание есть лишь нечто побочное), и ее поучение касается *объективных основоположений*, мыслей о нравственности и разумном, то она в этом высказывании непосредственно переходит в область государства. Перед лицом ее *веры* и ее выдвигания *авторитета* в суждениях о нравственности, праве, законах, учреждениях, перед лицом ее *субъективного убеждения*, скорее государство представляет собою *знающее*; согласно его принципу содержание по существу не останавливается на форме чувства и веры, а принимает форму определенной мысли. Поскольку само по себе сущее содержание является в форме религии как особенное содержание, как учения, свойственные церкви в качестве религиозной общины, постольку эти учения остаются вне области государства (в протестантской церкви нет духовенства, которое было бы исключительным хранителем церковного учения, потому что в ней нет *мирян*). Так как нравственные основоположения и государственный порядок вообще перекочевывают в область религии и не только имеют к ней отношение, но и должны иметь к ней отношение, то это отношение дает, с одной стороны, самому государству религиозную скрепу и, с другой стороны, за ним остается право и форма самосознательной, объективной разумности, право выдвигать и отстаивать ее против утверждений, имеющих своим источником *субъективную* форму истины, какими бы *убеждениями* и какими бы *авторитетами* она

себя ни окружала. Так как принцип его формы в качестве всеобщего представляет собою по существу мысль, то потому и произошло, что *оно* было инициатором *свободы мысли и науки* (а некая церковь, напротив, сожгла *Джордано Бруно*, *Галилея* же за *изложение* им в своих сочинениях *коперниковской* астрономической системы, заставила просить прощения на колепях и т. д. [1]). На его стороне *наука* также находит свое место, ибо стихия ее формы та же самая, что стихия формы государства; она имеет своей целью *познание*, а именно, познание мыслимой *объективной* истины и разумности. Мыслительное познание может, правда, упасть с высоты науки и опуститься до мнения и рассуждательства по основаниям, может, обращая свой взор на нравственные предметы и государственную организацию, выступать про-

[1] *«Лапласово изложение системы мира»*, кн. V, 4-я глава: «Обнародовав открытия (сделать которые ему помог телескоп, световые образы Венеры и т. д.), Галилей вместе с тем показал, что они неопровержимо доказывают движение земли. Но предоставление об этом движении было объявлено на собрании кардиналов еретическим. *Галилея*, знаменитейшего защитника этого движения, вызвали к суду инквизиции и его заставили отречься под страхом сурового тюремного заключения. У человека духа страсть к истине является одной из сильнейших страстей. *Галилей*, собственные наблюдения которого убедили его в движении земли, долгое время обдумывал новое сочинение, в котором он решил развить все доказательства в пользу такого движения. Но чтобы избегнуть преследования, жертвою которого он непременно должен был бы стать, он прибегнул к уловке; он именно решил написать это сочинение в форме диалога между тремя лицами. Читатель чувствует ясно, что преимущество находится на стороне защитника коперниковской системы; но так как Галилей не решает, кто из них прав, и придает возражениям последователей Птоломея столько веса, сколько было только возможно, то Галилей мог ожидать, что не будет нарушен его мир, наслаждаться которым давали ему право его преклонный возраст и научные труды. На семидесятом году его жизни он был снова вызван к суду инквизиционного трибунала; его бросили в тюрьму, где от него потребовали второго отречения от своих взглядов, угрожая ему в противном случае карой, которой подвергаются вторично отпавшие от веры еретики. Его заставили подписать следующую формулу отречения: «Я, *Галилей*, на семидесятом году своей жизни лично представший пред трибуналом и судимый, стоя на коленях и обращая свои глаза к святому Евангелию, которого я касаюсь своими руками, с честным сердцем и истинной верой отрекаюсь от нелепостей, лжи и ереси учения о движении земли и проклинаю их» и т. д. Какое это было зрелище! Почтенный старец, прославленный долгой жизнью, посвященной единственно только исследованию природы, отрекается на коленях от свидетельства своей собственной совести и от истины, которую он с убедительной силой доказал. Приговор инквизиции осудил его к пожизненному заключению. Через год после этого он был освобожден по ходатайству *флорентийского* великого герцога. Он умер в 1642 г. Его потерю оплакивала Европа, просвещенная его трудами и пылавшая гневом против приговора, вынесенного ненавистным трибуналом такому великому человеку».

тив их принципов и делать это с теми же притязаниями, с какими выступает церковь в отношении своих своеобразных учений, может смотреть на это *мнение* как на разум и на право субъективного самосознания быть свободным в своем мнении и убеждении. Принцип этой субъективности знания нами рассмотрен выше (§ 140); здесь мы должны только заметить, что, с одной стороны, государство может относиться с бесконечным равнодушием к *мнению*, а именно, поскольку оно есть лишь мнение, субъективное содержание; ибо в качестве субъективного содержания оно, как бы оно ни пыжилось, все же не имеет в себе подлинной силы и мощи, и государство может относиться к нему с тем же равнодушием, с каким живописцы, держащиеся на своей палитре трех основных цветов, относятся к *школьной мудрости* о семи основных цветах. Но, с другой стороны, государство должно защищать объективную истину и основоположения нравственной жизни против этого *мнения*, проповедующего дурные основоположения поскольку последнее делает себя всеобщим и разъедающим действительность существованием и поскольку, помимо этого, формализм безусловной субъективности, претендующий, что он берет своим основанием научный исходный пункт, хочет обратить учебные заведения государства против самого же государства, воспользоваться ими как орудием для предъявления притязаний церкви; поскольку это происходит, государство должно действовать против науки и взять под свою защиту объективную истину и основоположения нравственной жизни, точно так же, как оно против церкви, притязающей на неограниченный *авторитет*, должно, наоборот, выдвигать в целом формальное право самосознания на собственное усмотрение, убеждение и вообще на право установить собственным мышлением, что́ именно должно быть признано объективной истиной.

Можно здесь еще упомянуть об *единстве государства и церкви*; это определение живо обсуждалось также и в новое время, причем оно выдвигалось в качестве высшего идеала. Если их существенное единство состоит в единстве истины основоположений и умонастроения, то столь же существенно, чтобы вместе с этим единством получило *особое существование* также и *различие* формы их сознания. В восточных деспотиях имеется налицо это так часто являвшееся предметом пожеланий единство церкви и государства, но благодаря этому там не существует государства, нет того самосознательного развертывания государства в праве, свободной нравственности и органическом развитии, которое единственно только достойно духа. — Далее, дабы государство получило существование как *знающая себя* нравственная

действительность духа, необходимо различение между ним и формой авторитета и веры. Но это различение выступает лишь постольку, поскольку церковная сторона дошла до разделения внутри себя самой; лишь таким образом, лишь став над *особенными* церквами, государство обрело и осуществляет *всеобщность* мысли, принцип своей формы; чтобы познать это, нужно знать не только, что такое всеобщность *в себе*, но также и знать, что такое *ее существование*. Поэтому не только неверно, что церковное разделение представляло или представляет собою несчастье для государства, но верно как раз, наоборот, что *лишь благодаря этому разделению* оно могло стать тем, что составляет его определение, — самосознательной разумностью и нравственностью. Это разделение было также счастливейшим событием для собственной свободы самой церкви и для свободы и разумности мысли.

Прибавление. Государство действительно, и его действительность состоит в том, что интерес целого реализуется, распадаясь на особенные цели. Действительность есть всегда единство всеобщности и особенности, разложенность всеобщности на особенности, которые представляются самостоятельными, хотя они носимы и хранимы лишь внутри целого. Поскольку не имеется этого единства, нечто не *действительно*, хотя можно принять, что оно *существует*. Дурным государством является государство лишь существующее; больное тело тоже существует, но оно не обладает подлинной реальностью. Отсеченная рука еще выглядит как рука и существует, но она не действительна; подлинная действительность есть необходимость: то, что действительно, необходимо внутри себя. Необходимость состоит в том, что целое разделено на различия понятия и что это разделенное представляет собою прочную и сохраняющуюся определенность, которая не мертвенно прочна, а постоянно порождает себя в распаде. Существенной принадлежностью завершенного государства является однако мышление; государство поэтому знает, чего оно хочет, и знает это как мысленное. Так как знание имеет своим местопребыванием лишь государство, то наука также имеет свое местопребывание *в нем*, а не в церкви. Несмотря на это, в новейшее время много говорят о том, что государство возникло из религии. Государство есть развитый дух и выдвигает свои моменты при свете сознания; то, что заключается в идее, выступает во вне, в предметность, и благодаря этому государство проявляется как конечное: таким образом оно являет себя областью мирского, между тем как религия являет себя областью бесконечного. Государство кажется, следовательно, подчиненным, а

так как конечное не может существовать самостоятельно, то, как утверждают, оно нуждается в церковном базисе. Как конечное, оно-де неимеет оправдания и лишь через религию освящается и входит в область бесконечного. Но этот способ рассмотрения в высшей степени односторонен. Государство, правда, по существу своему, несомненно, есть мирское и конечное, обладает особенными целями и особенными органами власти, но то обстоятельство, что государство есть нечто мирское, представляет собою лишь одну его сторону, и лишь для бездуховного размышления государство только конечно. Ибо государство обладает животворящей душой, и этой душой является субъективность, которая именно и есть созидание различий, но, с другой стороны, есть также и удержание их в единстве. В царстве религии также существуют различия и конечность. Бог, гласит религиозный догмат, триедин значит, есть три определения, лишь единство которых есть дух. Если мы поэтому понимаем божественную природу конкретно, то мы это делаем тоже лишь путем признания различий. В царстве божием, следовательно, встречаются так же конечные определения, как и в мирской области, и воззрение, согласно которому мирской дух, т. е. государство, лишь конечен, односторонне, ибо действительность не имеет в себе ничего неразумного. Дурное государство, разумеется, является лишь мирским и конечным, но разумное государство бесконечно внутри себя. — Затем говорят еще, что государство должно получить свое оправдание в религии. Идея, какова она в религии, есть дух в недрах души; но та же самая идея сообщает себе действительность в государстве и доставляет себе в знании и воленни существование и действительность. Если же говорят, что государство должно основываться на религии, то это может означать, что государство должно зиждиться на разумности, порождаться ею. Но это положение можно также понимать превратно в том смысле, что люди, дух которых связан несвободной религией, этим удобнее всего побуждаются к повиновению. Но христианская религия есть религия свободы. Она может, правда, в свою очередь, получить такой оборот, при котором свободная религия превратится в несвободную, потому что ее облепляют суеверия. Если хотят сказать, что индивидуумы должны обладать религией, дабы можно было в государстве еще больше подавлять их связанный дух, то это дурной смысл положения, гласящего, что государство должно основываться на религии; если же разумеют то, что люди должны питать уважение к государству, к этому целому, ветвями которого они являются, то это, разумеется, лучше всего совершается с помощью философского

усмотрения его сущности; но за недостатком такового религиозное усмотрение также может привести к тому же. Таким образом государство может нуждаться в религии и в вере. Но при этом все же остается существенное отличие государства от религии вследствие того, что то, чего оно требует, имеет образ правовой обязанности, и что безразлично, в каком душевном состоянии это его требование будет выполнено. Поприщем религии, напротив, остается внутренняя жизнь и, подобно тому как государство нанесло бы ущерб праву внутреннего переживания, если бы оно предъявляло свои требования религиозно, так и церковь, действующая подобно государству и налагающая кары, вырождается в тираническую религию. Третье различие между государством и религией, находящееся в связи с двумя вышеуказанными, состоит в том, что содержание религии есть и остается тайной, и его почвой, следовательно, являются задушевность, чувствования и представления. На этой почве все имеет форму субъективности; государство же, напротив, осуществляет себя и сообщает своим определениям прочное наличное бытие. Поэтому, если бы религия захотела проявлять себя в государстве так, как она привыкла проявлять себя на своей почве, то она опрокинула бы организацию государства, ибо в государстве различия обладают некоторым объемом внеположности; в религии же, напротив, все всегда соотнесено с целостностью. Если бы эта целостность вознамерилась завладеть всеми отношениями государства, то она была бы фанатизмом; она хотела бы тогда в каждом особенном обладать целым и могла бы этого достигнуть не иначе, как посредством разрушения особенного, ибо фанатизм лишь и состоит в недопущении особенных различий. Если иногда употребляют выражение: *«для благочестивого нет закона»*, то это — не что иное как изречение фанатизма. Ибо там, где благочестие заступает место государства, оно не может выносить определенного и разрушает его. С этим находится в связи также и то, что благочестие предоставляет решение нутру, совести и не определяется *основаниями*. Эта внутренняя жизнь не развивается в основания и не отдает себе отчета. Если поэтому мы должны были бы признать благочестие действительностью государства, то все законы были бы выброшены за борт, и законодателем сделалось бы чувство. Это чувство может быть голым произволом, и является ли оно действительно таковым, можно познать лишь по поступкам; но поскольку они становятся поступками, заповедями, *они принимают образ законов*, а это как раз и противоречит вышеуказанному субъективному чувству. Бог, представляющий собой предмет этого чувства, мог бы быть признан

также и определяющим критерием, но бог есть всеобщая идея, и в этом чувстве он есть неопределенное, не созревшее для того, чтобы определять то, что́ в государстве налично в развитом виде. Именно то обстоятельство, что в государстве все прочно и обеспечено, представляет собою оплот против произвола и положительного мнения. Религия как таковая не должна, следовательно, править.

§ 271

Государственное устройство есть, *во-первых*, организация государства и процесс его органической жизни *в соотношении с самим собою*; в этом соотношении оно различает между своими моментами внутри самого себя и развивает их до прочного *существования*.

Во-вторых, оно, в качестве индивидуальности, есть *исключающая* единица, которая, значит, относится к *другим*, обращает, следовательно, свое различение *во вне* и согласно этому определению полагает внутри самого себя свои прочно существующие различия в их *идеальности*.

Прибавление. Подобно тому как раздражимость в живом организме сама есть, с одной стороны, некое внутреннее, принадлежащее организму как таковому, так и здесь отношение во вне есть вместе с тем направленность на внутреннее. Внутреннее государство как таковое представляет собою гражданская власть, направленность во вне — военная власть, которая однако есть в государстве определенная сторона в нем самом. Существование равновесия между обеими сторонами составляет главное в умонастроении государства. Иногда бывает, что гражданская власть совершенно исчезает, и государство опирается лишь на военную власть, как это, например, произошло в эпоху римских императоров и преторианцев; иногда, как это имеет место в новейшее время, когда существует военная повинность для всех граждан, военная власть берет свое происхождение в гражданской власти.

1. Внутреннее государственное устройство само по себе

§ 272

Строй разумен, поскольку государство *различает* и определяет внутри себя свою деятельность *согласно природе* понятия, и именно так, что *каждая* из этих *властей* есть сама в себе *целостность* благодаря тому, что она действенно содержит в себе другие моменты, а

так как эти последние выражают различие понятия, то они остаются всецело в его идеальности и составляют лишь *одно индивидуальное целое*.

Примечание. О государственном строе, как и о самом разуме, мы слышим в новейшее время много болтовни, и в Германии наиболее пустую болтовню преподносили миру как раз те, которые убедили себя, что они-то лучше всех понимают, или даже, что они-то единственно и понимают, что такое государственное устройство, а другие, и прежде всего правительства, ничего в этом вопросе не понимают; неоспоримым оправданием этого притязания являлось, по их мнению, то, что религия и благочестие якобы представляют собою основу всех их поверхностных утверждений. Неудивительно, что эта болтовня имела своим следствием, что разумным людям разум, просвещение, право и т. д., так же, как и слова: государственное устройство и свобода стали внушать отвращение и что стало стыдно сказать также и свое слово о политическом строе. Но, по крайней мере, можно надеяться на то, что это пресыщение пустой болтовней будет иметь своим следствием более всеобщее распространение убеждения, что философское *познание* таких предметов может проистекать не из рассуждательства, из соображения целей, оснований и пользы, и еще меньше — из сердца, любви и восторженности, а лишь из понятия, и что те, которые считают божественное непостижимым и познание истины ничего не стоящим предприятием, должны воздерживаться от участия в обсуждении этих вопросов. На внимание со стороны философии, во всяком случае, не могут претендовать ни та непереваренная болтовня, ни те назидательные речи, которые черпаются ими из своей души и своей восторженности.

Из ходячих представлений нужно упомянуть имеющее отношение к § 269 представление о *необходимом разделении властей* в государстве; это — в высшей степени важное определение, которое, взятое именно в своем истинном смысле, справедливо могло бы рассматриваться как гарантия публичной свободы. Но как раз те, которые мнят, что они говорят, черпая из восторженности и любви, ничего не знают и ничего не хотят знать об этом определении, ибо в нем-то именно и заключается момент *разумной определенности*. Принцип разделения властей содержит в себе именно существенный момент *различия*, *реальной* разумности; но, если взять его так, как его понимает абстрактный рассудок, то оказывается, что в нем заключается частью ложное определение *абсолютной самостоятельности* властей в отношении друг друга, частью одностороннее понимание их взаимного отношения как

чего-то отрицательного, как взаимного *ограничения*. В этом воззрении предполагается враждебность каждой из властей к другим, страх каждой из них перед тем, что остальные замышляют против нее как против зла, и вместе с тем — противодействие им и установление благодаря этому противовесу всеобщего равновесия, а не живого единства. Лишь *самоопределение* понятия внутри себя, а не какие-нибудь другие цели и соображения пользы, представляет собою абсолютный источник различенных властей, и лишь благодаря ему государственная организация есть внутри себя разумное и отображение вечного разума. — О том, как *понятие* а, затем, более конкретно, идея определяют себя в самих себе и, следовательно, полагают абстрактно свои моменты всеобщности, особенности и единичности, можно узнать из логики, но, разумеется, не из ходячей логики. Нужно сказать вообще, что для мысли согласно *отрицательному рассудку* и для умонастроения согласно воззрению черни характерно то, что они берут своим исходным пунктом отрицательное, делают исходным пунктом воление зла и недоверия к этому волению, и исходя из этого предположения, хитроумно придумывают плотины, которые для своей действительности нуждаются только в противоположных плотинах (см. выше § 244). — *Самостоятельность* властей, *исполнительной* и *законодательной* властей, как их обыкновенно называют, или непосредственно начинает собою разрушение государства, как это нам и приходилось видеть в крупном масштабе, или, поскольку государство по существу сохраняется, это разделение властей является началом борьбы, кончающейся тем, что одна власть подчиняет себе другую, создает прежде всего посредством такого подчинения единство, какой бы характер последнее ни носило, и только таким образом спасает существенное, существование государства.

Прибавление. Не надо ожидать от государства ничего такого, что не представляет собою выражения разумности. Государство есть мир, созданный для себя духом; оно имеет поэтому определенное, в себе и для себя сущее движение. Как часто говорят о мудрости бога в природе! Но не надо думать, что физический мир природы представляет собою нечто высшее, чем мир духа, ибо сколь высоко стоит дух над природой, столь же высоко стоит государство над физической жизнью. Мы должны поэтому почитать государство как некое земно-божественное существо и разуметь, что если трудно постигнуть природу, то еще бесконечно труднее постигнуть государство. В высшей степени важно то, что мы приобрели в новейшее время определенные воззрения на государство вообще и что мы так много занимались

разговорами о конституциях и их созданием. Но этим дело еще не кончено; необходимо, чтобы вдобавок к разумному делу мы принесли с собою также и разумное воззрение, чтобы мы знали, что́ есть существенное, и что бросающееся в глаза не всегда составляет существенное. Власти в государстве должны, правда, быть различны, но каждая из них должна сама по себе образовать целое и содержать в себе другие моменты. Когда мы говорим о различном характере деятельности властей, то мы не должны впадать в чудовищную ошибку, понимать это в том смысле, будто бы каждая власть должна существовать сама по себе, абстрактно, так как власти, наоборот, должны быть различены лишь как моменты понятия. Если же, напротив, различия существуют сами по себе, абстрактно, то ясно, что две самостоятельности не могут составить единства, а должны, напротив, порождать борьбу, благодаря которой или будет разрушено целое, или единство будет вновь восстановлено силой. Так, например, в французской революции то законодательная власть поглощала так называемую исполнительную власть, то, наоборот, исполнительная власть — законодательную; и нелепо выставлять здесь моральное требование гармонии. Ибо если мы все возложим на сердце, то мы, разумеется, избавим себя от всякого труда; но хотя нравственное чувство и необходимо, оно все же не может, исходя из себя, определять государственные власти. Важно, следовательно, чтобы определения властей, будучи сами по себе целым, составляли все вместе целое понятие также и в существовании. Если обыкновенно говорят о трех властях, о законодательной, исполнительной и судебной, то первая соответствует всеобщности, вторая — особенности, но судебная власть не есть третий момент понятия ибо ее единичность лежит вне указанных сфер.

§ 273

Политическое государство распадается, следовательно, на следующие субстанциальные различия:

а) на власть определять и устанавливать всеобщее, *законодательную власть;*

b) на власть подводить *особенные* сферы и отдельные случаи под всеобщее, *правительственную власть;*

с) на власть субъективности как последнего волеречения, *княжескую власть*, в которой различенные власти объединяются в индивидуальное единство, которая, следовательно, есть вершина и начало целого, *конституционной монархии*.

Примечание. Развитие государства в конституционную монархию есть дело нового мира, в котором субстанциальная идея приобрела бесконечную форму. Изложение *истории* этого углубления мирового духа внутрь себя или, что одно и то же, этого свободного развития, в котором идея отпускает от себя как целостности свои моменты — перед нами здесь лишь ее моменты — и именно поэтому содержит их в идеальном единстве понятия, в чем и состоит реальная разумность, — изложение истории этого подлинного формирования нравственной жизни есть дело всеобщей, всемирной истории.

Старое деление форм государственного устройства на *монархию, аристократию* и *демократию* имеет своей основой *еще нераздельное субстанциальное единство*, которое пока что не достигло своего *внутреннего различения* (развитой организации внутри себя) и, следовательно, *глубины* и *конкретной разумности*. Для этой точки зрения древнего мира указанное деление истинно и правильно, ибо различие, каково оно в еще субстанциальном, еще не дошедшем до абсолютного раскрытия внутри себя единстве, есть по существу некоторое *внешнее* различие и выступает ближайшим образом как различие *числа* тех, в которых, согласно этой точке зрения, пребывает это субстанциальное единство. Эти формы, которые, таким образом, принадлежат различным целым, низводятся в конституционной монархии на степень моментов; монарх — *один;* вместе с правительственной властью выступают *несколько* человек, а вместе с законодательной властью выступает вообще *множество*. Но такие лишь количественные различия, как мы сказали выше, поверхностны и не указывают понятия предмета. Не соответствует также истинному положению вещей то, что так часто твердили в новейшее время о наличии будто бы демократического и аристократического элементов *в монархии*, ибо разумевшиеся при этом определения именно постольку, поскольку они имеют место *в монархии*, уже не представляют собою демократического и аристократического определений. — Существуют представления о государственном устройстве, в которых выше всех ставится лишь *абстракция* правящего и приказывающего государства, и остается нерешенным и признается безразличным вопрос, стоит ли во главе этого государства *один*, или *несколько*, или *все*. — «Все эти формы, — говорит *Фихте* в своем «Naturrecht», ч. I, стр. 196, — если только имеется *эфорат* (придуманное им учреждение, долженствующее быть противовесом верховной власти), правомерны и могут создавать и поддерживать в государстве всеобщее право». — Такое воззрение (равно как и выдумка эфората) проистекает из вышеуказанной поверхностности

понятия о государстве. При совершенно простом состоянии общества эти различия имеют, разумеется, мало или никакого значения, и *Моисей*, например, в своем законодательстве не вносит никаких изменений в учреждения на тот случай, если народ пожелает царя, а лишь прибавляет обращенную к царю заповедь, чтобы он не умножал своей конницы, своих жен и своего золота и серебра (5 — 2 книга Моисея, 16, 17 и сл.). В одном смысле можно, впрочем, сказать, что и для идеи эти три формы (включая и *монархическую* форму в том именно ограниченном смысле, в котором она ставится рядом с *аристократической* и *демократической* формами) безразличны, но как раз в противоположном только что изложенному смысле, так как все они одинаково не соответствуют идее в ее разумном развитии (§ 272), и последняя не может достигнуть своего права и своей действительности ни в одной из них. Поэтому стал также совершенно праздным вопрос, какая из них является самой лучшей; о таких вопросах может итти речь лишь в исторической постановке. — Но если отвлечемся от этого последнего обстоятельства, то мы должны будем в этом вопросе, как и во многих других, признать глубину взгляда *Монтескье* в его, сделавшемся знаменитым, указании принципов этих форм правления; но, чтобы признать правильность его указаний, мы не должны понимать его превратно. Как известно, он указал в качестве принципа *демократии добродетель*, ибо такое государственное устройство на самом деле зиждется на *умонастроении* как той исключительно субстанциальной форме, в каковой в нем пока что существует разумность в себе и для себя сущей воли. Но если Монтескье к этому прибавляет, что *Англия* в семнадцатом веке дала нам прекрасный пример, показывающий всю тщету усилий установить демократию, когда вождям недостает добродетели; если он дальше прибавляет, что когда в республике исчезает добродетель, тогда честолюбие овладевает теми, душа которых способна испытывать это чувство, а корыстолюбие — решительно всеми, и тогда сила государства, представляющего собою всеобщую добычу, состоит лишь в могуществе некоторых лиц и распущенности всех, — то мы должны заметить на это следующее: при более развитом состоянии общества и при развитии и освобождении сил *особенности* недостаточно одной лишь добродетели глав государства, а требуется другая форма разумного закона, чем лишь форма умонастроения, для того чтобы целое обладало силой объединения и могло бы предоставить силам развитой особенности пользоваться как своим положительным, так и своим отрицательным правом. Равным образом нужно устранить недоразумение, будто то обстоятельство,

что в демократической республике умонастроение добродетели есть ее субстанциальная форма, означает, что в монархии это умонастроение объявляется излишним или даже отсутствующим; пуще же всего нужно остерегаться основанного на недоразумении взгляда, будто добродетель и *законом определяемая* деятельность в *расчлененной* организации противоположны друг другу и несовместимы. — Что *умеренность* представляет собою принцип *аристократии*, это является следствием начинающегося здесь отделения друг от друга публичной власти и частного интереса, которые вместе с тем столь непосредственно соприкасаются, что эта форма государственного устройства внутри себя склонна непосредственно превращаться в состояние тягчайшей тирании или в анархию (примером служит римская история). Из того, что Монтескье видит в *чести* принцип *монархии*, уже само собою вытекает, что он понимает под последней не патриархальную или античную монархию вообще и не монархию, доразвившуюся до объективного государственного устройства, а *феодальную монархию*, и именно, постольку, поскольку отношения ее внутреннего государственного права выкристаллизовались в юридически установленные частную собственность и привилегии отдельных лиц и корпораций. Так как в этом политическом строе жизнь государства покоится на привилегированных личностях, от каприза которых зависит значительная часть того, что должно быть сделано для сохранения существования государства, то объективное в этих делах поставлено не на основе *обязанностей*, а на основе *представления* и *мнения*, и, следовательно, не долг, а лишь *честь* является тем, что служит скрепой государства.

Здесь легко напрашивается другой вопрос, а именно: *кто должен устанавливать государственное устройство?* Этот вопрос кажется ясным, но при ближайшем рассмотрении тотчас же обнаруживается его бессмысленность. Ибо этот вопрос предполагает, что еще не существует государственного устройства и что, следовательно, сожительствует лишь чисто атомистическая *толпа* индивидуумов. Решение вопроса о том, каким образом толпа могла бы дойти до государственного устройства, через себя ли или через других, добром ли, мыслью или силой, должно было бы предоставить ей самой, ибо беспорядочным скоплением понятие не занимается. — Если же вышеуказанный вопрос предполагает наличие государственного строя, то «*установление*» означает лишь изменение, и предпосылка о наличии государственного строя уже непосредственно заключает в себе ответ, что изменение может совершаться лишь в соответствии с государственным строем.— Но вообще существенно важно, чтобы государственный строй рассма-

тривался не как *нечто созданное*, хотя он и возник во времени, ибо он, наоборот, есть безусловно в себе и для себя сущее, которое должно рассматриваться как божественное и пребывающее, стоящее выше того, что создается.

Прибавление. Принципом нового мира вообще является свобода субъективности, требование, чтобы, получая должное, развились все существенные стороны, наличные в духовной целостности. Исходя из этой точки зрения, едва ли можно ставить праздный вопрос, какая форма правления лучше, монархия или демократия. Можно лишь сказать, что односторонни все те формы государственного устройства, которые не могут переносить внутри себя принципа свободной субъективности и не соответствуют развитому разуму.

§ 274

Так как дух действителен лишь в качестве того, чем он сам себя знает, и государство как дух некоторого народа есть вместе с тем *проникающий все его отношения* закон, нравы и сознание его индивидуумов, то государственное устройство определенного народа зависит вообще от характера и ступени развития его самосознания; от последнего зависит его субъективная свобода и, следовательно, действительность государственного устройства.

Примечание. Причудливая мысль дать народу a priori более или менее разумное по своему содержанию государственное устройство не принимает во внимание как раз того момента, благодаря которому оно есть нечто большее, чем праздная выдумка. Каждый народ обладает поэтому государственным устройством, которое ему в пору и подходит ему.

Прибавление. Государство должно в своем строе пропитывать все отношения. Наполеон, например, хотел дать испанцам государственное устройство a priori, но это ему довольно плохо удалось. Ибо государственный строй не есть нечто лишь сфабрикованное; он представляет собою работу многих веков, идею и сознание разумного в той мере, в какой оно развито в данном народе. Никакое государственное устройство поэтому не создается лишь отдельными лицами. То, что Наполеон дал испанцам, было разумнее того, чем они обладали ранее, и однако они отвергли этот дар, как нечто чуждое им, так как они еще не доразвились до него. Народ должен в отношении своего государственного устройства чувствовать, что это его собственное право и его состояние; в противном случае оно может, правда, внешне быть

налично, но не обладает каким бы то ни было значением, не имеет никакой ценности. У отдельного человека мы можем, разумеется, часто встречать потребность в лучшем государственном устройстве и стремление к нему, но проникнутость всей массы такого рода представлением есть нечто совершенно другое и наступает лишь позже. Сократовский принцип морали внутреннего голоса возник с необходимостью в его эпоху, но потребовалось время для того, чтобы он стал всеобщим самосознанием.

а) Княжеская власть

§ 275

Княжеская власть сама содержит в себе три момента целостности (§ 272): *всеобщность* государственного устройства и законов, совещание, как отношение *особенного* к всеобщему, и момент последнего *решения*, как *самоопределение*, к которому сводится все прочее и от которого берет свое начало действительность. Это абсолютное самоопределение составляет отличительный принцип княжеской власти как таковой, который мы должны развить в первую очередь.

Прибавление. Мы начинаем с княжеской власти, т. е. с момента единичности, ибо последняя содержит в себе три момента государства как некую целостность. «Я» именно есть одновременно наиболее единичное и наиболее всеобщее. В природе тоже имеется ближайшим образом единичное, но реальность, неидеальность, внеположное бытие не есть сущее у себя, а разные единичности существуют рядом друг с другом. Напротив, в духе все различное есть лишь как идеальное и как единство. Государство как духовное есть таким образом резкое выявление всех своих моментов, но единичность есть вместе с тем душевность и животворящий принцип, суверенность, содержащая внутри себя все различия.

§ 276

1. Основным определением политического государства является субстанциальное единство как *идеальность* его моментов, в которой *α*) особенные власти и функции, столь же растворены, сколь и сохранены, сохранены именно лишь постольку, поскольку они имеют не независимое оправдание, и лишь такое и лишь столь далеко идущее оправдание, какое определено в идее целого,—поскольку они исходят от его мощи и суть его текучие члены как их простой самости.

Прибавление. С этой идеальностью моментов обстоит так, как с жизнью в органическом теле; она находится в каждой точке; существует лишь одна единственная жизнь во всех точках, ничто не противодействует ей. Отдельно от нее каждая точка мертва. В этом и состоит идеальность всех отдельных сословий, властей и корпораций, как бы они ни влеклись к совершенно самостоятельному бытию. С ними здесь обстоит дело так, как с желудком в организме, который тоже полагает себя как нечто самостоятельное, но вместе с тем одновременно снимается, приносится в жертву и переходит в целое.

§ 277

β) В качестве существенных моментов государства его особенные функции и сферы деятельности *ему свойственны*, и они связаны с *индивидуумами*, через которых они осуществляются, не со стороны их (индивидуумов) непосредственной личности, а лишь со стороны их всеобщих и объективных качеств, и они поэтому связаны внешне и случайно с особенной личностью как таковой. Государственные функции и власти не могут поэтому быть *частной собственностью*.

Прибавление. Деятельность государства связана с индивидуумами, но последние правомочны вести дела государства не благодаря своему природному способу бытия, а сообразно с их объективным качеством. Способность, уменье, характер входят в особенность индивидуума; он должен получить соответственное воспитание, соответственную подготовку к данному особенному делу. Должность не может поэтому ни продаваться, ни переходить по наследству. Во Франции парламентские должности когда-то покупались, в английской армии офицерские чины до известной степени покупаются и в наше время, но это находилось или находится в связи со средневековым устройством некоторых государств, которое теперь постепенно исчезает.

§ 278

Эти два определения, устанавливающие, что особенные функции и власти государства не имеют самостоятельной и прочной основы ни сами по себе, ни в особенной воле отдельных лиц, а имеют свой последний корень в единстве государства как их простой самости,—эти определения составляют *суверенитет государства*.

Это — суверенитет, направленный *во внутрь;* он имеет еще другую сторону, направленную *во вне;* об этом смотри ниже. В былой

феодальной монархии государство было суверенно в отношении других государств, но у себя внутри не только монарх, но и само государство не было суверенно. Частью (ср. § 273, примечание) особенные функции и власти государства и гражданского общества находились в ведении независимых корпораций и общин, и целое поэтому представляло собою больше агрегат, чем организм, частью же они были собственностью единичных лиц, и вследствие этого то, что́ последние должны были делать в отношении к целому, ставилось в зависимость от их мнения и каприза. — *Идеализм*, составляющий суверенитет, есть то же самое определение, по которому в животном организме так называемые его *части* суть не части, а члены, органические моменты, и их изоляция, самостоятельное существование есть болезнь (см. Энц. фил. наук, § 293); это — тот же самый принцип, который в абстрактном понятии воли (см. примечание к следующему параграфу) нам встретился в качестве соотносящейся с собою отрицательности и, значит, всеобщности, *определяющей себя к единичности* (§ 7), всеобщности, в которой всякая особенность и определенность есть нечто снятое: это — абсолютное, само себя определяющее основание. Чтобы постигнуть эту отрицательность, нужно вообще осознать (inne haben) понятие того, что́ представляет собою субстанцию и подлинную субъективность понятия. — Так как суверенитет есть идеальность всех особенных правомочий, то легко впасть в недоразумение, которое на самом деле очень обычно и состоит в том, что суверенитет принимается за голую силу, пустой произвол, и его приравнивают к деспотизму. Но деспотизм означает вообще состояние беззакония, в котором особенная воля как таковая, будь то воля монарха или народа (охлократия), имеет силу закона или, вернее, заменяет собою закон, тогда как суверенитет, напротив, составляет в правовом, конституционном состоянии как раз момент идеальности особенных сфер и функций, означает именно, что каждая такая сфера не есть нечто независимое, самостоятельное в своих целях и способах действия и лишь в себя углубляющееся, а зависима в этих целях и способах действия от определяющей ее *цели целого* (которую, выражаясь более неопределенно, в общем называют *благом государства*). Эта идеальность проявляется двояким образом. В состоянии *мира* особенные сферы и функции продолжают шествовать по пути удовлетворения своих особенных целей, и частью лишь характер бессознательной *необходимости* вещей приводит к тому, что их своекорыстие *переходит* в споспешествование взаимному сохранению целого (см. § 183), частью же они снова и снова приводятся к цели целого *непосредственным воз-*

действием сверху, благодаря чему они подвергаются ограничению (см. о правительственной власти § 289) и вынуждаются вносить непосредственные вклады в дело этого сохранения. Но в *состоянии нужды*, будь это внутренняя или внешняя нужда, организм, в состоянии мира существующий в своих особенностях, концентрируется в простом понятии суверенитета, и последнему поручается спасение государства ценою этого, вообще говоря, правомерного момента, и тогда идеализм суверенитета государства достигает присущей ему действительности (см. ниже § 321).

§ 279

2. Этот суверенитет, представляющий собою ближайшим образом только *всеобщую* мысль об этой идеальности, *существует* лишь как уверенная в самой себе *субъективность* и как абстрактное и постольку не имеющее основания *самоопределение* воли, от которого зависит окончательное решение. Это — индивидуальное в государстве как таковое, и само государство лишь в этом своем индивидуальном есть *одно* государство. Но субъективность в своей истине есть лишь в качестве *субъекта*, личность есть лишь в качестве *лица*, и в государственном устройстве, выросшем и достигшем реальной разумности, каждый из трех моментов понятия обладает своей, *для себя действительной*, выделившейся формой. Этим абсолютно решающим моментом целого является поэтому не индивидуальность вообще, а *один* индивидуум, *монарх*.

Примечание. Имманентное развитие науки, *выведение всего ее содержания* из простого *понятия* (а без этого наука не заслуживает, по крайней мере, названия философской науки) обнаруживает ту своеобразную черту, что одно и то же понятие (здесь это понятие — воля), сначала являющееся абстрактным, потому что это — начало, сохраняется, но исключительно лишь само через себя сгущает свои определения и приобретает таким образом конкретное содержание. Так, например, основной момент личности, которая вначале, в непосредственном праве, абстрактна, проходя через свои различные формы субъективности, сам развивал себя, и здесь, в абсолютном праве, в государстве, во вполне конкретной объективности воли, он есть *личность государства*, его *уверенность* в самом себе — он есть то последнее, которое снимает все особенности в простой самости, кончает со взвешиванием оснований и противооснований, между которыми всегда можно колебаться, *замыкает* их посредством

«я хочу», и начинает собою всякое действие и действительность. Но *истиной*, и именно ближайшей, непосредственной истиной личности и субъективности вообще как бесконечного, соотносящего себя с собою, является, далее, лишь лицо, для себя сущий субъект, а для себя сущее есть также непременно *одно*. Личность государства действительна лишь как *лицо*, как *монарх*. Личность служит выражением понятия как такового; лицо вместе с тем содержит в себе его действительность, и лишь с этим определением понятие есть *идея*, истина. — Так называемое *моральное* лицо, общество, община, семья, как бы конкретна она ни была, обладает личностью лишь как моментом, который в ней абстрактен; она не достигла в нем истины своего существования; государство же есть именно та целостность, в которой моменты понятия достигают действительности согласно их своеобразной истине. — Все эти определения как сами по себе, так и в их формациях, выяснялись нами на всем протяжении этого нашего сочинения, но здесь мы их снова повторяем, потому что, хотя охотно соглашаются принимать эти определения в их особенных формациях, однако их не узнают и не постигают именно там, где они встречаются в своем истинном положении, не разрозненно, а согласно их истине, т. е. как *моменты* идеи. — Понятие монарха является поэтому наиболее трудным *для* рассудка, т. е. для рефлектирующего рассудочного рассмотрения, ибо последнее застревает в разрозненных определениях и потому знает лишь основания, конечные точки зрения и выведение из оснований. Таким образом оно представляет себе достоинство монарха как нечто *выводное* не только по форме, но и по своему определению; а, между тем, его понятие, наоборот, состоит в том, что оно есть не выводное, а *безусловно начинающее из себя*. Ближе всего с этим совпадает представление, которое рассматривает право монарха как нечто, основанное на божественном авторитете, ибо в этом представлении содержится мысль о его безусловности. Но известно, какие недоразумения возникли в связи с этим представлением, и задача философского рассмотрения состоит в том, чтобы именно постичь в понятиях это божественное.

Можно утверждать, что *народ суверенен*, в том смысле, что по отношению к *внешнему миру* народ является самостоятельным и составляет собственное государство, например, великобританский народ; но английский или шотландский, ирландский или венецианский, генуэзский, цейлонский и т. д. народы уже перестали быть суверенными народами с тех пор, как во главе их перестали стоять собственные государи или самостоятельные высшие правительства. — Поэтому

можно также сказать, что *суверенитет внутри* страны пребывает в *народе*, если говорят лишь о *целом* вообще, совершенно так же, как мы выше (§§ 277, 278) показали, что *государство* обладает суверенитетом. Но обычный смысл, в котором в новейшее время стали говорить о суверенитете народа, состоит в том, что этот суверенитет берется как *противоположность суверенитету, существующему в монархе;* взятый в таком противоположении, суверенитет народа принадлежит к разряду тех путанных мыслей, в основании которых лежит несчастное (wüste) представление о *народе*. *Народ*, взятый *без* своего *монарха* и непосредственно связанного с последним *расчленения* целого, есть бесформенная масса, уже больше не представляющая собою государства и больше уже не обладающая *ни одним* из определений, наличных лишь в *сформированном внутри себя целом*, не обладающая суверенитетом, правительством, судами, начальством, сословиями и чем бы то ни было. Благодаря тому, что в данном народе выступают такие имеющие отношение к организации, к государственной жизни моменты, он перестает быть той неопределенной абстракцией, которую чисто общее представление называет *народом*. — Если под суверенитетом народа понимают форму *республики* и, еще определеннее, форму демократии (ибо под республикой понимают также и другие разнообразные эмпирические помеси, которым помимо этого нет места в философском рассмотрении), то частью мы сказали об этом выше (§ 273, примечание) все необходимое, частью же не может больше быть речи о таких представлениях, когда перед нами стоит развитая идея. У народа, которого мы не представляем себе ни как патриархальное *племя*, ни как пребывающего в том неразвитом состоянии, в котором возможны формы демократии или аристократии (см. примечание в том же параграфе), ни как пребывающего в каком-либо другом произвольном и неорганическом состоянии, а мыслим как внутри себя развитую, истинно органическую целостность, суверенитет имеется как личность целого, а последняя имеется в соответствующей ее понятию реальности, имеется как *личность монарха*.

На вышеуказанной ступени, на которой было проведено деление форм государственного устройства на демократию, аристократию и монархию, в стадии еще остающегося в себе субстанциального единства, которое еще не дошло до своего бесконечного различения и углубления в себя, момент *последнего, само себя определяющего волерешения* выступает не как *имманентный* органический момент государства самого по себе в его *своеобразной действительности*. И в этих менее развитых формациях государства также должна выситься ин-

дивидуальная верхушка, существующая либо сама по себе, как в монархиях, либо, как в аристократиях и преимущественно в демократиях, возникающая в лице государственных людей и полководцев случайно и сообразно вызываемым *обстоятельствами* времени *особенным* потребностям; ибо всякое действие, всякая действительность имеет свое начало и свое завершение в решающем единстве вождя. Но включенная в остающееся крепким соединение властей, такая субъективность решения должна оказываться частью случайной по характеру своего возникновения и проявления, частью вообще играть подчиненную роль; беспримесное, чистое решение не могло находиться ни в каком ином месте, кроме как по ту сторону подобных верхушек, — должно было быть приходящим извне определяющим fatum'ом. В качестве момента идеи оно должно было вступать в существование, но выступать как коренящееся в сфере, лежащей вне круга человеческой свободы и обнимающего ее государства. — Здесь берет начало потребность получать *последнее решение* относительно великих обстоятельств и в важные моменты жизни государства от *оракулов*, от *демона* (у *Сократа*), по внутренностям животных, пище и полету птиц. Здесь искали решения люди, которые еще не понимали глубины самосознания, люди, которые, придя от добротного субстанциального единства к этому для-себя-бытию, еще не обладали достаточной силой, чтобы его увидеть *внутри* человеческого бытия. — В *демоне Сократа* (ср. выше § 138) мы можем видеть начало указанного процесса: воля, которая раньше помещала себя лишь *по ту сторону* себя самой, начинает помещать и познавать себя внутри себя; здесь начинается *знающая себя* и, следовательно, истинная свобода. Так как эта реальная свобода идеи именно и состоит в том, чтобы каждому из моментов разумности дать его собственную, наличную, *самосознательную* действительность, то она-то, следовательно, и наделяет функцию сознания последней, определяющей самое себя уверенностью, которая составляет вершину в понятии воли. Но это последнее самоопределение может лишь постольку входить в сферу человеческой свободы, поскольку оно занимает положение вершины, *стоящей особняком, выше всяких обособлений и условий*, ибо лишь таким образом оно действительно согласно своему понятию.

Прибавление. При рассмотрении организации государства, т. е. здесь при рассмотрении конституционной монархии, не нужно принимать в соображение ничего другого, кроме необходимости идеи внутри себя; все другие точки зрения должны исчезнуть. Государство должно рассматриваться как великое архитектоническое здание, как иероглиф разума, который воплощает себя (sich darstellt) в действительности.

Все, следовательно, относящееся лишь к соображениям о пользе, о внешнем декоруме и т. д., должно быть исключено из философского обсуждения. Наше представление легко воспринимает мысль, что государство представляет собою самое себя определяющую и совершенно суверенную волю, последнее принятие решения. Труднее постигнуть это *«я хочу»* как личность. Этим мы не хотим сказать, что монарх может действовать произвольно; он, наоборот, связан конкретным содержанием совещания, и если конституция прочна, на его долю часто остается лишь подписать свое имя. Но это *имя* важно; это — вершина, выше которой нельзя восходить. Можно было бы сказать, что органическое расчленение существовало уже в прекрасной афинской демократии, но мы тотчас же убеждаемся, что греки черпали последнее решение из совершенно внешних явлений, из оракулов, из внутренностей жертвенных животных, из полета птиц, и мы видим, что они относились к природе, как к власти, возвещающей и высказывающей то, что́ идет людям на благо. В ту эпоху самосознание еще не достигло абстракции субъективности, еще не достигло понимания того, что о долженствующем быть принятом решении сам человек должен высказать: *я хочу*. Это *«я хочу»* представляет собою великое различие между новым и старым миром, и оно поэтому должно обладать своим особым существованием в великом государственном здании. Но, к сожалению, это определение рассматривается лишь как внешнее и произвольное.

§ 280

3. Эта последняя самость государственной воли проста в своей абстрактности и поэтому она есть *непосредственная единичность;* в самом ее определении заключается, следовательно, определение природности; монарх поэтому предназначен быть монархом существенно как данный индивидуум, абстрагированный от всякого другого содержания, и данный индивидуум непосредственно природным образом, благодаря физическому *рождению* предназначен быть монархом.

Примечание. Этот переход от понятия чистого самоопределения в непосредственность бытия и, следовательно, в природность носит чисто спекулятивный характер, и познание его входит поэтому в область логической философии. Это, впрочем, в целом — тот же переход, который известен как природа воли вообще и представляет собою процесс перемещения содержания из субъективности (как представляемой цели) в наличное бытие (§ 8). Но своеобразная форма идеи и перехода, рассматриваемого здесь, состоит в *непосредственности пере-*

хода (Umschlagen) чистого самоопределения воли (самого простого понятия) в некое «*это*» и природное наличное бытие без опосредствования *особенным* содержанием — (целью в действовании). В так называемом *онтологическом доказательстве существования бога* именно этот же переход абсолютного понятия в бытие явил глубину идеи в новое время; в новейшее время однако выдавали этот переход за нечто *непонятное*, а так как единство понятия и наличного бытия (§ 23) есть истина, то *признав такой переход* непонятным, стали отказываться от познания *истины*. Так как рассудочное сознание не обладает в себе этим единством и застывает *в разделении* этих двух моментов истины, то можно сказать, что оно еще готово признать относительно этого предмета веру, признать, что существует *вера* в это единство. Но так как представление о монархе рассматривается как всецело входящее в область обыденного сознания, то здесь рассудок тем больше застревает в своем разделении и в вытекающих отсюда выводах, которые делаются его рассуждательской рассудительностью, и он отрицает тогда, что момент последнего решения в государстве *сам по себе* (т. е. в понятии разума) связан с непосредственной природностью; а из этого прежде всего делают вывод, что эта связь случайна, а так как при этом утверждают, что разумно абсолютное различие между этими моментами, то затем делается дальнейший вывод о неразумности такой связи, так что к этому присоединяются и другие следствия, расшатывающие идею государства.

Прибавление. Если часто возражают против постановления во главе государства монарха, что благодаря ему ход дел в государстве делается зависимым от случайностей, так как монарх-де может быть недостаточно образованным, так как-де, он может оказаться недостойным стоять во главе государства, и бессмысленно, чтобы такое положение существовало как разумное, то нужно сказать, что здесь неверна именно предпосылка, будто бы имеет значение особенность характера. При совершенной организации государства важны лишь наличность формально решающей вершины и природной неподатливости страстям. Несправедливо поэтому требуют от монарха объективных свойств. Он должен лишь сказать «да» и поставить точку над и. Ибо вершина должна быть такого рода, что особенность характера не имеет значения. Это определение монарха разумно, ибо оно соответствует понятию, но так как его трудно понять, то часто не видят разумности монархии. Монархия должна быть прочна в себе самой, и то, что монарху принадлежит сверх этого последнего решения, есть нечто входящее в область частного, чему не должно придаваться значения. Могут

быть такие состояния государства, при которых выступает одна лишь эта область частного, но тогда государство еще не вполне развито или не хорошо построено. В благоустроенной монархии одному лишь закону принадлежит объективная сторона, и монарх должен присоединить к нему лишь субъективное «*я хочу*».

§ 281

Оба момента в их нераздельном единстве, последняя, не имеющая основания самость воли и, следовательно, также не имеющее основания существование, как предоставленное *природе* определение, — эта идея *непобуждаемого* произволом составляет *величество* (Majestät) монарха. Это единство обусловливает *действительное единство* государства, которое лишь благодаря этой своей внутренней и *внешней непосредственности* избавлено от возможности быть втянутым в низшую сферу *особенности*, ее произвола, целей и взглядов, в борьбу клик против клик из-за трона, и от ослабления и разрушения государственной власти.

Примечание. Право рождения и наследования составляют основание *легитимности*, как основание не только некоторого положительного права, но также и в идее. — То обстоятельство, что благодаря твердо определенному порядку престолонаследия, т. е. благодаря естественному порядку преемства, предупреждаются махинации клик при освобождении трона, есть одна сторона, которая справедливо давно выдвигалась как довод в пользу его наследственности. Эта сторона есть однако лишь следствие, и превращенная в *основание*, она низводит величество государя в сферу рассуждения и в качестве основания дает ему, носящему характер не имеющей основания непосредственности и этого последнего в себе бытия, не имманентную в нем идею государства, а нечто, лежащее *вне его*, например, блага *государства или народа*. Из такого определения можно, правда, вывести наследственность посредством medios terminos (средних терминов); но оно допускает также и другие medios terminos, а, следовательно, и другие выводы, — и слишком известно, какие были сделаны выводы из этого *блага народа* (salut du peuple). — Поэтому *только* философия *может* дозволить себе рассматривать это величество мыслительно, ибо всякий иной, кроме спекулятивного, способ рассмотрения бесконечной, в себе самой основанной идеи, сам по себе уничтожает природу величества. — *Выборность монарха* легко может показаться наиболее *естественным* способом, т. е. она более всего по сердцу поверхностной мысли; так как-де, монарх дол-

жен заботиться об устройстве дел и об интересах народа, то должно быть предоставлено выбору народа указать, кому он поручает заботу о своем благе, и лишь из этого поручения возникает право править государством. Это воззрение, а также и представление о монархе, как о высшем чиновнике в государстве, о договорном отношении между ним и народом и т. д., исходит из воли как *каприза*, мнения и произвола *многих*, — исходит, значит, из определения, которое, как мы уже указали, признается в гражданском обществе первым или, вернее, хочет, чтобы его признавали первым, но оно (это воззрение) не представляет собою ни принципа семьи, ни тем менее принципа государства и вообще находится в антагонизме с идеей нравственности. — Что избирательная монархия представляет собою скорее наихудшее из учреждений, явствует уже и для рассудка из *следствий* этого учреждения; они представляются, впрочем, рассудку лишь чем-то *возможным* и *вероятным*, но на самом деле они заключаются в самом существе этого учреждения. Благодаря тому, что *частная воля* становится последней решающей инстанцией, государственный строй становится в ней *избирательной капитуляцией* (Wahl-Kapitulation), т. е. сдачей государственной власти на милость частной воли, что имеет своим результатом превращение особенных государственных властей в частную собственность, ослабление государства и потерю им своего суверенитета, и, следовательно, его внутренний распад и внешнее разрушение.

Прибавление. Если мы желаем постичь идею монарха, то мы не можем довольствоваться словами, что бог поставил царей на царство, потому что бог сделал все, даже самое дурное. И если мы будем исходить из точки зрения пользы, мы тоже далеко не уйдем, и всегда можем находить невыгоды. Так же мало поможет нам, если будем рассматривать власть монарха как положительное право. Необходимо, чтобы я обладал собственностью, но эта особенная собственность случайна, и таковым представляется также право, согласно которому один должен стоять во главе, если это право рассматривается как абстрактное и положительное. Но это право налично само по себе в качестве чувствуемой потребности и в качестве объективной потребности. Монархи как раз не отличаются своей телесной силой или умом, и однако миллионы людей дают им править собою. Если же говорят, что люди допускают править собою противно их интересам, целям, намерениям, то это несуразно, ибо люди уже не так глупы; их потребности, внутренняя сила идеи принуждает их к повиновению и удерживает их в нем даже вопреки их кажущемуся сознанию. Если таким образом монарх выступает как вершина и часть государственного строя, то

нужно сказать, что завоеванный народ не тожественен в государственном строе с государем. Если в завоеванной провинции возникает восстание, то это нечто другое, чем бунт в хорошо организованном государстве. Завоеванные восстают не против своего государя, они не совершают государственного преступления, ибо они не находятся с властелином в связи идеи, не связаны с ним необходимостью государственного устройства; здесь имеется договор, а не государственное устройство «Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître» («Я не ваш государь, я — ваш хозяин») ответил Наполеон эрфуртским депутатам.

§ 282

Из суверенитета монарха проистекает *право помилования* преступников, ибо лишь этой суверенной власти принадлежит осуществление силы духа, делающее бывшее небывшим и в прощении и забвении уничтожающее преступление.

Примечание. Право помилования есть один из высших знаков признания величества духа. Это право, впрочем, принадлежит к числу применений определений высшей сферы к предшествующей или, иначе говоря, к числу отражений первой в последней. Но подобного рода применения представляют собою область особенной науки, которая должна излагать свой предмет в его эмпирическом объеме (см. § 270, примечание). — К числу такого рода применений принадлежит также и то, что оскорбление государства вообще или суверенитета, величества и личности государя подводится под вышеуказанное (§§ 95—102) понятие преступления и даже определяется как величайшее преступление, устанавливается особый порядок судебного разбирательства таких преступлений и т. д.

Прибавление. Помилование есть освобождение от наказания, которое однако не уничтожает права. Последнее, наоборот, сохраняется в силе, и помилованный еще попрежнему преступник: помилование не утверждает, что он не совершил преступления. Это уничтожение наказания может совершаться посредством религии, ибо совершившееся может быть сделано духом в духе не совершившимся. Поскольку это осуществляется в мире, оно имеет свое место, но оно имеет место лишь в величестве и может принадлежать лишь не имеющему основания решению.

§ 283

Второй содержащийся в княжеской власти момент есть момент *особенности* или определенного содержания и подведения его под все-

общее. Поскольку он получает особенное существование, высшие совещательные инстанции и индивидуумы представляют на решение монарха содержание данных государственных дел или сделавшихся необходимыми, благодаря существующим потребностям, определений закона вместе с их *объективными* сторонами, с основаниями решения, с относящимися к этому законами, обстоятельствами и т. д. Избрание занимающихся этим делом индивидуумов, так же как и их увольнение, составляет прерогативу его неограниченного произвола, потому что эти индивидуумы имеют дело с ним лично и непосредственно.

§ 284

Поскольку лишь *объективное* в решении — знание содержания и обстоятельств, законные и другие основания решения — может подлежать *ответственности*, т. е. может быть подтверждено посредством доказательства его объективности, поскольку, следовательно, оно может быть предоставлено совещанию, отдельному от личной воли монарха как такового, постольку лишь эти совещательные учреждения или эти лица, являющиеся советчиками, подлежат ответственности; величество же монарха как последняя решающая субъективность стоит выше всякой ответственности за действия правительства.

§ 285

Третий момент княжеской власти касается самого по себе всеобщего, которое в субъективном отношении состоит в *совести монарха*, а в объективном отношении — в *целом государственного устройства* и в *законах;* постольку княжеская власть предполагает наличие других моментов, а каждый из этих последних предполагает ее наличие.

§ 286

Объективная гарантия княжеской власти, закономерного перехода престола по наследству и т. д. заключается в том, что подобно тому, как эта сфера обладает своей действительностью, отдельной от других определенных разумом моментов, и другие сферы также самостоятельно обладают своеобразными правами и обязанностями, указываемыми их определением; сохраняя себя сам по себе, каждый член разумного организма именно этим сохраняет в их своеобразии также и другие члены.

Примечание. Развитие монархического строя в наследственную монархию, в которой престол переходит от отца к детям по первородству, так что она сведена, таким образом, к патриархальному принципу, из которого она исторически произошла, но сведена к нему в более высоком определении, а именно, как абсолютная вершина органически развитого государства, — это развитие есть один из позднейших результатов истории, имеющий наиболее важное значение для публичной свободы и разумного государственного строя, хотя, как мы уже заметили выше, если на практике относятся с уважением к принципу наследственной монархии, то все же его часто менее всего понимают. Прежние чисто феодальные монархии, так же как и деспотии, именно потому являют нам зрелище смены возмущений, насильственных деяний государей, внутренних войн, гибели отдельных государей и династий и проистекающих отсюда внутренних и внешних всеобщих опустошений и разрушений, что в таком состоянии, когда части государства передаются вассалам, пашам и т. д., разделение государственных функций совершается лишь механически, представляет собою не различие определения и формы, а лишь различие большей или меньшей власти. Таким образом, каждая часть, сохраняя себя, сохраняет и порождает *лишь себя*, а не вместе с тем также и другие части, и обладает в себе самой всеми теми моментами, которые необходимы для независимой самостоятельности. В органическом отношении, там, где относятся друг к другу члены, а не части, каждый член сохраняет другие члены, исполняя функцию *своей собственной сферы;* для каждого члена именно в видах его *собственного* самосохранения сохранение *других* членов тоже представляет собою субстанциальную цель и субстанциальный результат. Гарантии, которых требуют для обеспечения прочного ли порядка престолонаследия или княжеской власти вообще, или для обеспечения справедливости, публичной свободы и т. д., суть обеспечения посредством *учреждений*. В качестве *субъективных* гарантий могут рассматриваться народная любовь, характер государя, присяги, сила и т. д., но если говорят о *государственном устройстве*, то речь идет лишь об *объективных* гарантиях, об учреждениях, т. е. об органически переплетенных и взаимно обусловливающих друг друга моментах. Так, например, публичная свобода вообще и наследственность престола суть взаимные гарантии и находятся в абсолютной взаимной связи, потому что публичная свобода есть разумное государственное устройство, и наследственность княжеской власти, как мы показали выше, представляет собою содержащийся в ее понятии момент.

b) Правительственная власть

§ 287

Отлично от решения выполнение и применение решений князя и вообще продолжение и поддержание уже решенного, существующих законов, учреждений, общеполезных заведений и т. п. Это дело *подведения* вообще выполняется *правительственной властью*, в которую входят также и *судебная* и *полицейская* власти, имеющие более непосредственное отношение к особенному в гражданском обществе и выдвигающие в этих особенных целях всеобщие интересы.

§ 288

Общие *особенные интересы*, входящие в круг гражданского общества и лежащие вне в себе и для себя сущего всеобщего, составляющего сферу государства (§ 256), ведаются корпорациями (§ 251), общинами, прочими промыслами и сословиями, их начальством, представителями, управляющими и т. п. Поскольку дела, которыми они ведают, с одной стороны, касаются *частной собственности* и *интересов* этих *особенных* сфер, и поэтому их авторитет отчасти основан на доверии сочленов их сословий и граждан (Bürgerschaften), поскольку, с другой стороны, эти сферы должны быть подчинены высшим интересам государства, постольку получается вывод, что замещение этих должностей должно в общем совершаться в смешанном порядке выбором заинтересованными членами и высшим утверждением и назначением.

§ 289

Поддержание всеобщего государственного интереса и закономерности в этих особенных правах и сведение последних к первым требует попечения лиц, отряженных правительственной властью, *государственных чиновников* по части исполнительной и высших совещательных, и постольку коллегиальных присутствий, концы которых сходятся в соприкасающихся с монархом верхушках.

Примечание. Как гражданское общество является полем борьбы индивидуального частного интереса, борьбы всех против всех, так и здесь — то место, где происходит столкновение частного интереса с общими особенными делами и столкновение обоих последних вместе с высшими точками зрения и распоряжениями государства. Корпоративный дух, рождающийся в правомерности особенных сфер, превращается в самом себе в государственный дух, так как государство есть

средство поддержания особенных интересов. В этом — тайна патриотизма граждан с этой стороны: они знают государство своей субстанцией, так как оно поддерживает их особенные сферы, — поддерживает как их правомерность и авторитет, так и их благосостояние. Корпоративный дух постольку является источником той глубины и силы, которыми государство обладает в *умонастроении*, так как в нем особенное *непосредственно укоренено во всеобщем*.

Управление корпоративными делами своими собственными старостами должно оказываться неумелым, так как, хотя они и знают свои своеобразные интересы и дела, они однако гораздо менее полно знают более отдаленные условия и общие точки зрения. Этому, кроме того, способствуют и другие обстоятельства, например, частые личные встречи и вообще равенство представителей с теми, которые должны быть подчинены им, их многообразная зависимость и т. п. Но эта особая сфера может рассматриваться как сфера, предоставленная моменту *формальной свободы*, где находят поприще для своего проявления собственное познание, решение и выполнение в собственном смысле, так же как и мелкие страсти и фантазии, — и последние встречаются тем чаще, чем меньшее значение для всеобщих интересов государства имеет содержание дела, которое благодаря им будет испорчено, выполнено менее хорошо, с большими хлопотами и т. д., и чем в большей мере хлопотливое или неразумное исполнение таких маловажных дел находится в прямом отношении к почерпаемому из этого чувству удовлетворения и хорошему мнению о себе.

§ 290

В правительственных делах тоже находит себе место *разделение труда* (§ 198). *Организация* ведомств (der Behörden) имеет своей формальной, но трудной задачей снизу, где гражданская жизнь конкретна, править ею *конкретно* и вместе с тем разделить эти функции на их *абстрактные* отрасли, которыми должны ведать в качестве различных центров особенные власти, деятельность которых внизу, так же как и в высшей правительственной власти, снова сходится и становится конкретной и легко обозримой.

Прибавление. Главный пункт, на который приходится обращать внимание при организации правительственной власти, есть разделение работ. Правительственная власть имеет дело с переходом от всеобщего в особенное и единичное, и ее работы должны быть разделены соответственно различиям отраслей. Но трудность заключается в том, что они

должны вверху и внизу снова сходиться. Ибо, например, полицейская и судебная власти расходятся в разные стороны, но в какой-то функции они все же снова сходятся. Уловка, которая здесь употребляется, часто состоит в том, что назначаются государственные канцлеры, премьер-министры, советы министров, дабы упростить высшее руководство. Но благодаря этому все опять-таки может исходить сверху от министерской власти и, можно как выражаются, централизовать дела. С этим связаны величайшие легкость, быстрота, эффективность того, что должно совершаться во всеобщих интересах государства. Этот способ правления введен французской революцией, разработан Наполеоном и существует еще и поныне во Франции. В ней, напротив, нет корпораций, коммун, т. е. тех кругов, в которых сходятся особенные и всеобщие интересы. В средние века эти круги, правда, приобрели чрезмерную самостоятельность, представляли собою государство в государстве и вели себя неподатливо, как сами по себе существующие корпорации; но хотя этого и не должно быть, все же можно сказать, что в общинах заключается настоящая сила государства. Здесь правительство наталкивается на правомерные интересы, которые оно должно уважать, и поскольку администрация может быть лишь полезна таким интересам, но вместе с тем должна также и иметь за ними надзор, индивидуум находит защиту осуществления им своих прав, и таким образом его частный интерес связывается с сохранением целого. С некоторого времени все занимаются организацией сверху и заботятся, главным образом, о такого рода организации, но низшее, массовое целое с легким сердцем оставляется более или менее неорганическим; и однако в высшей степени важно, чтобы оно стало органическим, ибо лишь таким образом оно представляет собою силу, представляет собою власть; без этого оно есть лишь куча, множество расщепленных атомов. Правомерная власть налична лишь в органическом состоянии особенных сфер.

§ 291

Правительственные дела носят *объективный* характер, они сами по себе, по своей субстанции, уже вырешены (§ 287), и *индивидуумы* должны их выполнять и осуществлять. Между правительственными функциями и последними нет непосредственной естественной связи; индивидуумы поэтому не предназначены к выполнению этих функций своей природой, личностью и рождением. В отношении этого объективным моментом является обладание соответственными знаниями

и доказательство своей годности; это доказательство обеспечивает государству его потребность в чиновниках и вместе с тем представляет собою единственное условие, при котором каждому гражданину обеспечивается возможность посвятить себя всеобщему сословию.

§ 292

Так как объективный момент здесь не состоит (как, например, в искусстве) в гениальности, то необходимо должно оказаться, что не одно, а *несколько* лиц (и это «*несколько*» — неопределенно по своему количеству) годны к занятию должности. *Субъективная* сторона, то, что из нескольких лиц, относительно которых нельзя абсолютно определить, кто из них превосходит всех остальных, избирается и назначается на должность и уполномочивается ведать публичными делами *одно* лицо, это установление связи между индивидуумом и должностью как двумя всегда друг для друга случайными сторонами, представляет собою прерогативу князя, как решающей и суверенной государственной власти.

§ 293

Особенные государственные функции, передаваемые монархией ведомствам, составляют часть *объективной* стороны присущего монарху суверенитета; их определенные *различия* также даны природой вещей; и точно так же как деятельность ведомств есть исполнение долга, так и исправляемая ими функция есть изъятое из-под власти случайности право.

§ 294

Индивидуум, посредством суверенного акта (§ 292) соединенный с определенной должностью, имеет источником своего дохода как условие этого соединения исполнение им своей обязанности, субстанциальное в его поведении; в качестве *результата* этого субстанциального образа действий он получает имущество обеспеченное удовлетворение своей особенности (§ 264) и освобождение своего внешнего положения и служебной деятельности от всяких других субъективных зависимостей и влияний.

Примечание. Государство не рассчитывает на службу, зависящую от произвола и каприза (например, на правосудие, отправляемое странствующими рыцарями) именно потому, что такая служба произвольна, зависит от охоты и сохраняет за собою право исполнять дела

сообразно субъективным взглядам, а также и право при нежелании не исполнять этих дел и осуществлять субъективные цели. Другой крайностью, противоположной странствующему рыцарю, был бы в отношении государственной службы *государственный слуга*, который связан со своей должностью лишь по нужде без подлинных обязанностей, а также без прав. — Государственная служба требует, наоборот, пожертвования самостоятельным и капризным удовлетворением субъективных целей, и именно этим дает право находить их в сообразном долгу выполнении служебных дел и только в нем. От этого зависит, с данной стороны, связь между всеобщим интересом и особенным, которая составляет понятие и внутреннюю крепость государства (§ 260). Точно так же должностное отношение не есть *договорное* отношение (§ 75), хотя здесь и имеется налицо двойное согласие и предоставление с обеих сторон. Назначенный на должность не приглашается оказать единичную, случайную услугу, подобно мандатарию, а вкладывает главный интерес своего духовного и особенного существования в это отношение. Точно так же то, что он должен предоставлять и что ему доверено, не есть внешний по своему качеству, лишь особенный предмет. *Ценность* такого предмета, в качестве некоего внутреннего, отлична от его внешности и еще не терпит ущерба при непредоставлении стипулированного (§ 77). То, что должен предоставлять находящийся на государственной службе, представляет собою ценность, само по себе, непосредственно. Нарушение права посредством бездеятельности, непредоставления или положительного нарушения (несовместимые со службой действия, а как первое, так и второе суть такого рода действия) есть поэтому нарушение самого всеобщего содержания (ср. § 95 — отрицательное бесконечное суждение) и вследствие этого есть проступок или даже преступление. — Посредством обеспеченного удовлетворения особенной потребности устраняется внешняя нужда, которая может соблазнить искать средств для удовлетворения этих потребностей способами, идущими в разрез со служебной деятельностью и долгом. Во всеобщей государственной власти те, которым поручено вести ее дела, находят защиту от другой субъективной стороны, от частных страстей управляемых, их частных интересов и т. п., которые терпят ущерб от выдвигаемого против них всеобщего.

§ 295

Обеспечение государства и управляемых против злоупотребления властью со стороны ведомств и их чиновников заключается, с одной стороны, непосредственно в их иерархии и ответственности и, с другой

стороны, в правах общин, корпораций, посредством которых сами собой ставятся помехи примешиванию субъективного произвола в доверенную чиновнику власть, и контроль сверху, оказывающийся недостаточным по отношению к отдельным случаям такого или другого обращения, дополняется контролем снизу.

Примечание. В обращении и культурности чиновников мы находим ту точку, в которой законы и решения правительства затрагивают единичность и проявляют свою силу в действительности. Это, следовательно, — то место, от которого зависит довольство граждан и их доверие к правительству, так же как и полное осуществление или слабое выполнение и расстройство планов последнего; эта зависимость получается здесь потому, что чувство и умонастроение могут придавать *способу* и *характеру* исполнения такое же высокое значение, как и *самому содержанию* долженствующего быть выполненным, а между тем уже само это содержание может иметь в себе нечто обременительное. Непосредственный и личный характер этого затрагивания является причиной того, что с этой стороны контроль сверху менее полно достигает своей цели; этот контроль может еще встретить помеху в общем интересе чиновников как сословия, солидарно объединяющегося против подчиненных, равно как и против высшего начальства, и устранение этих помех, в особенности, при наличии учреждений еще несовершенных, также и в других отношениях требует высшего вмешательства суверена и оправдывает таковое, как это сделал, например, *Фридрих II* в пресловутом столкновении между Мюллером и Арнольдом.

§ 296

Но превращение бесстрастности, законности и мягкого обращения в *обычай* находится в связи частью с непосредственной *нравственной* и *умственной культурой*, которая представляет собою духовный противовес тому элементу механического, который имеется в изучении так называемых наук о предметах этих сфер, в требуемой привычке к делам, в действительной работе и т. д. Частью же *размеры* государства являются главным моментом, благодаря которому уменьшается удельный вес семейных и других частных связей, и становятся менее сильными, а потому также и менее острыми месть, вражда и другие подобного рода страсти. При занятии в крупных государствах крупными интересами сами собою отмирают эти субъективные стороны, и создается привычка к всеобщим интересам, взглядам и делам.

§ 297

Члены правительства и государственные чиновники представляют собою главную составную часть *среднего сословия*, в котором пребывает развитой ум и правовое сознание народной массы. Оно не принимает изолированного положения аристократии, образованность и умение не превращаются у него в средство произвола и господства благодаря воздействию учреждений, суверенитета сверху вниз и воздействию прав корпораций снизу вверх.

Примечание. Так, например, в былые времена отправление правосудия, объект которого представляет собою личный интерес всех индивидуумов, превратилось в орудие наживы и господства благодаря тому, что знание права было закутано в тумане учености и чужого языка, а знание судопроизводства — в запутанном формализме.

Прибавление. Среднее сословие, к которому принадлежат государственные чиновники, представляет собою средоточие государственного сознания и наиболее выдающейся образованности. Поэтому оно и является главной его опорой в отношении законности и интеллигентности. Государство, в котором нет среднего сословия, еще не стоит поэтому на высокой ступени. Такова, например, Россия, в которой есть одна масса — крепостная и другая — правящая. Образование такого среднего сословия составляет один из важнейших интересов государства, но это сословие может образоваться лишь в такой организации, какой является та, которую мы описали выше, а именно, тогда, когда известные особенные круги, сравнительно независимые, обладают известными правами, и имеется чиновничий мир, произвол которого терпит крушение, натыкаясь на сопротивление таких обладающих правами кругов. Действование согласно всеобщему праву и привычка к такому действованию являются результатом противоположности, которую образуют сами по себе самостоятельные круги.

c) Законодательная власть

§ 298

Законодательная власть имеет отношение к законам как таковым, поскольку они нуждаются в дальнейшем определении, и к совершен всеобщим по своему содержанию внутренним делам. Эта власть са есть часть государственного устройства, которое является ее пред сылкой и постольку лежит в себе и для себя вне области ее прям определения, но она получает свое дальнейшее развитие в усоверш

ствовании законов и в характере поступательного движения, который носят всеобщие правительственные дела.

Прибавление. Государственный строй должен сам по себе быть той признаваемой прочной почвой, на которой стоит законодательная власть, и законодательство поэтому не должно еще его раньше создать. Государственный строй, следовательно, *есть*, но вместе с тем он столь же существенно *становится*, т. е. он прогрессирует в своем формировании. Это поступательное движение есть такого рода изменение, которое невидимо и не носит формы изменения. Если, например, имущества владетельных князей и их семейств в Германии сначала были частными имениями, а затем превратились без борьбы и противодействия в казенные имения, т. е. в государственное имущество, то это произошло потому, что владетельные князья чувствовали потребность в нераздельности имений, требовали от страны и земских чинов гарантий такой нераздельности и таким образом привели к тому, что эти имения по характеру существования имущества должны были войти под общую скобку с такими имениями, право распоряжения которыми принадлежало уже не им одним. Другой пример: император был раньше судьей и переезжал с одного места империи в другое, чтобы отправлять правосудие. Вследствие лишь кажущегося прогресса образованности стало внешним образом необходимо, чтобы император все более и более предоставлял другим эту должность судьи, и таким образом произошел переход судебной власти от личности государя к коллегиям. Дальнейшее развитие некоторого состояния есть таким образом спокойное и незаметное на внешний взгляд движение. По прошествии долгого времени государственный строй радикально меняет свой характер и делается совершенно иным.

§ 299

Эти предметы определяются ближе по отношению к индивидуумам с двух сторон: α) со стороны того, что благодаря государству оказывается им на пользу и β) со стороны того, что они должны дать ему. В первый разряд предметов входят частноправовые законы вообще, права общин и корпораций и совершенно всеобщие распоряжения, а косвенно (§ 298) — весь государственный строй. А то, что должно быть дано, может быть определено справедливо и вместе с тем так, чтобы *особенные* работы, которые отдельное лицо может совершить, и особенные услуги, которые оно может оказать, опосредствовались его произволом, лишь в том случае, если оно будет переведено на *деньги* как на существующую всеобщую *ценность* вещей и работ.

Примечание. Что должно быть предметом общего законодательства и что должно быть предоставлено административным властям и регулированию правительства вообще, это, конечно, можно в общем установить так: в первую область входит то, что по содержанию своему совершенно *всеобще*, *определения закона*, а во *вторую* — *особенное* и способ *исполнения*. Но вполне определенным это различение не является уже потому, что закон, дабы он был законом, а не вообще простой заповедью (как, например, «не убий» ср. примечание к § 140), должен быть *определенным* внутри себя, но чем он определеннее, тем больше его содержание приближается к тому, чтобы быть пригодным к исполнению таким, каков он есть. Но вместе с тем столь далеко идущая определенность сообщила бы законам эмпирическую сторону, которая должна была бы подвергаться видоизменениям при действительном исполнении, что нарушило бы характер законов. Само органическое единство государственных властей приводит к тому, что один и тот же дух и устанавливает всеобщее и сообщает ему его определенную действительность, выполняет его. — На первый взгляд может показаться странным то, что от многочисленных умений, владений, деятельностей, талантов и заключающихся в них бесконечно многообразных живых *достояний*, связанных вместе с тем с умонастроением, государство не требует непосредственного вклада, а изъявляет притязание лишь на *одно* достояние, на то достояние, которое является в виде *денег*, — услуги, которые относятся к защите государства от неприятелей, входят в круг той обязанности, которая будет рассмотрена в следующем отделе. Но на самом деле деньги не суть некое *особенное* достояние наряду с прочими, а есть их всеобщее, поскольку они производятся для внешнего существования, в котором они могут быть охвачены как некая *вещь*. Лишь на этом, до последней крайности внешнем, остриё возможна *количественная* определенность и, следовательно, справедливость и равенство предоставлений. — У *Платона* в его государстве стоящие во главе последнего указывают индивидуумам, в какое сословие они должны входить, и возлагают на них *особенные* обязанности (ср. § 185); в феодальной монархии вассалы также должны были оказывать неопределенные услуги, но должны были их оказывать в их *особенности*, должны были, например, отправлять правосудие; услуги, оказывавшиеся на востоке, в Египте, для возведения гигантских построек и т. д. носят также характер *особенных* качеств. Во всех этих условиях недостает принципа *субъективной свободы*, требующего, чтобы субстанциальная деятельность индивидуума, которая в таких услугах и помимо того есть по своему содержанию некое особенное,

опосредствовалась его *особенной волей*, — а осуществление этого права делается возможным лишь посредством требования оказывать услуги в форме всеобщей ценности, и это есть то основание, которое вызвало такое превращение.

Прибавление. Две стороны государственного строя относятся к правам и повинностям индивидуумов. Что касается услуг, то теперь они почти все переведены на деньги. Воинская повинность есть теперь единственная личная повинность. В былые времена предъявляли гораздо больше требований к конкретному в индивидуумах и их вызывали работать, сообразуясь с их умением. У нас государство *покупает* то, что ему нужно, и это может казаться на первый взгляд абстрактным, мертвенным и бездушным, может также казаться, что государство низко упало благодаря тому, что оно удовлетворяется абстрактными предоставлениями. Но в принципе современного государства заключается требование, чтобы все, что делает индивидуум, было опосредствовано его волей. Посредством денег однако можно куда лучше осуществлять справедливость равенства. На талантливого возлагалось бы больше повинностей, чем на лишенного таланта, если бы дело шло о конкретной способности. Но именно этим и высказывается уважение к субъективной свободе, что ухватываются в отдельном лице лишь за то, за что можно в нем ухватиться.

§ 300

В законодательной власти как целостности деятельны ближайшим образом два момента: монархический как тот момент, которому принадлежит окончательное решение, и *правительственная власть*, конкретно знающая и обозревающая целое в его многообразных сторонах и в выкристаллизовавшихся в нем действительных основоположениях, а также обладающая знанием потребностей государственной власти в особенности, как совещательный момент, — и, наконец, *сословный* элемент.

Прибавление. Одним из ложных воззрений на государство является то, которое, как это, например, сделало Учредительное собрание, хочет исключить членов правительства из законодательных корпусов. В Англии министры должны быть членами парламента, и это постольку правильно, поскольку участвующие в правительстве должны находиться в связи, а не в антагонизме с законодательной властью. Представление о так называемой независимости властей друг от друга заключает в себе ту основную ошибку, что независимые друг

от друга власти все же должны согласно этому представлению ограничивать друг друга. Но благодаря этой независимости уничтожается единство государства, которого мы больше всего должны требовать.

§ 301

Назначение *сословного* элемента состоит в том, чтобы всеобщее дело получило в нем существование не только *в себе*, но также и *для себя*, т. е. чтобы в нем получил существование момент субъективной *формальной свободы*, публичное сознание, как *эмпирическая всеобщность* воззрений и мыслей *многих*.

Примечание. Выражение «*многие*» (οἱ πολλοί) правильнее обозначает эмпирическую всеобщность, чем ходячее выражение «*все*». Ибо если скажут: само собой понятно, что под выражением «все» не разумеются ближайшим образом, по крайней мере, дети, женщины и т. д., то еще больше само собой понятно, что не нужно употреблять совершенно определенное выражение «*все*» там, где дело идет о чем-то еще совершенно неопределенном. — Мнением пущено вообще в обращение так несказанно много превратных и ложных представлений и оборотов речи о народе, государственном строе и сословиях, что было бы напрасным трудом приводить, выяснять и исправлять их здесь. Представление, которое обыденное сознание ближайшим образом имеет о необходимости или полезности содействия сословий, состоит преимущественно в том, что депутаты, выходящие из народа, или даже сам народ, *лучше всего понимает*, что́ служит ему на пользу, и что у них имеется не подлежащая никакому сомнению воля к осуществлению этого наилучшего. Что касается первой половины этого представления, то вернее как раз то, что народ, поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет собою ту часть, *которая не знает, чего она хочет*. Знание того, чего хочешь, и, тем более, того, чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания и проникновения, которое именно и не есть дело народа. — Гарантией всеобщей пользы и публичной свободы, заключающейся в наличии сословий, мы признаем после некоторого размышления не особенное разумение последних, ибо высшие государственные чиновники *необходимо обладают* более глубоким и обширным пониманием природы учреждений и потребностей государства, так же как и большей сноровкой и привычкой к государственным делам, и *могут* помимо сословий делать наилучшее, как они и на самом деле должны постоянно делать наилучшее

при наличии сословных собраний; эта гарантия заключается частью в дополнении разумения высших чиновников разумением депутатов, сказывающемся преимущественно, когда дело касается образа действия чиновников, стоящих более далеко от взора высшей власти, и в особенности, когда дело касается более настоятельных и специальных потребностей и специальных недостатков, конкретно предносящихся умственному взору депутатов; частью же эта гарантия заключается в том предвидимом порицании многих, и порицании как раз публичном, которое уже наперед заставляет вникать возможно лучше в дела, а также в предлагаемые проекты, и вести дела в соответствии лишь с чистейшими мотивами. Это понуждение оказывает свое действие также и на самих членов сословий. Что же касается особенно *доброй воли* сословий к осуществлению всеобщей пользы, то мы уже заметили выше (§ 272), что предположение, будто правительство руководится злой или не столь доброй волей, характерно для воззрения черни и вообще для точки зрения отрицания. Это предположение, если ответить на него в такой же форме, влечет за собой ближайшим образом обвинение, что так как сословия берут свое происхождение от единичности, частной точки зрения и особенных интересов, то они склонны пользоваться своей деятельностью для того, чтобы отстаивать за счет всеобщих интересов единичность, частную точку зрения и особенные интересы, тогда как, напротив, другие моменты государственной власти уже сами по себе стоят на точке зрения государства и посвящают себя всеобщим целям. Что касается, следовательно, вообще *гарантий*, которые, якобы, представляют собою в особенности сословия, то каждое другое государственное учреждение разделяет с ними честь быть гарантией публичного блага и разумной свободы, и между ними имеются такие учреждения, которые, как например, суверенитет монарха, наследственность трона, судопроизводство и т. д., содержат в себе эту гарантию в гораздо большей мере. Настоящего определения понятия сословий следует поэтому искать в том, что в них субъективный момент всеобщей свободы, собственное разумение и собственная воля той сферы, которую мы назвали в этом произведении гражданским обществом, *получает существование в связи с государством*. Что этот момент есть определение идеи, развитой до целостности, и что этой внутренней необходимости нельзя смешивать с внешними необходимостями и полезностями, — это здесь, как и всюду, вытекает из философской точки зрения.

Прибавление. Отношение правительства к сословиям не должно быть по существу враждебным, и вера в необходимость этого враждеб-

ного отношения есть печальное заблуждение. Правительство не есть партия, которой противостоит другая партия, так что каждая из них должна путем борьбы добиваться многого, тянуть к себе, и если государство оказывается в таком положении, то это — несчастие, и такое положение не может быть признано здоровым состоянием. Налоги, на которые сословия соглашаются, не должны, далее, рассматриваться как подарок, который преподносится государству; они отпускаются для блага самих отпускающих. Настоящее значение сословий заключается в том, что государство благодаря им проникает в субъективное сознание народа и начинает принимать в нем участие.

§ 302

Рассматриваемые как опосредствующий орган, сословия стоят между правительством вообще, с одной стороны, и распадающимся на особенные сферы и индивидуумы народом — с другой. Их назначение требует от них наличия как *чувства и умонастроения государства и правительства*, так и *интересов* особенных кругов и *отдельных* лиц. Вместе с тем это положение имеет значение общего с организованной правительственной властью опосредствования, благодаря которому ни власть монарха в качестве самой отдаленной не кажется *изолированной* и потому только насилием властелина и произволом, ни особенные интересы общин, корпораций и индивидуумов не изолируются или не доходят до того, чтобы, — это еще хуже, — представлять собою *массу и толпу*, не доходят, следовательно, до неорганического мнения и воления, не становятся лишь массовой силой, противополагающей себя органическому государству.

Примечание. Одна из важнейших логических истин состоит в том, что определенный момент, который, выступая как противоположность, занимает положение крайнего термина, перестает быть таковой и оказывается *органическим* моментом благодаря тому, что он вместе с тем есть также и *средний термин*. В отношении рассматриваемого здесь предмета подчеркнуть эту сторону тем более важно, что одним из очень часто встречающихся, но в высшей степени опасных предрассудков является понимание сословий главным образом в аспекте *противоположности* к правительству, — точно это и есть существо их положения. Органическим, т. е. воспринятым в целостность, сословный элемент показывает себя лишь посредством своей функции опосредствования. Благодаря этому сама противоположность низведена на степень видимости. Если бы эта противоположность, по-

кольку она имеет свое проявление, касалась не одной только поверхности, а была бы действительно субстанциальной противоположностью, то государство шло бы навстречу своей гибели. — Признаком того, что антагонизм не носит такого характера, служит по природе вещей то обстоятельство, что антагонизм возникает тогда, когда объектами этого столкновения оказываются не существенные элементы государственного организма, а более специальные и безразличные вещи, и страсть, которая все же связывается с этим содержанием, превращается в партийную борьбу за чисто субъективный интерес; например, за высшие государственные должности.

Прибавление. Государственный строй есть существенно система опосредствования. В деспотических государствах, где существуют лишь князья и народ, последний действует, когда он действует, лишь как разрушительная масса, выступающая против организации. Но, выступая органически, масса добивается осуществления своих интересов в соответствии с законом и порядком. Если же, напротив, этого средства не существует, то высказывание (das sich Aussprechen) массы всегда превращается в нечто дикое. В деспотических государствах деспот поэтому всегда щадит народ, и его ярость обрушивается лишь на окружающих его. Народ в таких деспотиях платит также и мало податей; в конституционном же государстве сумма этих налогов возрастает, благодаря собственному сознанию народа. Ни в какой стране не платят столько налогов, как именно в Англии.

§ 303

Всеобщее сословие, или точнее, сословие, посвящающее себя *служению правительству*, содержит непосредственно в своем определении, что цель его существенной деятельности есть всеобщее; в *сословном* элементе законодательной власти *частное сословие* достигает политического значения, политической действенности. Это частное сословие не может при этом являться ни лишь неразличенной массой, ни распавшимся на свои атомы множеством, а может являться лишь тем, *что оно уже есть*, а именно, различенным на сословие, основывающееся на субстанциальном отношении, и на сословие, основывающееся на особенных потребностях и опосредствующем их труде (§ 201 и сл.). Лишь таким образом, действительное в государстве особенное подлинно примыкает в этом отношении к всеобщему и связывается с ним.

Примечание. Это идет в разрез с другим ходячим представлением,

согласно которому частное сословие, возвышенное своим вхождением в состав законодательной власти до участия во всеобщем деле, должно при этом выступать в форме *единичных* лиц, причем то предполагается, что они избирают заместителей для исполнения этой функции, то даже предполагается, что каждый из них должен голосовать самолично. Это атомистическое, абстрактное воззрение исчезает уже в семье, равно как и в гражданском обществе, где единичное появляется лишь как член всеобщего. Но государство есть по своему существу организация таких членов, которые *сами по себе суть круги*, и в нем ни один момент не должен являть себя неорганическим множеством. Многие как единичные лица, а это охотно разумеют под словом «народ», суть, правда, некая *«совместность»*, но лишь как *множество*, как бесформенная масса, движения и действия которой именно поэтому были бы лишь стихийны, неразумны, дики и ужасны. Когда мы слышим, как в связи с государственным строем еще говорят о народе, этой неорганической совокупности, мы можем уже наперед знать, что придется услышать лишь общие места и превратные декларации. — Представление, которое разлагает снова на множество индивидуумов уже существующие в виде указанных кругов общественные организации, когда последние вступают в политическую область, т. е. переходят на точку зрения *высшей конкретной всеобщности* — это представление тем самым отрывает друг от друга гражданскую и политическую жизнь и заставляет последнюю, так сказать, повиснуть в воздухе, так как ее базисом согласно этому воззрению, является лишь абстрактная единичность произвола и мнения, следовательно, случайное, а не сама по себе прочная и правомерная основа. — Однако, несмотря на то, что согласно представлениям так называемых теорий сословия гражданского общества вообще и *сословия в политическом* смысле суть нечто весьма различное, язык сохранил это соединение, которое помимо того существовало и раньше.

§ 304

Различие сословий, уже существовавшее в прежних сферах, содержится вместе с тем в политико-сословном элементе в собственном определении последнего. Его прежде абстрактное положение, а именно, положение окраины, представляющей собой эмпирическую всеобщность по отношению к *княжескому*, или монархическому *принципу* вообще — положение эмпирической всеобщности, в которой содержится лишь *возможность совпадения* с этим принципом,

а, следовательно, содержится также и *возможность враждебного противопоставления* себя последнему — превращается в разумное отношение (умозаключением, ср. примечание к § 302) лишь благодаря тому, что получает существование его *опосредствование*. Как со стороны княжеской власти правительственная власть (§ 300) уже обладает этим определением, так и со стороны сословий некоторый их момент должен быть направлен так, чтобы он получил определение, согласно которому он должен существовать как момент середины.

§ 305

Одно из сословий гражданского общества содержит в себе принцип, который сам по себе способен конституироваться в это политическое отношение; это именно — сословие природной нравственности, которое имеет своей основой семейную жизнь, а в отношении средств существования — поземельную собственность и, следовательно, обладает в отношении своей особенности зиждущимся на себе волением и разделяет с княжеским элементом то природное определение, которое последний в себе заключает.

§ 306

Можно сказать более определенно, что оно конституируется для политического положения и значения, поскольку его имущество независимо как от государственного имущества, так и от необеспеченности промысла, погони за барышом и изменчивости владения вообще, — поскольку оно независимо как от милости правительственной власти, так и от милости массы, и оно защищено даже от собственного *произвола* благодаря тому, что призванные для этого назначения члены этого сословия отчасти лишены права других граждан располагать свободно всей своей собственностью, отчасти же лишены права ее перехода после их смерти к детям согласно равенству любви; имущество превращается, таким образом, *в неотчуждаемое*, обремененное майоратным правом, *наследственное имение*.

Прибавление. Это сословие обладает более самостоятельной волей. В общем и целом, сословие землевладельцев будет разделяться на образованную его часть и на крестьянское сословие. Однако обеим разновидностям этого сословия противостоят промышленное сословие, зависящее от потребности и посредством нее снискивающее себе пропитание, и всеобщее сословие, существенно зависящее от государ-

ства. Обеспеченность и прочность этого сословия могут быть еще увеличены посредством института майората, который однако желателен лишь в политическом отношении, ибо с ним связана жертва, преследующая политическую цель доставления первенцу возможности жить независимо. Обоснование института майората заключается в том, что государство должно рассчитывать не на одну лишь возможность умонастроения, а на нечто необходимое. Умонастроение, конечно, не связано с имуществом, но относительно необходимая связь между ними состоит в том, что тот, кто обладает самостоятельным состоянием, не ограничен внешними обстоятельствами и он таким образом может беспрепятственно выступать и действовать в пользу государства. Однако, где нет политических учреждений, там создание майоратов и благоприятствование им представляет собою не что иное, как цепи, налагаемые на свободу частного права, и либо к институту майората должен прибавиться политический смысл, либо этот институт будет постепенно разрушаться.

§ 307

Право этой части субстанциального сословия, таким образом, основано, правда, с одной стороны, на природном принципе семьи; однако этот принцип благодаря тяжким жертвам поворачивается вместе с тем в сторону достижения *политической цели*, в силу чего этому сословию главным образом предначертана деятельность для осуществления такой цели, и оно вследствие этого призвано к этой деятельности и имеет на нее *право от рождения* помимо случайности избрания. Благодаря этому оно занимает прочное, субстанциальное положение между субъективным произволом или случайностью обоих крайних терминов, и, неся в себе (см. предшествующий параграф) подобие момента княжеской власти, оно вместе с тем разделяет с другим крайним термином одинаковые во всем остальном потребности и одинаковые права, и становится таким образом одновременно опорой и трона и общества.

§ 308

В другую часть сословного элемента входит *подвижная* сторона *гражданского общества*, которая внешне из-за множества его членов, но по существу вследствие характера ее назначения и занятия, может появиться лишь в лице *депутатов*. Поскольку последние посылаются

гражданским обществом, легко непосредственно понять, что оно это делает *в качестве того, что оно представляет собою*, следовательно, не как атомистически распавшаяся на отдельные лица и лишь собравшаяся на один момент для совершения одного отдельно, стоящего и временного акта без всякой дальнейшей связи, а как расчлененное на конституированные и помимо этого товарищества, общины и корпорации, которые таким образом, получают политическую связь. В его праве посылать таких созываемых княжеской властью депутатов, так же как и в праве первого сословия появляться — помимо избрания (§ 307), существование сословий и их собрания находят себе конституированную своеобразную гарантию.

Примечание. Говорят, что *все* порознь должны участвовать в обсуждении и решении общих государственных дел, потому что все суть члены государства, его дела суть дела *всех*, и все имеют право оказывать на эти дела влияние своим знанием и своей волей; такое представление, которое хочет ввести в государственный организм *демократический* элемент *без всякой разумной формы*, между тем как государство представляет собою государство лишь посредством такой формы, — такое представление поэтому так соблазнительно, что оно останавливается на *абстрактном* определении, согласно которому каждый есть член государства, а поверхностное мышление цепляется за абстракции. Разумное рассмотрение, сознание идеи *конкретно* и постольку совпадает с подлинно практическим смыслом, ибо последний сам есть не что иное, как разумный смысл, смысл идеи. Его однако не нужно смешивать с голой деловой рутиной и с горизонтом ограниченной сферы. Конкретное государство есть *расчлененное на свои особенные круги целое*, член государства есть *член* такого *сословия;* лишь в этом своем объективном определении он может быть принят во внимание в государстве. Его всеобщее определение содержит в себе вообще двойственный момент. Он есть *частное лицо*, а как *мыслящее* лицо он есть также знание и воление всеобщего. Но это сознание и воление лишь тогда не пусты, а *наполнены* и действительно *живы*, когда они наполнены особенностью, — и эта особенность есть особенное сословие и предназначение; или, иначе говоря, индивидуум представляет собою *род*, но имеет свою *имманентную* всеобщую *действительность* как ближайший род. — Своего действительного и живого назначения для *всеобщего* он поэтому достигает ближайшим образом в сфере корпорации, общины и т. д. (§ 251), причем для него остается открытой возможность вступать посредством своего умения в каждую сферу, в которой он способен действовать, не исключая

также и всеобщего сословия. Другая предпосылка, заключающаяся в представлении, что все должны принимать участие в государственных делах, и состоящая в том, что именно *все понимают в этих делах*, столь же нелепа, сколь часто ее, несмотря на это, приходится слышать. Но в общественном мнении (см. § 316) для каждого открыта возможность высказывать и отстаивать также и свое субъективное мнение о всеобщем.

§ 309

Так как депутаты посылаются для того, чтобы они обсуждали и решали *всеобщие* дела, то посылка депутатов имеет тот смысл, что облекаются доверием и избираются индивидуумы, которые лучше делегирующих понимают в этих делах, а также и тот смысл, что эти индивидуумы не будут защищать особенный интерес одной какой-нибудь общины или корпорации в отношении всеобщего, а по существу будут выдвигать это последнее. Они поэтому не должны находиться со своими избирателями в отношении уполномоченных, связанных определенными инструкциями, тем более, что встреча этих депутатов имеет своим назначением быть живым, осведомляющим и убеждающим, совещающимся сообща собранием.

Прибавление. Если вводится представительство, то это означает, что согласие должно быть дано не непосредственно всеми, а лишь уполномоченными, ибо отдельные лица уже больше не участвуют в качестве бесконечного лица. Представительство основано на доверии, но доверие есть не что другое, чем подача мною своего голоса в качестве данного лица. Решение по большинству голосов идет также в разрез с принципом, согласно которому я должен быть согласен в качестве данного лица с тем, что меня будет обязывать. Человеку доверяют, когда думают, что он по чистой совести будет рассматривать мое дело как свое собственное. Принцип единичной субъективной воли таким образом отпадает, ибо доверие относится к сути, к принципам данного человека, к его поведению, к его действиям, к его конкретному пониманию вообще. Важно поэтому, чтобы тот, кто вступает в сословный элемент, обладал характером, разумением и волей, соответствующими его задаче участвовать в решении всеобщих дел. Имеет значение не то именно, что индивидуум как некое абстрактное единичное получит слово, а то, что его интересы будут защищаться в собрании, где рассматривается всеобщее. Избиратели нуждаются в гарантии, что посланный ими депутат это сделает.

§ 310

У второй части, выходящей из среды подвижного и изменчивого элемента гражданского общества, гарантией наличия соответствующих этой цели свойств и умонастроения — так как независимое имущество предъявляет свое право уже в первой части сословий — служит преимущественно умонастроение, умение и знание учреждений и интересов государства и гражданского общества, приобретенные благодаря действительному ведению дел на *начальнических* должностях или в государственных *должностях* и выработавшемуся благодаря этому и испытанному *начальническому и государственному смыслу*.

Примечание. Субъективное мнение о себе очень склонно считать требование таких гарантий, когда его предъявляют к так называемому народу, излишним и даже, пожалуй, оскорбительным. Государство однако имеет своим определением объективное, а не субъективное мнение и его доверие к своему определению; индивидуумы могут быть для него (для государства) лишь тем, что в них объективно познаваемо и испытано, — и оно в этой части сословного элемента должно обратить на это тем больше внимания, что эта часть укоренена в интересах и занятиях, в которых случайность, изменчивость и произвол получают простор для своего проявления. — Внешнее условие, обладание некоторым имуществом, взятое само по себе, представляется здесь односторонней крайностью, придаванием значения внешности в противоположность другой такой же крайности, одному лишь субъективному доверию и мнению избирающих. Как одно, так и другое представляют контраст с теми конкретными свойствами, которые требуются для обсуждения государственных дел и содержатся в намеченных в § 302 определениях. — Независимо от этого, свойство состоятельности имело уже в выборах на начальственные и другие должности в товариществах и общинах ту сферу, в которой оно могло проявлять свое действие, в особенности, в тех случаях, когда некоторые из этих дел ведутся без вознаграждения, а непосредственно в отношении к сословным делам, — там, где члены не получают жалованья.

§ 311

Посылка депутатов, как исходящая от гражданского общества, имеет, далее, тот смысл, что депутаты знакомы с его специальными потребностями, помехами, особенными интересами и сами проникнуты ими. Так как эта посылка депутатов, соответственно природе гражданского общества, исходит от его различных корпораций (§ 308), и про-

стой способ этой посылки не нарушается абстракциями и атомистическими представлениями, то она этим удовлетворяет непосредственно требованию вышеуказанной точки зрения, и выборы либо представляют собою вообще нечто излишнее, либо сводятся к незначительной игре мнений и произвола.

Примечание. Само собою ясно, что существует заинтересованность в том, чтобы среди депутатов для каждой особенной крупной отрасли общества, например, для торговли, для фабрик и т. д., находились индивидуумы, основательно знакомые с нею и сами входящие в ее состав; в представлении о неоформленном избирании это важное обстоятельство предоставлено только случайности. Но каждая такая отрасль имеет такое же право, как и другая, быть представленной. Если депутаты рассматриваются как *представители*, то это имеет органический разумный смысл лишь в том случае, если они — *не представители единичных лиц*, представители некоторой массы, а *представители* одной из существенных *сфер общества*, представители его крупных интересов. Представительство тогда уже не имеет того смысла, что один находится здесь *вместо другого*, а сам интерес *действительно наличен* в его представителях, представитель здесь отстаивает свою собственную объективную стихию. — Об избрании многими единичными лицами можно еще заметить, что необходимо наступает, в особенности в крупных государствах, *безразличное* отношение к голосованию, так как в массе этот голос оказывает незначительное влияние, и обладающие правом голоса, хотя они восхваляют и изображают это право как нечто необычайно высокое, не появляются для подачи голосов; таким образом эти учреждения имеют своим результатом нечто как раз противоположное их назначению, выборы попадают во власть немногих, некоторой партии, и, следовательно, того особенного, случайного интереса, который как раз должен был быть нейтрализован.

§ 312

Каждая из двух сторон, содержащихся в сословном элементе (§§ 305, 308), вносит в обсуждение особенное видоизменение, а так как кроме этого один момент исполняет особую функцию опосредствования внутри этой сферы, и притом именно, опосредствования между существующими, то отсюда вытекает, что этот момент тоже должен получить отдельное существование: сословное собрание разделяется, следовательно, на *две палаты*.

§ 313

Посредством этого обособления не только зрелость решений больше обеспечивается благодаря существованию нескольких *инстанций*, не только устраняется случайность минутного настроения, так же как и случайность, могущая получиться в решении по большинству голосов, но кроме того и, главным образом, сословному элементу реже приходится оказаться в прямой оппозиции к правительству или же в случае, если опосредствующий момент тоже находится на стороне второго сословия, вес его взгляда на спорный вопрос тем более увеличивается, так как он таким образом представляется беспристрастным и противоположное ему воззрение нейтрализованным.

§ 314

Назначение учреждения сословий состоит не в том, что благодаря этому учреждению государственные дела *сами по себе* обсуждаются и решаются наилучшим образом — с этой стороны оно дает лишь некоторый прибавок (§ 301), а его отличительное назначение состоит в том, чтобы в их участии в знании, обсуждении и решении всеобщих дел момент *формальной* свободы достиг осуществления своего права, что касается не принимающих участия в правительстве членов гражданского общества; поэтому, прежде всего, момент *всеобщего* знания дела получает более широкое осуществление посредством *публичности* прений в сословных камерах.

§ 315

Предоставление этой возможности знания хода прений имеет ту всеобщую сторону, что лишь таким образом *общественное мнение* приходит к *истинным мыслям* и вникает в состояние и понятие государства и его дела и, следовательно, оно лишь таким образом делается *способным судить о них более разумно:* кроме того оно знакомится также с делами и научается уважать таланты, добродетели и умения государственных властей и должностных лиц. Как эти таланты получают в такой публичности значительную возможность развития и поприще высшей чести, так и эта публичность, в свою очередь, есть целебное средство против самомнения единичных лиц и массы и величайшее образовательное средство для последних.

Прибавление. Публичность сословных собраний есть великое зрелище, служащее превосходным образовательным средством для граждан, и народ чаще всего узнает благодаря ей истинные свои интересы. Обычно преобладает представление, что все уже знают, что́ хо-

рошо для государства, и что в сословных собраниях это знание лишь высказывается; но на самом деле имеет место как раз противоположное; лишь здесь получают развитие добродетели, таланты, умения, которые должны служить образцами. Такие собрания, правда, обременительны для министров, которые сами должны обладать остроумием и красноречием, чтобы отпарировать нападения, направляемые на них; и однако публичность есть величайшее образовательное средство в отношении государственных интересов. У народа, у которого она имеет место, обнаруживается совсем другое, более живое отношение к государству, чем там, где нет сословных собраний, или там, где они не публичны. Лишь благодаря тому, что каждый их шаг делается известным, сословные палаты связаны с более широким *общественным мнением*, и обнаруживается, что одно дело то, что каждый воображает себе у себя дома, сидя со своей женой или со своими друзьями, и другое дело то, что происходит в большом собрании, где один ум побивается другим.

§ 316

Формальная, субъективная свобода, состоящая в том, что единичные лица как таковые имеют и выражают свое *собственное* мнение, суждение о всеобщих делах и подают совет относительно них, проявляется в той совместности, которая называется *общественным мнением*. В себе и для себя *всеобщее, субстанциальное и истинное* связано в нем со своей противоположностью, со стоящим само по себе *своеобразным и особенным мнением* многих. Это существование есть поэтому наличное противоречие самому себе, познание как *явление*; оно есть столь же непосредственно существенность, как и несущественность.

Прибавление. Общественное мнение есть неорганический способ обнаружения того, чего народ хочет и что он думает. То, что действительно проявляет себя в государстве, должно, разумеется, действовать органически, и это имеет место в государственном строе. Но во все времена общественное мнение было большой силой, и оно, в особенности, представляет собою такую силу в наше время, когда принцип субъективной свободы получил такое важное значение. Долженствующее получить значимость, получает таковую теперь уже не благодаря силе, в малой степени — благодаря привычке и нравам, а главным образом, благодаря пониманию и доводам.

§ 317

Общественное мнение содержит поэтому в себе вечные субстанциальные принципы справедливости, подлинное содержание и результат всего государственного строя, законодательства и вообще общего состояния дел в форме *человеческого здравого смысла* как той нравственной основы, которая проходит через все мнения, принимающие форму предрассудка, а также через истинные потребности и правильные тенденции действительности. — Вместе с тем как это внутреннее вступает в сознание и начинает быть предметом представления частью само по себе, частью для содействия конкретному рассуждению о событиях, распоряжениях и обстоятельствах государства и о чувствуемых потребностях, выступает также и вся случайность мнения, его невежество и извращенность, лжезнание и лжесуждение. Так как дело идет при этом о сознании своеобразия воззрения и знания, то, чем хуже мнение, тем оно своеобразнее, ибо дурное есть совершенно особенное и своеобразное в своем содержании, разумное же, напротив есть само по себе всеобщее, и *своеобразным* является то, *чем гордится*, *мнение*.

Примечание. Мы не должны поэтому считать различием субъективных воззрений, если одни говорят:

Vox populi, vox dei (голос народа — голос бога), а другие, например, у Ариосто [1]:

> Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda
> E parli piu di quel che meno intenda.
> (Простонародный невежда берется за все
> и говорит больше всего о том, что он менее всего знает).

И то и другое заключается в общественном мнении, потому что в нем истина и бесконечное заблуждение соединены и благодаря этому как первую так и вторую характеристику нельзя на самом деле принимать *всерьез*. Может казаться, что трудно различить, какую именно из этих характеристик следует принимать всерьез, и это на самом деле трудно, если держаться *непосредственного проявления* общественного мнения. Но так как субстанциальным является его внутреннее, то

[1] Или у Гете:

> Zuschlagen kann die Masse,
> Da ist sie respectabel,
> Urtheilen gelingt ihr miserabel.

(Наносить удары масса может, тут она действует ничего себе, но суждение ей плохо удается).

нужно относиться подлинно серьезно только к последнему, но последнее не может быть познано из проявления общественного мнения, а именно потому, что оно субстанциально — лишь из себя и само по себе. Сколько бы страстей ни вкладывали в мнение и как бы серьезно ни утверждали или отрицали и оспаривали — это еще не есть критерий того, что на самом деле нужно. Но это мнение менее всего согласилось бы с тем, что в его серьезности нет ничего серьезного. — Великий ум поставил на общественное обсуждение вопрос, дозволительно ли обманывать народ? На этот вопрос нужно было бы ответить, что народ не дает себя обманывать относительно своей субстанциальной основы, сущности и определенного характера своего духа, но что касается способа знания им последнего и обсуждения им своих поступков, событий и т. д. согласно этому способу, то он сам себя обманывает.

Прибавление. Принцип современного мира требует, чтобы то, что каждый должен признавать, обнаруживало себя перед ним как правомерное. Но кроме того, каждый хочет еще сказать свое слово и давать совет. Если он исполнил свой долг, т. е. вставил свое слово, то он после этого удовлетворения своей субъективности со многим мирится. Во Франции свобода слова всегда казалась куда менее опасной, чем безмолвствование, ибо последнее заставляло опасаться, что будут хранить в душе то, что имеют сказать против данного дела, между тем как рассуждение дает в одном направлении исход и удовлетворение, благодаря чему дело во всем остальном может подвигаться по прежнему пути.

§ 318

Общественное мнение заслуживает поэтому одинаково как *уважения*, так и *презрения;* последнего оно заслуживает со стороны конкретного сознания и высказывания, а первого — со стороны своей существенной основы, которая проникает в это конкретное лишь более или менее помутненными лучами. Так как оно не обладает в себе ни масштабом различения, ни способностью поднять внутри себя субстанциальную сторону на высоту определенного знания, то независимость от него есть первое формальное условие совершения чего-то великого и разумного (как в действительности, так и в науке). Последнее может, с своей стороны, быть уверенным в том, что общественное мнение в конце концов примирится с ним впоследствии и превратит его в один из своих предрассудков.

Прибавление. В общественном мнении все ложно и истинно, но

найти в нем истинное есть дело великого человека. Кто высказывает, говорит своему времени и совершает для него то, чего оно хочет, тот — великий человек этого времени. Он делает то, что составляет внутреннюю сущность эпохи, осуществляет ее, и кто не умеет презреть общественное мнение в том виде, в котором ему приходится там и сим слышать его высказывания, тот никогда не свершит ничего великого.

§ 319

Свобода публичного сообщения (одно средство такого сообщения — *пресса* — имеет преимущество перед другими, перед устной речью, своим более обширным объемом, но зато уступает ему в живости) — удовлетворение щекочущего влечения высказать свое мнение — имеет свое прямое обеспечение в частью предупреждающих, частью карающих ее излишества законах и полицейских распоряжениях; но косвенное свое обеспечение оно находит в безвредности, которая имеет свое основание преимущественно в разумности государственного строя, прочности правительства, и, наконец, также и в публичности собраний сословий вообще, — в последней постольку, поскольку в этих собраниях высказывается основательное и образованное понимание интересов государства, мало что значительного оставляет сказать другим, а главное, лишает последних мнения, будто подобное высказывание имеет особенное значение и влияние. Но такая свобода имеет свое обеспечение также и в *равнодушии и презрении к* поверхностной и злостной болтовне, до которой она неизбежно скоро опускается.

Примечание. Определение свободы печати как свободы говорить и писать, *что угодно*, аналогично определению, выдающему свободу вообще за свободу *делать*, *что угодно*. — Такие речи составляют принадлежность еще совсем необразованного, примитивного и поверхностного представления. Впрочем, по самой природе вещей нигде формализм не стоит так упорно на своем и так мало сговорчив, как в этом вопросе. Ибо предметом здесь является наиболее мимолетное, наиболее особенное, наиболее случайное мнение, бесконечно многообразное в своем содержании и оборотах; за пределами прямого призыва к воровству, убийству, мятежу и т. д. простирается область искусства и культуры ораторского высказывания, которое само по себе кажется совершенно общим и неопределенным, но частью скрывает в себе совершенно определенный смысл, частью связано с последствиями, которые, действительно, не выражены, и относительно которых

остается спорным, в самом ли деле эти последствия вытекают из высказанного, а также, содержатся ли они или не содержатся в этих высказываниях. — Эта неопределенность материи и формы не позволяет законам о публичном сообщении достигнуть той определенности, которая требуется от закона, и делает приговор совершенно *субъективным* решением, так как проступок, несправедливость, оскорбление принимают здесь самую особенную, самую *субъективную* форму. Да и помимо этого, оскорбление здесь обращается к мысли, мнению и воле других, и последние суть тот элемент, в котором оно достигает действительности; но этот элемент принадлежит к области свободы других, и от последних зависит, окажется ли это закононарушение, этот оскорбительный поступок действительным деянием. — Против этих законов можно поэтому бороться как раскрытием их неопределенности, так и изобретением таких форм и оборотов выражения своего высказывания, при которых закон обходится или получается возможность утверждать, что судебный приговор представляет собою субъективное решение. Можно, далее, возражать против того, что высказывание рассматривается как *оскорбительное деяние*, можно сказать, что это — вовсе не деяние, а лишь *мнение* и *мысль* или лишь *высказывание*. Так, в одно и то же время требуют безнаказанности данного мнения на том основании, что его содержание и форма являются чисто субъективными и что одно лишь мнение и говорение представляет собою нечто *незначительное и неважное*, и *вместе с тем требуют, чтобы относились с великим почтением и уважением* к этому же мнению как к чему-то такому, что представляет собою мое достояние, и еще к тому же *наиболее духовное*, и к говорению как к чему-то такому, что представляет собою проявление этого достояния и пользование им. — Субстанциальным однако является и остается то, что оскорбление чести тех или других индивидуумов вообще, клевета и хуление правительства, поставленных им властей и чиновников и, в особенности, личности князя, презрение к ним, издевательство над законом, призыв к восстанию и т. п. суть преступления или разнообразнейшие по своей тяжести проступки. Та бо́льшая степень неопределенности, которую получают такие поступки благодаря тому элементу, в котором они проявляются, не уничтожает этого их субстанциального характера и имеет поэтому своим следствием лишь то, что *субъективная* почва, на которой они были совершены, определяет также и *природу* и *форму реакции;* сама эта почва проступка делает необходимой наличность *субъективных взглядов, случайностей и т. д. в реакции, будет ли последняя* полицейским предупреждением преступления или наказа-

нием в собственном смысле. Формализм здесь, как и всюду, старается путем рассуждательства по поводу *отдельных* сторон, принадлежащих внешнему явлению, и почерпаемых из них абстракций свести на-нет субстанциальную и конкретную природу вещей. *Науки*, однако, не входят в категорию того, что составляет общественное мнение (§ 316), потому что, если они на самом деле представляют собой науки, они вообще не находятся на почве мнения и субъективных воззрений, так же как и их изложение состоит не в искусстве подбирания оборотов, намеков, полувысказывания и вуалирования, а в недвусмысленном, определенном и открытом высказывании значения и смысла. — Впрочем, мы уже заметили выше, что элементом, в котором взгляды и их высказывания как таковые превращаются в *выполненное деяние* и достигают своего действительного существования, является интеллект, принципы, мнения *других* лиц; отсюда следует, что эта сторона поступков, оказываемое ими настоящее действие и их *опасность* для индивидуумов, общества и государства (ср. § 218), зависит также и от характера самой почвы, подобно тому как искра, упавшая на пороховой склад, неизмеримо более опасна, чем та же искра, упавшая на твердую землю, где она бесследно потухает. — Поэтому, как научное высказывание имеет свое оправдание и свое обеспечение в своем материале и содержании, так и неправда высказывания может также получить обеспечение или, по крайней мере, терпимость в том пренебрежительном презрении, которому оно заслуженно подвергается. Часть таких проступков, которые сами по себе юридически наказуемы, может быть отнесена за счет того особого рода *немезиды*, которую внутреннее бессилие, чувствующее себя подавленным превосходством талантов и добродетелей, вынуждено воздать для того, чтобы снова обрести себя пред лицом такого превосходства и вновь наделить свою ничтожную особу чувством собственного достоинства, подобно тому как римские солдаты при триумфальном шествии их императоров воздавали им в насмешливых песенках безобидную немезиду за тяжелую службу и дисциплину, а, главным образом, за то, что имя солдат не значилось в этом чествовании; этой немезидой они восстанавливали равновесие, ставили себя некоторым образом на равную ногу со своими императорами. Эта дурная и неприязненная немезида, благодаря пренебрежительному презрению, теряет свое действие и получает поэтому лишь ограниченное значение злорадства, и наказанием ей, как и публике, образующей нечто вроде круга, в котором это занятие имеет место, служит лишь внутреннее осуждение, которое она носит в себе.

§ 320

Субъективность, которая в качестве распада существующей государственной жизни имеет свое *наиболее внешнее* явление в желающем проложить путь своей случайности и вместе с тем также разрушающем себя мнении и рассуждательстве, — эта субъективность имеет свою подлинную действительность в том, что противоположно последней, в *субъективности*, как тожественной с субстанциальной волей, составляющей понятие княжеской власти; этой субъективности в качестве *идеальности* целого еще не было воздано должное, она еще не получила проявления в предшествующем изложении.

Прибавление. Мы уже однажды рассматривали субъективность как вершину государства в лице монарха. Другой стороной субъективности является способ ее произвольного обнаружения в общественном мнении как наиболее внешнем явлении. Субъективность монарха абстрактна в себе, но она должна быть некиим конкретным и как таковое быть идеальностью, изливающейся по всему целому. Государством мирного времени является то государство, в котором существуют все отрасли гражданской жизни, но так, что это существование рядом друг с другом и вне друг друга порождается идеей целого. Это происхождение должно также и *проявиться* в качестве идеальности целого.

II. Суверенитет по отношению к внестоящим

§ 321

Суверенитет внутри государств а(§ 278) представляет собою эту идеальность постольку, поскольку моменты духа и его действительности, моменты государства, *раскрыты в своей необходимости и существуют* как его *члены*. Но дух как *бесконечно отрицательное* отношение к *себе* в свободе есть столь же существенно *для-себя-бытие, воспринявшее внутрь себя* существующее различие, и таким образом он есть исключающее бытие. Государство обладает в этом определении *индивидуальностью*, которая представляет собою по существу индивидуум, а в лице суверена — действительный, непосредственный индивидуум (§ 279).

§ 322

Индивидуальность как исключающее для-себя-бытие выступает как *отношение к другим государствам*, каждое из которых самостоятельно в отношении других. Так как в этой самостоятельности

имеет свое *существование для-себя-бытие* действительного духа (Dasegn), то она представляет собою первую свободу и величайшую честь народа.

Примечание. Те, которые говорят о желании целокупности, составляющей более или менее самостоятельное государство и обладающей собственным центром, потерять этот центр и его самостоятельность, чтобы составить одно целое с другой целокупностью, мало знают о природе целокупности и чувстве гордости собою, которое дает народу его независимость. Первой властью, в виде которой государства исторически выступают, является поэтому самостоятельность вообще, хотя она в то же время совершенно абстрактна и не обладает дальнейшим внутренним развитием. Поэтому, указанное первоначальное явление непременно характеризуется тем, что во главе его стоит отдельное лицо, патриарх, родовой старейшина и т. д.

§ 323

В *существовании* (Dasegn) это *отрицательное* соотношение государства с собою выступает как отношение некоего *другого* к некоему *другому*, и так, как будто бы отрицательное было некиим *внешним*. Существование этого отрицательного соотношения имеет поэтому образ некоего происшествия и перепутанности со случайными событиями, приходящими *извне*. Но на самом деле оно есть его *собственный* высший момент, его действительная бесконечность как идеальность всего конечного в нем, та сторона, в которой субстанция, как абсолютная власть над всем единичным и особенным, над жизнью, собственностью и ее правами, а также и над всеми более обширными кругами, выявляет и заставляет осознать ничтожность последних.

§ 324

Это определение, вместе с которым интерес и право единоличного лица положены, как исчезающий момент, есть также и *положительное*, и именно, положительное не случайной и изменчивой, а *в себе и для себя сущей* индивидуальности. Это отношение и признание его есть поэтому субстанциальная обязанность единичных индивидуумов — обязанность ценой опасностей и жертв, ценой своей собственности и жизни, и уж, разумеется, ценой своего мнения и всего того, что само собой входит в круг жизни, сохранить эту субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенность государства.

Примечание. Существует превратный счет, в котором при требовании принесения этих жертв государство рассматривается лишь как

гражданское общество и его конечной целью признается лишь *обеспечение жизни и собственности* индивидуумов, ибо это обеспечение не достигается посредством пожертвования тем, что должно быть *обеспечено*, а наоборот. — В вышеуказанном заключается нравственный *момент войны*, которая не должна рассматриваться как абсолютное зло и как лишь внешняя случайность, которая, какова бы она ни была, имеет своим основанием страсти властелинов или народов, несправедливости и т. д., вообще то, чего не должно быть, которая, следовательно, будучи сама внешней случайностью, имеет также и случайное основание. С тем, что по природе своей случайно, также и происходит случайное, и именно эта судьба случайного есть, следовательно, необходимость, — как и вообще понятие и философия заставляют исчезнуть точку зрения голой случайности и познают в ней как в *видимости* ее сущность, необходимость. *Необходимо*, чтобы конечное, имущество и жизнь, было *положено* как случайное, ибо это и есть понятие конечного. Эта необходимость имеет, с одной стороны, форму силы природы, и все конечное смертно и преходящее. Но в нравственной сущности, в государстве, у природы отнимается эта сила, и необходимость возводится в дело свободы, в нравственное — природная бренность превращается в *волимое* прехождение, и лежащая в основании отрицательность становится собственной субстанциальной индивидуальностью нравственного существа. — Война с ее состоянием, в котором принимается всерьез суетность временных благ и вещей, что в другие времена является обыкновенно лишь назидательным *оборотом* речи, есть, следовательно, тот момент, в котором идеальность *особенного добивается своего права* и становится действительностью; высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей, как я это выразил в другом месте, «сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определенностей; подобно тому, как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира». — Что это, впрочем, есть *лишь* философская идея или, как это обыкновенно выражают иначе, оправдание *провидения*, и что действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании, — об этом скажем ниже. — Что идеальность, которая обнаруживается в войне как в случайном, направленном во вне отношении, и идеальность, согласно которой внутренние государственные власти суть органические моменты целого, — что обе эти идеальности представляют собою одно и то же,

это выступает в историческом явлении, между прочим, также и в той форме, что удачные войны не давали развиться внутренним смутам и укрепляли государственную власть. Что народы, не желающие переносить суверенности внутри страны или страшащиеся ее, подпадали под иго других народов и с тем меньшим успехом и честью боролись за свою независимость, чем меньше внутри страны могло установиться устройство государственной власти (их свобода умерла вследствие их страха перед смертью), — что государства, гарантией независимости которых служит не их вооруженная сила, а другие обстоятельства (как это, например, бывает с государствами несоразмерно меньшими, чем их соседи), могут существовать при таком внутреннем государственном строе, который сам по себе не обеспечил бы ни внутреннего, ни внешнего спокойствия и т. д., — все это представляет собою явления того же порядка.

Прибавление. В мирное время гражданская жизнь расширяется, все сферы располагаются на постоянное жительство, и, в конце концов, люди засасываются болотом их частные особенности (Partikularitäten) все более и более упрочиваются и закостеневают. Но здоровье предполагает единство тела, и когда части затвердевают внутри себя, наступает смерть. Часто выставляется как идеал требование вечного мира, к которому люди должны стремиться. *Кант*, например, предлагал образование союза князей, который должен улаживать споры между государствами, и Священный союз имел намерение стать приблизительно таким учреждением. Но государство представляет собою индивидуум, а индивидуальность существенно содержит в себе отрицание. Если поэтому известное число государств и сольется в одну семью то этот союз должен будет в качестве индивидуальности создать свою противоположность и породить врага. Из войны народы не только выходят укрепленными, но и нации, внутри которых существуют непримиримые антагонизмы, обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам. Война, правда, приносит с собою необеспеченность собственности, но эта *реальная* необеспеченность есть не что иное, как необходимое движение. Нам часто проповедуют с амвона о необеспеченности, тленности и непостоянстве преходящих вещей, но как бы мы ни были растронуты, каждый из нас думает при этом: свое я все же сохраню. Но когда эта необеспеченность действительно наступает в форме угрозы со стороны гусаров с обнаженными саблями, и дело начинает принимать серьезный оборот, тогда это растроганное благочестие, которое все это ведь предсказывало, начинает проклинать завоевателей. Несмотря на это, войны возникают там, где они

вызываются природой вещей; посевы снова дают всходы, и пустая болтовня умолкает перед серьезными повторениями истории.

§ 325

Так как принесение себя в жертву за индивидуальность государства есть субстанциальное отношение всех и, следовательно, есть *всеобщая обязанность*, то оно, как *одна сторона* идеальности, противопоставляемая реальности особенного существования, в свою очередь само становится вместе с тем особенным отношением, и ему посвящается отдельное сословие, *сословие храбрости*.

§ 326

Раздоры государств между собою могут иметь своим предметом какую-нибудь особенную сторону их отношения. В разрешении этих споров и состоит главное назначение той особенной части, которая посвящена защите государства. Но поскольку подвергается опасности государство как таковое, его самостоятельность, долг призывает к его защите всех его граждан. Когда целое таким образом становится силой и, вырванное из своей внутренней жизни в самом себе, увлекается во вне, тогда оборонительная война переходит в завоевательную.

Примечание. Что вооруженная сила государства превращается в *постоянную армию* и предназначение к особенному делу его защиты превращается в *сословие*, — это представляет собою ту же необходимость, вследствие которой другие особенные моменты, интересы и занятия становятся браком, промышленным, государственным, торговым и т. д. сословиями. Рассудительское рассуждение, вертящееся со своими основаниями вокруг да около, охотно любит разливаться в размышлениях о том, выгодно ли или невыгодно вводить постоянное войско, и мнение охотно решает в пользу последнего предположения, потому что труднее уловить понятие предмета, чем отдельные и внешние стороны, а затем еще и потому, что в сознании гражданского общества интересы и цели особенности (расходы и их последствия, большие налоги и т. д.) ставятся выше того, что само по себе необходимо, которое таким образом считается лишь средством для первых.

§ 327

Храбрость есть сама по себе формальная *добродетель*, потому что она представляет собою высокую абстракцию свободы от всех особенных целей, от имущества, наслаждений и жизни, но это отрицание

существует лишь *внешнедействительным способом*, и отчуждение как *исполнение* не носит в себе самом духовного характера, потому что внутренним умонастроением может быть то или другое основание, а также и ее действительный результат может быть не *для себя*, а лишь для других.

Прибавление. Военное сословие есть сословие всеобщности, которому надлежит защищать государство и которое обязано довести идеальность в самом себе до существования, т. е. жертвовать собою. Бывает, разумеется, различного рода храбрость. Смелость животного, разбойника, храбрость в защите чести, рыцарская храбрость еще не представляют собою настоящих форм храбрости. Истинная храбрость культурных народов заключается в готовности жертвовать собою, чтобы послужить государству, так что индивидуум представляет собою лишь одного среди многих. Важно здесь не личное мужество, а вхождение в ряды всеобщего. В Индии пятьсот человек одержали победу над двадцатью тысячами, которые не были трусливы, но у которых не было умонастроения действовать в тесном единении с другими.

§ 328

Содержание храбрости как умонастроения заключается в истинной, абсолютной окончательной цели в *суверенности* государства. *Действительность* этой окончательной цели как дело храбрости имеет своим опосредствованием пожертвование личной действительностью. Этот образ заключает в себе поэтому суровость величайших противоположностей, а само *отчуждение* он содержит в себе как *существование* свободы; он заключает в себе, далее, величайшую *самостоятельность для-себя-бытия*, существование которого вместе с тем имеет место в *механичности внешнего порядка* и *служения*, он заключает в себе полнейшее послушание и отказ от собственного мнения и рассуждательства, значит, *отсутствие* собственного духа и вместе с тем моментально сказывающееся интенсивнейшее и многоохватывающее *присутствие* духа и решимость; он заключает в себе самые враждебные и самые личные действия, направленные против индивидуумов при полнейшем безразличии и даже хорошем отношении к ним как к индивидуумам.

Примечание. Ставить на карту свою жизнь, разумеется, более достойно, чем лишь страшиться смерти, но это все же — только нечто отрицательное и само по себе не имеет поэтому значения и ценности; только положительное, только цель и содержание сообщает этой сме-

лости ее значение; разбойники, убийцы, т. е. люди, преследующие преступную цель, искатели приключений, преследующие цель, созданную ими в своем мнении, и т. п. тоже обладают этой смелостью, тоже рискуют своей жизнью.—Принцип современного мира, *мысль* и *всеобщее*, придал храбрости высшую форму, в которой ее проявление кажется более механичным и делом не данного *особенного* лица, а лишь *членов* целого, равно как и она сама представляется направленной не против отдельных лиц, а вообще против враждебного целого, и таким образом личная храбрость представляется не личной. Поэтому не случайное изобретение *огнестрельного оружия* превратило чисто личную форму храбрости в более абстрактную, а, наоборот, принцип современного мира изобрел это орудие.

§ 329

Свою направленность во вне государство получает благодаря тому, что оно предетавляет собою индивидуальный субъект. Его отношение к другим государствам составляет прерогативу *княжеской власти*, единственно лишь которой и непосредственно принадлежит поэтому право командовать вооруженными силами, поддерживать сношения с другими государствами через посредство послов и т. п., объявлять войну и заключать мир и другие трактаты.

Прибавление. Почти во всех европейских странах индивидуальной вершиной является княжеская власть, которой надлежит заботиться о внешних сношениях. Там, где существуют сословные учреждения, может возникнуть вопрос, не должны ли объявлять войну и заключать мир сословия, и, во всяком случае они будут оказывать значительное влияние, в особенности, в отношении денежных средств. В Англии, например, нельзя вести непопулярную войну. Но если утверждают, что князья и кабинеты больше поддаются влиянию страсти, чем палаты представителей, и потому возникает стремление передать в руки последних решение вопроса о войне и мире, то нужно сказать, что часто целые народы бывают охвачены энтузиазмом и страстью еще больше, чем их князья. В Англии не раз весь народ настаивал на ведении войны, и министры были в известной степени вынуждены вести ее. Популярность Питта создалась потому, что он сумел угадать то, чего хотела тогда нация. Лишь позже остывшее сознание сообразило, что война была бесполезна и ненужна и что она была начата без верного расчета средств к ее ведению. Государство, кроме того, находится в сношениях не только с *одним другим* государством,

а со многими, и запутанность отношений приводит к таким щекотливым положениям, что лишь сверху можно трактовать их надлежащим образом.

В. ВНЕШНЕЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

§ 330

Внешнее государственное право исходит из *взаимоотношений* самостоятельных государств; отсюда то, что в нем есть *в себе и для себя*, получает форму *долженствования*, потому что его действительность зависит от *различных суверенных воль*.

Прибавление. Государства суть не частные лица, а совершенно самостоятельные целостности, и таким образом их взаимоотношения складываются иначе, чем чисто моральные частно-правовые отношения. Часто выражалось желание, чтобы поведение государства согласовалось с частным правом и моралью, но положение частных лиц таково, что над ними имеется суд, реализующий то, что есть право в себе. Отношения между государствами тоже, конечно, должны быть правовыми сами по себе, но в мире в себе сущее должно также и обладать силой. А так как нет никакой власти, которая решала бы в отношении государства, что именно есть само по себе правое, и осуществляла бы такое решение, то в этом отношении неизбежно все остается долженствованием. Взаимоотношения между государствами суть взаимоотношения между самостоятельными контрагентами, которые, правда, стипулируют между собою, но, вместе с тем, остаются выше этих стипуляций.

§ 331

Народ как государство есть дух в его субстанциальной разумности и непосредственной действительности и поэтому он есть абсолютная власть *на земле;* одно государство, следовательно, суверенно, самостоятельно по отношению к другому государству. Первым его абсолютным правом является быть таковым *для другого государства*, т. е. *быть признанным* им. Но это право вместе с тем лишь формально, и требование этого признания государства лишь потому, что оно есть государство, абстрактно; представляет ли оно собою на самом деле нечто в себе и для себя сущее, зависит от его содержания, строя, состояния, и признание, как содержащее в себе тожество обоих моментов, столь же зависит от взгляда и воли другого государства.

Примечание. Как мало единичное есть действительное лицо вне отношения к другим лицам (§ 71 и в других местах), так же мало госу-

дарство есть действительный индивидуум вне отношения к другим государствам (§ 322).—Законность государства и, ближе, законность его княжеской власти, поскольку оно обращено во вне, есть, с одной стороны, всецело *внутреннее* отношение (одно государство не должно вмешиваться в дела другого) и, с другой, она также должна получить существенное *дополнение* в признании других государств. Но это признание требует гарантии, что государство, в свою очередь, признает государства, признающие его, т. е. будет уважать их самостоятельность, и им, следовательно, не может быть безразлично то, что происходит внутри него. — Относительно кочевого народа и вообще относительно народа, стоящего на низкой ступени культуры, возникает даже вопрос, в какой степени он может рассматриваться как государство. В религиозной точке зрения (как некогда у еврейского народа, у магометанских народов) может заключаться еще более высокое противоположение, которое не допускает всеобщего тожества, необходимого для признания.

Прибавление. В словах Наполеона, сказавшего перед заключением Кампоформийского мира: «Французская республика так же мало нуждается в признании, как мало нуждается в признании солнце», заключается именно лишь сила существования, которая уже сама собою ручается за признание, хотя бы последнее никогда и не было высказано.

§ 332

Непосредственная действительность, в которой государства находятся по отношению друг к другу, обособляется на многообразные отношения, определение которых исходит от обоюдного самостоятельного произвола и следовательно носит вообще характер *договоров*. Однако *материя* этих договоров бесконечно менее разнообразна, чем в гражданском обществе, в котором отдельные лица в различных отношениях взаимно зависимы друг от друга, между тем как самостоятельные государства, напротив, представляют собою преимущественно внутри себя самодовлеющие целые.

§ 333

Принцип *международного права* как *всеобщего* права, которое само по себе должно признаваться между народами, в отличие от особенного содержания положительных трактатов, состоит в том, что *трактаты*, на которых основаны обязательства государств в отношении друг друга, *должны выполняться*. Но так как взаимоотношения государств имеют своим принципом их суверенность, то они постольку находятся в от-

ношении друг друга в естественном состоянии, и их права имеют свою *действительность* не во всеобщем, конституированном над ними как власть, а в их особенной воле. Вышеуказанное всеобщее определение остается *долженствованием*, и междугосударственное состояние оказывается сменой положения, находящегося в соответствии с трактатами, и упразднения этого положения.

Примечание. Нет претора над государствами; существуют лишь, в лучшем случае, третейские судьи и посредники между ними, да и те существуют лишь случайно, т. е. согласно особенной воле. *Кантовское* представление о *вечном мире*, поддерживаемом союзом государств, который улаживает всякий спор и, в качестве признаваемой каждым отдельным государством власти, устраняет всякие недоразумения и этим делает невозможным решение их посредством войны,—это представление предполагает *согласие* государств, которое исходило бы из религиозных, моральных или каких бы то ни было других оснований и соображений, вообще исходило бы всегда от особенной суверенной воли и благодаря этому оставалось бы случайностью.

§ 334

Спор между государствами, поскольку особенные воли не приходят к соглашению, может быть поэтому решен лишь *войной*. Но какие именно нарушения (а такие нарушения в охватываемой государством широкой области отношений, к которым прибавляются еще многообразные отношения между членами разных государств, могут совершаться легко и в изобилии) могут рассматриваться как неисполнение трактатов, противоречие признанию или оскорбление чести, это остается *само по себе* неопределенным, так как государство может влагать свою бесконечность и честь в каждую из своих подробностей, и оно тем более склонно к такой возбудимости, чем больше крепкая индивидуальность побуждается длительным миром внутри страны искать и создавать себе материал для деятельности в области внешней политики.

§ 335

Но помимо этого, государство как духовное вообщене может остановиться на том, чтобы обращать внимание лишь на *действительность* нарушения, а непременно к этому еще присоединяется в качестве причины споров *представление* о нарушении, как об угрожающей со стороны другого государства *опасности*, причем восходят или спускаются к большим или меньшим вероятностям, к предположениям о намерениях и т. п.

§ 336

Так как государства со стороны их самостоятельности суть в отношении друг друга *особенные воли*, и сила самих трактатов покоится на этом обстоятельстве, а *особенная воля* целого есть *по своему содержанию* его *благо* вообще, то последнее является высшим законом в поведении государства по отношению к другому государству, тем паче, что идея государства именно и состоит в том, что в ней упраздняется противоположность между правом как абстрактной свободой и наполняющим особенным содержанием, благом, и первое признание государств (§ 331) имеет в виду их как *конкретные* целые.

§ 337

Субстанциальное благо государства есть его благо в качестве *особенного* государства, взятого в его определенном интересе, в данном определенном состоянии и в столь же своеобразных внешних обстоятельствах и особенных договорных отношениях; правительство, следовательно, представляет собою *особенную мудрость*, а не всеобщее провидение (ср. § 324), равно как и целью в сношениях с другими государствами и принципом для суждения о справедливости войн и трактатов является не всеобщая (филантропическая) мысль, а действительно пораженное или угрожаемое благо в *его определенной особенности*.

Примечание. Одно время много рассуждали о противоположности между моралью и политикой и о требовании, чтобы вторая согласовалась с первой. Здесь мы должны лишь заметить вообще, что благо государства имеет совершенно другое оправдание, чем благо отдельного лица, и нравственная субстанция, государство, имеет свое наличное бытие, т. е. свое право, непосредственно не в абстрактном, а в конкретном существовании, и что лишь это конкретное существование, а не одна из многих мыслей, считаемых моральными заповедями, может быть принципом его деятельности и поведения. Воззрение о мнимой несправедливости, всегда оказывающейся в этой мнимой противоположности на стороне политики, на самом деле скорее имеет своим основанием поверхностность представлений о морали, о природе государства и его отношении к точке зрения морали.

§ 338

Вследствие того, что государства взаимно признают друг друга как таковые, *даже в войне*, даже в этом состоянии бесправия, насилия и случайности, остается еще объединяющая *связь*, в которой они друг

друга признают в себе и для себя сущими, так что в самой войне война определена как нечто, долженствующее быть преходящим. Она содержит поэтому в себе международное правовое определение, устанавливающее, что в ней сохраняется возможность мира, что, следовательно, послы должны быть неприкосновенны и что война вообще не ведется против внутренних учреждений и мирной, семейной и частной жизни, не ведется против частных лиц.

Прибавление. Новейшие войны ведутся поэтому человечно, и одно лицо не ненавидимо другим лицом. В худшем случае личная враждебность появляется у стоящих на передовых позициях, но в войске как войске вражда есть нечто неопределенное, отступающее на задний план перед долгом, который каждый уважает в другом.

§ 339

Во всем остальном взаимоотношения на войне (например, то обстоятельство, что берут пленников) и те права, которые в мирное время одно государство предоставляет подданным другого государства касательно частных сношений и т. д., основаны на *правах* наций, как на сохраняющейся при всех обстоятельствах внутренней всеобщности поведения.

Прибавление. Европейские народы образуют одну семью по всеобщему принципу их законодательства, их нравов, их образования, и соответственно этому модифицируется международное правовое поведение в том состоянии, при котором в общем господствует взаимное причинение зла. Отношение государств к другим государствам изменчиво; нет претора, который решил бы спор; высшим претором является лишь всеобщий в себе и для себя сущий дух, мировой дух.

§ 340

Так как государства в своем отношении друг к другу выступают как *особенные*, то имеет место в высшей степени оживленная и принимающая огромные размеры игра внутренней особенности страстей, интересов, целей, талантов и добродетелей, насилия, несправедливости, пороков, — игра, в которой само нравственное целое, самостоятельное государство, подпадает под власть случайности. Вследствие их особенности, в которой они как *существующие* индивидуумы имеют свою объективную действительность и свое самосознание, принципы *народных духов* суть вообще ограниченные, и их судьбы и деяния в их взаимоотношениях представляют собою выступающую в явлении диалектику конечного характера этих духов, из которой *всеобщий* дух,

мировой дух, столь же порождает себя, сколь и судит их по своему праву — а его право есть наивысшее, — во *всемирной истории*, как во *всемирном суде*.

С. ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

§ 341

Элемент наличного бытия *всеобщего духа*, представляющий собою в искусстве созерцание и образ, в религии — чувство и представление, в философии — чистую, свободную мысль, представляет собою во *всемирной истории* духовную действительность во всем объеме ее внешних и внутренних сторон. Она есть суд, потому что в ее в себе и для себя сущей *всеобщности особенное*, пенаты, гражданское общество и народные духи в их пестрой действительности, суть лишь как *идеальное*, и движение духа в этом элементе состоит в выявлении этого состояния.

§ 342

Так как, далее, мировой дух есть сам по себе *разум*, и самостоятельное бытие разума в духе есть знание, то всемирная история не есть лишь суд, творимый *силой* мирового духа, т. е. абстрактная и лишенная разума необходимость слепой судьбы, а необходимое развитие *моментов* разума и, значит, моментов его (духа) самосознания и его свободы исключительно лишь из *понятия* его свободы: это — истолкование и *осуществление всеобщего духа*.

§ 343

История духа есть его *деяние*, ибо он есть лишь то, что он делает, и его деяние заключается в том, что он делает себя, — здесь это означает — себя в качестве духа, — предметом своего сознания, в том, что он постигает себя, истолковывая себя для себя самого. Это постижение есть его бытие и начало (Prinzip) и *завершение* его постижения есть вместе с тем его отчуждение и его переход. Выражаясь формально, нужно сказать, что дух, *снова* постигающий это постижение и — это одно и то же — возвращающийся к себе из отчуждения, есть дух высшей ступени в сравнении с собою, каким он был в первом постижении.

Примечание. Здесь место рассмотреть вопрос о *способности человеческого рода к усовершенствованию* и о его *воспитании*. Те, которые признавали эту способность к усовершенствованию, что-то предчувствовали относительно природы духа, той природы, которая состоит в том, что он имеет законом своего *бытия* Γνῶθι σεαυτόν (познай

самого себя), и, постигая то, что он *есть*, он есть высшая форма, чем та форма, которая составляет его бытие. Но для тех, которые отвергают эту мысль, дух остался пустым звуком, так же как и история осталась для них лишь поверхностной игрой *случайных*, так называемых *лишь человеческих*, стремлений и страстей. Если они при этом, употребляя выражения — божий *промысел* и *план* божьего промысла, и высказывают веру в высшее, веру в то, что историей правит высшая сила, то это остается ненаполненными представлениями, так как они определенно выдают план божьего промысла за нечто непознаваемое и непостижимое для них.

§ 344

В этом деле всемирного духа государства, народы и индивидуумы выступают в их *особенном определенном начале*, имеющем свое истолкование и свою действительность в их *строе* и во всем *протяжении* их *состояния*; сознавая это истолкование и эту действительность и будучи погружены в свои интересы, государства, народы и индивидуумы суть вместе с тем бессознательные орудия и органы того внутреннего дела, в котором эти образы преходят, но дух сам по себе подготовляет и осуществляет для себя переход в свою ближайшую высшую ступень.

§ 345

Справедливость и добродетель, несправедливость, насилие и порок, таланты и их дела, малые и большие страсти, вина и невинность, великолепие народной и индивидуальной жизни, самостоятельность, счастье и несчастье государств и отдельных лиц имеют свое определенное значение и свою определенную ценность в сфере сознательной действительности и находят в ней свой приговор и свою, однако, несовершенную справедливость. Но всемирная история стоит вне этих точек зрения. В ней тот необходимый момент мирового духа, который есть в данное время его ступень, получает свое *абсолютное право*, и живущий в этом моменте народ и его дела получают свое исполнение, и счастье, и славу.

§ 346

Так как история есть образование духа в форме события, непосредственной природной действительности, то ступени развития наличны как *непосредственные природные начала*, и так как последние природны, то они как некая множественность внеположны друг другу, и, следовательно, на долю *одного народа* приходится *одно* из

этих начал, — это его *географическое и антропологическое* существование.

§ 347

Народу, обладающему таким моментом как *природным* началом, поручено его исполнение в поступательном шествии развивающегося самознания мирового духа. Он во всемирной истории для данной эпохи — *господствующий* народ, и *лишь однажды он может* (§ 346) *составить в ней эпоху*. Пред лицом этого его абсолютного права быть носителем ступени развития мирового духа, в настоящее время духи других народов бесправны, и они, равно как и те, чья эпоха минула, не идут больше в счет во всемирной истории.

Примечание. Специальная история всемирно-исторического народа содержит в себе частью развитие его начала, начиная с его детского нераскрытого состояния до его расцвета, когда он, достигши свободного нравственного самосознания, вмешивается в ход всемирной истории, частью же также период упадка и разложения, ибо таким образом в этом упадке и разложении обозначается в нем выступление высшего начала, как представляющего собою лишь отрицание его собственного начала. Таким образом намечается переход духа в это высшее начало и, значит, переход всемирной истории к *другому народу*. Это — период, начиная с которого первый народ потерял тот абсолютный интерес, который он раньше представлял собою; он, правда, еще и тогда воспринимает в себя положительно это высшее начало и внедряет его в себя, но оно не действует в нем с прежней имманентной живостью и свежестью; он может потерять свою самостоятельность, но он может также продолжать свое существование или прозябание как особенное государство или круг государств и возиться, носимый случаем, с многообразными внутренними попытками преобразований и внешних войн.

§ 348

Во главе всех действий, а, следовательно, также и всемирно-исторических действий стоят *индивидуумы* в качестве осуществляющих субстанциальность субъективностей (§ 279). Они являются живыми воплощениями субстанциального деяния мирового духа и таким образом непосредственно тожественными с этим делом, но оно остается для них самих скрытым и не является их объектом и целью (§ 344); и не современниками воздается им *честь* этого дела, не от них они получают за него благодарность (там же), и не воздает им эту честь и эту благодарность также и общественное мнение потомства; в качестве

формальных субъективностей они лишь получают от этого общественного мнения свою долю как *бессмертную славу*.

§ 349

Народ сначала еще не есть государство, и переход семьи, орды, племени, массы и т. п. в государство составляет в нем *формальную* реализацию идеи вообще. Без этой формы ему в качестве нравственной субстанции, каковая субстанция он есть *в себе*, недостает объективности, обладания для себя и для других всеобщим и общезначимым наличным бытием в законах как мысленных определениях, и он поэтому не получает признания; его самостоятельность, не обладая объективной законностью и будучи самой по себе прочной разумностью лишь формально, не есть суверенность.

Примечание. И в обыденном представлении также не называют ни патриархальное состояние государственным строем, ни народ, находящийся в этом состоянии, — государством, ни его независимость — суверенитетом. До начала действительной истории имеет поэтому место, с одной стороны, ничем не интересующаяся, бездумная невинность и, с другой стороны, храбрость формальной борьбы, мотивами которой служат стремление к получению признания и месть (ср. § 331).

§ 350

Выступление в определениях закона и в объективных учреждениях, исходным пунктом которых является брак и земледелие (см. § 203), есть абсолютное право идеи, будет ли форма этого ее осуществления представляться божественным законодательством и благодеянием или насилием и несправедливостью, — это право есть *право героев* основывать государства.

§ 351

Из того же определения проистекает, что цивилизованные нации рассматривают и трактуют другие народы, отстающие от них в субстанциальных моментах государства (отношение скотоводческих народов к охотничьим, отношение земледельческих народов к тем и другим и т. д.), как варваров, сознают при этом, что они не равноправны, и поэтому относятся к их самостоятельности как к чему-то формальному.

Примечание. В войнах и спорах, возникающих в таких условиях, чертой, благодаря которой они имеют значение для всемирной истории, является тот момент, что они представляют собою борьбу за признание по отношению к определенному содержанию.

§ 352

Конкретные идеи, народные духи, имеют свою истину и назначение в той форме конкретной идеи, в каковой она есть *абсолютная всеобщность*, — в мировом духе, вокруг трона которого они стоят как свершители его осуществления и как свидетели и украшения его славы. Так как он как дух есть лишь движение своей деятельности, состоящей в том, что он себя познает абсолютным и, следовательно, освобождая свое сознание от формы природной непосредственности, возвращается к самому себе, то существуют *четыре начала* образований этого самосознания в ходе его освобождения, — *четыре всемирных царства*.

§ 353

В *первом* образовании, как представляющем собою *непосредственное* откровение, это самосознание имеет своим началом образ *субстанциального* духа как тожества, в котором единичность остается погруженной в свою сущность и для себя неоправданной.

Второе начало представляет собою знание этого субстанциального духа, так что он есть положительное содержание и исполнение и *для себя-бытие* как живая *форма* этого содержания — *прекрасная* нравственная индивидуальность.

Третье начало есть углубление внутрь себя знающего для-себя-бытия, углубление до *абстрактной всеобщности* и, следовательно, до бесконечной *противоположности* к объективности, которая, значит, тоже покинута духом.

Начало *четвертого* образования есть превращение (das Umschlagen) этой противоположности духа — превращение, состоящее в том, что он воспринимает в своей внутренней жизни свою истину и конкретную сущность, и примирен, чувствует себя дома в объективности, а так как этот дух, пришедший назад к первой субстанциальности, есть дух, *возвратившийся* из бесконечной противоположности, то он знает свою истину мыслью и миром законной действительности, и таковою и порождает ее.

§ 354

Соответственно этим четырем началам существуют *четыре* всемирно исторических царства, а именно: 1) *восточное*, 2) *греческое*, 3) *римское*, 4) *германское*.

§ 353

1. *Восточное царство*

Это первое царство представляет собою имеющее своим исходным пунктом патриархальное природное целое, внутри себя нераздельное, субстанциальное мировоззрение, в котором светское правительство есть теократия, властелин — также и верховный жрец или бог, государственный строй и государственное законодательство — вместе с тем религия, точно так же, как религиозные и моральные заповеди, или скорее обычаи, суть вместе с тем государственное, уголовное и гражданское право. В великолепии этого целого индивидуальная личность бесправно исчезает, внешняя природа непосредственно божественна или есть украшение бога, и история действительности есть поэзия. Различия, развивающиеся соответственно различным сторонам правов, правительства и государства, вместо того, чтобы отлиться в форме законов, превращаются при наличии простых нравов в неуклюжие, разветвленные (weitläufige) суеверные обряды — в случайности, порождаемые личным насилием и произвольным господством, и расчленение на сословия превращается в природную неподвижность каст. Восточное государство живо поэтому лишь в своем движении, это движение направлено во вне и превращается в стихийное бушевание и опустошение, так как в нем самом нет ничего устойчивого, а то, что прочно, окаменело. Спокойствие внутри государства есть частная жизнь и впадение в немочь и истощенность.

Примечание. Момент еще *субстанциальной, природной духовности* в образовании государства, который в *качестве формы* составляет абсолютный исходный пункт в истории каждого государства, исторически показан и доказан на примере отдельных государств г-ном д-ром *Штуром* в его книге, носящей заглавие: «Vom Untergang der Naturstaaten, Berlin, 1812». Этот труд, написанный одновременно и с глубоким пониманием и с большой ученостью, очистил путь для разумного рассмотрения истории государства и истории вообще. В этой книге показана также и наличность принципа субъективности и самосознательной свободы в германском народе, но так как это исследование доходит лишь до падения природных государств, то и уяснение наличности этого начала доведено лишь до той стадии, в которой он проявляется частью как беспокойная подвижность, человеческий произвол и гибельная человеческая сила, частью в своем особом образе как *задушевность*, и еще не достиг объективности, *самосознательной* субстанциальности, еще не развился в органическую *закономерность*.

§ 356

2. *Греческое царство*

Это царство имеет своей основой вышеуказанное субстанциальное единство конечного и бесконечного, но основой, носящей характер таинственности, оттесненной в область смутных воспоминаний, в пещеры традиции и ее образов; эта основа была высвобождена и порождена из себя различающим себя духом, чтобы стать индивидуальной духовностью и перейти в яркий свет знания, онаумерилась и преобразилась в красоту и радостную нравственность. В этом определении начало личной индивидуальности становится ясным для себя еще не как заключенный внутри себя самого, а как остающийся в своем идеальном единстве. Целое поэтому распадается на круги особенных народных духов, частью же последнее волеpешение еще не приписывается субъективности для себя сущего самосознания, а силе, стоящей выше и вне него (ср. § 279), и, с другой стороны, особенность, связанная с потребностью, еще не принята в свободу, а исключается из нее в виде класса рабов.

§ 357

3. *Римское царство*

В этом царстве различение доходит до бесконечного разрыва нравственной жизни на две крайности — на *личное* частное самосознание и на *абстрактную всеобщность*. *Антагонизм* между субстанциальным воззрением аристократии и началом свободной личности в демократической форме развивается так, что первое вырождается в суеверие и отстаивание холодного своекорыстного насилия, а второй вырождается в испорченность черни, и разложение целого кончается общим бедствием и смертью нравственной жизни. В этом состоянии индивидуальности отдельных народов находят свою смерть в единстве пантеона, все единичные лица низко падают, превращаясь в частные лица и в *равных*, обладающих формальным правом, удерживаемых, следовательно, вместе лишь абстрактным произволом, доходящим до чудовищных размеров.

§ 358

4. *Германское царство*

Дойдя до этой потери себя самого и своего мира и бесконечной скорби об этой потере, быть носителем которой было предназначено *из-*

раильскому народу, оттесненный внутрь себя дух улавливает в крайности своей абсолютной *отрицательности*, во в себе и для себя сущем *поворотном пункте*, *бесконечную положительность* своей внутренней сущности, начала единства божественной и человеческой природы, примирение, как появившуюся в области самосознания и субъективности объективную истину и свободу; осуществление этого примирения поручается северному началу *германских народов*.

§ 359

Внутренняя жизнь начала в качестве еще абстрактного, существующего в чувстве, как вера, надежда и любовь, примирения и разрешения всякого антагонизма, раскрывает свое содержание, возведя его в действительность и самосознательную разумность, в *светское* царство, берущее своим исходным пунктом задушевность, верность и товарищество свободных людей. Это светское царство в этой своей субъективности есть столь же и царство для себя сущего грубого произвола и дикости нравов, и ему противостоит потусторонний мир, *интеллектуальное* царство, содержанием которого, правда, и является вышеуказанная истина его духа, но эта истина вместе с тем, как еще *не продуманная мыслью*, закутана в варварстве представления и в качестве духовной силы ставит себя выше действительной жизни души и ведет себя по отношению к последней как несвободная, страшная сила.

§ 360

Так как в суровой борьбе, которую ведут друг с другом эти два царства, пребывающие в различии, получившем здесь свою форму абсолютного противоположения и вместе с тем коренящемся в некотором *единстве* и *идее*, — так как в этой суровой борьбе духовное царство и в действительности и в представлении унизило существование своего неба, низведя его до уровня земной посюсторонности и обыденной действительности, а светское царство, напротив, подняло свое абстрактное для -себя- бытие на высоту мысли и принципа разумного бытия и знания разумности права и закона,—то противоположность между этими царствами свелась *в себе* к образу, лишенному существенности: современность совлекла с себя свое варварство и неправовой произвол, а истина совлекла в себя свою потусторонность и свое случайное насилие, так что стало объективным истинное примирение, развертывающее *государство* в образ и действительность разума, в которой самосознание находит органически развивающуюся действительность своего

субстанциального знания и воления; также и в *религии* это самосознание находит чувство и представление этой своей истины как идеальной сущности; в *науке* же самосознание находит свободное, постигнутое в понятии познание этой истины как одной и той же в ее восполняющих друг друга проявлениях — в *государстве*, *природе* и *идеальном мире*.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.

А р и с т о т е л ь (384—322 до нашей эры) — величайший ученый и мыслитель древности, ученик Платона — дуалист (140, 150) — 163 185.

Б е к к а р и я, Чезаре (1738—1794) — знаменитый итальянский криминалист и политический писатель; идеолог буржуазии, автор нашумевшего в свое время трактата «Dei delditi et delle pene» («О преступлении и наказании»), резко осуждавшего феодальные методы уголовного правосудия и отрицавшего необходимость и политическую целесообразность смертной казни и пыток (100) — 117, 118

Б р у н о, Джордано (1550—1600) — знаменитый итальянский революционный философ эпохи Возрождения. Выступил как противник Аристотеля на защиту астрономической системы Коперника, которую он развил дальше и глубже. Его учение о бесконечности мира составило эпоху в истории развития науки. Б. закончил свою жизнь на костре за нежелание отказаться от своих взглядов (270) — 287

В о л ь ф, Христиан (1679—1754) — немецкий философ-рационалист, эклектик-идеалист, популяризатор Лейбница (15) — 44

Г а л и л е й, Галилео (1564—1642) — величайший итальянский физик и астроном (270) — 287

Ф о н Г а л л е р, Карл-Людвиг (1768—1854) — профессор права в Бернском университете с 1806 по 1817 (219, 256) — 240, 265, 266, 267, 268

Г е т е, Вольфган — величайший немецкий поэт (предисл. 215, 317) — 12, 236, 237

Г у г о Густав (1764—1884) — основатель так называемой исторической школы права, «узаконяющей, по выражению Маркса, подлость сегодняшнего дня подлостью вчерашнего дня», проф. Геттингенского университета (3) — 28, 29, 30

Д и о г е н (ок. 412—323 до н. э.) — философ древней Греции, ученик Антисфена, основателя цинической школы (195) — 221

Д и о н и с и й, Старший, Сиракузский тиран (431—367 до н. э.) (215) — 235

З о л ь г е р, Карл-Вильгельм-Фердинанд (1780—1819) — немецкий философ мистического направления, ученик Шеллинга, профессор эстетики во Франкфурте на Одере и в Берлине (140) — 171

И о с и ф II — римско-германский император, сын Марии-Терезы и Франца I Лотарингского. Родился в 1741 г.; избран императором в 1765 г. (после смерти отца); умер в 1790 г. Иосиф II был типичным абсолютным монархом, относящимся нетерпимо к идее народного представительства и жестоко расправлявшийся со всеми своими противниками (100) — 118

К а н т, Иммануил (1724—1804) — выдающийся немецкий философ — идеалист (3, 6, 15, 19, 40, 133, 135, 161, 324, 333) — 31, 36, 44, 53, 67, 153, 154, 193, 345, 351

К л е й н, Эрнст Фердинанд (1743—1810), правовед-криминалист, советник судебной палаты (99) — 116

К р е й ц е р, Георг Фридрих (1771—1858) — профессор Гейдельбергского университета. Полное название труда, о котором идет речь у Гегеля, носит название «Символика и мифология у древних народов, в

особенности у греков» (203) — 225
Лаплас, Пьер Симон (1749—1827) — знаменитый французский астроном и математик (270) — 287
Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646—1716) — выдающийся немецкий философ — объективный идеалист и математик (3) — 31
Лициний (263—324) — римский император (3) — 29
Лукиан (125—200) — выдающийся греческий писатель, вначале находившийся под влиянием Платона, а затем воспринявший учение Эпикура (180) — 208
Лютер, Мартин (1483—1546) — известный германский религиозный реформатор (предисл.) — 19

Наполеон I Бонапарт (1769—1821) — известный французский император и полководец (274, 281, 290) — 299, 311, 316

Монтескье, Шарль Луи (1689—1753) — выдающийся политический писатель, выступивший как идеолог нарождающейся буржуазии и противник феодализма и неограниченной монархии (3, 261, 273) — 26, 30, 271, 297, 298
Мюллер, Иоганн (1752—1809) — немецкий историк и публицист (предисл.) — 15

Паскаль, Блез (1623—1662) — французский математик, физик, философ. В философии он выступил как защитник интуитивного метода познания, которое по его утверждению, более достоверно, чем разумное познание, и открывает человеку возможность богопознания (140) — 162, 163

Питт, Вильям (1708—1778) — известный государственный деятель Англии (329) — 348

Платон (428—348 до н. э.) — величайший греческий философ — идеалист (пред. 31, 140, 185, 299) — 14, 16, 17, 171, 213, 214
Птоломей, Клавдий (II век) — греческий астроном, физик и геометр, обосновавший геоцентрическую систему (270) — 287

Руссо, Жан-Жак (1712—1778) — выдающийся публицист и мыслитель эпохи Просвещения (29, 153, 258) — 54, 188, 264, 265, 266
Рикардо, Давид (1772—1823) — виднейший представитель классической школы в политической экономии в Англии (189) — 217

Смит, Адам (1723—1790) — основатель классической школы в политэкономии (189) — 217
Сократ (470—399 до н. э.) — знаменитый греческий философ, учитель Платона (138, 140, 274, 279) — 157, 171, 300, 306
Солон (VI в. до н. э.) — знаменитый афинский политический реформатор и законодатель (123) — 142
Софокл (ок. 495—406 до н. э.) — древне-греческий драматург (166) — 198
Сэй, Жан Батист (1767—1832) — французский экономист — представитель так называемой «вульгарной» школы в политической экономии (189) — 217

Фаворин — знаменитый ритор и софист, друг Плутарха. Около 130 нашей эры переселился в Рим — по приглашению имп. Адриана (3) — 28, 29, 30
Фейербах, Людвиг (1804—1872) — немецкий философ, материалист, выступивший с критикой Гегеля (99) — 117
Фихтэ, Иоганн-Готлиб (1762—1814) — выдающийся немецкий философ, представитель классического немецкого идеализма (пред. 6, 52, 79, 140, 258, 273) — 17, 36, 78, 101, 102, 175, 264, 296
Фидий (ок. 500—430 до н. э.) — знаменитый греческий скульптор (15) — 45
Фриз, Яков-Фридрих (1773—1843) — плодовитый германский философ, кантианец. Кроме чисто философских работ Ф. написан также ряд трудов по математике, физике и юриспруденции (пред. 15) — 11, 44
Фридрих II Великий — король Прусский (1740—1786) — родоначальник «просвещенного абсолютизма», род. 1712 г. (229)

Цицерон (106—43 до н. э.) — римский государственный деятель и философ (3, 180) — 28, 208

Ш л е г е л ь, Фридрих (1772—1829) — германский поэт и философ, идеолог романтизма, идеализировавший средневековье, как глубоко религиозную эпоху (140, 164) — 175, 197

Ш т у р (1787—1851)— профессор Берлинского университета с 1826 г. (355) — 359

Э п и к у р (341—270 до н. э.) — знаменитый греческий философ-материалист, уроженец о-ва Самоса, основавший в Афинах свою философскую школу (пред., 46) — 12, 73

Ю с т и́ н и а н «Великий» (527—565)— восточно-римский император. При Юстиниане была произведена кодификация римского права предшествующих столетий. «Кодекс Юстиниана» является важнейшим историческим памятником Римского права (215) — 236

Я к о б и, Фридрих-Генрих (1743—1819) — видный немецкий философ «веры», выступивший против рационализма в защиту сверхчувственного познания (140) — 169