

лагает *верную волю* судьи, направленную на всеобщее, на „право само по себе“; оно ведет к созданию такой же воли у преступника. Эта верная воля *свободна в праве и права в своей свободе*. Она почерпает свое верное определение в своей правоте и в ее созерцании; она не покорствуется случаю и произволу и не обращена ко внешнему инобытию; но живет как внутреннее самоопределение, как „бесконечная“ субъективность.¹

Такое состояние воли есть уже *моральное* состояние. Душа человека, нашедшая путь к свободе в вещи и в чужой воле, научилась через неправду² правде. Она познала, что даже крайность³ преступления не может оторвать особенную волю — от всеобщей; что право не устанавливается произвольно; что единая правота вырастает и хранится в глубине человеческой души; и что всякое „право“, не согласное с этой духовной правотой, несет в себе зерно своей гибели. Душа свободна, если живет этим *единым правом*.

Однако доселе она научилась жить им лишь *во внешних делах своих*.

Глава семнадцатая

МОРАЛЬ

Мораль есть *истина абстрактного права*, т. е. высшая, более свободная и более конкретная ступень в ряду *правых состояний воли*.

Мораль есть *высшая* ступень потому, что воля человека вступает на ее уровень, лишь пройдя через посредство „абстрактного права“ и преодолев его определения. Моральное состояние воли в отличие от абстрактно-правового уже не примитивно: воля испытала встречу с *вещью* (собственностью) и с *чужою овеществленной волею* (договор) и осуществила в этой „вещной“ обращенности свой внутренний раскол до конца (преступление). Она утвердила свое тождество с вещью и оторвалась от нее; она установила свою общность с волею другого собственника и укрепила себя его согласием; она извела уклон

¹ Recht. 146. 146 (Z.). 147 (Z.); ср.: Епс. III. 384—385. ² Включение „преступления“ и „наказания“ в спекулятивный ряд пути Божия совсем не означает, что *каждый* человек становится *неизбежно* преступником и получает возмездие. Сумасшествие и преступление суть *крайности*, которые должны быть преодолены „человеческим духом вообще“; отдельным же людям они могут быть присущи и в смягченном виде, в виде „ограниченностей, ошибок, нелепых поступков и непреступной вины“: Епс. III. 201—202. ³ „Extrem“: Епс. III. 201.

к неправде и неправому деянию, и убедилась, что *право есть ненарушимый, неписанный закон, скрывающийся в ее собственной глубине*. Опосредствованная всеми этими усилиями и страданиями, преодолев горечь первого, абстрактного и внешнего самоопределения, — воля вступает в *моральное состояние*.

Мораль есть *более свободная* ступень потому, что воля человека, вступив на ее уровень, направлена уже не к внешнему, не к вещи и овеществленному бытию, но к *внутреннему*. В моральном состоянии воля обращается к себе; она „рефлектирована в себя“¹ и ищет тождества уже не с вещью, а с собою.² Она по-прежнему остается *самоопределением*; но определяет себя уже не через посредство внешнего инобытия; объектом ее является *она сама*: она есть „бесконечное“ или центростремительное творчество и знает сама об этом (*für sich*). Поскольку воля оказывается уже не просто „абстрактным лицом“, т. е. „внешне ограниченной бесконечностью“,³ но *субъектом*,⁴ т. е. *внутренне-творящей бесконечностью духа*. Воля свободна потому, что освободила себя во внешнем инобытии и тем самым *от внешнего инобытия*. Она научилась тому, что *правый закон* не чужд ей, ибо формулирует ее собственную, *обычную для нее, свободную природу* — ее *собственный духовный нрав*; она научилась *благодаря этому искать в самой себе источник своей правоты и самостоятельно творить свой правый status*.

Она стала свободнее потому, что *возросла ее самостоятельность и углубилось ее самосознание*.

Мораль есть *более конкретная* ступень потому, что воля человека, находясь на ее уровне, располагает *более богатым содержанием* и живет в *более тесном единении* или „сращении“ с собою. Все содержание, добытое волею в ее „абстрактной правоте“, не исчезает, но сохраняется на моральном уровне: усилия и страдания личной души в процессе ее самоотождествления с вещью и в ее встрече с решающим законом, говорят ей о том, что сфера ее свободы расширилась новыми определениями и состояниями, и что теперь ей необходимо *залечить свой внутренний разрыв*. „Особенная“ воля отвлекается от внешнего тяготения и, приняв идею *внутреннего самоопределения*, ищет *конкретного тождества* с вечно правыми и вечно свободными, глубокими корнями всеобщей воли. Моральная воля не теряет отношения к вещественной природе и другим людям; она сохраняет также возможность падения и способность быть виновною; но творчество ее сосредоточено на том, чтобы выработать себе *внутреннее совершенство* — состояние *правое, свободное и целостноконкретное*.

¹ Recht. 148. Enc. III. 385.
⁴ Recht. 148.

² Ср.: Recht. 148.

³ См. главу шестнадцатую.

Отсюда ясно, что *совершенство* есть лишь *искомое* в морали и что термин „моральная воля“ выражает не одобрение или положительную оценку (в противоположность дурному, имморальному состоянию), но обозначает *особую структуру человеческой души*, особый способ жить, действовать и относиться, характерный для воли в ее не до конца свободном состоянии. „Моральность“ есть *духовно необходимая* ступень человеческой жизни, и поскольку она есть *правое* состояние воли, или *право*;¹ именно поэтому Гегель рассматривает „мораль“ как вид „права“: в спекулятивном росте воли моральное состояние есть *status bene fundatus*. Однако это не значит, что „моральность“ есть самое высокое и свободное состояние воли; напротив, анализ ее покажет ее несовершенство, ее пределы и ее несостоятельность. В устах Гегеля „моральность“ не только не есть синоним „добродетели“ и не только не выражает одобрения, но, наоборот, является нередко отвергающей и отрицающей характеристикой души. Подобно всем переходным и не высшим ступеням, „моральное“ состояние духа есть одновременно „правое“ и „неправое“, „свободное“ и „несвободное“, допускаемое и отвергаемое состояние. И может быть, никто не вскрывал слабых сторон морали с таким гневом и с такою беспощадностью, как Гегель.

Сущность морального состояния определяется его возникновением. „Особенная“ воля, заблудившаяся в своем абстрактном самоопределении („неправда“), внемлет взывающему голосу своей разумной глубины и постигает, что „правое само по себе“ *ненаруσιμο и всеобще* и что его следует найти *во внутреннем, субъективном самоопределении*. Моральное состояние воли определяется как *искание: особенная воля ищет ненарушимого и всеобщего добра*.

Однако именно потому, что она его *ищет*, она его еще не знает и не владеет им. Моральная воля знает *верный путь — самодеятельность* и движется по *верному направлению — центристремительно*. Но она не ведает *основной тайны своего бытия*: она не знает, что *добро есть ее собственная, имманентная ей, всеобщая сущность воли*. В глубине, сокровенно, сама по себе (*an sich*), — „особенная“ воля *тождественна со всеобщим*,² божественным огнем своей природы; но она *не знает* его: *для нее (für sich)* этого тождества не существует. И этим определяется сущность и судьба моральной души.

Зная о том, что добро можно найти *лишь самодеятельно*, субъективная душа утверждает в морали свое *право на полное и целостное самоопределение*: воля признает (*anerkennt*) только

¹ Ср.: „*der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das Recht des subjektiven Willens*“: *Recht*. 149. Курсив Гегеля. ² *Recht*. 149. 150. 151.

то, и сама *есть* только то, что *ею* принято,¹ что она утверждает как „свое собственное“, в чем она не видит ограничения для своей бесконечности.² В этом „моральная свобода“ воли: каждое состояние, каждое определение свое она признает *своим* лишь постольку, поскольку она о нем знала и его желала.³ Поэтому она ищет добра, как чего-то внутренне ею самого признанного и утвержденного: она имеет право сделать добро предметом своего *знания* и своего *воления*.

И в то же время она *не видит* своего глубокого, сокровенного тождества с ним. Добро является для нее неким *инобытием*, от которого она оторвана и которое ей противостоит. Моральная воля полагает себя *не* в тождестве с добром, но в *отношении* к нему.⁴ Она сама оторвана от него, противопоставлена ему и ограничена⁵ этим противопоставлением. Это означает, что она абстрактна и формальна,⁶ ибо отвлечена от абсолютно реальных и содержательных корней своей жизни.

Так обнаруживается и в морали этот основной раскол воли на глубокую „всеобщность“ и поверхностную „особенность“. *Особенная воля* есть сам „моральный субъект“ или специфически „моральная“ воля; она образует сторону явления или существования (Existenz,⁷ Dasein⁸) и облекает собою субстанциальную⁹ *всеобщую волю*.¹⁰ Моральная субъективность есть видимый способ жизни, принятый на себя „свободою“, или, что то же, „по себе сущою волею“,¹¹ а волевая субстанция, облекшаяся в „морального субъекта“, получает через это *действительность* и есть *идея*.¹² Однако особенная воля, не зная об этом, живет и действует так, как если бы она была самостоятельна; она сознает только свою поверхностную субъективную свободу, дорожит ею и остается конечною, единичною и ограниченою.

Именно в качестве *конечной* и *ограниченной* моральная воля видит свое несовершенство и *построяет* совершенное, ненарушимое и всеобщее добро как „высшее“, как *подлежащее* осуществлению, требуемое — *должное*.¹³ В лучшем случае она *сознает* его,¹⁴ но не утверждает себя *в нем*, а его *в себе*. И вот на почве этого неведения, этой спекулятивной слепоты слагается своеобразное моральное мировоззрение, которое не раз характеризуется Гегелем в его основах.

Моральный субъект как субъект есть существо *действующее* и притом *само* определяющее себя к действию. Это самоопределение состоит в том, что субъективная воля сознательно со-

¹ Recht. 149—150. ² „insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist“: Recht. 150. Курсив Гегеля. ³ Enc. III. 385—386. ⁴ Recht. 151. 151 (Z.). ⁵ Recht. 150. ⁶ Recht. 150. 149. ⁷ Recht. 148. ⁸ Recht. 149. ⁹ Ср.: Recht. 151 (Z.). ¹⁰ Recht. 149. ¹¹ Recht. 148. 150. ¹² Recht. 148. 149. ¹³ Recht. 151. ¹⁴ Recht. 151.

общает себе известное *содержание* и затем стремится своим *действием* превратить его в „объективность“, т. е. придать ему непосредственное существование; содержание, живущее в субъективной воле и затем осуществляемое ею в мире, есть ее *цель*.¹

Оставаясь единичною, конечною и ограниченною волею, она противостоит сразу: во-первых, внешнему миру вещей и людей, в котором она осуществляет свои цели; и, во-вторых, внутренне предносящейся идее добра, осуществление которой она вменяет себе *в долг*. Моральная воля ставит перед собой задачу: найти такое *содержание* и такую *цель*, которые обладали бы *действительною доброкачественностью* и могли бы быть признаны *всеобщеобязательными*. Эта цель должна указать воле единое, объективно верное и всеобще-значащее *направление*, или, подходя к моральному состоянию изнутри, — единое всеобще-значащее *побуждение*, единый всегда верный *мотив* действия.

Все единичные положения и состояния человека различны, своеобразны и неповторяемы. Единственно, что имеется налицо *всегда и во всех случаях*, это самое отношение действующей воли к верховному добру, т. е. ее обязанность, ее *связанность долгом*. Человеческая воля во всех жизненных положениях остается перед лицом добра *обязанною* волею и притом независимо от своих индивидуальных намерений, особенностей и влечений. Добро есть *должное* для всякого разумного существа как такового (категорический императив); человек, ищущий *добра*, ищет *должного*, и, можно сказать, что тот, кто нашел объективно верный предмет, *само добро*, нашел свой *долг*. Долг есть *необходимая и чистая форма добра в его отношении к человеческой воле*; все побуждения и мотивы имеют эмпирическую, случайную, преходящую и чувственную природу; долг есть единственное побуждение, имеющее *не чувственный, но формальный, необходимый, и не эмпирический, но умопостигаемый* характер. Поэтому воля к добру, или правая воля, есть *воля к долгу*; единая правая цель есть осуществление долга; единый правый мотив есть *уважение к долгу*. Долг есть единственный и необходимый закон морали, и потому моральная воля определяет себя к тому, чтобы творить *долг ради долга*. Именно таково было классическое обоснование морали, данное Кантом.²

На этой основе и слагается моральное мировоззрение.³

Моральная душа, определяя себя долгом и обнаруживая тем свою разумность, встречает в самой себе сопротивление, исхо-

¹ Recht. 152.

² Эту дедукцию Гегель целиком же излагает, хотя постоянно указывает на нее и приводит ее по частям. „Moralis he Weltanschauung“ Phan. 453

дящее от чувственных побуждений и влечений во всем их множестве и разнообразии; в ней обнаруживается несогласованность и противоположность.¹ Разумная воля не поддается, однако, этим влечениям и утверждает свой закон (автономия), стремясь ограничить и подчинить себе чувственность.² Она стремится быть свободной и чистой волей, не скованной и не смешанной с эмпирическими содержаниями.³ Но для этого ей необходимо побороть их, свести их множество к единому мотиву и закону и тем создать в своих пределах гармонию и цельность.

Моральное мировоззрение есть воззрение существа, признающего долг и отыскивающего духовную гармонию, или, что то же, конкретность духовной жизни.

Моральная душа стремится, во-первых, к гармонии между чистою волею, верною долгу, и иррациональными, чувственными влечениями души. Именно к этому направлена ее деятельность,⁴ принимающая форму непрестанной борьбы. Едва покоренные и приведенные к молчанию, чувственные влечения вновь поднимают голову и героические усилия чистой воли бессильны их искоренить. Как бы ни цельна была победа долга, моральное сознание видит себя по-прежнему нецельным и преисполняется чувством собственного несовершенства. Суровое самопринуждение и вынужденная покорность не дают расцвести духовной гармонии.

Это затруднение осложняется тем, что многосторонность эмпирических положений ставит перед моральным сознанием целый ряд различных по содержанию, но категорически зовущих и требующих обязанностей или „долгов“, которые должны быть сведены, как в принципе, так и в осуществлении, к единому цельному, священному долгу.⁵ И вот моральное сознание, зная, что добро *ненарушимо и цельно*, и в то же время видя его в себе нарушаемым и нецельным, постулирует бытие другого, совершенного сознания, т. е. высшего существа, в действиях которого чувственность примирена с долгом и особенная воля — со всеобщей.⁶ Сила этого божественного совершенства гарантирует человеку осуществимость долга, торжество чистой воли и достижимость свободы и духовной гармонии.⁷ Она упрочивает в нем веру в разум и разумность долга, веру в то, что человек *может* совершить то, что он *должен* совершить; этим она придает долгу его истинное, незыблемое значение.⁸

Моральное сознание стремится, во-вторых, к гармонии между деятельностью чистой воли и ее *результатами*. Эти результаты

¹ W. Beh. 348. Ср.: Glaub. 153. ² W. Beh. 348. Ср.: Glaub. 153. ³ Ср.: Glaub. 149—150. ⁴ Phän. 458. ⁵ Phän. 458—459. ⁶ Phän. 459. ⁷ Ср.: Phän. 459—460. ⁸ Ср.: Phän. 460.

должны стоять в *действительном и справедливом* соответствии с творческими усилиями моральной души. С одной стороны, внешний мир, слагающийся по своим самостоятельным и объективным законам („законам природы“),¹ не должен подвергаться искажению и бесплодности всякое завоевание чистой воли. Отсюда возникает *постулат* гармонической согласованности между „царством природы“ и „царством моральной свободы“.² С другой стороны, усилия моральной души, повышающие ее совершенство, должны давать ей соответствующее *удовлетворение*: чем выше „добродетель“ души, тем более она достойна счастья.³ Отсюда *постулат* высшей справедливости в мире и воздаяние каждому по его делам.⁴

Все эти постулаты объединяются в одном: допускается бытие *Божества*, т. е. абсолютного, морально совершенного существа, мудро устрояющего мир и пекущегося о справедливости и о заслуженном счастье людей. Этому существу противостоит множество людей, ограниченных и конечных *ноуменальных духов*, несовершенных, борющихся и алчущих гармонии душ, подчиненных долгу и подверженных, с эмпирической стороны, внешнему и внутреннему закону природы. Их творчество имеет свой предел и свою судьбу в двойственном составе их существа: с одной стороны, им дана чистая воля и открыт закон долженствования; с другой стороны, им дана чувственная природа и недоступна полнота совершенства. Поэтому *добро* как целостное, гармоническое и совершенное состояние остается для человека *регулятивной идеей*, бесконечно разрешаемым и все еще неразрешенным заданием.⁵

Таково „моральное мировоззрение“. Гегель усматривает в нем „целое гнездо бессмысленных противоречий“⁶ и подвергает его жестокой и последовательной, хотя не всегда беспристрастной критике.

Моральное мировоззрение, во-первых, *внутренне противоречиво*; во-вторых, *бессодержательно*; в-третьих, *ошибочно в самых истоках и корнях своих*. Оно не только не раскрывает сущности добра и не ведет к совершенству, но прямо и во всех отношениях противоречит истинной добродетели и нравственности: „*moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat*“.⁷

Итак, во-первых, моральное мировоззрение *внутренне противоречиво*, и притом не в смысле истинной, диалектической „противоречивости“, вырастающей имманентно и восходящей к конкретному синтезу, но в смысле *дурной путаницы*, приводящей душу к беспомощному метанию⁸ и бесплодным деморализующим

¹ Ср.: Phän. 453. ² Ср.: Phän. 455. ³ Phän. 454—455. ⁴ Ср.: Phän. 460—461. ⁵ Phän. 457—458. ⁶ Phän. 464. ⁷ Ros. 159. ⁸ Ср.: „Verstelkung“, „schwindelnde Bewegung“ etc.: Phän. 463. 464 и сл.

ухищрениям. При этом, моральное сознание *знает* о своих противоречиях, силится их *затушевать* и тем доказывает, что оно само не относится серьезно к своим утверждениям.¹

Так, прежде всего, противоречиво учение морали о *долге и чувственности*. С одной стороны, моральная душа *исключает* чувственные цели и влечения настолько, что отвергает устами Канта даже альтруистические побуждения как неверные; с другой стороны, она добивается *гармонии* между долгом и чувственностью.² Она стремится *действовать в эмпирическом мире* и выбрасывает всякое эмпирическое содержание, остающееся необходимым внутренним (склонность, влечение) и внешним (органы тела) средством для эмпирического действия во имя идеала.³ Мораль имеет дело с единичною, *эмпирическою душою* и действия этой души возможны *только* при вовлечении,⁴ мало того, при *творческом напряжении иррациональных сторон ее*. Поэтому „чистая воля“ не может ни принять, ни отвергнуть чувственные влечения и остается в состоянии колеблющейся борьбы с собою и с ними.

Именно *борьба с чувственностью*⁵ составляет *сущность* морали. Но это значит, что состояние *гармонии*, если бы оно осуществилось, положило бы *конец моральному подвигу*, преодолевающему чувственность: оказалось бы, что преодолевать *нечего*, что моральные усилия, победы и заслуги более не нужны.⁶ Поэтому, если моральное сознание последовательно, оно должно признать, что посвящает свои силы *упразднению морали*, преодолению ее.⁷ Там, где кончается борьба с „чувственностью“, морали нечего делать. И вот, испуганное перспективой самоуничтожения, моральное сознание спешит отодвинуть это достижение в эмпирическую бесконечность,⁸ в „туманную даль“, где ничего нельзя различить с точностью,⁹ в абсолютно недостижимую потусторонность.¹⁰ Однако этим мораль утверждает себя как неполноту, несовершенство, недостижение: она оказывается „промежуточным состоянием незавершенности“ восходящим к завершению.¹¹ Это восхождение выражается в постепенном ослаблении моральной борьбы, в постепенном исчезновении „подвигов“ чистой воли¹² — чем *более совершенна* душа, тем *менее* она *моральна*. Таковы ее первые, основные противоречия.

Они связаны, далее, со множеством других затруднений. Та постепенность, с которою мораль уступает свое место „не-мо-

¹ „Es bekennt damit, dass es ihm in der That mit keinem derselben Ernst ist“: Phän. 464; ср.: 465—476. ² Phän. 468. ³ Phän. 468. ⁴ Ср.: Phän. 468. ⁵ Phän. 469. ⁶ Phän. 469. ⁷ Phän. 469. ⁸ Ср.: Phän. 457. ⁹ „nebliche Ferne“, „nichts genau zu unterscheiden“: Phän. 469. ¹⁰ Log. I. 271. ¹¹ „Zwischenzustand der Nichtvollendung“, „Fortschreiten zur Vollendung“: Phän. 469. ¹² Phän. 469. 470.

рали“, предполагает дробимость, количественную и качественную делимость осуществляемой добродетели; однако такое предположение неприемлемо для морали, признающей неэмпиричность и строгое единство „морального качества“: долг как *единственный* мотив и верность ему как *единственную* доблесть.¹ Но если так, если добродетель действительно едина и абсолютна, то в душе человека она *или* имеется налицо, *или* отсутствует; *tertium non datur*. И моральная душа характеризуется именно *отсутствием* добродетели: мораль есть борьба, т. е. состояние *дисгармонии*, расхождения между сознанием долга и его осуществлением;² мораль есть *порыв* к идеалу, как чему-то недостигнутому, и потому добро остается недействительной выдумкой:³ это „разумная идея“, превращенная в простое задание⁴ и „сплошь отсутствующая“ в действительности.⁵ *Моральной действительности нет.*⁶ Но в таком случае, если сущность морали в ее неосуществленности, если она есть *не более*, чем *далекий идеал*, то в чем же та „достоинность“ и „заслуженность“ моральной души, о которой она взывает сама, требуя себе „справедливого“ счастья?⁷ Как смеет человек роптать на то, что „в этом мире добродетель остается без награды“, если он сам *не* добродетелен и никакой награды не заслужил?⁸ Он требует и „постулирует“, не имея заслуг. Но это значит, что он рассчитывает на „милость“, т. е. на произвольное снисхождение другого существа.⁹ Зачем же он, втайне уповая на „милость не по заслугам“, выставляет на вид свою мнимую добродетель? Зачем же он говорит о несправедливом устройстве мира, если он *по справедливости* не заслужил „счастья“? Может быть, он просто завидует счастливым и хлопочет о себе и о своих друзьях?¹⁰

Здесь обнаруживается, что *целью* морального человека является не столько добродетель, сколько *счастье*: ибо „добродетель, лишенная счастья“, представляется ему неприемлемой, а „счастье не по заслугам“ кажется ему желанным.¹¹ Он требует даже особых гарантий того, что счастье его не минует, хотя бы в „будущей“ жизни. Правда, моральное сознание склоняется к тому, что лучшей „наградой“ ему будет „чувство исполненного долга“; но тогда зачем же оно взывает о ббльшем и о несправедливости миропорядка? Если награда скрыта в *самом* морально верном *деянии*, то откуда же безрадостность долга?¹² А если верность долгу *радостна* сама по себе, то почему же неосуществима гармония между „разумом“ и „счастьем“?¹³ Но если

¹ Phän. 470; ср.: W. Beh. 349—350. Log. I. 272. ² Phän. 463. 479.
³ „unwirkliches Gedankending“: Phän. 474. ⁴ „bloss Vorgegebenes“: Glaub. 153.
⁵ „durchgehends abwesend“: Glaub. 153. ⁶ „dass es kein moralisch Wirkliches giebt“: Phän. 463. ⁷ Phän. 470. ⁸ Phän. 470—471. ⁹ Phän. 470.
¹⁰ Phän. 471. ¹¹ Phän. 470. ¹² Phän. 465. 467. ¹³ Phän. 465.

она осуществима, то зачем жалобы и далекие „постулаты“? Может быть, моральный человек, отказавшись от эмпирического и чувственного счастья, ищет теперь возмещения своего ущерба? Пусть же он поймет, что он сам втайне мечтает освободиться от „морали“ и что идеал его в том, чтобы сделать моральную деятельность излишней и упраздненной.¹

Моральная душа влечется к счастью потому, что исполнение долга по частям, если даже называть его исполнением долга, не может дать полного удовлетворения, а „Долг“ как единое, великое целое невыполним: это было бы тем *осуществлением идеала*, которое с самого начала признано невозможным. Но если в самом деле осуществление идеала отодвинуто в бесконечность² и *Долг не исполним*, то зачем же мораль призывает верить в разумность и *исполнимость* долга? Кант говорит: „Ты можешь, потому что ты *должен*“; он полагает, что источник долга — разум, а разум перестал бы быть разумом, если бы он предписал что-нибудь невыполнимое. Однако, строго говоря, Кант должен был бы сказать обратное: „Ты не можешь именно потому, что ты *должен*“.³ Часть долга — не долг, а больше, чем „часть долга“, человеку совершить не дано. Поэтому „долг“ всегда остается „только долгом“:⁴ это знак того, что человек *не сделал* надлежащего и *не может* исполнить все до конца.

Что имеет в виду человек, говорящий о долге? Он представляет себе некоторый предмет или содержание, которое существует *только* в мысли и воображении.⁵ Это содержание есть само *добро*, т. е. самое абсолютное и реальное⁶ из всего, что только имеет бытие. И вот эту-то абсолютную реальность мораль превращает в нереальную⁷ и нереализуемую „идею“. Добро присутствует в моральной душе, ибо человек имеет „сознание идеала“, но добро *не* присутствует в моральной душе, ибо субъективная воля оторвана от всеобщей. Добро и *доступно* человеку, и *не доступно* ему;⁸ *сознание* долга возносит душу за всякие пределы, и в то же время как сознание *долга* оно ставит ему непреступаемую границу.⁹ Долг формулирует задачу, которая всегда останется задачей,¹⁰ а ученый моралист, *зная* это, призывает к *вере* в исполнимость долга. . .

Естественно, что все эти противоречия вызывают сомнение в долге, в его разумности и его абсолютном значении: ибо в чем же смысл *неразрешимой задачи*, в разрешимость которой *все-таки лучше верить*? Разумность долга сама нуждается в обосновании. Это обоснование состоит в том, что морально-

¹ „gar nicht vorhanden“, „überflüssig“: Phän. 467. 468. ² Ср.: Log. I. 271—272. ³ Log. I. 143. ⁴ Ср.: Enc. III. 428. Recht. 96. 129. 207. ⁵ Ср.: Phän. 462. ⁶ Enc. III. 389. ⁷ Enc. III. 389. ⁸ Phän. 463. ⁹ Log. I. 142. ¹⁰ Ср.: Phän. 458.

должное осуществляется Божеством. Однако *святость* долга не может упрочиться от этой ссылки: во-первых, долг свят сам по себе, иначе он не долг; во-вторых, если святость Божества определяется его верностью долгу, то значение долга не может покоиться на святости Божества. Религиозное обоснование долга повергает моральную душу в ложный круг и лишает ее автономного самоопределения.¹ Точно так же *осуществимость* долга не может быть доказана ссылкой на Божество: то, что осуществимо для Бога, может оказаться неосуществимым для человека.² Наконец, то, что осуществляет Божество, есть именно не моральность со всеми ее колебаниями и усилиями, но целостная гармония,³ недостижимость которой для человека мораль продолжает исповедовать и *после* своей ссылки на Божество.⁴

Если душа человека действительно добродетельна, то, увидев все эти противоречия морали, она сразу поймет, что вступила на ложный путь, и, оставив его, замкнется в себя: ее чистая совесть будет не в состоянии вынести такое мировоззрение. Она начнет действовать в простоте, с непосредственной добросовестностью и будет права.⁵ Но если она при этом не захочет сознаться в противоречивости и недоброкачественности оставленного мировоззрения и будет поддерживать его „для других“, то ее жизненный путь останется лицемерным.⁶

Такова противоречивость морального мировоззрения.

Однако моральное учение не только запутывает человека в противоречиях; оно обманывает его ожидания, обещая ему твердое и определенное руководство на пути к добру и оставляя его перед *неопределенностью и пустотой*.

Мораль есть *рассудочное* учение о добре и добродетели;⁷ поэтому она совмещает в себе все недостатки и заблуждения рассудка.⁸ Это выражается, во-первых, в том, что моралист *мыслит* добродетель, *не созерцая ее*, и тем превращает ее в абстрактное понятие „добра“; далее, в том, что он *отрывает* родовую сущность от содержательной единичности и оставляет обе стороны в абсолютном *противоположении*; наконец в том, что он удовлетворяется формальным решением проблемы и не замечает, что злосчастная *пустота* его *формул* ниспровергает руководимую им душу в хаос эмпирии и произвола.

Отрыв мысли от созерцания есть та основа, на которой вырастают рассудочные злоключения морали. Проблему этики невозможно разрешить ни одним интуитивным прозрением, вне мысли, ни одною мыслью без созерцания. С одной стороны, самый предмет этики — добродетельное состояние духа — скры-

¹ Phän. 472. ² Ср.: Phän. 472—474. ³ Ср.: Phän. 472. 473. 474
⁴ Phän. 474. ⁵ Phän. 475. ⁶ Phän. 475—476. ⁷ Ср.: Glaub. 153—154.
W. Beh. 397—398. Phän. 451 и др. ⁸ См. главу вторую.

вает в себе начало мысли, ибо добродетель есть состояние воли, а воля есть творческая сила самосознания и разума;¹ с другой стороны, метод этики как таковой есть научный метод и протекает в элементе спекулятивного мышления. Добродетельная воля есть мыслящая воля, ибо она восходит к истинной всеобщности,² и мыслимая воля, ибо она есть член спекулятивного ряда. Предоставить обычной, субъективной интуиции — „сердцу“, „настроению“, „вдохновению“ и т. п. разрешать вопрос о том, что „правильно, разумно и прекрасно“, значит допустить господство „самых плоских и пустопорожних выдумок и самых вздорных мнений“ в важнейших жизненных отношениях.³ Однако если учение о добре не может быть построено вне мысли, то оно невозможно и вне созерцания. Мысль, предоставленная самой себе, не насыщенная живым, творческим воображением, не в силах овладеть содержанием предмета и уходит в сферу бессодержательной абстракции.⁴ Она, по необходимости, отвлекает голую форму и превращает живую силу добра в мертвую схему, „бесконечную идею“ и т. д. Тот, кто стремится к истинному знанию добра, должен понять, что *весь вопрос этики* есть вопрос о *содержании*,⁵ а не о форме, и что *содержание* познается *только созерцающей мыслью*. Философ, исследующий добродетель, должен прежде всего добиться „совершенной адекватности созерцания понятию“,⁶ и тогда только он будет в состоянии преодолеть те искушения рассудка, с которыми не справился Кант.

Моральное учение в его обычном виде остается рассудочным и превращает добро в отвлеченное понятие. Оно рассматривает „всеобщее“ в отрыве от „единичного“⁷ и „абстрактное“ в противопоставлении „конкретному“; и этим оно губит все свое дело. „Всеобщее“ оказывается дурною и пустою абстракцией, а „единичное“ — дурною, эмпирическою конкретностью. В результате этого живая, творчески целостная ткань добродетельного духа разрывается⁸ на изолированные и противостоящие стороны, и органическая цельность всеобщей и доброй воли превращается в *disjuncta membra* несовершенной и томящейся, личной души. Чистая воля безнадежно противостоит эмпирической чувственности;⁹ абстрактный закон — желанному содержанию;¹⁰ единство отвлеченного добра — множеству единичных поступков и субъектов,¹¹ нереальный долг — реальной жизни человека.¹² Жизнь души протекает в коллизии между долгом и страстью¹³

¹ Enc. I. 5. Rechl. 57. 173; см. главу пятнадцатую. ² Rechl. 161. 173.
³ Rechl. 169. 197; см. главу третью. ⁴ См. главу третью. ⁵ W. Beh. 351.
⁶ Lass. II. 419. ⁷ Ср.: Phän. 502. ⁸ „Zerrissenheit“: Nohl. 266.
⁹ Glaub. 137. 153; ср.: Diff. 246. ¹⁰ Ср.: W. Beh. 350. 351. ¹¹ Ср.: W. Beh. 360. 361. ¹² Ср.: Nohl. 267. Glaub. 135. 140. Phän. 481. Enc. I 117 и др. ¹³ Phän. 347.

и в комических столкновениях одного долга с другим.¹ Рассудок запутывается в противостоящих друг другу абстрактных требованиях и единичных эмпирических казусах и ситуациях. Абсолютный, не признающий компромисса, долг представляет собою ту „всеобщность“, которая *не может* стоять в конкретном тождестве с „единичностью“ человеческого поступка: живое действие остается в сфере дурной эмпирии, а мертвый долг в сфере праздного, неосуществляющегося идеала.² Пропасть между ними поневоле заполняется бесконечным блуждающим приближением³ и, следовательно, в сущности говоря, остается незаполненной. Человеческое деяние и идеал остаются разнородными, разнозаконными, противоположными и несоединимыми.

Зрелым плодом этого рассудочного подхода является *полная бессодержательность* верховного морального принципа — долга.

Мораль понимает проблему этики как отыскание *единого* для всех жизненных случаев *правила и мерила*. Но то, что мыслится, как *единое* в отношении к *подчиненному* множеству, будет неизбежно формальной абстракцией:⁴ оно будет *противопоставлено* *всему содержательному* и окажется само по себе свободным от всякого содержания.⁵ Все моральные поступки различны, но *все* имеют нечто общее. Это общее есть само *творящее начало* — воля человека и, соответственно, ее формальный закон, т. е. ее *способ* относиться к добру и мотивировать свое решение. А это и есть долг. Но так как содержание приходит к рассудочной абстракции *извне*, от эмпирической чувственности, то моральная воля видит во *всяком* содержании *чужеродного* пришлеца, нарушающего ее формальную автономию. Поэтому она отвлекается от всякой „материи“.⁶

Указать долгу какое-нибудь постоянное содержание, столь же абсолютное, как его форма, значит признать, что долг должен быть желанен *не ради долга*,⁷ т. е. не потому, что душа стремится к добродетели, но потому, что человеку *нравится* такое-то *эмпирическое содержание*. А между тем сущность праведной воли состоит прежде всего в том, что она желает быть добродетельной не ради чего иного, а *исключительно* потому, что она *желает добра*.

И вот моралист, установив самоценность добродетели, оказывается бессильным наполнить добро каким бы то ни было содержанием: ибо *всякое* содержание деградирует в его глазах автономию моральной воли и *всякое* содержание имеет эмпирически чувственный характер. Он обречен на то, чтобы от-

¹ Phän. 347. ² Ср.: Glaub. 152—153. ³ Glaub. 152—153. Log. I. 153—154. ⁴ См. главы вторую и пятую. Ср.: W. Beh. 351. ⁵ Ср.: W. Beh. 349—350; особ. 351. ⁶ W. Beh. 351. ⁷ Glaub. 150.

стаивать „пустое чувство долга“.¹ А, между тем, душа, возжелавшая „добра, ради добра“, ожидает с полным основанием, что моралист укажет ей, *чего же именно* она желает, как высшей и последней ценности. Она ожидает напрасно: она не услышит от моралиста ничего, кроме „пустой декламации“² на тему о том, что „добро есть добро“, а „долг есть долг“.

Понятно, что подобная тавтология³ не может привести к познанию добра. Рассудок моралиста, раз вступив на путь „аналитического единства“,⁴ на путь абстрактной „индифференции“⁵ и фиксированных пустых понятий,⁶ не может произнести ничего, кроме излишних,⁷ нравственно ложных⁸ и ничего не говорящих⁹ тождесловий. Эти тавтологии остаются оторванными от жизни и истины¹⁰ и оставляют ищущее сознание перед лицом абстракций и вымыслов, лишенных всякой сущности.¹¹

Кант пытается выйти из этого круга, устанавливая первую формулу категорического императива: „поступай так, чтобы максима твоего поступка могла быть сделана принципом всеобщего законодательства“. Однако здесь-то и обнаруживается его вращение в пустоте. Принципом всеобщего законодательства можно сделать максимуму *всякого* поступка:¹² перед лицом *формального долга* человеческая мысль сохраняет неограниченный произвол в утверждении и отрицании различных содержаний. В самом деле, почему формальный долг не велит обманывать, красть, убивать? Кант полагает, что если обман, кража и убийство сделаются принципами общего поведения и *все* начнут обманывать, красть и убивать, то получится внутреннее противоречие:¹³ исчезнет *доверие, мирное сожителство* людей и наконец *самый род человеческий*. Гегеля не убеждает эта ссылка.¹⁴ Какому же *внутреннему содержанию формального долга* будет противоречить исчезновение доверия, мира и людей, спрашивает он Канта; откуда человек, возжелавший долга ради долга, узнаёт, что добро состоит в доверии, мире и бытии разумных существ? Одно из двух: или эти содержания должны быть *открыто включены* в формальный принцип морали, но тогда он перестанет быть формальным и все учение окажется несостоятельным; или же моралист не должен ссылаться на них, чтобы не получить упрека в недопустимых „подтасовках“.¹⁵

¹ Glaub. 150. ² „hohle Declamation“: Glaub. 140. ³ Ср.: W. Beh. 350. 353. 354. 398. Phän. 319; ср. о „законе противоречия“. W. Beh. 350. ⁴ W. Beh. 350. 398. ⁵ Ср.: W. Beh. 398. ⁶ Ср.: W. Beh. 354. 398. ⁷ W. Beh. 353. 354. ⁸ W. Beh. 353. ⁹ Glaub. 105. W. Beh. 357. ¹⁰ Glaub. 117. ¹¹ W. Beh. 401. Phän. 290. 291. ¹² W. Beh. 351. ¹³ W. Beh. 350. ¹⁴ Ср.: W. Beh. 352—353. Recht. 178—179. ¹⁵ Ср.: „Verkehrung“, „Taschenspielererei“: W. Beh. 354.

Принцип формального долга не предусматривает и не может предусматривать *никакого* содержания; он безразличен¹ ко всякой „материи“ и может вместить в себя любую.² Но так как действующая душа есть прежде всего *выбирающая* и *решающая* душа, а мораль оставляет ее перед эмпирическим множеством возможностей³ без указаний, то она неизбежно обращается к произволу.⁴ Если это добрая и благородная душа, то она запутывается в беспринципном выборе, впадает в нерешительность и, выбирая под влиянием случая, сознает себя действующей неразумно.⁵ Если же душа порочная, то она следует своему личному интересу в уверенности, что потом можно будет *все* оправдать долгом и успокоить свою совесть.⁶ И, действительно, только очень неискусный или необразованный человек затруднится подобрать мнимые основания для своей мнимой правоты.⁷

Такова та огромная опасность, которую скрывает в себе моральное учение: оно предлагает надежное убежище самому отвратительному⁸ лицемерию,⁹ незаметно растлевающему нравственную жизнь. Своекорыстные люди, прикрываясь праздными декламациями на тему о долге, превозносясь и величаясь в пустом и ложном пафосе,¹⁰ могут с успехом симулировать добродетель и оправдывать свою низость моральными доводами.¹¹ Мораль Канта, проистекшая из чистого и возвышенного¹² настроения, может легко выродиться у людей в целый ряд мнимых и ложных форм добродетели, начиная от обычного лицемерия, знающего в чем добро, творящего зло и надевающего перед другими личину праведности,¹³ и кончая „моральным искусством иезуитов“¹⁴ с их грубо утонченным „пробабилизмом“, подменяющим достоверность вероятностью, а обоснование — произвольной и иллюзорной аргументацией.¹⁵

В противовес этому, следует признать, что *невозможно* построить учение о *добре* и *добродетели*, не обращаясь к *содержанию*. Бессодержательное добро и пустая добродетель суть вредные фантомы.

Но в таком случае перед формальной доктриной морали открывается *два исхода*. Или вносить содержание из эмпирии,

¹ „gleichgültig“: Phän. 485. ² W. Beh. 353. 354. ³ Cp.: Glaub. 150. 151. W. Beh. 353—354. Recht. 193—194. ⁴ Glaub. 151. W. Beh. 350. 352. ⁵ Cp.: Glaub. 151. ⁶ Cp.: Glaub. 151. W. Beh. 355. ⁷ W. Beh. 355. Recht. 194. ⁸ Cp.: „mit Abscheu“: Phän. 475; „verachmähnt“: Phän. 475. 476. ⁹ „Heuchelei“: Phän. 475. 476. ¹⁰ Cp.: „Declamationen“ „Aufschwellung“, „gross von einer leeren Aufgeblasenheit“: Phän. 291. ¹¹ „Niederträchtigkeit als Moralität gerechtfertigt“: Glaub. 152; cp.: Recht 191. ¹² „erhaben“: Recht, 179 (Z.); „hoch“: Recht. 177 (Z.). ¹³ Recht. 189—191. ¹⁴ Cp.; W. Beh. 355. ¹⁵ Recht. 191. 205 (Z.).

более или менее открыто принимая и как бы „вдвигая“ его в формальные категории рассудка; или же отыскать более живые, богатые и конкретные истоки добродетели, по отношению к которым моральная воля окажется лишь несовершенным видоизменением. Кант открыто осуществлял первый исход и не замечал, что *в тайне прибегает и ко второму*. В его представлении долг, для того чтобы получить какое-нибудь содержание, должен быть „применен“, „приложен“ к эмпирическому случаю или действию; а эмпирическое действие, для того чтобы получить моральную квалификацию и оценку, должно быть „подведено“, „субсуммировано“ под абстрактную идею долга. Понятно, что такое подведение имеет смысл лишь при том условии, если между „формой“ и „содержанием“ возможно *истинное соединение*: форма, не теряя своего абсолютного значения, должна предстать в виде *осуществленного деяния*, а содержание, не теряя своей действительности и жизненной полноты, должно предстать в виде *абсолютной ценности*. Однако такое соединение для рассудочной морали неосуществимо.

Если бы долг получил образ осуществленного деяния, то все моральное учение оказалось бы опровергнутым, ибо оно покоится на чисто нормативном, чисто формальном, регулятивно-бесконечном понимании долга. Точно так же, если бы осуществленное деяние получило значение абсолютной ценности, то от морального учения не осталось бы ничего, ибо оно покоится на утверждении эмпирически-чувственного, опороченного характера всякого реального человеческого поступка. Но справедливость требует признать, что моралисты не стремятся к такому *адекватному наполнению идеи добра*; напротив, они поддерживают *принципиальную разъединенность* абсолютной формы и эмпирического содержания. Долг остается чистою и пустою нормою; действие человека остается чувственно-эмпирическим, конечным, единичным и несовершенным поступком. Понятно, что в таком случае соединение формальной абстракции с конкретно-эмпирической единичностью остается эфемерным и бесплодным. Содержание присоединяется к долгу случайно и гипотетически; ¹ форма применяется к содержанию как к чему-то внешнему и несущественному. И если бы кто-нибудь попытался выдать эту связь за *конкретную и целостную*, он убедился бы в „неправомерности“, „противоразумности и безнравственности“ ² своей попытки; нельзя простым подведением эмпирической единичности под формально-абстрактное понятие возводить ее конечное и условное содержание в сферу абсолютного достижения: ³ это значило бы поставить содержание добра в зависимость от личного

¹ Ср.: W. Beh. 354.

² W. Beh. 354.

³ Ср.: W. Beh. 353. 354. 355.

произвола, ибо каждый „подведет“ под понятие долга и провозгласит „идеальным“ то содержание, в идеализации которого он заинтересован.

Замечательно, что сам Кант не впадает в подобную деградацию,¹ и это объясняется тем, что в его личной душе была таинственная опора, из которой он и почерпал решение для всех конкретных вопросов. Этою опорой была его добрая, полная живого нравственного содержания воля, которая указывала ему, что людям как духовным ноуменальным монадам необходимо жить, доверять друг другу и творить мир на земле. Однако его моральное учение не раскрывает духовного содержания этой абсолютной основы духа; оно говорит лишь о пустой форме, настаивая на том, что всякое содержание дается эмпирически и в сущность добродетели не входит. Поэтому философская позиция Канта должна быть признана раздвоенной и несостоятельной: он сам решает вопрос о добре и зле *не теми путями*, на которые указывает другим в своих основоположениях, и самого существенного он *не раскрывает*. Ибо самым существенным в этике всегда останется вопрос о *содержании добра*.

Такова *бессодержательность* морального учения.

Естественно, что в основании такой противоречивости и пустоты должны лежать *глубоко ошибочные допущения*. И действительно, моральное учение ошибочно в самых *истоках и корнях* своих.

Основной и первоначальный дефект морали, из которого проистекают все остальные ее заблуждения и несчастья, состоит в том, что она развивает точку зрения *особенной, субъективной, личной воли человека*, ищущей добра, но оторвавшейся от своей *истинной, субстанциальной и всеобщей сущности*. Пребывая в этом отрыве, она не может увидеть настоящего положения вещей и принимает добро *не за содержательную первореальность, а за формальный конечный идеал*. Воля утверждает себя как лично-субъективную, а добро как противостоящую ей, отвлеченную норму. К этому и сводятся ее основные ошибки.

Во-первых, сущность добра *невозможно раскрыть в терминах лично-субъективной воли человека*.² Добро в своем истинном метафизическом значении есть *„конечная цель и сила мира“*, а совсем не только *„наше“*, человеческое добро, или *„моральный закон нашего практического разума“*.³ Гегель решительно восстает против *„очеловечения“* идеи добра, против чисто *антропологического* понимания этики: человек есть лишь необходимый этап *Божия пути* и поэтому все учение о „человеке“ и „че-

¹ „Degradation“: Recht. 196. ² Ср. Glaub. 153. W. Beh. 396. 411. Phän. 502. Log. III. 323. Recht. 148. 149. 188—209. 210—211 и др. См. главу восемнадцатую. ³ Enc. I. 119. Курсив Гегеля.

ловеческом“ должно быть возведено на *космологической*, т. е. *теологической* основе: ¹ добро должно быть понято как *само Божество*, а добродетель — как *божественное* состояние человеческого духа.

В противоположность этому мораль превращает добро в *человеческий* идеал, а добродетель — в правильное состояние *единичной человеческой души*; этим она низводит этику в пределы человеческого самочувствия и самосознания и превращается сама в идеологию „слишком человеческого“. Каждый человек есть для нее замкнутая, изолированная единичность; каждый поступок — единичное, конечное деяние. Весь вопрос о добре и зле сводится к тому, *каков* был мотив *данного* человека в *данном* случае и удалось ли ему насладиться чувством исполненного долга. Вся мораль может быть сведена к *желанию индивидуума* исполнить свой долг и к сознанию его, что „долг исполнен“.² Все сводится к личному душевному самочувствию и, в конце концов, оказывается, что для добродетельного человека характерна не скромность³ и не забвение о себе,⁴ а горделивое самопревознесение⁵ и услаждение своей мнимой добродетелью.⁶ Отсюда недалеко и до „черствого самомнения“⁷ фарисеев,⁸ до нелюбовного и презрительного осуждения других,⁹ имевших несчастье не исполнить своего долга, и до лицемерного выдавания себя за целостно-добродетельное существо.¹⁰ Такая душа творит свое собственное несчастье: она устанавливает и „закрепляет“ те правила и мерил, *под* которыми пытается удержать других, и не замечает, что она сама нашла в них *свой предел*, что она слепнет по отношению к своим *собственным* ошибкам, что она живет, *непримиренная*, изнемогая под бременем своей *ненавидящей строгости*.¹¹ Для такой души есть только один исход: похоронить в своем сердце свою вину и свои страдания, забыть об этой могиле¹² и о себе и попытаться вступить в сферу самозабвенной, чистой нравственности.¹³

Во-вторых, сущность добра невозможно раскрыть в *терминах отвлеченно-нормативной морали*, ибо добро есть прежде всего *свобода*, а мораль истинной свободы не знает.

Бесспорно, моралист стоит на верном пути, полагая сущность добродетели в *автономии воли*.¹⁴ Но верный путь не приводит его к верной цели: его автономия не спасает душу от несвободного состояния. Недостаточно *знать* свой закон и не иметь никакой иной связи, кроме самостоятельно установленной¹⁵ нормы; необ-

¹ См. главу восьмую. Würt. 317. ⁴ Glaub. 150. sinniger Dünkel“: Nohl. 266.

² Ср.: Nohl. 272. Phän. 486. Würt. 317. ⁵ Nohl. 272. ⁶ Ср.: Würt. 317. ⁸ Glaub. 150. ⁹ Nohl. 272. 273. ¹¹ Ср.: Nohl. 287. ¹⁴ Ср.: Phän. 453.

³ Ср.: ⁷ „hart-sinniger Dünkel“: Nohl. 266. ¹⁰ „sich zum Ganzen heucheln“: Nohl. 273. ¹² Ср.: Aphor. I. 551. ¹⁵ Ср.: Phän. 453.

ходимо еще, чтобы этот закон был понят, т. е. „по-ят“ в своей действительности,¹ чтобы он не противостоял субъекту как некое идеальное инобытие,² чтобы человек видел себя самого в этом законе,³ а не только сознавал бы его как неосуществленное задание. Закон должен быть верным отражением моей действительности; иначе я не свободен в нем, но подчинен ему. Если „всеобщее“ тяготеет над душою,⁴ то оно тяготит душу. Если долг остается „требованием“,⁵ „объективным“⁶ идеалом, то он господствует, а душа человека стоит под его господством.⁷ Тогда душа „подавлена“.⁸ Она раскалывается на господина и „холопа“,⁹ она принуждает и насилует себя;¹⁰ она покоряется¹¹ и повинуетя;¹² она угнетает себя своим собственным законом.¹³ И странным образом воображает себя, несмотря на все это, свободною.

Моральная душа есть душа, запутавшаяся в противоречиях, блуждающая в пустоте и утратившая свою основу. Она ищет добра, но не знает, как познать его, она стремится к добродетели и цельности, но остается в расколе; она добивается свободы и создает себе добровольное угнетение.

И тем не менее моральное состояние есть *необходимый этап* в спекулятивном ряду духовного освобождения.

Моральная душа есть *средняя ступень* между абстрактным правом и нравственностью. Она выше первого, ибо живет внутренним, центростремительным тяготением и обращена ко всеобщему. Но она ниже нравственной души, ибо не достигает истинной цельности, истинной свободы и истинной всеобщности.

Мораль не может быть отвергнута совсем. Во-первых, потому, что она есть форма жизни, уместная в обычном, банальном сознании, не восходящем к спекулятивному созерцанию. Она сохраняет „свое место и свое значение в сфере конечного, где она поддерживает“ абсолютное¹⁴ „в противовес ограниченному и утверждает его, как правило, и как существенное в противоположность ничтожному“¹⁵ и порочному. Мораль, правда, бессильна подняться к *абсолютному единству* бесконечного и конечного и утверждает их „относительное тождество“:¹⁶ идея добра только „сознается конечною душою“; и тем не менее мораль остается „отражением“ абсолютной нравственности,¹⁷ и в своем настоящем, благородном значении она является ее достойным преддверием.

¹ Cp.: Phän. 461. ² Ibidem. ³ Ibidem. ⁴ Cp. Nohl. 265—266.
⁵ „Forderung“: Phän. 455. Recht. 151. 153; „Postulat“: Log. III. 323. Enc. III. 428.
⁶ Nohl. 263. 265—266. 288. ⁷ Cp.: Nohl. 268. ⁸ „unterdrückt: Nohl. 266.
⁹ „Knechtschaft“. Nohl. 263. 266. 293. ¹⁰ „Selbstzwang der kantischen Tugend“:
Nohl. 293 ¹¹ „Unterwerfung“: Nohl. 293. ¹² „Gehorsam“: Nohl. 266.
¹³ Cp.: Nohl. 293. ¹⁴ „das Ansichsein“: Log. I. 146. ¹⁵ Log. I. 146.
¹⁶ „relative Identität“: W. Beh. 348—349. ¹⁷ „Reflex“: W. Beh. 397.

Во-вторых, мораль не может быть отвергнута совсем, потому что она при своей односторонности и ограниченности развивает ряд определений, *органически* входящих в высшее, нравственное состояние. Моральная воля не есть целиком неправая воля, как это могло бы показаться после суровой критики самого Гегеля; напротив, она осуществляет целый ряд *необходимых* и потому „правых“ состояний, вне которых невозможна жизнь духа на земле. Все эти правые состояния необходимы потому, что в них и через них воля продолжает утверждать и раскрывать свое *самоопределение*, т. е. свою свободу. Они необходимы для *свободы воли* так, как воздух необходим для жизни человека, и потому воля притязает на их бытие и соблюдение с полным основанием: это ее *права свободы*, столь же священные во внутренне моральной сфере, сколь священны были абстрактно-вещные права свободы в сфере внешнеправовой. Ни одно из них не может быть ни утрачено, ни опущено, ни попрано, ибо только целокупность их может породить переход к высшему.

Моральная воля есть, прежде всего, *действующая* воля: творческая активность входит в самую волевою сущность ее. Но действовать — значит проявляться во внешнем мире (*Aeusserung*),¹ значит выходить из состояния внутренней, самодовлеющей замкнутости и вступать в сферу эмпирического и конечного бытия. В этом смысле состав морального действия имеется налицо и раньше, в пределах права, так что каждое правовое деяние и проявление имеет в себе и моральную сторону, но только в потенциальном, не проявленном для сознания виде. Тот, кто действует, тот „производит изменения“ в наличном, данном существовании² мира; он знает с внешним эмпирическим бытием³ и, следовательно, подвергает себя законам эмпирической случайности-необходимости.⁴ Поэтому для бесконечной воли *действовать* — значит повергать себя в состояние *конечности и раздвоения*:⁵ предавать одну сторону своего существа дурным законам конкретного-эмпирического мира и тем принимать на себя *вину*.⁶ Тот, кто действует, тот приемлет вину и страдание,⁷ подобно Божеству, принявшему на себя вину и муку мирозидания; и вина морального действия есть, в скрытой сущности вещей, вина не единичного человека, но самой субстанциальной всеобщности.⁸ Правда, моральная воля еще не знает этого и познаёт это лишь на высшей ступени; но по существу ее незнание не меняет ничего и вина следует за ней по пятам. „Невинно“

¹ Recht. 154. 155. ² Recht. 157. ³ „denn der Mensch muss sich handelnd mit der Aeusserlichkeit abgeben“: Recht. 162 (Z.). ⁴ „Handeln heisst... sich diesem Gesetze preis geben“: Recht. 160; cp.: 159. ⁵ „Entzweigung“: Phän. 350. ⁶ Phän. 350. ⁷ Cp.: „nie hat die Unschuld gelitten, jedes Lelden ist Schuld“: Nohl. 284. ⁸ Phän. 351; cp.: Recht. 186 (Z.).

„только бездействие, подобное бытию камня“.¹ Но и бездействие не дает человеку невинности. Наоборот, тот, кто ищет спасения в пассивности, тот губит себя: ибо он чуждается путей действующего, и страдающего, и не боящегося вины, восходящего к свободе Духа.² И даже бытие ребенка включает в себя вину.³

Отсюда вытекает *необходимость вины* для добродетельной воли: ибо воля есть сама активность, само действие, а действовать — значит быть виновным.⁴ Вот почему Гегель высказывает парадоксально звучащее утверждение, что „добродетель исключает невинность“.⁵

Однако, вступая во внешний мир и вплетая свое творческое воздействие в сложные клубки эмпирических обстоятельств, воля признаёт *своим созданием* лишь то, что она заранее предусматривала и включала в свою цель.⁶ Воля имеет *право знать*⁷ то, что она делает; она имеет право действовать сознанием и вменять себе в вину лишь то, что входило в ее *предначертание*.⁸ Это означает, что не все последствия человеческого поступка (That) входят в „действие воли“ (Handlung), но лишь те, которые порождены ее творческой целью, для которых ее цель была творящей „душою“.⁹ Все „вторгающееся извне“ и „привходящее случайно“¹⁰ связано с *поступком* эмпирическими связями, но не входит в духовный и существенный состав *действия*; поэтому воля имеет право признать все это чужеродным, не „имманентным“ „собственной природе действия, совершенного ею“.¹¹ При этом необходимо, чтобы сознание действующего не только предвидело *воображением* свою цель как некое грядущее единичное событие, но чтобы оно отдавало себе отчет в ее *всеобщих свойствах* и в ее *духовном значении*, чтобы душа знала свое действие *мыслью* и *желала его знанием*.¹² Тогда только предначертание будет *намерением*,¹³ подлежащим вменению, а действующая воля будет стоять на духовной высоте.

Рядом с необходимостью *вины* и *намерения*, утверждающих „объективную“ свободу моральной воли, стоит необходимость *субъективного удовлетворения* воли, выносимого ею от своего действия.

Моральная воля *имеет право* осуществлять ту собственную, особенную цель, которая утверждена ее желанием и движет ее к действию;¹⁴ тогда ее действие получает для нее „субъективную

¹ Phän. 350; ср.: Aphor. I. 545. ² Ср.: Nohl. 286. ³ Phän. 350.
⁴ Ср.: die Schuld „kann das Bewusstsein, weil es handelte, nicht verläugnen“: Phän. 556. ⁵ „Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit“: Ros. 159.
⁶ Recht. 156—158. ⁷ „Recht des Wissens“: Recht. 158; ср.: Phän. 349.
⁸ „Vorsatz“: Recht. 156—160. ⁹ Recht. 159—160. ¹⁰ Recht. 159. ¹¹ Recht. 159.
¹² Recht. 161—163. 173. ¹³ „Absicht“: Recht. 161. 162. ¹⁴ „mein Zweck“, „Beweggrund“: Recht. 164 (Z.).

ценность“ и приковывает к себе ее интерес.¹ Воля имеет священное право связать свой интерес с тем, что она творит в жизни, так, чтобы *достижение цели* давало бы ей удовлетворение.² Это совсем не означает, что воля имеет право действовать своекорыстно;³ нет, своекорыстие состоит в предпочтении особенного, лично-единичного содержания, перед „объективную“, всеобщую, духовно-правую целью, тогда как моральная воля осуществляет именно „ненарушимое и всеобщее“ добро. Но воля человека есть прежде всего *единая и цельная страсть духа, ищущая полного удовлетворения своей разумной и благой природе.*⁴ Моральная воля есть, согласно этому, *субъективная жажда духовного удовлетворения*: это значит, что она стремится к *абсолютно правой цели*⁵ и в достижении ее видит свое *субъективное* удовлетворение. Намерение ее по существу приковано к „разумному“, движется им и определяется;⁶ но это намерение воля признает своим собственным и с ним связывает свой личный интерес. Это *право субъективной свободы*⁷ впервые выговорено христианством в учении о любви,⁸ и рассудочная мораль напрасно отказывает в нем человеческой душе, исключая все побуждения личного интереса.⁹ Когда личный интерес насыщен субстанциальной целью разума,¹⁰ когда он нашел в ней себя, тогда он *прав и свободен*, и вопиать о своекорыстии героя может только духовный плебей,¹¹ который судит обо всем по себе.

В таком понимании моральное действие начинает слагаться в некую жизненную цельность, а весь ряд субъективных интересов и действий составляет живого человека.¹²

И вот, взятая в целом *моральная свобода* воли может быть выражена как *право самостоятельно знать добро, личным интересом желать его и личным действием осуществлять его.* Это указывает на то, что в самом основании моральной воли и ее жизни лежит *свобода совести.*

Совесть есть знание добра.

Отношение человеческой души к добру должно быть именно *знающим*, т. е. *мыслящим*,¹³ и притом спекулятивно мыслящим. Добро есть нечто субстанциальное и *всеобщее*; оно есть *сущность*. Поэтому оно может быть воспринято человеком лишь посредством того органа, который сам существен, субстанциален и всеобщ; таково *разумное мышление.*¹⁴

¹ Recht. 164. ² „Befriedigung“, „Genüge thun“: Recht. 164 (Z.).
³ „Selbstsucht“: Enc. III. 371; ср.: Recht. 165. ⁴ См. главу тринадцатую.
⁵ „an und für sich geltender Zweck“: Recht. 166. ⁶ Recht. 166. ⁷ Recht. 166.
⁸ Ср.: Recht. 166—167. ⁹ Recht. 167. ¹⁰ Ср.: Recht. 167.
¹¹ „Kammerdiener“: Recht. 169. ¹² Ср.: Recht. 166. 170. ¹³ Recht. 173.
¹⁴ Ср.: Recht. 173—174.

И вот, абсолютным неотъемлемым правом каждой человеческой души является самостоятельное знание добра¹ через посредство совести. Это право есть *свобода совести*. Каждый человек волен, во-первых, не признавать ничего, кроме того, что он сам, „в себе и из себя“ познал как Добро, и, во-вторых, признавать то, что он знает и желает как Добро истинным правом и истинною обязанностью.² Однако, *прав* ли он в своем исповедании, это узнается лишь по *содержанию* того, что он выдает за абсолютное добро.³ Субъективное, свободное обретение и исповедание не искажает объективно-сущего добра и не умаляет его значения.⁴ Исповедание должно быть *истинным* и потому подлежит критическому рассмотрению, в котором ссылка на „свое убеждение“ имеет столь же мало значения,⁵ сколько ссылка на свое „мнение“ перед лицом суда, государства и науки.⁶ Свобода совести не должна пониматься как „отмена“ истинного знания и отвержение абсолютного бытия.

Возникновение истинной совести выходит уже за пределы морали. Ибо истинная совесть раскрывает *содержательную реальность*,⁷ а моральная совесть говорит лишь о долге и не знает абсолютного содержания.⁸ Совесть морального человека есть знание формальное;⁹ она не касается непосредственно содержательных глубин всеобщей воли и потому легко ведет к „мнениям и ошибкам“.¹⁰ Абсолютная самостоятельность предметного знания легко превращается здесь в произвольное и беспредметное усмотрение, в пустую видимость автономии;¹¹ тогда *достоверность ведения* вырождается в субъективную уверенность,¹² и моральный субъект оказывается абстрактною властью, которая судит и решает, как ей угодно, и по желанию „улетучивает в себе“¹³ все определения и свойства добра. Эта власть может признать случайно и абсолютное добро, но может сделать своим принципом и свое личное, особенное содержание, поставить его выше всеобщего и приступить к его осуществлению. Формальная, субъективная „совесть“ всегда готова обратиться ко злу.¹⁴

Именно на этом пути возникают такие „явления мира“,¹⁵ как „нечистая совесть“: она знает истинное добро, сравнивает его со своими особенными целями и выбирает именно эти последние,¹⁶ если же она пытается оправдать свой выбор, то она

¹ „Recht der Einsicht in das Gute“: Recht. 174; cp. 180. ² Recht. 180—181.
³ „aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden“: Recht. 181. ⁴ „thut keinen Eintrag“, „bleibt fest stehen“: Recht. 174; cp.: 190. ⁵ Cp.: Recht. 192. 193. 194. 195. 196. 197. ⁶ Cp.: Recht. 175. 181. ⁷ Cp.: Recht. 171. 172. 172 (Z.). 181.
⁸ Recht. 177—179. 180. 182 (Z.). ⁹ „Einsicht“, „formell“: Recht. 174. 180. 182. ¹⁰ Recht. 174. ¹¹ Cp.: Recht. 180. ¹² Ibidem. ¹³ „verflüchtigt in sich“: Recht. 182. ¹⁴ Recht. 184. ¹⁵ Не „образы мира“. См. главу двенадцатую. ¹⁶ Recht. 189.

обращается к обманам лицемерия¹ или к „пробабилизму“ иезуитов.² По такому же скользкому пути ведут учения, утверждающие, что добро вообще непознаваемо³ или что оно не имеет единого абсолютного содержания⁴ и т. п. Но особенную злокачественность укрывает в себе „ирония“ романтиков, провозглашающая верховенство эмпирической личности.⁵ Последователь „иронического“ мировоззрения знает что такое объективная нравственность, но утверждает в противовес ей свой личный произвол;⁶ он видит в себе владыку, стоящего *над* законом и предметом,⁷ и самодовольно наслаждается тщетою своих суетных желаний и проявлений.⁸

Такова последняя опасность морального мировоззрения, вырастающая из его истинной глубины. *Совесть* есть тот акт духа, от которого расходятся пути: один ведет на край зла и пошлости, другой к преодолению морали и исцелению душевного раскола.

Это исцеление ведет свое начало от *нового понимания сущности добра*, открывающегося для истинного совестного прозрения. Если мораль утверждала, что добро существенно для души в качестве долга, то истинная совесть утверждает, что добро есть *реальная сущность духа*. Оно есть сущность духа не потому, что только душа, верная долгу, имеет „ценность и достоинство“,⁹ но потому, что она есть *подлинная, глубочайшая реальность*, скрытая в духе от *морального сознания*, но открытая нравственному сознанию. „Добро есть существо воли в ее субстанциальности и всеобщности“; это *есть сама воля в ее истинной сущности*.¹⁰ Добро не идеал, к которому воля должна стремиться, а *первореальность*, которую она может осознать в себе самой и с которой она может *сознательно слиться* так, как она уже сращена и слита с ней *бессознательно*. Добро есть скрытая в каждом из нас и движущая нас *всеобщая воля*. В этом Гегель остается всегда близким учению Руссо.

Естественно, что моральное сознание, постигнув эту истину, перестает быть моральным сознанием.

¹ Recht. 191.
197. 198. 199.

² Recht. 191.
⁵ Recht. 201. Anm.

³ Cp.: Recht. 196.
⁶ Recht. 203.

⁴ Cp.: Recht. 196.
⁷ Recht. 203. 206. (Z.).

⁸ Cp.: Recht. 203.
176. 193.

⁹ „Werth und Würde“: Recht. 172.

¹⁰ Recht. 173; cp.:

*Глава восемнадцатая***НРАВСТВЕННОСТЬ**

В философии Гегеля нет проблемы более сложной и более затруднительной для понимания, как проблема *спекулятивной нравственности* (Sittlichkeit). Самый уровень, на котором разворачивается и живет этот новый „мировой образ“, занимает как бы центральное положение во всем восходящем ряду ступеней: в сконцентрированном, сосредоточенном виде собирается здесь все богатство предшествующих определений, для того чтобы претвориться в некую классическую простоту *народной нравственности* и в дальнейшем произрастить из себя „прекрасное искусство“, „абсолютную религию“ и, наконец, высшую из возможностей — „истинную философию“. Общий закон спекулятивной жизни, согласно которому высшая ступень осуществляется только в функции низших ступеней, приводит к тому, что образ „нравственности“ подводит как бы итог *всем* низшим состояниям, включая их в себя и, так сказать, „выговаривая“ себя в их терминах. При этом, оставаясь в сфере „действительности“, обреченной на двойственный состав, образ нравственности слагается в результате победы „конкретно-спекулятивного“ над „конкретным-эмпирическим“ в такой области, в которой *чувственная видимость явно не уступает побеждающей силе духа*: философия нравственности учит о спекулятивном *сращении телесно разъединенных людей*.

Именно эта невозможность адекватно воспринять образ нравственности в элементе *чувственного существования*, трудность видеть телесными глазами то, что предносится внутреннему оку, невозможность подчинить вещественное осуществляющемуся строю конкретной нравственности, — все это составляет, объективно говоря, основной дефект этого мирового образа, а субъективно говоря, основное затруднение в деле его понимания. На всех последующих ступенях мирового восхождения чувственный материал или открыто следует зову и закону спекулятивной стихии, как в искусстве и религии, или же совсем „снимается“ ею, как в спекулятивной философии. Но в нравственности состояние незримой субстанции и состояние видимого, материального явления еще не сливаются в едином способе бытия, и это требует особого познавательного напряжения от исследователя. Философу, исследующему сущность спекулятивной нравственности, приходится не верить явлению, не принимать его навязывающихся свойств и непрестанно разоблачать скрытую за ними „конкретность“. Философ должен уверенно созерцать „незримое“, скрытое за видимостью того вещественного обстояния, которое настойчиво и упрямо твердит о своей самобытности: