

Александр Водолагин

## СОВЕСТЬ И «НЕПРАВОЕ ПРАВО»

**Аннотация.** Автор статьи усматривает один из истоков разработанной «поздним» Г. В. Ф. Гегелем «философской науки о праве» в неортодоксальном умонастроении, которое нашло свое эзотерическое выражение в книге его молодости – «Феноменологии духа», где «божественное право» совести противопоставлено «действительности и мощи общественного порядка», защищаемого «человеческим правом», имеющим для индивидуальности чисто негативное значение. Нравственное сознание лица, вынужденного выбирать, какому закону следовать – божественному или человеческому, превращается в арену борьбы двух несовместимых духовных сил: «воли-иметь-совесть» и «общей воли всех», выражающей диктат безликой общественности.

**Ключевые слова:** нравственное сознание, месть, право, правосознание, закон, власть, преступление, совесть, воля, свобода, справедливость.

**Abstract.** The author considers one of the origins “philosophical science of law” developed by the “late” G. Hegel in unorthodox mentality, which found its expression in the esoteric book of his youth – “Phenomenology of Spirit”. In this book “divine right” of conscience is opposed to “reality and power of public order” protected by “human right”, having for individuality a purely negative meaning. The moral consciousness of a person forced to choose which law to follow – divine or human, is converted into an arena of struggle between two incompatible spiritual powers: “will-to have-conscience” and “the common will of all”, which expresses the dictates of a faceless public.

**Keywords:** moral consciousness, revenge, right, legal consciousness, law, authority, crime, conscience, will, freedom, fairness.

Духовное значение  
права и  
нравственности

Говоря о специфической тяжеловесности и глубине гегелевской философии права, И. А. Ильин обращал внимание на то, что «Гегель трактует право и нравственность, исходя из особого предметного опыта, но сосредоточивается при этом не на данных привычного юристу и общедоступного, повседневного правового опыта, а на “духовной” сущности и на “духовном” значении правовых и нравственных состояний» [1]. Это значит, что гегелевская концепция базировалась не на наблюдении и не была результатом рассудочного обобщения «эмпирического многообразия правовых и нравственных явлений». В ее основе – интуитивное постижение сущности права, доступное любому *мыслящему* человеку, поскольку он в качестве духовно-нравственного существа является и субъектом «естественного правосознания». Можно сказать, в этой концепции, как ни в какой другой, раскры-

лись возможности спиритуализма в интерпретации правовых аспектов исторической действительности. Разъясняя свою точку зрения, И. А. Ильин ссылаясь преимущественно на «главный труд» Г. В. Ф. Гегеля по философии права, созданный на основе его лекционных курсов в университете Гейдельберга в 1817–1818 гг. и лекций в Берлинском университете в 1818–1819 гг. – «Основания естественного права и науки о государстве. Основы философии права» (1820). Мы же обратимся к предыстории гегелевской философии права.

Вопрос о сущности права

Нужно заметить, что задолго до создания своей фундаментальной «философской науки о праве» Г. В. Ф. Гегель отчасти реализовал методологический потенциал спиритуализма в области истолкования правовых явлений в «Феноменологии духа» (1807). Хотя в поздних разработках он, оставаясь верным своему первоначальному подходу к решению вопроса о сущности права\*, высказал, казалось бы, последнее слово на эту тему, все же эскизные наброски и предвосхищения его итоговой философско-правовой концепции, содержащиеся в «Феноменологии духа», представляют собой непреходящую ценность. Они свидетельствуют о некоторых прозрениях молодого Г. В. Ф. Гегеля, о коих в поздний период творчества он предпочитал умалчивать. Порой эти импровизации раннего, идеологически не стесненного мышления кажутся более интересными, чем чеканные формулировки «Основ философии права», ибо в них тогда проступали следы «блуждающего искания истины», которым было захвачено нравственное сознание, ставшее для автора «Феноменологии духа» исходным пунктом в постижении сущности права. То были гениальные наброски «настоящего Гегеля» (как сказал А. И. Герцен): «Тогда его философия не вела ни к индийскому квиетизму, ни к оправданию существующих гражданских форм, ни к прусскому христианству...» [3].

Абсолютное право и естественное правосознание

Нравственное сознание, согласно Г. В. Ф. Гегелю, – это, прежде всего, знание «закона сердца как закона всех сердец» [4], то есть никем не навязанного извне закона боготворящей любви или, как иногда говорит Г. В. Ф. Гегель, взаимного *благоговения* (между супругами, родителями и детьми, братом и сестрой [5]\*\*).

\* Вопрос о сущности права – основной вопрос философии права [2].

\*\* Д. И. Чижевский отмечал, что А. И. Герцен был согласен с Розенкранцем в том, что «мысль, из которой зародилась вся система Гегеля, была – любовь» (см.: [6]).

Важно отметить, что определяющий специфику нравственного сознания **принцип благоговения** не является естественным выражением человеческой природы. Он не выводим из бессознательно-инстинктивной жизни индивида и, не будучи психическим феноменом, не может быть постигнут с точки зрения психологии. Можно понять эту базовую нравственную установку как императив Духа, как требование «знающей воли» – знающей о своей сущности, о своем *абсолютном праве*. В этом смысле **нравственное сознание есть осознание права (естественное правосознание)** – выражение «божественного права» индивидуальности на жизнь сообразно понятному ей «внутреннему закону» сердца, на самоосуществление в любви [7] даже вопреки «действительности и мощи общественного порядка» [8]. Указанная сфера включает в себя прежде всего брачные отношения и кровно-родственные связи. Вместе с тем, согласно Г. В. Ф. Гегелю, нравственное сознание отображает «человеческое право», «человеческий закон», регулирующий все иные отношения между людьми (преимущественно по поводу распределения *богатства и власти*), – закон, имеющий «негативное значение» и как таковой освобождающий *лицо* от безусловного подчинения авторитарному духу семьи и «голосу крови». Таким образом, развитое нравственное сознание представляет собой двойственное, внутренне противоречивое духовное формообразование: с одной стороны, совесть бунтующей против сложившегося общественного порядка и защищающей свой нравственный мир индивидуальности, с другой стороны – ориентирующее на конформистское, законопослушное поведение здравомыслие, не считающийся с «голосом крови» и «зовом предков» рассудок. Нравственное сознание постоянно в споре с самим собой, в котором сталкиваются *воля-иметь-совесть\** и подавляющий совесть диктат «тупого здравомыслия».

Выбор между «законной несправедливостью» и «надзаконным правом»

Всмотримся в выявленное Г. В. Ф. Гегелем духовное формообразование повнимательнее. Психологически оно представляется каким-то изнуряющим личностью колебанием между двумя полюсами: перспективой божественной полноты бытия замкнутого в себе нравственного мира семьи, с одной стороны, и идеалом требующего человеческих жертвоприношений социаль-

\* «Воля-иметь-совесть», согласно М. Хайдеггеру, – это решимость «быть самим собой» вопреки нивелирующему давлению «общественности» (см.: [9]).

ного порядка, с другой стороны (даже если этот порядок есть «мнимая всеобщность» [10]\*). Есть один единственный способ избавиться от изматывающего личность духовного беспокойства – сделать выбор, принять решение, какому закону следовать в повседневной жизни. Это, можно сказать, **выбор между «законной несправедливостью» и «надзаконным правом»** (Г. Радбрух). Нравственное сознание, в понимании Г. В. Ф. Гегеля, состоит именно в такого рода решимости поступать соответственно своему свободному выбору. Оно «знает, что ему делать; и решает, какому закону – божественному или человеческому – принадлежать» [12].

Конфликт  
божественного права  
и закона  
человеческого

Сознание, выбравшее в качестве безусловного ориентира в жизни божественный закон (= *надзаконное право*), неизбежно оказывается в конфликте с «общественностью», признающей примат закона человеческого, абсолютизирующей значимость позитивного права. Подлинно всеобщая воля божественного закона несет в себе некий скрытый, «подземный» смысл, неведомый склонному к морализированию общественному сознанию с его конъюнктурными представлениями о добре и зле, и поэтому воспринимается последним как злое своеволие, своезавладевание и непослушание [13]. Более того, нравственный поступок, совершенный по велению реализующей свое «абсолютное право» совести, по своему содержанию «имеет в себе момент преступления» [14]. Так, например, в свете «человеческого права» преступниками оказались Сократ, Платон, Иисус, Джордано Бруно и многие другие лица, противопоставившие действительному общественному порядку (соответственно – скрывающейся за ним мнимо-всеобщей воле) мощь своего нравственного сознания, признающего примат надзаконного «божественного права».

Нравственное  
сознание всегда  
виновно

Еще одна сущностная характеристика нравственного сознания состоит в том, что оно **всегда виновно** – либо перед общественностью и выступающей от его имени государственной властью, либо перед Богом, правом которого пренебрегло, следуя исключительно «человеческому закону». Право, которое, по словам Г. В. Ф. Гегеля, скрывается в засаде, выступает для нравственного

\* Мы видим, что, вопреки мнению некоторых исследователей творчества раннего Гегеля, автор «Феноменологии духа» вышел за узкие рамки волюнтаристической философии Ж.-Ж. Руссо (см.: [11]). Мотив подавляющей индивидуальности мнимо-всеобщей воли был заимствован из «Феноменологии духа» молодым К. Марксом и нашел выражение в его теории отчуждения и концепции «мнимой коллективности».

сознания «не в собственном образе, а только *в себе*, во внутренней вине решения и действия» [15]. Таково заявляющее о себе в *крике заботы* (используем термин М. Хайдеггера) божественное право совести. Интересно, что последнее для автора «Феноменологии духа» не ассоциировалось с евангельской моралью, согласно которой, как известно, «враги человеку домашние его».

Реконструкция языческого культа патриархальной семьи

Образующий содержание «божественного права» закон безусловной любви-благоговения – не земного и не небесного происхождения. Г. В. Ф. Гегель рассуждал о «бессознательной», «подземной» любви, заключающей в себе то удовольствие, которое отдельное *лицо* находит *только* в семье – вопреки «лишенным субстанции заповедям» [16]. С этого выпада против христианской морали в «Феноменологии духа» начинается **реконструкция языческого культа патриархальной семьи**, упорядочивающего «нравственные силы» народа, сущностно связанного с религией подземного царства мертвых, переход в которое для каждого лица – самый важный, «наивысший труд» [17], совершаемый в интересах «нравственной общественности», то есть семьи, и порой вопреки интересам безнравственной общественности, то есть игнорирующего «божественное право» лица государства.

Механизм мстящей справедливости

В контексте гегелевских рассуждений получает высшее оправдание механизм *мстящей справедливости* (*rachenden Gerechtigkeit*) [18], действующий с неотвратимостью судьбы тогда, когда «правосудие *человеческого права*» начинает давать сбой, превращаясь в «действительность взаимных козней, предательства, неблагодарности» и попустительства. В этом случае вопреки ограничениям и запретам человеческого права «подземная мощь» претерпевшего несправедливость лица осуществляет акт мести [19]. Так, например, Гамлет становится орудием незаконного, с юридической точки зрения, правосудия, продиктованного духом мести и соответствующего абсолютному праву «сознания кровного родства».

Образ Гамлета как мастера своей судьбы

Образ датского принца – *мастера своей судьбы* – на века приковал к себе внимание и западных, и русских мыслителей, пытавшихся расшифровать эзотерическое послание Шекспира в будущее. Сын-мститель, действующий против короля-братоубийцы, – лишь внешняя канва трагедии. Ее подлинная коллизия, по словам Г. В. Ф. Гегеля, «не в том, что сын в своей моральной мести должен был оскорбить самую нравственность, а в субъективном характере Гамлета – его благородная душа не создана для этого способа энергичной деятель-

ности; тоскуя в мире и жизни, она мечется между решением, попытками и приготовлениями к осуществлению, погибает вследствие собственной медлительности и внешнего стечения обстоятельств» [20]. Этот акцент на мнимой медлительности Гамлета стал общим местом в рассуждениях русских гегельянцев, принявших трактовку «призрачного безволия» датского принца-рефлектера\*. «Гамлет и безволие, Гамлет и чистая рефлексия – эти сочетания, кажется, стали уже тривиальны, – отмечал П. А. Флоренский. – Представление, что у датского принца атрофирована воля, едва ли менее распространено, чем представление о венецианском Мавре как о типе ревнивца. Однако Гамлет, так же мало безволен, как Отелло – ревнив» [21]. При безвольном Гамлете не было бы действия, и, значит, не было бы трагедии. Но с начала и до конца датский принц остается «некоторым центром волевых актов» [22]. Вопрос состоит в том, на что они направлены. Их подлинная направленность столь необычна, что воспринимается неискушенным зрителем как безволие. По версии П. А. Флоренского, глубинная коллизия, положенная Шекспиром в основу трагедии, представляет собой столкновение родового, языческого сознания, требующего от сына мести за отца, и христианского сознания, запрещающего кровавое возмездие. Эта трактовка интереснее гегелевской, хотя и она остается уязвимой. Дело в том, что шекспировский Гамлет – всецело язычник, исповедующий архаичную веру в перевоплощение душ и мало дорожащий земной жизнью. Христианская мотивация его поведения в трагедии отсутствует. Всего лишь один раз упоминается имя Христа. Зато мотив «божественного права» на преступление становится в трагедии основным.

Гамлет как  
дионисический  
человек

Ближе других к разгадке тайны Гамлета подошел Ф. Ницше, увидевший в нем черты *дионисического человека*: «И тому, и другому довелось однажды действительно узреть сущность вещей, они *познали* – и им стало противно действовать; ибо их действие ничего не может изменить в вечной сущности вещей, им представляется смешным и позорным обращенное к ним предложение направить на путь истинный этот мир, “соскочивший с петель”. Познание убивает действие, для действия необходимо покрывало иллюзии – вот наука Гамлета, не та дешевая мудрость Ганса-мечтателя, который из-за излишка рефлексии, как бы из-за избытка возмож-

\* Тургеневский «Гамлет Щигровского уезда» – один из самых ярких примеров такого рода трактовки.

ностей, не может добраться до дела; не рефлексия, нет! – истинное познание, взор, проникший в ужасающую истину, получает здесь перевес над каждым побуждающим к действию мотивом как у Гамлета, так и у дионисического человека» [23].

В самом деле, Дионис – бог подземного мрака и смерти – формирует основное умонастроение Гамлета, что было странным образом не замечено исповедовавшим дионисизм автором «Феноменологии духа». Мысль о неизбежной абсурдности смерти явно звучит в монологах принца. И медлит он с возмездием дяде-братоубийце именно потому, что *слишком отчетливо сознает* бессмысленность навязываемой ему Призраком роли орудия мести. Его убитый отец – солнечная натура. И о себе Гамлет говорит: «Нет, нет, я слишком солнца сын...» Да, принц датский в чем-то подобен солнечному Гору – «мстителю за своего отца». Но «подземное» дионисическое начало торжествует в трагедии, беря верх над аполлоническо-солнечным принципом: Клавдий уничтожает своего брата-короля, Гамлет убивает Клавдия-братоубийцу, Полония и Лаэрта; последний же в свою очередь, мстя за смерть своего отца – Полония, успевает нанести смертельный удар и самому Гамлету, замкнув порочный круг смерти. Таким образом, идея кровной мести – идея взрывающей правопорядок *мстящей справедливости* – явно доминирует в трагедии. Дионисическое начало многолико: оно проступает и в образе Клавдия, короля-сатира, и под маской безумия, за которой прячется Гамлет. Дионис – начало и конец бессмысленного ряда смертей, символ смертоносной воли к жизни, пожирающей самое себя.

Гамлет –  
экспериментатор

Лаэрт говорит о Гамлете: «Он собственною волей не владеет», то есть одержим, захвачен духом мести. Воля Гамлета не свободна. Что же удерживает его от поспешного акта возмездия? *Сомнение* в его целесообразности? *Сознание* его тщетности? Предаваясь жажде мести, Гамлет становится таким же невольником Диониса, как и братоубийца Клавдий. Призрак убитого отца – пришелец из мира мертвых – диктует Гамлету, как поступать. «Мертвый, чье право оскорблено, знает поэтому, как найти орудие мести, равное по своей мощи и действительности той силе, которая его оскорбила» [24], – замечает, между прочим, автор «Феноменологии духа», и слова его звучат отнюдь не метафорически. Знание мертвого воодушевляет мстителя, становясь достоянием его нравственного сознания. Гамлет следует велению мертвого, вопреки своему сомнению, исполняет тем

самым волю отца (не свою). Тем не менее нечто новое, недионисическое мерцает в образе этого лишенного юношеской импульсивности мстителя: *сомнение* (уж не дьявол ли обращается к нему устами Призрака?) и стремление *проверить*, удостовериться на опыте, так ли все было, как поведал ему Призрак. Гамлет ставит *эксперимент*, подтверждающий *рискованное предположение* о виновности Клавдия. Гамлет – экспериментатор. Ему мало одной лишь веры. Он хочет знать наверняка. И как таковой он уже не просто орудие воли своего отравленного отца. Ему нужны доказательства для того, чтобы мстить осознанно. И с духом умершего отца Гамлет вступает в разговор ради обретения *точного знания*. Таким образом, он демонстрирует не безволие, а *волю к знанию*. Бездумное послушание, исполнительство – не для него. Выходит, что он проводит все-таки свою волю, а не волю отца, о которой ему поведал Призрака. И авторитет отца становится призрачным, меркнет перед совершенно новым по своему экспериментаторскому духу «злым своеволием». Так Гамлет вырывается из-под власти мертвых и творит свою судьбу сообразно собственному разумению.

В Гамлете вызревает  
безрелигиозное  
сознание

Нетрудно заметить, что в монологах Гамлета намечается разрыв живой индивидуальности – *лица* – с «неоткрытой страной» мертвых. И хотя Призрак периодически напоминает ему о злодейски убитом отце, Гамлет испытывает к нему некоторое *недоверие*. Это значит, что в Гамлете вызревает *безрелигиозное сознание* (а не новое религиозное сознание, как думал П. А. Флоренский), которое все еще сосуществует, сплетается с магическим опытом общения с мертвыми:

*В магический час ночи выдыхает  
Кладбищенская пропасть и сам ад  
Заразу в мир: я б выпил крови свежей  
И внес бы столько горечи, что день*

*Затрепетал бы.*

Обратим внимание на немаловажную деталь. Гамлет не решается убить Клавдия, когда тот близок к раскаянию, молится на коленях. Почему? Что удерживает его от удара? В этом случае месть братоубийце не стала бы максимально полным возмездием. А вдруг очистившаяся раскаянием душа злодея не получит после смерти предназначенного ей духом мести наказания? Гамлет же хочет нанести удар душе убийцы. Физической расправы ему мало. Важно отправить душу злодея в ад, ввергнув ее в невыносимо мучительное состояние. Какой-то утонченный садизм удерживает Гамлета от

убийства противника. Кроме того, он, похоже, мечтает о метафизическом возмездии. С этой мечтой и связано некоторое промедление:

*Работай, мозг!*

Интеллектуальное  
возмездие

Интеллектуальное возмездие – таков ответ Гамлета на «грязное убийство» его отца. Принц действует не на уровне проявлений. Орудие его мести – не рапира, а интеллект. Причина промедления – не безволие, а воля к знанию, стремление тщательнейшим образом обдумать план возмездия и нанести обдуманый удар с неотвратимыми метафизическими последствиями. В трагедии Шекспира идет речь не о вульгарной мести-расправе, а о метафизическом возмездии. А последнее возможно лишь в том случае, если преследуемая душа злодея бессмертна, в чем Гамлет и не сомневается. Из всего этого следует, что Гамлет – все же не «дионисический человек», как полагал Ф. Ницше. Под маской дионисического безумия скрывался не исполнитель приказа (*Отмсти!*), а инициатор роковой игры со смертью, фатальная личность, способная выдержать и магическое общение с миром духов (всегда готовых поделиться с еще живыми знанием мертвых) и свое маскирующееся под безумие абсолютное одиночество в мире. Гамлет – это «вывих времени», как он сам осознает себя и свою ситуацию: «Я – кара сам, и сам я жертва кары». Лаэрт же – двойник Гамлета, который также мстит за убитого отца, но совершает акт возмездия вульгарно – на уровне проявлений. Умирая, Гамлет дважды просит друга Горация поведать людям о мотивах его действий, которые, как мы видим, не лежат на поверхности повседневного сознания.

«Нравственность  
гибнет в формальной  
всеобщности права»

Приведенный пример может, между прочим, служить иллюстрацией к гегелевскому размышлению о том *ужасе*, который привносится в мир индивидом, осознавшим свою *абсолютную свободу* [25], свое «право на все» (Т. Гоббс). Субъект, реализующий *божественное право* «сознания кровного родства», следующий неумолимому и однозначному зову совести, действующий сообразно «закону своего сердца», становится инициатором «борьбы всех против всех», каждый участник которой «чинит суд над единичностью других» [26] и таким образом приводит в действие механизм «**негативной власти**», для которой нет ничего устойчивого, ничего святого. В результате, нравственный поступок, таящий в себе момент преступления, взрывает защищаемый *человеческим правом* общественный порядок, а породившая его абсолютная свобода превращается в «фурию разрушения» [27]. «Поэтому единственное про-

изведение и действие всеобщей свободы есть *смерть*, – говорил Г. В. Ф. Гегель, – причем смерть, не имеющая внутреннего объема и наполнения, поскольку то, что ею отрицается, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; это также самая холодная и пошлая смерть, лишенная какого-либо значения – все равно что разрубить кочан капусты или выпить глоток воды» [28]. Очевидно, гегелевская апология свободы в своей основе не имела ничего общего с безмозглой жизнерадостностью западного либерализма. Позитивное право представлялось автору «Феноменологии духа» не столько самоосуществлением свободы, сколько ее ограничителем. Ограничивающее и подавляющее **совесть воздействие «человеческого закона»**, по мысли Г. В. Ф. Гегеля, приводит к тому, что «нравственность гибнет в формальной всеобщности права» [29]. Это значит, что «божественное право» с его «законом сердца», защищавшим семью и память о предках, отменяется. Вместе с тем блокируется механизм «мстящей справедливости» и начинает действовать **система кажущегося права**, под покровом которого преступные в свете «божественного права» деяния остаются безнаказанными или даже получают защиту и оправдание. Принимая заданный молодым Г. В. Ф. Гегелем ход мысли, мы легко приходим к пониманию того, почему в рамках правового государства и рекламируемого «тупым здравомыслием» гражданского общества деградируют базовые формы нравственной жизни народа – брак и семья, а дух имморализма жестко определяет поведение атомизированной массы и организующей ее «негативной власти».

1. Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*: В 2 т. – СПб., 1994. – С. 297.
2. Зеельман К. *Философия права*. – Владивосток, 2003. – С. 20.
3. Герцен А. И. *Соч.*: В 9 т. – Т. 5. – М., 1956. – С. 18.
4. Hegel G. W. F. *Phenomenologie des Geistes*. – Berlin, 1975. – S. 328.
5. *Ibid.* – S. 324–325.
6. Чижевский Д. И. *Гегель в России*. – СПб., 2007. – С. 223.
7. Hegel G. W. F. *Phenomenologie des Geistes*. – Berlin, 1975. – S. 323.
8. *Ibid.* – S. 273.

9. *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tubingen, 1986. – S. 269–270.
  10. *Hegel G. W. F.* Phenomenologie des Geistes. – Berlin, 1975. – S. 273.
  11. *Микико Т.* Женщины между самоопределением и зависимостью от другого. Роль женщины в социальной теории Гегеля // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. – М., 2010. – С. 468.
  12. *Hegel G. W. F.* Phenomenologie des Geistes. – Berlin, 1975. – S. 331–332.
  13. *Ibid.* – S. 332.
  14. *Ibid.* – S. 334.
  15. *Ibid.* – S. 336.
  16. *Ibid.* – S. 328.
  17. *Ibid.* – S. 322.
  18. *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. – Frankfurt am Main, 1986. – S. 197, 198.
  19. *Hegel G. W. F.* Phenomenologie des Geistes. – Berlin, 1975. – S. 329.
  20. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике. – Кн. третья. – М., 1958. – С. 388.
  21. *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. – Т. 1. – М., 1994. – С. 262.
  22. *Там же.* – С. 263.
  23. *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 82–83.
  24. *Hegel G. W. F.* Phenomenologie des Geistes. – Berlin, 1975. – S. 339.
  25. *Ibid.* – S. 414–422.
  26. *Ibid.* – S. 373.
  27. *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. – Frankfurt am Main, 1986. – S. 50.
  28. *Hegel G. W. F.* Phenomenologie des Geistes. – Berlin, 1975. – S. 418–419.
  29. *Ibid.* – S. 315.
-