

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.003

УДК 1(091)

*А. А. Максимов, А. А. Борзов**

**ПРОБЛЕМА МЕТОДА
В ЭКСПЛИКАЦИИ ПОНЯТИЯ ОБЪЕКТИВНОГО ДУХА
И В ФИЛОСОФСКОМ ОБОСНОВАНИИ
СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ РАННЕГО ГЕГЕЛЯ**

Гегелевское учение об объективном духе одновременно имеет спекулятивно-методологическое значение и может быть прочитано как актуальная политическая философия. В этом контексте в статье рассматривается развитие метода познания и экспликации духовной природы права и государства в ранних работах Гегеля. Доказывается, что истинная свобода человека возможна лишь в ее объективном развертывании в формы права и государства.

Ключевые слова: Гегель, дух, абсолют, право, государство, метод.

A. A. Maksimov, A. A. Borzov

*THE PROBLEM OF METHOD
IN THE EXPLICATION OF THE CONCEPT OF OBJECTIVE SPIRIT
AND IN THE PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION OF HUMAN FREEDOM
IN THE WORKS OF EARLY HEGEL*

Hegel's doctrine of the objective spirit simultaneously has a speculative-methodological significance and can be read as an actual political philosophy. In this context, the article discusses the development of the method of cognition and explication of the spiritual nature of law and the state in the early works of Hegel. It is proved that the true freedom of a person is possible only in its objective deployment in the forms of law and the state.

Keywords: Hegel, spirit, absolute, law, state, method.

* Максимов Александр Александрович, аспирант, Юридический институт (Санкт-Петербург); sanchomaa@gmail.com

Борзов Александр Александрович, ректор ЧОУ ВО «Санкт-Петербургский реставрационно-строительный институт»; rector@spbrsi.ru

В немецком классическом идеализме политическая философия отходит от прежней естественно-правовой парадигмы и от парадигмы общественного договора, стремясь утвердить правовое мышление, опираясь на идею свободы личности как субъекта права [9, с. 43]. Для этого спекулятивное понятие свободы как формы единства субъективного и абсолютного, как конкретности понятия «Я» должно было быть развито до уровня понятия духа. «Именно “дух” является для Гегеля тем конкретным понятием, благодаря которому он раскрывает всю аналитическую сложность изначального синтеза субъективности логического и субстанциальной логики субъективности... Абсолютное единство мироздания есть единство бытия, но одновременно и единство мышления (бытие в его единстве и мышление в его единстве). Именно постигнутое как субъективность, оно есть дух. Дух, взятый в качестве философской категории, это собственно гегелевское “изобретение”. Впервые оно начинает употребляться философом в этом смысле в лекциях 1803–1804 годов... В “духе” синтезируются понятия свободы как абсолютного и абсолютного как свободы» [1, с. 139–140].

Понятие духа в своей конкретности является синтезом начал субъективности, объективности и абсолютности. В учении Гегеля каждое из этих начал не просто пребывает в простой стихии логического, но и находит себе внешнюю форму выражения. Так, имплицитно присущее понятию духа начало объективности обнаруживает себя в тех его формообразованиях, рассматривая которые Гегель одними и теми же актами мышления эксплицирует субъективность духа и раскрывает духовную природу институционализированных форм деятельности человека. В качестве таких форм для Гегеля выступают нормы морали, нормы права и само государство как выражение высшей нравственной идеи. Поэтому гегелевское учение об объективном духе одновременно имеет спекулятивно-логическое значение и может быть прочитано как актуальная политическая философия.

Исходным пунктом размышлений о сущности политико-правовых явлений, результатом которых со временем стало их духовное истолкование, для Гегеля была история как всемирный процесс и как форма знания. Еще в юности приняв историзм политико-правового мышления Ш.-Л. Монтескье, Гегель стремился понять сущность государства, рассматривая конкретные формы политических образований, сложившихся в истории: от древнееврейского государства до современной ему Германской империи. При этом история для него выступала не в качестве пассивной последовательности событий, а как содержательное сочленение социальных форм существования государств и форм их исторического самосознания [2, с. 120–122]. Таким, например, мы видим в ранних религиозно-политических трактатах Гегеля «Народная религия и христианство», «Позитивность христианской религии», «Дух христианства и его судьба» исследование древнееврейского государства, позитивные формы организации которого, по сути, неотделимы от форм религиозной идеологии.

Интерес историка, политического мыслителя, правоведа был присущ Гегелю начиная с его первых шагов в науке, в то время как для Канта и для Фихте он имел скорее прикладное значение для продуцируемых ими априорных схем познания. При этом Гегель в полной мере осознавал и всю специфику своего

подхода к исследованию истории права и государства. Эта специфика вполне проявилась в его ранних работах и требовала отдельного методологического осмысления, чему были посвящены трактаты «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве», «Система нравственности» и философско-правовой фрагмент из «Йенской реальной философии».

В критическом изложении методологии философско-правового исследования в работе «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» Гегель еще следует традиционной схеме изложения, принятой у Шеллинга и шеллингианцев: тезис — антитезис — синтез. Здесь первому положению (тезису) соответствует «эмпирический» метод. Этим названием Гегель, по сути, маркирует подход к праву всей докантовской науки. Так что такое словупотребление не вполне традиционно. Второму (антитезис) соответствует метод трансцендентального идеализма Канта и Фихте. Третий метод, который Гегель именует абсолютным, он разрабатывает сам, пока еще совместно с Шеллингом.

Эмпирический подход имеет своим принципом исследование, описание, систематизацию и обобщение массы отдельных «конечных» правовых явлений. Этот подход, утверждает Гегель, может быть назван научным потому, что здесь на смену простому повествованию приходит выявление единства рассматриваемого предмета. Но это единство еще выступает как нечто случайное, оно не связано с самой сущностью предмета, не вытекает из этой сущности. Здесь любой случайный признак выделяется из массы других признаков и рассматривается как определение существенного, как некоторая цель, которая при других обстоятельствах может столь же успешно быть изменена на другой признак, давая повод для нескончаемых научных дискуссий.

Главным недостатком эмпирического метода, по Гегелю, является то, что он не позволяет провести четкой разделительной линии между случайным и необходимым в цепи правовых явлений [5, с. 195]. Поэтому эмпирический метод не дает возможности дойти до абсолютного единства и «понимания ничтожества определенностей в абсолютно простом» [5, с. 196]. Последнее замечание показывает, насколько Гегель в это время находился под влиянием Шеллинга, поскольку и эта формулировка, и сам подход еще представлены совершенно в шеллингианском духе, а именно: понимание абсолютного как растворение в абстрактном единстве всего особенного содержания. Отметим, что всего несколькими годами позже Гегель будет критиковать Шеллинга прежде всего именно в этом пункте, отстаивая понимание абсолютного единства именно как единства особенных моментов, которые сохраняют в себе всю полноту своего содержания, наполняя им содержательность абсолютного единства.

Тем не менее главное в критике эмпирического метода достигнуто и обозначено: этот метод ограничен постольку, поскольку он не позволяет достичь уровня абсолютного [7, с. 178–186]. Современные российские авторы решают задачу обоснования необходимости присутствия знания абсолюта в правовой науке, апеллируя к ценностной природе права: «...подчиняясь чему-то неабсолютному, а значит, обусловленному чем-либо, человек сам неизбежно обуславливается какими-то внешними ему обстоятельствами: волей государ-

ства, социальными условиями, общественной или собственной психологией, деятельностью практического или «коммуникативного» разума и т. п. <...> Право нельзя вывести ни из воли государства, ни из воли класса, ни из логики коммуникации... В любом из этих вариантов дедукции права (и многих других возможных объяснений) не будет удерживаться его абсолютно ценностная природа, а значит, для правосознания человека ценности права останутся немь» [8, с. 17]. Тем более была очевидной необходимость выявления начала абсолютного в праве для мыслителей, которых мы сегодня относим к представителям абсолютного идеализма: Шеллинга и Гегеля. И все же представляется несколько странным встретить, по сути дела, аксиоматическое введение столь принципиального положение у Гегеля, ученого, который сам призывал все доказывать и выводить всякое положение [3, с. 2–3]. Тем не менее нужно помнить, что мы имеем дело, во-первых, отнюдь не с популярной статьей, где должны растолковываться очевидные для ученых того времени вещи; во-вторых, с текстом трактата, ориентированного прежде всего на читателя-шеллингианца, который не нуждается в новом доказательстве идеи о том, что всякая наука имеет место лишь в том знании, которое венчается знанием абсолюта.

Начало трансцендентального метода, составляющего, по Гегелю, противоположность методу эмпирическому, образует «принцип априорности», который берет правовые явления в аспекте «бесконечности» [5, с. 203]. Для Гегеля это означает движение в сторону диалектического метода, поскольку природу бесконечного и ее многообразные модификации он трактует как принцип всякого движения и изменения [5, с. 203]. Этот принцип следует понимать как постоянное изменение всякой социальной реальности, как полагание и отрицание ее новых форм. И здесь разум встречает, с одной стороны, вечно изменяющуюся реальность социальных и социально-правовых процессов, с другой стороны, противостояние ему бесконечности «в качестве отрицания множества» [5, с. 204].

Положительное единство конечного и бесконечного, когда и конечное, и бесконечное, фиксируются разумом как что-то частично существующее, дает здесь, по Гегелю, форму теоретического разума, отрицательное единство конечного и бесконечного — форму практического разума. Последнюю Гегель называет отрицательным единством, поскольку она устанавливает, что все конечное в соприкосновении с бесконечным как принципом вечного движения и изменения приходит в противоположность с собой и неизбежно подвергается отрицанию. Но при этом и само бесконечное полагается лишь как принцип изменения всего конечного, как нечто лишенное какого-либо иного внутреннего содержания, а потому пустое и в принципе не существующее в действительности [5, с. 204].

Но именно этот практический и, как показывает гегелевский анализ, отрицательный разум, должен, согласно критической философии, определить, что есть нравственность и что есть право. И Гегель подробно исследует возможности практического разума для ответа на этот принципиальный вопрос. Прежде всего он указывает, что практический разум полагает себя как нравственный разум, и Гегель однозначно соотносит практический разум с одной из сторон в указанной противоположности единства и множественности, абсолютного

и единичного, а именно с единством, с абсолютном. При этом он дает очень емкое и классически отточенное определение нравственного разума, трактуя его как «абсолютное в форме единства» [5, с. 205].

Здесь, однако, Гегеля не устраивает сама форма единства, которая, как он уже убедительно показал на основе подробного анализа, имеет отрицательную природу [5, с. 208]. Отталкиваясь от этого доказанного им положения об отрицательной природе высшего нравственного единства, каким он увидел его у Канта, Гегель дает развернутую критику центральных элементов кантовского этического основания философии права — учения о высшем нравственном законе и учения о категорическом императиве: «... каждая определенность может быть введена в форму понятия и положена как качество; и нет ничего, что таким способом не могло бы быть сделано нравственным законом. Однако каждая определенность есть сама по себе нечто особенное, а не всеобщее; ей противостоит противоположная определенность, и она есть определенность лишь постольку, поскольку та ей противостоит. Обе они могут в равной степени быть мыслимы; и совершенно неопределенно и свободно решение, какая из них будет включена в единство или мыслиться и от которой из них следует абстрагироваться. Если фиксируется одна из них в качестве существующей в-себе-и-для-себя, то другая, правда, уже положена быть не может; но и эта вторая может быть также мыслима, и поскольку эта форма мышления есть сущность, она также может быть высказана как абсолютный нравственный закон» [5, с. 210].

Самое главное в этой критике — указание на невозможность достичь какого-либо конкретного содержания высшего нравственного закона и категорического императива, чего определенно требует и к чему стремится практический разум. Здесь Гегель видит высшую непоследовательность и внутреннюю противоречивость позиции Канта.

Другими словами, всякое определение, которое могло бы претендовать на определение внутреннего содержания высшего нравственного закона и категорического императива, неизбежно противостоит иному определению, которое в свою очередь также подвергается отрицанию, и так далее до бесконечности. Таким образом, определение абсолютного не входит в содержание нравственности и права. Право и нравственность в системе кантовского правового мышления не могут быть осознаны индивидом в качестве чего-то объективно содержащего в себе абсолютное, а значит, и в качестве чего-то несущего в себе ценностное содержание. В подтверждение этого тезиса Гегель оборачивает свое положение: напротив, каждое определение может с таким же правом, как и любое другое, занять место содержательного определения нравственности и права.

Вывод Гегеля однозначен: для действительного обоснования нравственности и права, а также для раскрытия их положительного содержания необходимо разработать новый метод правового мышления, который мог бы позволить мыслить абсолютное в праве не отрицательным, а положительным образом.

Гегель видел величие Канта и Фихте в том, что они связали в единство сущность права и долга, с одной стороны, и сущность мыслящего и волящего субъекта права, с другой стороны [5, с. 218]. Однако, по его мнению, они сами

«нарушили верность» этому единству, поскольку поместили его в качестве сущности и абсолютного всего лишь наряду с множественностью эмпирических форм социальной и правовой жизни, частных определений нравственности и права. Они не показали, как это единство продуцирует из себя нравственность и право в качестве своих особенных форм. Если бы это высшее единство Кант и Фихте могли представить как действительное единство самого единства и множественности, то они бы получили метод более высокого уровня. Этот метод позволил бы удержать абсолютное содержание в конкретных определениях права, а значит, и смог бы позволить адекватно выразить природу самого права.

Выделенным ранее двум методам познания права — эмпирическому методу некритического правопознания и трансцендентальному методу Канта и Фихте — Гегель противопоставляет идею нового метода, который получает название «абсолютного»: «... истинным отличием принципа науки можно считать только следующее: находится ли она в абсолютном единстве или вне абсолютного единства, в противоположности» [5, с. 88]. Поскольку в это время Гегель, пока еще совместно с Шеллингом, стремился к преодолению односторонности субъективизма и односторонности объективизма в философии и к научному постижению идеи абсолюта, снимающего в себе эти противоположности, постольку идея «абсолютного» метода становится для него особо актуальной.

В понимании Гегеля и Шеллинга абсолютность метода означает не универсальность и не наличие каких-то гарантий автоматического достижения истины, а лишь способ диалектического восхождения от особенного к всеобщему, абсолютному. А также, что для Гегеля исключительно важно (особенно в свете представленной выше критики Фихте и Канта), — способ обратного движения, т. е. движения от абсолюта к нравственности и праву.

Таким образом, проблему эмпирического метода познания права можно видеть в переходе от познания правовых явлений к познанию их сущности, вплоть до знания всеобщего. Проблему критического метода, наоборот, можно видеть в переходе от всеобщего к особенным формам права. Абсолютный метод, по замыслу Гегеля и Шеллинга, должен дать форму синтеза и того, и другого. Он должен позволить постичь существенное в правовых явлениях и дать проявиться постигнутой сущности права.

Абсолютный метод познания, развивающийся из трансцендентального метода Канта, познает в диалектическом равновесии, с одной стороны, единство правовой материи, а с другой стороны, множественность ее форм [5, с. 205]. Этот метод позволяет понять диалектическую природу главного основания права — свободы, которую эмпирический и формальный метод, абсолютизируя всеобщее или индивидуальное соответственно, превращают в абстракцию: «Прежде всего встречается ничтожная абстракция понятия всеобщей свободы, существующей якобы отдельно от свободы индивидуумов; на другой стороне находится столь же изолированная свобода индивидуумов» [5, с. 224].

Однако такая абстракция — это совершенно односторонний взгляд на сущность правовой свободы. Свободу нельзя свести только к свободе социума, поскольку в ней растворится индивидуальное. Но и чисто индивидуальная свобода невозможна, поскольку тогда индивид будет детерминирован

чем-то внешним: «...свобода, для которой нечто поистине внешнее было бы чуждым, не есть свобода; ее сущность и формальная дефиниция есть именно то, что нет ничего абсолютно внешнего» [5, с. 224]. Позже Гегель разовьет эту мысль в «Философии права» и наиболее четко выразит в своих «Лекциях по истории философии», комментируя Платона и воспроизводя его идею о том, что нельзя быть свободным и справедливым человеком, живя в несправедливом обществе.

По мысли Гегеля, абсолютный метод продуктивен для теории права прежде всего потому, что дает ей возможность истинного, т. е. положительного, а не отрицательного понимания свободы, которое в соответствии с новой парадигмой правовой мысли становится системообразующей категорией нового учения о праве.

Исторически наиболее последовательное и наиболее глубокое понимание свободы как абсолютной свободы мы находим в учении стоиков. Стоики, однако, понимали ее как чисто отрицательную и чисто субъективную свободу. Человек в их трактовке свободен всегда, даже в оковах, если только он осознает себя свободным и может отказаться от всякой объективности ради этого самоопределения в самосознании [13, с. 48]. Нужно отметить, что стоики сыграли, возможно, решающую роль в становлении теории естественного права.

Бесконечная субъективность свободы у стоиков была дополнена столь же бесконечной объективностью Логоса как первоосновы естественного закона. Свобода личности и естественный закон оставались у стоиков внешними друг другу. И сами стоики были бесконечно далеки от мысли о возможности взаимного диалектического перехода этих двух идей. В Средние века это положение в правовом мышлении было закреплено в метафизической доктрине о естественном праве как абстрактной объективной субстанции всяких правовых форм (Фома Аквинский) и в столь же метафизической доктрине о свободе как чисто субъективной отрицательной свободе выбора (Ж. Буридан).

Поэтому представляется не случайным, что, подходя к разработке своей теоретической модели, основанной на идее свободы, диалектически объединяющей субъективное самоопределение и объективную реализацию, Гегель в своем трактате «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» дает подробную критику концепции свободы как возможности выбора, приписываемой Ж. Буридану. Он пишет: «Следует полностью отказаться от того представления о свободе, согласно которому она должна быть выбором между противоположными определенностями: и если перед ней находятся +А и -А, она заключается в том, чтобы определить себя либо как +А, либо как -А, поскольку она всецело связана этим либо-либо. Подобная возможность выбора есть только эмпирическая свобода, совпадающая с обычной эмпирической необходимостью и совершенно неотделимая от нее. Она есть отрицание или идеальность противоположенных, как +А, так и -А, абстракция возможности того, что нет ни одного из них. Внешней стороной для нее было бы только, если бы она была определена лишь как +А или лишь как -А; однако она есть именно противоположность этому и для нее не возможно ничто внешнее, а следовательно, не возможно и принуждение» [5, с. 224–225].

Другими словами, личность, поставленная в ситуацию выбора между двумя единичными предметами или обстоятельствами, находится от нее в зависимости, а это не есть действительная свобода. Совершив выбор, она оказывается в зависимости от ситуации совершенного выбора, что также относится к ней как необходимость. Лишь когда объектом желания выступает само всеобщее, то выбор не противоречит свободе личности. И если в самом всеобщем выделены какие-то моменты, отвечающие логике его развития, то выбирая между ними, личность следует внутренней логике этого развития всеобщего, тем самым оставаясь в его пределах, развиваясь и одновременно оставаясь собой. Это и составляет, по Гегелю действительную тайну и личности, и абсолюта, суть которого состоит в том, что он есть принцип движения и изменения, и в конечном итоге — тайну свободы личности и тайну права. Право и есть не что иное, как это явление всеобщего в комплексе социальных целей человека, а значит, по Гегелю, без права и государства не существует и действительной свободы личности.

Рукописью Гегеля, относящейся к 1805–1806 гг. и вошедшей в историю науки под названием «Система нравственности», открывается переходный этап к зрелой системе политико-правовых воззрений ученого, нашедшей своей воплощение в «Энциклопедии философских наук» и «Философии права».

С точки зрения метода «Система нравственности» представляет собой попытку Гегеля двигаться в русле идей и методологических принципов Шеллинга, с которым его в это время связывали творческое сотрудничество и личные дружеские отношения. В этот период своего творчества Шеллинг разрабатывает систему, получившую наименование абсолютного идеализма. В ее основе лежит идея абсолюта, понимаемого как абсолютное тождество всех противоположностей, прежде всего — противоположностей мышления и бытия, субъекта и объекта, природы и человека. Соответственно, в аспекте метода Гегель ведет речь об абсолютном тождестве созерцания и понятия, где абсолютное понятие и абсолютное созерцание диалектически меняются местами. Детальному изложению и анализу системы и метода Шеллинга в этот период посвящена специальная работа Гегеля «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении со “Статьями для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия Рейнгольда”» (1801 г.), в которой он излагает и собственное отношение к шеллингианскому методу [6, с. 115–134].

Внимательное знакомство с текстом рукописи показывает, что Гегель по мере работы над материалом все дальше уходит от шеллингианского схематизма, стремится к разработке собственного диалектического метода, и совсем тесно ему становится в рамках шеллингианских схем в последнем разделе, когда речь идет о природе государства. Об этом убедительно пишет Н. А. Татаренко: «...и по характеру письма, и по использованию терминов последняя глава значительно отличается от предыдущих, особенно от первой... Складывается впечатление, что, вооружившись принципами философии Шеллинга и замыслом построить на их основании свой текст, Гегель постепенно либо теряет интерес к такому схематизированному изложению, либо понимает, что не может применить данную методологию ко всем темам исследуемого предмета. В любом

случае, с каждой страницей перед нами предстает все менее упорядоченная структура, но все более четко вырисовываются детали — пока еще не везде продуманные, местами противоречивые — именно гегелевской философии, которая полностью проявит себя в «Феноменологии духа» [12, с. 126–127].

Тем не менее, несмотря на очевидное и доминирующее влияние методологии шеллинговской философии, рукопись «Система нравственности» важна и интересна тем, что в ней окончательно закрепляется образ государства как воплощения нравственной субстанции, а обсуждение глубоких внутренних связей нравственной природы государства и христианской религии выходят за пределы анализа внешних отношений государства и конфессии [10, с. 24–25].

Прежде всего нужно отметить, что само понятие нравственности в этой работе трактуется предельно широко, что станет особенно характерно для категориального аппарата Гегеля в поздний период творчества. В отличие от морали, которую Гегель связывал преимущественно с субъективным миром человека, нравственность охватывает всю систему объективных форм жизни общества, как материальных, так и духовных, которые обуславливающих ориентацию личности на ценности абсолютного блага. Нравственность опосредует единство морали и права, так что «содержание морали полностью наличествует в естественном праве» [5, с. 330]. Такая трактовка понятия нравственности войдет позднее и в «Философию права».

Здесь же впервые предвосхищается и позднейшая архитектуроника «Философии права», а именно: абстрактное право и мораль — гражданское общество и народ — государство. Это позволяет некоторым специалистам говорить о «Системе нравственности» как о первом варианте позднейшей «Философии права».

Сначала Гегель говорит о субъективном духе, связывая его прежде всего с проблемой свободы воли человеческой личности, реализации и опредмечивания этой воли. Способом опредмечивания воли выступает человеческий труд, опосредованный орудием, в результате которого человек достигает предмета своего стремления. Хотя этот труд связан с разумом и орудием производства, логически он еще представляет собой, по сути, природный, досоциальный процесс, а потому также и в итоге трудового процесса «здесь совершенно не может быть речи ни о какой правовой основе или стороне владения» [5, с. 282].

Далее речь идет о «действительном духе», аналоге позднейшего понятия объективного духа, которое мы встречаем в «Энциклопедии философских наук» и которое охватывает в единстве сферу морали и нравственности, в разделе, посвященном проблематике договора, преступления и наказания, закона и моральных норм. Здесь Гегель более подробно, чем в поздней «Философии права», но с тех же общих теоретических позиций анализирует различные виды преступлений: угнетение, убийство, ограбление, кража, оскорбление чести. Как и потом в «Философии права», он анализирует внутреннюю связь преступления и справедливости возмездия, называя эту связь «абсолютной» [5, с. 313].

Завершающий раздел учения о действительном духе — «Нравственность» — посвящен отношениям гражданского общества и понятию государственного устройства. Как и в своих поздних произведениях — «Философии

права» и «Энциклопедии философских наук» — Гегель соотносит понятие нравственности со сферой объективных проявлений человеческих отношений. Это говорит о том, что данное понятие у него уже вполне устоялось. В дальнейшем, когда в «Философии права» Гегель будет развивать свою основную мысль о государстве как о выражении высшей нравственной идеи, он будет понимать эту идею не в кантовском смысле, как индивидуальный нравственный закон, а в значении высшего принципа объективного взаимодействия человека, общества и государства. Учение об этом принципе шаг за шагом утверждается в ранних работах Гегеля и является его собственным научным достижением в теоретическом контексте идей начала XIX столетия.

В целом в рукописи «Система нравственности» в основу государственного устройства, в соответствии с общей парадигмой немецкой классической философии права, Гегелем положен принцип свободы, который применительно к государственному устройству трансформируется в «органический принцип», посредством которого принцип свободы получает свое «механическое строение». Его воплощение осуществляется через гармонию, «живое бытие единого», управляемого и управляющего, народа и правительства [5, с. 364–365]. Если Гегель и противопоставлял это «живое бытие единого» в государстве идее разделения властей, то он при этом всегда подчеркивал необходимость функционально ориентированного разделения структуры властей.

Это функциональное разделение властей, на поиске которого сосредоточен Гегель, скорее ориентировано на решение задач достижения большей эффективности управления, чем на классическую задачу обеспечения защиты свободы гражданина от посягательств государства, как ее ставил Монтескье. Тем не менее и при таком подходе это остается весьма важной проблемой, а в сочетании с вопросом о разделении властей с точки зрения обеспечения свободы и защиты гражданина от произвола данная проблема сохраняет свою актуальность также и для современной теории права и государства. Такое сочетание у Гегеля конкретизируется в его концепции «механического строения» принципа свободы.

«Механическое строение» принципа свободы находит выражение в системе «свободного правления», которому соответствуют «три возможные формы свободного правления»: демократия, аристократия и монархия. Им Гегель противопоставляет три его «несвободные» формы: охлократию, олигархию, деспотию [5, с. 366–367]. Такой подход заставляет вспомнить знаменитую классификацию государств Аристотеля в его «Политике». Существенная разница состоит в том, что у Стагирита различающим основанием классификации государств выступает различие «правильного» и «неправильного», еще совершенно абстрактное и само по себе малосодержательное. У Гегеля таким началом является понятие свободы, конкретность содержания которого опосредована всем предшествующим становлением немецкого классического идеализма, развитием диалектического метода познания правовых явлений и установлением идеи историзма в праве.

Здесь мы также находим фактически созревшую идею о внутреннем единстве государства и гражданского общества, ставшую одной из главных доминант позднего учения Гегеля о праве и государстве и определившую

актуальность его идей для современной политико-правовой мысли, восстанавливающей принцип исторической и логической первичности государства по отношению к гражданскому обществу [11, с. 329–335].

Признанным водоразделом между ранним и зрелым этапами творчества Гегеля является его неопубликованная при жизни рукопись, вошедшая в историю философской и правовой мысли под названием «Йенская реальная философия» (1805–1806 гг.). Эта рукопись содержит первый опыт системного изложения Гегелем учения о личности, обществе, праве и государстве.

Центральное место в рукописи занимает проблематика становления человека в качестве субъекта правовых отношений, которую Гегель связывает со сложной диалектикой процесса отчуждения и последующего признания человеком Другого в качестве равного себе и свободного субъекта. Результатом этого признания является определение человека как личности (Person). Именно понятая в таком специфическом ключе личность трактуется Гегелем в его поздней «Философии права» как субъект правовых отношений. Но генезис этого субъекта в моменте перехода от «естественного» состояния к состоянию правовому он раскрывает именно в своей ранней рукописи «Йенская реальная философия».

В отличие от поздних работ, где Гегель делает больший акцент на понимании государства как высшей нравственной идеи, несущей в себе духовные предпосылки личности, семьи, общества и права, в «Йенской реальной философии», государство — это, скорее, некоторое общее, итоговое понятие, которое должно синтезировать в себе все предшествующие понятия, ранее служившие ступенями в раскрытии понятия права. Так, определяя государство, Гегель снова воспроизводит понятия личности, договора, признанности, закона. Это глубокое и многостороннее определение государства из «Йенской реальной философии», как нам представляется, не потеряло своей актуальности: «Государство есть наличное бытие, власть права, гарантия договора и (пребывания при своей неподвижной собственности) наличное единство слова, идеального наличного бытия и действительности, как и непосредственное единство владения и права, собственность как всеобщая субстанция, пребывание, бытие в признанности как бытие значимое» [4, с. 345].

В заключение рукописи Гегель стремится максимально акцентировать «духовную природу» государства [4, с. 364], несводимость его конституирования к простой сумме волевых установок отдельных граждан [4, с. 355–362], полемизируя сразу и с механистической теорией общественного договора Гоббса и Локка, и с более глубокой идеей соотношения «всеобщей воли» и «воли всех» Руссо [4, с. 356]. Учение о «духовной природе» государства обретает в трактате «Йенская реальная философия» свою конкретность благодаря соотнесению природы государства, во-первых, с действительным историческим процессом, во-вторых, с религией.

Собственно, такой же подход мы увидим и в поздних трудах Гегеля по теории права, но его концепция в «Йенской реальной философии» или, по крайней мере, ее изложение имеют свою специфику.

В «Философии права» Гегель завершает учение о государстве, вписывая его во всемирно-исторический процесс. Это придает государству соответству-

ющий масштаб и значимость, определяемый не только тем, что государство есть «шествие Бога на земле» и этапы развития государственности раскрывают ступени понятия человеческого и всеобщего духа. Над государством Гегель ставит в качестве высшего суда «суд истории». Ставит на то место, на которое до него Кант ставил гипотетическое мировое правительство, саму идею которого Гегель решительно отвергал. Но ведь уже тем самым Гегель органически связывает государство воедино со всемирно-историческим процессом. Вне этой связи государство не завершено, а его понятие несовершенно. Поскольку же всемирно-исторический процесс у Гегеля — это необходимый и даже высший элемент всеобщей сущности мироздания, постольку и государство обретает в его понимании свою высшую значимость и свой высший нравственный авторитет.

В «Йенской реальной философии», напротив, Гегель «располагает» историю не «над» государством, не в качестве его высшего органического элемента, а ровно наоборот: в качестве его предпосылки. Значительное внимание в своем трактате он уделяет как раз вопросам исторического происхождения государств, спорным и актуальным для его времени, как, впрочем, и для всех времен, вопросам о роли личности и народных масс в происхождении государств [4, с. 357–361], о соотношении принципов античности и принципов новоевропейской государственности [4, с. 362–364]. В целом можно сделать однозначный вывод о том, что гегелевское понятие историзма в период написания «Йенской реальной философии» и до него еще не обладало той степенью глубины и оригинальности, которую оно обретет после разработки ученым науки логики на основе последовательной интерпретации истории философской науки и осмысления уже с учетом этого опыта интерпретации реальной истории религиозных институтов («Лекции по философии религии»), истории искусства («Лекции по эстетике») и в конечном итоге истории государства («Лекции по философии истории»).

Более значительные надежды на выражение реального духовного содержания государства Гегель возлагал на его связь с религией. В отличие от своих ранних религиозно-политических трактатов здесь он не стремится противопоставить живой дух религиозной веры мертвящему началу государственной позитивности. Вопрос лишь в том, чтобы найти верные средства для выражения духовной природы самого государства и раскрыть его отношение с религией не как внешний симбиоз, а как внутреннюю соразмерность.

Но и здесь мы видим, что Гегель лишь намечает эту задачу и лишь подходит, приближается к ее решению. По сути, содержательно он обсуждает только проблему институционального соотношения государства и церкви, которая может рассматриваться как первая ступень к решению более глубокой проблемы, которую ученый уже видит перед собой, — проблемы отношения государства и религии. При этом важный для него вопрос об отношении религии и церкви Гегель решает вполне в лютеранском духе, настаивая на подвластности церкви государству [4, с. 383].

В целом становление в ранних работах Гегеля учения о духе и его объективных формах получает свое воплощение и творческое преломление в его поздних трудах, особенно в «Энциклопедии философских наук» и «Философии

права». В них, возвращаясь к проблематике своих первых трактатов об отношении государства и христианской религии, духа и права, человека и нравственности, Гегель рассматривает эти вопросы на новом уровне понимания, примиряя народный дух и государство, свободу и закон, религиозный догмат и нравственность в перспективе их исторического развития. Для него это примирение означало не стирание всех различий, не растворение их в абсолюте, к чему вел Шеллинг, а, напротив, признание противоречия критерием истины и источником развития личности, общества и государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воскресенский С. В., Масленников Д. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2021.
2. Гайнутдинов Р. И., Масленников Д. В. Идея духа истории в трактовке Монтескье и Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — № 4. — С. 112–123.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 1959.
4. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1972.
5. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. — М.: Наука, 1978.
6. Гегель Г. В. Ф. Вера и знание. Работы разных лет / пер. с нем., вступит. статья, примеч. А. А. Иваненко. — СПб.: Издательство «Умозрение», 2021.
7. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. К вопросу о значении логической формы философии для понимания природы абсолютного в праве // Мир политики и социологии. — 2018. — № 2. — С. 178–187.
8. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.
9. Масленников Д. В. Право как форма различения добра и зла // Юридическая мысль. — 2015. — № 6. — С. 42–47.
10. Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Отношение религии и государства в философии права Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая мысль. — 2018. — № 1 (105). — С. 20–25.
11. Сальников В. П., Масленников Д. В., Захарцев С. И., Хабибулин А. Г. Правовое государство и гражданское общество: к вопросу о первичности // Правовое государство в современном мире. Материалы Международной научно-практической конференции. Башкирский государственный университет. — Уфа, 2021. — С. 329–336.
12. Татаренко Н. А. Понятие нравственного и его интерпретация в гегелевской «Системе нравственности» // Историко-философский ежегодник. — 2019. — Т. 34. — С. 102–134.
13. Фролова Е. А. История политических и правовых учений. — М.: Проспект, 2021.