

К анализу понятия нравственности в философии Гегеля

Г. В. Лобастов

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), Москва, Россия

lobastov.g.v@yandex.ru

Статья посвящена 250-летию со дня рождения Гегеля. Сделана попытка развернуть диалектическое тождество нравственности с логической формой и показать это единство как сущностное определение субъектности человека. Развернуты логико-методологические принципы анализа нравственного содержания. Свобода представлена через ее отношение к совести как порождающее начало нравственного действия. Определения нравственности показаны как содержательные категории бессознательного в человеческом самосознании.

Ключевые слова: нравственность; совесть; свобода; право; религия; Бог; война; общественное отношение; всеобщее и единичное; разум; логика; субъектность.

On the analysis of the concept of morality in Hegel's philosophy

G. V. Lobastov

Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow, Russia

lobastov.g.v@yandex.ru

The article is dedicated to the 250th anniversary of Hegel's birth. An attempt is made to expand the dialectical identity of morality with logical form and show this unity as an essential definition of human subjectivity. Logical and methodological principles of the analysis of moral content are developed. Freedom is represented through its relation to conscience as the generating principle of moral action. Definitions of morality are shown as meaningful categories of the unconscious in human self-consciousness.

Keywords: morality; conscience; freedom; law; religion; God; war; public attitude; universal and individual; reason; logic; subjectivity.

«Нравственность есть *идея свободы*, как живое добро, которое в своем самосознании имеет свое знание, воление, а через его действие свою действительность, равно как самосознание имеет в нравственном бытии свою в себе и для себя сущую основу и движущую цель; нравственность есть *понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*» [1, с. 200].

Традиционная формальная логика требует, чтобы термины, входящие в определение в качестве предиката, были сами определены и ясно представлены в сознании. Разумеется, всегда можно возразить, что ясность и определенность понятия *относительны* и потому, якобы, нельзя избежать субъективности. Гегелевская же логика — это, однако, далеко не рассудок, а форма категориальных диалектических определений

мышления, воспроизводящая своим движением систему сущностных определений любой постигаемой вещи.

Иначе говоря, диалектическая логика воспроизводит истину в ее *абсолютной* внутренней определенности. И процесс определения этой истины не есть та субъективная логическая процедура, правило и форму которого дает нам наука формальной логики, а процесс сугубо объективный, осуществляющийся не просто за пределами индивидуального сознания, а вне сознания вообще, вне его всеобщей общественно-объективной формы, — в бытийно-онтологическом содержании действительности. То есть как логика возникновения и становления самой объективно-реальной вещи. Потому в гегелевской логике предстают силы самого бытия, те силы, посредством которых *само бытие разворачивает себя* во всех своих атрибутах и модификациях. И точно так же, т.е. вполне объективно, себя сворачивает, синтезируя свои «силы» в конкретной определенности конкретных вещей. То есть как процесс возникновения вещи.

Поэтому-то определение какой-либо вещи не может быть представлено в качестве сколь угодно точной дефиниции, а должно быть выражено мышлением в сознании только как процесс отражения ее объективного становления, развития ее *от начала до завершающей предельной формы*. Такое мышление дает образ вещи как некое целостное образование в его внутренних и внешних *пределах*. Вот эти-то пределы субъективная логика (т.е. реальное человеческое мышление) и должна обнаружить и связать так, как они объективно-необходимо связаны в реальном бытии.

Это только машина может *правильно* «думать», поскольку ее работа определена четко-жесткими *правилами*, в том числе правилами определения терминов. Примерно так же поступает и человек, желающий «объяснить» кому-либо смысл чего-либо. Он описывает и, если может, ограничивает, определяет входящие в его дефиницию термины, чтобы выполнить требование ясности «предикативных понятий». Так ученый строит «мыслящую машину», родитель и шко-

ла «образовывают» сознание ребенка, так политик выстраивает представления «электората», так правовая система жестко, по всем правилам формальной логики, формулирует свои положения, детализируя их от общих конституционных принципов до регламентирующих правил «где стоять и что курить». Везде — банальная процедура программирования, выстраиваемая на базе правил формально-логического определения понятий.

Здесь ясность и определенность становится как будто очевидной, и ситуация этой «правильной очевидности» не требует никакой философии. Но давно было замечено, что такой рассудок никак не может исчерпать состав человеческой субъективности. И остаток ее остается «вещью в себе», которая обнаруживает себя различными явлениями, на эмпирических обнаружениях которых наука строит свои «научные фантазии» и создает разные концепции — от божественных представлений до злобно-дьявольских монстров, живущих в человеческой душе. Это поле настолько перепаханно рассудком, что было бы удивительно, если бы на нем не росли сорняки, заглушающие окультуренные посевы. Разбираться с этими обстоятельствами приходится философии, но сорные семена гнездятся и там.

Однако философия, если она собой не выражает *логики понятия* и если не выстраивает смыслы бытия через эту понятийную *форму*, то это и не есть философия: «говорить о философии не имеют права те, кто хочет говорить, не прибегая к понятию» [1, с. 199]. Во все времена «ситуация правильности» отторгала философию или низводила ее до пошлости догматических положений. Или вырождалась до пошлости примитивизма, заквашенного на бесконечно многообразных представлениях человеческого сознания, гнездящихся в расщелинах между «правилами».

В этой ситуации можно находить какие угодно «кризисы» (в науке, экономике и т.д.) и копать в каждом из них. Но общее основание всех возникающих в человеческой действительности проблем лежит в самом субъекте этого человеческого бытия. И если это не Бог и не Природа, а сам человек, то

и «копаться» своим умом надо в его природе. Чтобы понять его *субъектность* и его собственный *смысл* внутри определяемого им самим бытия.

Собственная определенность человеческого бытия, его суть, лежит в составе его общественных отношений. Потому чтобы понять человека, надо понять эти отношения, логику их формирования, первоначально редуцировав их к некоему началу, из которого можно восходить к полноте определений истинной формы человеческого бытия. Гегель проработал путь мыслящего сознания от диалектики бытия и ничто в точку абсолютной истины и показал это как путь самого Бога. Это — логика движения абсолютных форм, хотя кажется — и по тексту это видно — абсолютное есть лишь завершающий момент его Логики. Эта логика и выражает субъектность человека, и в некоторой мере она представлена в каждом мыслящем сознании. Даже если это сознание не знает об этом. Дело науки логики как раз и заключается в том, чтобы эту логическую форму извлечь из психолого-эмпирического содержания и представить в чистом виде, в ее абсолютных пределах.

Поиск абсолютных начал становится необходимым, но найденный в качестве такового начала историей Бог оказался мистифицирован. А религиозная вера прочно связала себя с внутренним содержанием человеческой субъективности, не объясняемым человеческим рассудочным умом. Она указала на абсолютный предел внутри души, и этот абсолютный предел человек увидел в *совести*. Которая, если разрушается, то вместе с человеком. Которая *не думает*, но как последняя истина лежит в основании любых человеческих проявлений — от эмоционально-аффективной сферы до строгих математических исчислений и любого практически-преобразовательного действия.

И которая — вчитываемся во внутренний смысл логики Гегеля! — исполнена понятия, полнотой всего логического содержания, спрятанного внутри ее, совести, чувственной формы. Которая определяет волю. И которая лежит даже в основании познания. «Последний базис знания есть совесть», — утверждает Генрих Риккерт

[2, с. 156]. Более того, только совестью, по словам Феликса Михайлова, иницируется любое творчество. [3, с. 184].

«Подлинная совесть есть умонастроение воли то, что *в себе и для себя* есть добро; поэтому она покоится на незыблемых основоположениях, и таковыми для нее являются объективные для себя определения и обязанности» [1, с. 178]. «...*Совесть* как бесконечная субъективность, в себе знающая и в себе определяющая свое содержание» [1, с. 171].

Именно потому философия как мыслящее мышление ищет начало любой мыслимой формы, любой вещи, — или начало вообще. И, естественно, осуществляет попытку понять смысл и основание *истинных* форм человеческой жизни. И потому этими же формами она измеряет свою собственную истинность, и ее совесть — это совесть общечеловеческого самосознания. Это ее субъективно-человеческий предел, совпадающий с пределом самого человеческого бытия. Такое определение, в котором бессознательно фиксируется *предел* человеческих форм бытия, предел, выходя за который человек теряет себя, перестает быть человеком. Все, что противоречит нравственным началам, для постигающего мышления становится сомнительным, потому «холодный разум науки», — тоже, кстати, кажущийся формой самодостаточной и признанно-авторитетной, — на самом деле есть в себе не более того, что являет собой «мыслящая» машина, «искусственный интеллект», правильно, по правилам выстроенный мир человеческого бытия. Человек этого мира и думает по этим правилам, не думая о совести. Отождествляя искусственный интеллект и мышление, он обнаруживает недоразвитость собственной мыслящей способности, потому и нравственного чувства. Мера нравственной неразвитости определяет и меру «животности» в человеке, и обнаруживает меру его ума. «Сон разума рождает чудовищ».

«Иными словами, если отличие человека от всех других видов живого, как минимум, в том, что всем его практическим действиям, обеспечивающим самоё его жизнь, предшествует *воображение* — видение *образа* цели, поиск и предположение *образа* средств,

образа способов ее достижения, исходно ориентированных на *со*-участие (или *со*-противление), *со*-чувствие (или аффективное отторжение), *со*-мыслие, *со*-гласие (или противомыслие и несогласие) других людей, то именно в этом, в самом сущностном отличии, непосредственно проявляющим то, что делает человека человеком, находит свое начало *добро* и *зло*» [3, с. 175]. Именно это обстоятельство принципиально противоречит отчужденным «правильным» формам обособленного регламентированного поведения человека.

Здесь нельзя не почувствовать, что за этой безнравственной ситуацией лежит *несвобода* человека, отчуждение человека от своей собственной сущности, превращение его в машиноподобное существо. Свобода есть не только определенность бытия в пространстве и времени, но и глубоко субъективное свойство, бессознательно чувствуемое уже ребенком. Именно поэтому дети отторгают школу как предельно и внешне регламентирующую свободное (самоопределяющееся) движение детской субъективности. Думать, что детям необходима дисциплина ума и жизни (совсем неглупое *абстрактное* положение) и на этом положении выстраивать формы бытия и мысли, выражающие полуживотную машинообразную дрессировку, может только неумный бессовестный ум. Потому дети совершенно бессознательно сопротивляются псевдозаботливому порядку внешних форм, не замкнутых на *истинные начала нравственно-человеческого бытия*: логика этого бытия не описывается формальными правилами.

Нравственность дана в чувстве, чувство отражает реальный процесс отношения человека к человеку, чувство удерживает человеческий смысл этого отношения. И все те следствия, которые из него вытекают. В нравственном чувстве и нравственном действии содержатся все моменты, указанные в столь, казалось бы, громоздком определении нравственности Гегелем. Но у Гегеля это именно *понятие* (т.е. снятая логика), дающее целостный, взаимосвязанный в своих моментах, образ нравственности, — как объективно обособившейся формы непосредственного отношения человека к человеку от всех прочих

форм. И это понятие содержится в *чувстве*, и оно этим чувством ориентирует человека в человеческой действительности, — без того, чтобы Гегель дал его определение в формах своей логики. Да, «нравственность есть *понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*» [1].

Свободное полагание личностью своих действий бессознательно, но всегда определено своей совестью, нравственным отношением к действительности человеческого бытия. И никакой нравственности нет там, где нет свободы. Наука этики отражает это явление человеческой действительности в *категориях морали*, которая в обособленной форме пытается выразить нравственное отношение и движение нравственного чувства. Но если этика не исходит в разворачивании системы своих категорий из понятия свободы, то претензия ее на научность будет в лучшем случае эфемерной. В худшем, если она эти категории будет выводить из биологических или религиозных предпосылок. Но мотивы человеческих действий содержатся в отношениях людей, в общественных отношениях.

Школа вместе с сонмом разного рода «учителей жизни» пытается нравственность выразить в ясно-правильных представлениях, и оформить их в языке, и в языковых формах удержать. Но абстрактно-отвлеченное понятие не несет в себе действенной силы. Гегелевское понятие *ох* как далеко не сводится к такому его представлению, оно совпадает с движением *Я*, и потому оно — субъект. И в лучшем случае надо знать, как обособленную форму ввести в качестве момента в движение бытия, в деятельность *Я*. Но начиная с Декарта и проходя через Спинозу и Фихте человеческая мысль показала, что войти в бытие и форму деятельности *Я* внутри бытия можно только своим собственным движением внутри действительности. Потому дети становятся людьми — без всякой школы. И потому же ребенок осваивает нравственность и сознание нравственности.

Однако в этом «реальном мире подавляющее большинство людей привычно заставляют молчать свою совесть, если появляется

хоть малейшая возможность, говоря мягко, «улучшить свое материальное положение». <...> Как тут не вспомнить М.Е. Салтыкова-Щедрина и его определение либерала, действующего вначале «по возможности», потом «хоть как-нибудь», а в конце концов «применительно к подлости!» [3, с. 180].

Это, конечно, весьма странная и не менее страшная ситуация — заставить молчать совесть, которая молчать не может! Но коль скоро это факт, то что же происходит в реальном человеческом мире? Нравственному определению бытия начинает противопоставляться прагматизм внешних форм, и совесть, спрятавшаяся под мышкой у Бога, усилиями протестантизма начинает спускаться на землю и искать своего оправдания в прилежном труде, немало способствуя становлению капитализма и тем самым — форм отчуждения себя от «действительного бога» — непосредственной общности человека.

Совесть не размышляет, и она не знает выбора, она есть сложившаяся внутренняя бессознательная определенность человеческой субъективности. «Совесть не думает, она сама *дум*», — говорит четырехлетняя девочка, на что мне уже где-то приходилось сослаться. Она, совесть, знает определенность своего поведения, и разрушение ее, совести, тождественно разрушению человеческого начала. «Совесть есть святое, неприкосновенное в человеке, она есть чистая уверенность в самом себе, свобода как предикат, в себе и для себя сущее, ничто гетерогенное в нее не привносится, совесть неприкосновенна в отношении того, что есть добро, она есть знание добра» [1, с. 421].

Да, она есть знание добра, но из знания того, что она такое, в объективной действительности совесть не появляется. Знание не порождает бытие. Но знать добро и быть добродетельным, утверждает платоновский Сократ, это одно и то же. Ибо быть добродетельным и в этой добродетели знать добро означает то же самое. Совесть и нравственное чувство существуют вне всякого сознания, обнаруживают себя в контексте отношения человека к человеку, а потому и в отношении человека к самому себе. Обнаруживают как

некая устойчивая в себе позиция, как бессознательный взгляд на себя и каждого глазами рода человеческого. Потому и начинает казаться, что это — глаза Бога. А в вульгарно-натуралистических концепциях нравственность вообще трактуется как инстинктивное биологическое отношение. В котором вы увидите будто бы и «со-чувствие», и «со-мыслие», и «со-действие».

В совести, как определении моего Я, я просто знаю, что это совесть, в теории же — я должен это понимать, т. е. выразить в форме понятия. Понимать, что это такое, откуда возникает и почему это мое предикативное определение предстает в атрибутивной форме. Почему от нее нельзя спрятаться, почему она не дает выбора и как будто противостоит моей свободе. А ведь, по Гегелю, она есть ставшее объективным понятие свободы.

Если коснуться гегелевского понятия совести, то убогими кажутся суждения о свободе как выборе — разве что между совестью и холодным интеллектом машины. Или такие суждения вырастают из эмпирического факта метания между ее, совести, категорическим требованием и безнравственным действием, мотивированным ссылкой на безнравственность содержания самого объективно-наличного бытия. Поэтому, кстати говоря, религия, присвоившая себе категорию совести, пытается разрешить противоречие нравственности и холодного прагматичного рассудка якобы отказом от мира зла. История знает попытки связать эти противоположности понятием «разумного эгоизма».

Или разнести их во времени: сегодня и пять дней в неделе я торгаш со свободой выбора любых средств и возможностей продажи всего и вся, включая совесть, а в субботу я с Богом замаливаю грехи жизни, причитая «таков мир!» Или стать «святым», не сдвигаясь с позиции «чистой совести». Или впасть в свободу анархизма, в своем произволе забывающую о совести. Так что выбор есть, и эмпирическая действительность — раскрытое поле возможностей этой свободы. И тогда значит, что совесть сама себе врет, что якобы она не имеет выбора.

Таким рассудком легко можно расчленивать целостность определения Гегеля — действием непосредственного соотнесения «сил совести» и эмпирически-конечных форм бытия. Однако «*совесть* выражает абсолютное право субъективного самосознания, а именно знать *в себе* и *из себя самого*, что есть право и долг, и признавать добром только то, что она таковым знает; вместе с тем совесть выражает утверждение, что то, что она знает и волит таковым, *поистине* есть право и долг. Совесть как это единство субъективного знания и того, что есть в себе и для себя, — святыня, посягать на которую было бы святотатством» [1, с. 178—179].

Все определения гегелевского понимания совести не просто очерчивают пределы этого явления, а удерживают их в диалектическом синтезе, в противоречивом тождестве совести самой себе и в своем «в себе». Рассудочное мышление требует некой жесткой устойчиво-неподвижной определенности. Ибо оно ясно фиксирует эмпирическую картину наличного бытия. Но рассудок никак не может обобщить столь различные проявления жизненной действительности, которые без всякого специального наблюдения обнаруживают в своем составе добро и зло.

И тут, похоже, надо читать всю гегелевскую Логiku, — чтобы удержать глубокий внутренний смысл его понимания нравственной формы. Ибо в логические смыслы, в понятие, мы входим с той же полнотой, с какой человек входит в религиозную веру. Иными словами, эти глубинные смысловые ощущения человеческой души никаким сколь угодно строгим логическим определением передать нельзя. Потому нравственное содержание человеческой субъективности и не может ни формироваться, ни передаваться никакими сентенциями, морализированием, внешними воспитательными акциями и т.д.

Но только через *собственное* активное разворачивание всего смыслового пространства человеческой культуры в актах непосредственного взаимодействия с другими. Ибо здесь формируется и живет душа. В силу этой непосредственности нравственность не дана сознанию, она всегда вне его,

но внутри субъективности, как условие его, сознания, активной целесообразной деятельности. Подобно тому, как кантовские категории пространства и времени (как, собственно, и категории мышления) входят в субъективность без всякого *целевого сознательного* усилия — как открывающиеся условия самого этого сознания и объективного действия. Потому нравственное чувство и выглядит априорной формой возможности взаимодействия с другими в актах совместной деятельности. Как условие *необходимой* общественной взаимосвязи. Потому же там, где рвется нравственная связь, всеобщее непосредственное чувство человеческого единства, там рвется и реальная общечеловеческая взаимосвязь, вынуждая человека вводить насильственные формы и средства общественной взаимосвязи.

Так возникает право. С его регламентацией всех форм взаимодействия индивидов в процессе производства ими своей общественной жизни. «*Нравственное* есть субъективное умонастроение, но субъективное умонастроение в себе сущего права» [1, с. 199]. «Право, нравственность не есть естественная воля, ибо в естественной воле человек своекорыстен, исходит из своей единичности как таковой» [4, с. 397—398].

Разумеется, здесь возникает вопрос об отношении права и нравственности. И может показаться, что право более поздняя форма и вырастает на основе нравственного отношения, имеющего корни в естественном праве. Однако правовая форма возникает только в условиях разделения труда и частной собственности, на базе этих категорий, тогда как нравственность формируется как внутренний необходимый момент самой человеческой *субъективности*, всегда проявляющей себя как общественная форма. Ибо человек в активных формах своего воспроизведения в пространстве и времени своего бытия относится к любым внешним обстоятельствам только как общественно-коллективный субъект. Потому нравственное отношение — это внутренний, интимный момент человеческой, столь же глубоко упрямой, души, души, ощущаемой как проявление некоего всеобщего духа. Природа

этого «духа» как раз и лежит в этой необходимой общественной связи, предопределенной уже самой естественной природой человека — его объективно-природной неспособностью обособленного индивидуального существования. Его как бы предзаданной общественностью.

Но думать, что действительная общественность вырастает из биологических отношений, будет большой методологической ошибкой. Которая легко задает установку в животных отношениях видеть нравственные категории и из них выводить человеческую нравственность. Что делает только культура. Культура как продукт и форма предметно-преобразовательной совместной деятельности индивидов. Нравственность формируется здесь. И лишь разделение этой преобразующей трудовой деятельности формирует право.

Потому искать прямую связь права и нравственности, по объективным функциям, как будто совпадающим, это допускать ошибку. Но корень, основание у них одно. Нравственная форма, однако, навсегда остается внутренним моментом индивидуально-личностных отношений, а форма права — внешним. Однако, поскольку субъективное, субъект, объективируется, постольку право и нравственность входят в реальное отношение между собой, и сама правовая форма становится (с самого начала возникновения) *внешней формой выражения свободного положения* индивидуальной субъектности.

Индивидуальное всегда есть выражение всеобщего. Коллизии эмпирически-исторического разворачивания этого отношения (индивидуального и общественного) в полной мере захватываются логическим отношением единичного и всеобщего, их диалектической взаимосвязью. Но нравственное отношение в своих категориях снимает всеобщее общественное содержание, непосредственный момент отношения человека к человеку в его всеобщей (обобщенной) форме. В совести в чувственной форме представлена полнота смыслового общественного содержания, которое индивиду дано только как эмоционально-чувственное переживание себя, соотношенное с составом этого всеобщего

смыслового содержания, — как чувственная форма самосознания, спрятанная в субъективности и проявляющаяся в актах непосредственного отношения с другими.

В отношении к каждому «другому» она модифицируется особенностью этого другого, в отношении же к человеку вообще (т.е. общественному содержанию) проявляется именно как совесть в ее *бессознательном безразличии и неопределенности*, как покоящееся соотношение самой с собой. Определенность в самой себе она получает через особую форму столь же чувственного объективного представления этой *непосредственной* общественности, — через особую символизацию, — от образа всемогущего существа до камня и пня язычника. До особых символов общественных организаций: гимн, флаг, эмблема, икона и т. д. Церемониальные фигуры, клятва, присяга и т. п. Где в юридически-традиционной форме выражена отнесенность к определенному целому. И в этом внешнем объективном выражении сознательно и бессознательно прячется опора на нравственность. Ибо индивиды *действительно* обладают в нравственном *своей собственной* сущностью, *своей внутренней* всеобщностью» [1, 207]. «Подлинная совесть есть умонастроение волить то, что *в себе и для себя* есть добро; поэтому она покоится на незыблемых основоположениях, и такими для нее являются объективные для себя определения и обязанности» [1, с. 178].

Иначе говоря, самоопределение совести в себе имеет внешнюю опору сугубо общественного порядка, из которого вычитывается и образ добра. Но здесь же живет и историческая логическая мыслительная культура, живущая тем же содержанием и теми же смыслами, в которых живет и некогда возникшая человеческая совесть, удерживающая собой все нравственное содержание бытия личности. Потому понятно, что непосредственность нравственного чувства и нравственного отношения опосредствована. Здесь, однако, ничего удивительного нет, ибо в гегелевской логике опосредствованная форма несет в себе момент непосредственности и внешним образом обнаруживает себя как непосредственная. Нравственность удерживает себя в этой непосредственности, сохраняя

в себе, в снятом виде, весь опосредствующий состав содержания.

Отсюда и следует, что понятие нравственности фиксирует конкретную полноту реального отношения человека к человеку. И потому оно выражает саму суть и смысл *человеческого* существования, ибо, если по Марксу, сущность человека есть совокупность, тотальность общественных отношений. Индивиды *«действительно* обладают в нравственном *своей собственной* сущностью, *своей внутренней* всеобщностью» [1, с. 207].

Потому нравственность не сводится, повторю эту мысль, только к непосредственным межличностным отношениям, проявляющимся в реальной эмпирической действительности, понятие ее выводит нас на отношение человека к своему собственному общественно-историческому содержанию, к своей общественной природе.

Ничего поэтому удивительного нет в том, что Гегель включает в понятие нравственности правовые и политические отношения. Маркс, выражая свое отношение к Фейербаху и определяя сущность человека, надо полагать, удерживает глубину этой гегелевской мысли. Ленин утверждает, что нравственность непосредственно связана с творчеством общественной, собственно человеческой, формы бытия и критерий ее, следовательно, представлен в мере содействия ее развитию.

Чем и раздражает буржуазное сознание, прочно занимающее позицию обособленного индивида. Индивида частного, частичного, отделенного от общественного целого условиями частной собственности. Объективно-необходимая связь такого индивида с всеобщим содержанием обеспечивается условиями рынка, его насильственной формой, и эта связь нравственным сознанием давно выведена за свои пределы: нравственность, человеческое отношение к человеку, вступает в противоречие с формами экономических отношений, а потому и политических, и начинает мыслиться только через религиозную форму. Через образ Бога, в котором начинает видеться сущность человека, и человек воспринимает и себя, и свое отношение к другому, видит свое нравственное начало,

основу своего человеческого бытия и человеческого отношения к человеку только через Бога. Вот что пишет Гегель: «Всеобщее, дух существует в каждом для каждого, пусть даже это является единичностью. В то же время это созерцание и бытие «одного» непосредственно; созерцание не есть нечто иное, чем мысленная конструкция (Gedanken), оно не является символическим; между идеей и реальностью не встает никакая особенность, которую можно было бы уничтожить лишь посредством мысленных конструкций и которая уже в себе и для себя была бы равной всеобщему; а простое особенное, индивидуум как особенное сознание, равно всеобщему; и эта всеобщность, которая просто объединила с собой особенность, есть божественность народа, и это всеобщее, созерцаемое в идеальной форме особенности, есть бог народа; он есть идеальный способ созерцать всеобщее» [5, с. 327]. Потому-то человек в «мире» всегда с Богом.

Никакая духовная культура не существует вне своих предметных форм. Поэтому религиозное сознание ищет различные представления этой неуловимой сущности человека, Бога оно представляет то как абсолютно чистый «дух», не отягощенный никакой материей, то как представленное через все бытие природы и человеческой истории существование, то как нечто, живущее только в душе каждого единичного человека.

Нечто подобное мы видим и в нравственности. Снова Гегель: «В каждой форме (Gestalt) и выражении нравственности снимается противоположность утверждения и отрицания через интеграцию таковых; разрывание же особенного и всеобщего выглядело бы всерьез как рабство особенного, как нечто покорное нравственному закону, а затем как возможность чего-то другого. В нравственном не было бы никакой необходимости. Боль перестала бы переноситься, ибо она не созерцалась бы в своей объективности и не отделялась; и нравственное действие стало бы случайностью благоразумия, ибо вместе с разрыванием полагается возможность другого сознания» [5, с. 329].

В философских позициях различного рода относительно нравственности, конечно,

проявляются реальные условия существования человека. Обособленный и отчужденный индивид капиталистического общества находит согласие с самим собой, т. е. с составом общественных отношений через «протестантскую этику» с культом труда и богатства, и в своей обособленности через эту религию находит непосредственную связь с Богом. Тем самым сохраняя свою совесть и возвышая покорность до счастья. Протестантизм поэтому, конечно же, возникает неслучайно. И Макс Вебер это хорошо показал [6]. Капитализм выталкивает индивида из непосредственной общественной связи, и потому индивид ищет эту связь, связь со своей собственной сущностью в ее отчужденной и фантастически представляемой форме. Гегель это обстоятельство фиксирует противоречием между тем, что личность есть в себе, и тем, что она не для себя. «Примерами отчуждения личности, — пишет он, — служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода собственности и т. д., отчуждение разумности интеллекта, моральности, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять и предписывать мне, какие поступки мне следует совершать <...> что мне следует считать долгом совести, религиозной истиной и т. д.» [1, с. 122].

Но действительным, истинным предметом человека является другой человек. Он не только мой предмет, предмет всех моих деятельных сил, но и мое зеркало, основание моего самосознания. И только в этом отношении к другому человеку обособляется и осознает себя мое Я. Отношение к другому — это одновременно и отношение к самому себе. Потому давно было человечеству известно «золотое правило нравственности», которое любят приписывать Канту. «То, что вы бы хотели видеть общим законом для всех людей, в том числе и для вас, тем руководитесь в своем поведении — это и есть основной закон нравственности, суть всего законодательства и священных книг всех народов», — пишет Гегель [4, с. 48].

Где-то здесь лежит и точка непосредственного совпадения истины и добра. Инте-

ресно, что, по Гегелю, абсолютная нравственность «не совокупность, а безразличие всех добродетелей. Она проявляется не как любовь к отечеству, народу, законам, а как абсолютная жизнь в отечестве и для народа. Она есть абсолютная истина, ибо неистина состоит лишь в фиксировании определенности, в «вечном» же народа снимается всякая единичность. Нравственность есть абсолютное образование, ибо в вечном наличествует реальное эмпирическое уничтожение всех определенностей и изменение всех. Она есть абсолютное бескорыстие, ибо в вечном нет ничего собственного. Она, и каждое из ее движений, есть высшая свобода и красота, ибо реальное бытие и оформление вечного есть красота. Ей чуждо страдание, она блаженна; ибо в ней снято всякое различие и всякая боль. Она есть божественное, абсолютное, реальное, существующее, сущее, ничем не прикрытое и не такое, что его можно было бы выделить лишь в идеальность божественного и извлечь лишь из явления и эмпирического созерцания, напротив, она непосредственно является абсолютным созерцанием» [5, с. 330—331]. Убивать и видеть глаза убиваемого поэтому не может без содрогания никто, еще сохраняющий в себе нечто человеческое.

И потому же здесь, в убийстве, необъяснимая глубина мировой боли. Здесь граница человеческого, граница нравственности. Здесь выпадение в запредельное нечеловеческое бытие. Эта граница всегда является предметом искусства, и движение к ней определяет трагедию как трагедию. Граница вообще является точкой, которая, как говорит Гегель, и смыкает две сферы бытия и «отделяет их друг от друга, так как каждое из них отрицает иное» [7, с. 188].

В самосознании человечества эти формы, жизнь и смерть, рождение и убийство, претендуют на абсолютное содержание. Смерть и воскресение Иисуса Христа, искусство трагедии, ведущее героя к смерти, глаза врага перед смертью, в которых я вижу абсолютный смысл жизни, благоговение перед жизнью, которое религия делает краеугольным камнем своих представлений, земная жизнь, где распятие и воскресение

выражают жизненную судьбу и вечную связь с абсолютным, — все это и прочее того же рода дает созерцанию возможность видеть — и не только чувством, но и разумом — эту самую границу, разрывающую и связующую бытие в тождестве его нравственно-эстетического содержания.

Многомерный образ распятия и воскресения Иисуса Христа оказывается исторически-стихийно найденным *символом точки схождения абсолютных сфер человеческого бытия*. Снимите с этого символа религиозный миф, и вы увидите искусство, снимите в сюжетах этого искусства религиозный смысл, и вы увидите, как в формах *красоты* выражается *нравственное* отношение человека к человеку, которое дает мыслящему разуму созерцать *истину* человеческого бытия.

Нравственность выражает человеческую общественную сущность, повторю эту мысль, *непосредственно*, а потому в чувственной форме. И потому же необходимо проявляемой в любом акте бытия, в любых, кажущихся отдаленными от нравственности, действиях. Ибо любые действия имеют человеческие следствия. Поэтому в марксизме человек и мыслится как проявляющий себя во всем богатстве своих человеческих чувств, всего состава своего человеческого содержания. Мыслится как человек, исключаящий из себя иллюзии, который — как современный нормальный человек — за мифом видит миф, за сказкой сказку, за религией религию. То есть иллюзии сознания. Без того, чтобы отрицать сказку или мифологический образ.

Здесь нравственной позицией оказывается сама *способность ума*, и потому быть неумным безнравственно. Безнравственно потому, что ум не есть природная способность, а дело самого человека. Даже на школу ссылаться не надо. Хотите быть человеком, хотите к человеку отнестись по-человечески, сделайте себя умным. И тем утвердите свою «божественно-человеческую» суть, — без того, чтобы пытаться утвердить ее силой или фальшивым поведением.

В том широком толковании нравственности, которое, как видим, принадлежит

не только Гегелю, она, эта нравственность, человечность человека, осуществляет себя, каждый раз *разрешая* трагизм человеческой ситуации. И интенция к самоубийству здесь не менее понятна, чем высокое стремление человеческого духа к человеческому самоосуществлению. «Жизнь не необходима, если она противостоит более высокому, свободе» [1, с. 170].

В познаниях много зла, утверждает Библия. Наивная кротость легко кажется блаженно-нравственной. Но в ложных действиях, основанных на наивно-неумных представлениях, содержится немало зла. Не говоря уже о сознательном характере таких действий. Буржуазное общество чуждо нравственности, здесь смыслом не является ни другой человек, ни идея гуманизма вообще. Здесь безнравственна заказная улыбка, выставленная на продажу, и низок продающий себя индивид. Если самосознание обнаруживает в человеке бесчеловечность, интенцию суицида легко расценить как нравственное отношение к самому себе, а потому и к человечеству вообще. Истинная трагедия духа имеет начало здесь.

Потому и война как исторически-перманентная форма разрешения противоречий общественных отношений выявляет действительные предельные формы бытия человека, перед которыми меркнут все правовые и моральные постулаты.

Меркнут, но не гаснут. Нравственность, как собственно человеческое, здесь, в предельных условиях бытия, поставлена не в отношение с правом, а в отношение к самой себе, к своим собственным возможностям и пределам, здесь она сознает себя такой, какова она есть. Нравственное самосознание человечества, проходя здесь, в войне, *критику действительностью*, обнаруживает в своих формах меру человеческого в человеке. Только соотносясь с *человеческим пределом*, нравственность обнаруживает и свой собственный предел. Правовая форма тут для нее не может быть зеркалом, — ее, нравственности, зеркало и измеряющая ее, нравственности, мера лежат в ее собственной природе, в субстанциональных формах бытия.

Конечно, «здесь полагается отличие морали от естественного права, но не так, что

они разорваны, исключены друг из друга, а так, что содержание морали полностью наличествует в естественном праве; добродетели проявляются в абсолютно нравственном, но лишь в своей брэнности» [5, с. 330].

Границы и меры их, нравственности и права, лежат в их природе, в субстанциональной определенности человеческого бытия. Но бытия с самого начала свободного. А потому и в праве, и в нравственности мы должны видеть выражение исторической свободы человека, форму ее бытия и осуществления.

Право — исторически преходящая форма, фиксирующая одновременно меру свободы и меру необходимости. Эта форма есть не только форма сознания, а реально, через государственные структуры, осуществляемый способ регламентации, регуляции и контроля общественных форм деятельности. И даже личностно-интимных. Индивиду и его личностным проявлениям право в первую очередь дано как внешняя, следовательно, ограничивающая его, человека, действительность. Нравственность же ставит внутреннюю границу формам полагания себя во внешних обстоятельствах, «...Нравственное — это повиновение в свободе, свободная, разумная воля, повиновение субъекта нравственному» [8, с. 324].

Поэтому дело свободной (следовательно, нравственно развитой) личности заключается не в следовании тем или иным наличным правовым и нравственным нормам, а в понимании *истинных принципов (начал) человеческого бытия* и в их практическом осуществлении, т. е. в преобразовании наличного материала действительности по логике *свободного и творческого* развития человека, в сотворении истинной общественности. Поэтому, повторю мысль Гегеля, «нравственность есть *понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*».

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. Т. 113. М.: Мысль, 1990. 524 с. (Философское наследие).
2. Риккерт Г. *Философия жизни*. Киев: Ника-Центр; Вист-С, 1998. 505 с. (Познание).

3. Михайлов Ф. Т. *Самоопределение культуры*. Философский поиск. М.: Индрик, 2003. 271 с.
4. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
5. Гегель Г. В. Ф. *Политические произведения*. М.: Наука, 1978. 437 с.
6. Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990. 800 с. (Социологическая мысль Запада).
7. Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
8. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 572 с.

Поступила 31.05.2020

Лобастов Геннадий Васильевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Московского авиационного института (национальный исследовательский университет) — МАИ, (Россия, 125993, Москва, Волоколамское ш., 4), Президент Российского философского общества Диалектика и культура, lobastov.g.v@yandex.ru

References

1. *Filosofija prava*. T. 113. M.: Mysl', 1990. 524 s. (Filosofskoe nasledie).
2. Rikert G. *Filosofija zhizni*. Kiev: Nika-Centr; Vist-S, 1998. 505 s. (Poznanie).
3. Mihajlov F. T. *Samoopredelenie kul'tury*. Filosofskij poisk. M.: Indrik, 2003. 271 s.
4. Gegel' G. V. F. *Filosofija religii*: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1975.
5. Gegel' G. V. F. *Politicheskie proizvedenija*. M.: Nauka, 1978. 437 s.
6. Veber M. *Protestantskaja jetika i duh kapitalizma // Izbrannye proizvedenija*. M.: Progress, 1990. 800 s. (Sociologicheskaja mysl' Zapada).
7. Gegel' G. V. F. *Nauka logiki*: v 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1970. 501 s.
8. Gegel' G. V. F. *Filosofija religii*: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1977. 572 s.

Submitted 31.05.2020

Lobastov Gennadiy V., Doctor of Philosophical Sciences, Professor; professor of Philosophy Department, Moscow Aviation Institute (National Research University), — MAI (4, Volokolamskoe shosse, Moscow, 125993, Russia), President of the Russian Philosophical Society «Dialectics and Culture», lobastov.g.v@yandex.ru