

Для цитирования: Чупров, А. С. Антропология Гегеля как учение о душе человека / А. С. Чупров // Социум и власть. — 2023. — № 3 (97). — С. 78—92. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92. — EDN TXKTEL

УДК 111.12

EDN TXKTEL

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92

АНТРОПОЛОГИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА

Чупров Александр Степанович,

Благовещенский государственный педагогический университет, профессор кафедры всеобщей истории, философии и культурологии, доктор философских наук, профессор. Благовещенск Амурской области, Россия.
ORCID: 0000-0002-3279-2853
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена анализу гегелевской антропологии как учению о душе человека. Прагматическая цель данного исследования состоит в адаптации гегелевских концептов к современной ментальности. Главным методом исследования стала герменевтика как воссоздание основных смыслов гегелевского текста в процессе авторской интерпретации. Новизна исследования состоит в выявлении предельных онтологических оснований, возможностей и границ гегелевского подхода и метода исследования человеческой души. Основной результат исследования — это смысловая и стилистическая ткань текста, содержание которого позволяет сделать вывод как о непреходящей ценности работы Гегеля, посвященной антропологии, инвариантности высказанных в ней идей, так и ограниченности сугубо идеалистического и даже логоцентристского подхода. Статья может быть интересна и полезна как со стороны изучения историко-философской, онтологической и философско-антропологической проблематики, так и с точки зрения преподавания вузовского курса философии.

Ключевые слова:

антропология, человек, душа, дух, природа, материя, субъектность

Введение

Г. В. Ф. Гегель (1770—1831) первым после И. Канта представил в своих трудах *систематическое* осмысление человека, причем, во всех основных формах его существования: индивидуально-телесной, социально-правовой и духовно-метафизической природы. Эта систематичность была предопределена *спецификой* гегелевского подхода в исследовании человека, которую афористично сформулировал А. А. Александров: «К философии человека — через *фундаментальную онтологию*» [1, с. 16].

Правда, именно онтологичность и систематическая всеохватность гегелевского взгляда на человека всегда были широким полем для появления односторонних и взаимоисключающих оценок места и роли человека в системе Гегеля — от якобы полного игнорирования философам темы человека до утверждения о центральном месте понятия «человек» в его философии. Такие крайние оценки вряд ли соответствуют истине, однако, как говорил сам Гегель, *посередине не истина, а проблема*. В данном случае проблема заключается в *специфичности* гегелевского *понимания* сущности человека и его места в мироздании, которое всегда было объектом критики буквально «со всех сторон», о чем подробнее скажу чуть ниже.

Это понимание, с одной стороны, было логическим *развитием* всей западноевропейской *христианской* философии эпохи Средневековья, Возрождения и Нового времени (особенно Декарта, Лейбница, Канта, Фихте и Шеллинга); с другой стороны, — *как бы возвращением* к идеям античности VII вв. до н. э. — прежде всего к диалектике Гераклита и Платона, которая во многом была созвучна диалектическим принципам даосизма Лао Цзы, а также онтологии Упанишад (поздний слой древнеиндийских Вед), полагавшей *тождество личного и всеобщего бытия*. Недаром Гегель утверждал, что «сущность философии <...> не имеет никакой основы для оригинальности» [8, с. 156], т. е. *подлинная* философия всех времен и народов всегда говорит *об одном и том же*, хотя и *разным языком* — языком, соответствующим своей культуре и эпохе, и, конечно, индивидуальным *особенностям* конкретного философа.

В этой связи — несколько замечаний относительно *языка* самого Гегеля. Представления о его невероятной сложности и, соответственно, трудности для понимания давно стали поводом для язвительных замечаний и анекдотов. Так, Шопенгауэр на-

зывает язык Гегеля «умопомрачительным», а Ленин — «средством для головной боли». Можно вспомнить и студенческий анекдот о последних словах Гегеля, якобы сказавшего перед смертью, что «только один ученик понял меня, но и тот понял неправильно». На мой взгляд, дело обстоит с точностью «до наоборот». Во-первых, лексика Гегеля очень проста: в сущности, это повседневная, или бытовая, лексика, которой владеет уже пятилетний ребенок. Гегель редко употреблял без необходимости специальные термины, а если использовал их, то всегда пояснял значение слова, которое читателю могло быть неизвестно. Во-вторых, гегелевский стиль изложения — это «диалог с самим собой», разумеется, на понятном автору языке, но по отношению к читателю его можно назвать «диктаторским», когда ты должен понимать каждую гегелевскую мысль с точностью понимания математического текста, где нет середины: либо ты понимаешь правильно и точно, либо не понимаешь вовсе. У Гегеля не язык сложен, а необычен и сложен *предмет* мысли — *диалектика самого себя познающего бытия в его свободе и необходимости*. В-третьих, хотя Гегель осмысливал бытие в его развитии, или становлении, стиль гегелевского мышления я бы назвал скорее *пространственным*. Поясню, почему.

Мир, чтобы просто быть, в первую очередь, нуждается в *пространстве*. Эта пространственность мира вытекает из его неустранимой *материальности*. Время — это уже почти роскошь, связанная с развитием, или изменением, в пространстве. В XVII веке Декарт связал пространство исключительно с материей, а мышление — со временем, что, в сущности, делал и Кант, называвший время *формой мысли*. Гегель же мыслит бытие в первую очередь *пространственно*, как нечто внутреннее и внешнее, поэтому у него всё в мире существует «в-себе», «вне-себя», «для-себя», «для-другого», превращается в «свое иное» и вступает с ним в отношение. Реже используются слова «до» и «после», хотя и они имеют в первую очередь пространственное значение, и только во вторую — временное. И это оправдано не только *пространственностью* мироздания, но и с точки зрения гегелевского абсолютного идеализма, где идея — это ВСЁ. Однако идея и у Платона, и Аристотеля, и Гегеля всегда есть *отношение*, которое, согласно Гегелю, имеет своё *реальное* воплощение (конечно, «со временем») только в *пространстве*. Как говорится, из пункта А в пункт В и обратно. Здесь время — лишь «попутчик» изменчивого пространства или, как

говорил Хайдеггер, «ничто-из-сущего». «Не во времени всё возникает и преходит (уходит в прошлое — А. Ч.), а само время есть это становление» [15, с. 19], — подчеркивал Гегель, поэтому и мышление у него — это *опосредование*, соединяющее во времени то, что реально существует и меняется в пространстве¹.

Специфика гегелевского понимания человека

Гегелевское понимание человека, хотя и сопряжено с *протестантизмом*, в котором Бог как бы «приватизирован» индивидом, — это отнюдь не буквальное воспроизведение тезиса о *внешней* богоподобности человека, т. е. основополагающей для христианства идеи о сотворении человека Богом по своему *образу и подобию*. Но это и не представление Фомы Аквинского о промежуточности бытия человека — между животным и ангелом. Не антропоцентрическая претензия гуманистов Возрождения на равенство человека и Бога и тем более не идея человекобожия, в котором человек — выше и даже «вместо» Бога. Не кантовское понимание человека, продуцирующего для себя идеал чистого разума, который воплощается в «проблематичных» (спорных) представлениях человека о Боге. Не фейербаховское представление вполне земного человека о Боге как о своей родовой сущности (чувственной любви), и разумеется, не воинствующий атеизм, который принципиально отрицает целесообразность рассматривать человека относительно к Богу, поскольку вообще отрицает его существование.

У Гегеля человек, точнее, его *бытие* оканчивается *условием и моментом становления* Бога как Бога: «Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о Боге развивается, далее, до знания себя человеком в боге» [9, с. 416]. Иначе говоря, Бог не может быть Богом, если Он не творит человека с присущим ему, человеку, *самосознанием*, но и человек не может быть человеком —

¹ Французский историк философии русского происхождения Александр Койре (Александр Вольфович Койранский, 1892—1964) объяснял трудность понимания гегелевского стиля необходимостью выразить изменчивость, или *становление*, бытия во времени [15, с. 19], но, на мой взгляд, для этого никакой особый язык не нужен: достаточно показать последовательность событий и даже дать их хронологию, тогда как трудность состоит именно в том, чтобы выразить изменчивость и становление *пространства как время*.

в полном соответствии своему понятию — без знания себя в Боге. Посредством человека Бог мыслит и осознает самого себя как свободный Дух и таким образом (в соответствии с главным принципом гегелевской философии — *тождеством бытия и мышления*) обретает своё *подлинное бытие*.

Согласно Гегелю, существование осознающего себя человека — это не просто *необходимые условия* самого бытия; тут бытие Бога и бытие человека оказываются *взаимно обуславливающими* в единстве своего тождества в Духе и различия в способах действительного существования. У Гегеля существование осознающего себя человека — это вовсе не декартовское *Cogito ergo sum*, а самое достоверное *свидетельство* бытия Бога, ибо дух — это *божественное* в человеке. Именно *единство тождества и различия* в бытии человека и бытии Бога делает человека *подлинным субъектом* (т. е. *основой существования*) и своей личной жизни, и общества, и мировой истории, и высшей формой самосознания абсолютно духа, т. е. искусства, религии и философии.

Как уже сказано, такое понимание Гегелем *онтологической* сущности человека всегда вызывало критику со всех сторон. На протяжении двух столетий одни критики Гегеля упрекали его в *логоцентризме*, другие, напротив, в *пренебрежении* даже здравым смыслом; одни обвиняли в *фидеизме*, другие, напротив, *безбожии*; одни подозревали его в низведении человека до *«расходного материала»* в процессе познания мировым духом своей свободы, другие, напротив, в *апологетике антропоцентризма*; одни уличали Гегеля в крайнем *либерализме*, сделавшего свободу индивида религией западной цивилизации, другие, напротив, усматривали в философии Гегеля обоснование *тоталитаризма* немецко-фашистского толка; одни осуждали за *отрыв ото всякой реальности*, а другие, напротив, критиковали за *мещанскую ограниченность, приземленность и конформизм*. Все читали один и тот же текст, а понимали и оценивали его очень по-разному. Правда, *односторонние и полярные* оценки больше говорят об особенностях мировоззрения критиков, чем о философии Гегеля, но даже самые суровые критики не могут отрицать исключительную *глубину и точность* конкретных характеристик (часто очень неожиданных) Гегелем самых разных свойств человека и сторон его жизни. Поэтому моё личное отношение к текстам Гегеля, касающихся человека, всегда было не столько оценочным, сколько *прагматическим и внемлющим*: меня интересовал не столько

сам Гегель и отличие его философии от других учений, сколько *человек*, и всегда хотелось — *с помощью* Гегеля — знать, а главное *понимать* в человеке то, чего я еще не знал, а если и знал, то не понимал сути или не мог ее четко сформулировать.

Рамки данной работы не позволяют сделать даже краткий обзор гегелевских суждений, касающихся онтологии человека. Проще прочитать самого Гегеля, хотя это совсем не просто. И только, как бы растворившись в Гегеле, можно попытаться отстраниться от его текста и определиться в своем отношении к гегелевскому учению о человеке. Здесь я ограничусь лишь собственной *интерпретацией* «Антропологии» — специального раздела в третьем томе «Энциклопедии философских наук», посвященном философии духа. В своей антропологии Гегель исследует человека как *носителя субъективно-го духа* и показывает *становление разумной души человека*. Без уразумения этой специфической части гегелевской философии вряд ли можно составить более или менее достоверное и достаточно полное представление о том, какое *содержание* вкладывал Гегель в *понятие* «человек» и почему Гегель определял человека как *понятие*.

Чтение и интерпретация гегелевской «Антропологии» сопряжено с одной — сугубо *психологической* — трудностью. Поскольку ни один человек не может жить ощущениями другого, гегелевский анализ самовосприятия и развития человеческой души требует от читателя не только интеллектуальных усилий, но и постоянной *интроспекции*, или саморефлексии, а также *соотнесения* гегелевских суждений со своим восприятием самого себя, своими личными переживаниями собственной телесности и ментальности. Без такой интроспекции, чтение «Антропологии» может оказаться просто бессмысленным, а сам текст будет восприниматься набором заумных, но ничего не значащих фраз, лишенных всякого объективного содержания. Гегелевскую антропологию не столько трудно понимать, сколько трудно психологически *проживать*. Может быть, именно этой причине исследований, посвященных гегелевской антропологии, за двести лет было сравнительно *немного*, на что обратил внимание К. В. Чепурин, защитивший под руководством А. М. Руткевича в 2011 году кандидатскую диссертацию на тему «Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля» [19, с. 5]. Интеллектуальные и психологические трудности в осмыслении гегелевской антропологии отчасти снимаются обращением к лекциям

Гегеля о феноменологии духа, в которых философ более «человеческим» языком разъясняет содержание соответствующего раздела в «Энциклопедии философских наук» [6, с. 120—128; 7, с. 41—154].

Гегелевская антропология как учение о становлении субъективного духа

Сам термин «антропология» (в буквальном переводе с древнегреческого «человековедение», «человекознание») сегодня имеет несколько значений. Во-первых, означает естественную науку о появлении человека на нашей планете и его биологической эволюции. Во-вторых, науку о различных психологических типах людей, обусловленных их физиологией и географическими условиями жизни человека. В-третьих, гуманитарно-историческую науку о различных типах культуры (в сущности, это синоним этнографии, по-другому — этнологии), в т. ч. «культурную антропологию» — науку о культурных психотипах людей, обусловленных особенностями их физиологии. В-четвертых, раздел философии об *онтологической* сущности человека и его атрибутах, которые, собственно, и делают человека человеком. Понятно, что Гегель употребляет этот термин преимущественно в последнем значении. Более того, подчеркивает, что антропологию как *философскую* науку о человеке следует отличать от эмпирического *человекознания* и *эмпирической психологии*, которых больше интересуют *индивидуальные* особенности людей, а не то главное, фундаментальное, что присуще человеку вообще в соответствии с его *понятием*.

Напомню, что исходным принципом философии Гегеля является принцип *тождества бытия и мышления*, воплощенного в Абсолютной идее. В процессе своего *самопознания* Абсолютная идея проходит три ступени и предстаёт как логика, природа и дух. В свою очередь, дух также развивается, поднимаясь по трем ступеням, — субъективный дух, объективный и абсолютный. Гегелевское учение о *человеческой* душе как *понятия* Абсолютной идеи — это ступень *субъективного* духа.

Поскольку Гегель рассматривает человека вообще как понятие, воплощение и высшую ступень *самопознания Абсолютной идеи* в качестве *субъективного* духа, то прежде всего следует пояснить, а что, собственно, Гегель называет духом. Разумеется, философ исходит из *христианского* представления о *тройственности* Бога —

Бога-отца, Сына и Святого духа. Согласно Гегелю, манифестация (самообнаружение, или откровение) духа есть *действительность* как наличное бытие духа. Так *бесконечность* духа открывает себя через *конечное* — действительный мир существования конечных (ограниченных во времени и пространстве) вещей и явлений. Именно здесь, в этой действительности, в этом «другом», дух открывается подобно тому, как Бог-отец открывает себя через своего сына Христа, рождающегося, умирающего и воскрешающего. В этой *тройственной* истории Христа некоторые исследователи даже усматривают *алгоритм* (триаду) гегелевской концепции *человеческой* души, причем как в целом, так и на каждой ступени ее становления [19, с. 29].

Дух, таким образом, есть *единство* содержания и формы, возможности и действительности, поскольку его *действительность* как раз и состоит в его манифестации, или *откровении* (§ 383). И. А. Ильин в своем фундаментальном труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) даже счел возможным определить гегелевское учение о бытии и человеке как «*путь* Бога» и «*путь* человека» [11]. На мой взгляд, такая *образная* характеристика не лишена основания, но не отражает главного. Уж если использовать *образ* *пути*, то гегелевское учение о человеке следовало бы назвать «*Единством* пути Бога и человека», где человек — это, если не конечная цель божьего промысла, то как минимум «*полутчик*» Бога. К тому же, Гегель все-таки — философ, а не теолог, и свою задачу он видел в *понимании* сущности *человека*, а не Бога, поэтому понятие духа в данном случае — это не столько характеристика Бога и его «пути», сколько того, *что и как* *делает* *человека* *человеком*. Истина, — цитирует философ изречение Христа, — *делает* *дух* *свободным*, а *свобода* — *истинным* (§ 382). Именно *познание истины* и *дух* как *свобода*, *делают* *человека* *человеком*.

Свобода — это в первую очередь (согласно Гегелю) *отрицательность*. Она же — *независимость*, прежде всего, от страдания и зла. Более того, дух изначально в себе самом предполагает и страдание, и зло. Зло, — пишет Гегель, — есть не что иное как дух, «*ставящий* себя на острие своей *единичности*». В этой красивой и немного загадочной фразе, как я понимаю, речь идёт о *духе*, *заостренном* на человеке — частном, смертном и неповторимом; человеке, который, *самим фактом* своего *конечного* существования реализует изначально заложенное

в духе (вместе со свободой) зло и страдает от этого, поэтому человеку, наделенного свободой духа, чтобы быть независимым от страдания и зла, суждено *преодолевать их*.

Преодоление страдания и зла, освобождение от всех форм наличного бытия, не соответствующих понятию духа, — вот цель бытия человека и его *крест*. Для духа преодоление другого — это не только возможность, но и *необходимость*. В сущности, эта *власть* духа над имеющимся в нем самом содержанием. Власть, которая составляет *основу свободы* духа. Таким образом, *свобода* — это *власть духа над самим собой*, позволяющая — в данном случае человеку как его частному воплощению — если не искоренить зло, то хотя бы намеренно не творить его.

Три «ипостаси» души человека

В своем становлении субъективный дух проходит три ступени:

- 1) Душа;
- 2) Сознание;
- 3) Дух как таковой.

Каждая из трех ступеней является предметом соответствующего раздела философии, или относительно самостоятельной философской дисциплины.

А. Субъективный дух в-себе или непосредственный. Это предмет *антропологии* в философском значении этого слова как учения о *душе человека*.

В. Субъективный дух для-себя или опосредованный. Это предмет *феноменологии духа*, исследующий сознание и формы чувственного и интеллектуального *познания*.

С. Субъективный дух как *субъект*. Это предмет *философской психологии* (букв. учения о душе), исследующей *нравственно-практическую* сторону присущего человеку духа как единство способности мышления (*интеллигенции*) и *воли*. На этой ступени развития субъективного духа интеллигенция превращает субъективное содержание разума в *идею*, или *конкретное всеобщее*, и получает *образ* (Gestalt). Только здесь, в психологии, — подчеркивает Гегель, — дух есть для-себя-самого-сущим *разумом* и приходит к единству с самим собой, а, стало быть, к *истине и свободе*. Так, благодаря становлению субъективного духа человек становится тем, кем он *должен быть*, иначе говоря, соответствует своему *понятию* — понятию *человека*.

На каждой из трех ступеней своего развития субъективный дух оказывается *двойственным*, а именно — находится в *отно-*

шении к самому себе как субъект к объекту. Другими словами, живая душа в качестве *субъекта* всегда чувствует и мыслит *самое себя* в качестве *объекта*. Без этого самоощущения и рефлексивного самосознания человек в принципе не может быть человеком, т. е. *субъектом*, который сам для себя, а не только для «другого», способен быть *объектом*, смотреть на себя *как бы* со стороны, и таким образом *осознавать себя* тем, кто он есть на самом деле, чего, возможно (!), не способно делать ни одно другое существо на Земле.

Сама *жизнь* опосредует, т. е. делает связанными и даже родственными, с одной стороны, *материальную* природу, с другой, — *идеальный дух*. В этой связи Гегель не мог обойти молчанием «вечный» *вопрос об общении души и тела*. Это общение все принимают как *факт* и в то же время как непостижимую *тайну*, но всегда были различные варианты ответа. Так, Эпикур понимал душу и тело как абсолютно самостоятельные начала, поэтому только в их небытии или порах (пустотах) осуществляется это общение. В Новое время философы — от Декарта до Лейбница — связывали общение души и тела с Богом, хотя словом «бог», замечает Гегель, тут просто обозначается *тайна* такого общения. По мнению Гегеля, ближе всех подошел к решению этой проблемы Спиноза, однако его суждения философ нашел слишком абстрактными, не показывающими внутреннее *развитие* (диалектику) единой субстанции как творящей и одновременно сотворенной природы.

Для Гегеля решение проблемы общения души и тела возможно только при условии понимания *бытия* Бога как *Духа*, в котором снимается абсолютная противоположность материального тела и идеальной души, когда каждая из противоположностей оказывается, как выражался Платон, «другим самого себя». В сущности, гегелевский ответ сводится к положению о том, что *природа*, будучи творением Духа как единства субъекта и объекта, *изначально одухотворена*, поэтому сама в себе содержит *возможность порождения* индивидуальной и неповторимой (единичной) души. Где и когда именно — это уже вопрос конкретных обстоятельств и времени. В этой связи напомним мысль Фалеса (VI в. до н. э.) об изначальной, хотя и скрытой, *одушевленности* вселенского первоначала — воды, а также сформулированный уже в XX столетии «*антропный принцип*», согласно которому «вселенная и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит, должна быть такой, чтобы в ней на

некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [3].

В своем становлении душа человека опять-таки проходит три ступени:

- а) в своей непосредственной природной определенности это еще только *природная душа*;
- в) в качестве индивидуальной она существует как *чувствующая душа*;
- с) в своей телесности, получившая в ней *образ*, душа существует как *действительная душа*.

В этой триаде К. В. Чепурнов усматривает развитие Гегелем кантовской идеи об *интенсивности* души как интенсивности духа [19, с. 19], т. е. изменение *количественной* характеристики при сохраняющемся качестве. Правда, такая характеристика, хотя и не лишена основания применительно к *конечным* вещам, вряд ли применима к понятию вечного и бесконечного духа, в принципе не имеющего количественных параметров.

Природная душа

Природная душа в качестве всеобщей, или *мировой души*, есть еще только всеобщая *субстанция*. Мировая душа — это, сущности, «стройматериал» и возможность возникновения души действительной, единичной, обладающей своей *субъектностью*¹.

В *противоположность* макрокосму природы, *природную душу* можно обозначить как *микрокосм*. Это своего рода *сжатый макрокосм*. У Гегеля это означает не столько уменьшение макрокосма до размера микрокосма или простое сходство между ними, сколько то, что существование каждой индивидуальной души обусловлено не какой-то отдельно взятой причиной или обстоятельством, а *всем одухотворенным космосом* во всем его бесконечном многообразии.

Всеобщая планетарная жизнь природного, отмечает Гегель, *дифференцируется* в конкретные различия нашей планеты (Зем-

¹ В русской традиции слово *Subjektivität* на протяжении двух столетий обычно переводится как «субъективность», но это не всегда точный по смыслу перевод, означающий сугубо *субъективный, частный, односторонний или особенный* характер какого-либо явления или мнения, тогда как наряду с этим возможен, а часто просто необходим другой перевод — «*субъектность*», т. е. то, что делает человека, как и Бога, субъектом, т. е. деятельной, самостоятельной и независимой *основой объекта*. В философских текстах Канта, Гегеля и Маркса по большей части имеется в виду второе значение, а не первое. Конечно, какой именно перевод нужен, зависит от контекста, в котором употреблен термин.

ли), а потому распадается на географические части света со своими особенностями, и обуславливает *различие* рас и этносов, — и далее — родов, семей, поколений и всех иных природных определений *индивидуальной души* (например, ее темперамента, таланта и образа — физиономии, роста, пропорций тела и т. д.).

Однако, подчеркивает Гегель, природные определения (качества) природной души, например, расовые различия между людьми, обусловленные климатом и географическими условиями, не являются чем-то внешним для нее. Напротив, «сама душа имеет в них эти определения». Иначе говоря, тело оказывает на душу определенное влияние, обуславливая её индивидуальные *особенности*, но главное у Гегеля все же состоит в другом. Не вещи имеют душу, а наоборот — душа как субъективный дух имеет в своем распоряжении вещи (тело), сохраняя при этом свою свободу и независимость от природы. Говоря по-детски, одни души владеют и распоряжаются по своей воле *телами* европеоидов, другие — негроидов, третьи — монголоидов и т. п.

Из факта происхождения, замечает Гегель, нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу или господство. В философии также неважно, произошли ли все расы от одной пары родителей или от многих. Человек сам по себе разумен, и в этом заключается *возможность* равноправия всех людей. Другое дело — как эта возможность реализуется в конкретных географических и исторических обстоятельствах.

В разделе, посвященном природной душе, дана весьма обстоятельная характеристика расовых различий, а также цивилизационных, национальных и возрастных особенностей. Характеристика чрезвычайно занимательная и познавательная, в которой читатель найдет множество точных наблюдений и глубоких суждений (особенно касающихся *возрастных особенностей*), хотя, конечно, в свете современных представлений характеристика в чем-то устаревшая. Правда, всё это не имеет непосредственного отношения к *онтологии души*, а относится скорее к культурной антропологии и эмпирической психологии, поэтому ограничимся просто указанием параграфов для интересующихся этой темой (§ 393—396).

А вот *различие и отношение полов* (§ 397) — это более принципиальный вопрос, поскольку для конечного (смертного) в своем существовании индивида оно означает способ продления себя в потомстве, или,

как выражается Гегель, «снятия» индивидом своей конечности. С точки зрения биологического существования человека, ни для чего другого оно не предназначено, однако имеет очень важные следствия для социальной, особенно *семейной*, нравственной и духовно-эстетической сфер жизни человечества. На мой взгляд, не будь этого различия, человеческой культуры как таковой просто не было бы. Это обстоятельство гораздо существеннее, чем так называемая *сублимация* либидо (т. е. реализация сексуальной энергии во вне-сексуальной форме), о которой говорил З. Фрейд: на деле либидо — это не более чем *жизненная энергия вообще* любого индивида, и суть вопроса состоит вовсе не в ограничении, замещении и выходе энергии, в том, *на что* эта энергия направлена и, соответственно, *чем* (какими запретами) ограничена в *соответствии с целью*.

Согласно Гегелю, душа не рождается. Она *пробуждается*. Исходное состояние всякой души — это еще лишь *дремлющая живая сила природы*. Как пишет Гегель, это еще только *сущее* души, т. е. она уже *есть*, но еще только как замкнутая в себе природная жизнь, состояние которой подобно *сну*. В этом состоянии душа еще не стала *для-себя-сущей*, или саму себя определяющей, т. е. бодрствующей и осознающей себя. Поэтому переход от исходного состояния души вообще к природной душе Гегель сравнивает с ее *пробуждением*. А поскольку речь идет не просто о переходе от состояния сна к бодрствованию, но о *логике определения* души самой себя, то Гегель называет это первым *суждением* индивидуальной души, в котором она *различает*, одной стороны, саму себя; с другой стороны — всеобщность живой природы, и таким образом *выделяет* себя из нее в качестве души *индивидуальной*.

В «Прибавлении» к § 398, в котором речь идет о пробуждении души, Гегель высказывает целый ряд интересных соображений относительно «мучительного вопроса», волновавших людей с глубокой древности о различии между сном и бодрствованием, о мере каждого состояния, их границах и взаимопереходе друг в друга, о различии между *сновидениями* как представлениями и *представлениями* бодрствующего человека и другим сюжетам, которые и по сей день являются весьма актуальными для целого научного направления — физиологии и психологии сна [13; 17].

Завершает раздел, посвященный природной душе, характеристика *ощущения* (§§ 399—402). У Гегеля оно предстает как *простая определенность*, вытекающая из

чередования сна и бодрствования, когда бодрствующая душа находит в *себе и для себя самой* то, что существует в *спящей* природе вообще, которая, как уже сказано, и явилась исходным состоянием и «стройматериалом» этой ощущающей души.

Согласно Гегелю, ощущение есть форма *смутной* деятельности духа в еще бессознательной индивидуальности. С одной стороны, в ощущении всякая определенность еще *непосредственна*, дана в неразвитом виде и принадлежит обособленному, естественному *своеобразию* субъекта. Ощущение ограничено и преходяще. На этой ступени развития души ощущения — это еще только *природная субъективность*, которая определена *извне*, привязана к пространству и времени, и зависит от случайных обстоятельств. Она принадлежит *только данному* субъекту, поэтому, замечает Гегель, при доказательстве совершенно недопустима ссылка на одни только собственные ощущения. С другой стороны, ощущения — это самое *интимное* достояние субъекта, неотделимое от конкретного «я» — *моего для-себя-бытия*. И всё, что есть в сознании и разуме, включая самые высокие формы духовности (например, религиозные и эстетические чувства), добрые и низменные помыслы, содержится в ощущении как своём *источнике и первоначале*.

Сам *процесс ощущения*, пишет Гегель, есть *здоровое соучастие* индивидуального духа с *телесностью* человека. Благодаря этому соучастию, собственно, и возможно как внешние, так и внутренние переживания, эмоции и чувства, а также способы их *овнешвления* и *объективации*. В свою очередь, проявление, выражение, «выплескивание» *во-вне* ощущений, чувств и эмоций, как мы знаем, делает возможным *общение*, в т. ч. вражду, между разными субъектами и даже субъекта с самим собой.

Конкретизируя общее понятие «ощущение», Гегель анализирует и дает определения таким внутренним и внешним явлениям, как восприятие света и цвета, запаха и звука; осязание формы; чувство тяжести, тепла и холода; различие внутреннего и внешнего, приятного и неприятного, удовольствия и страдания, количественного и качественного, реального и символического; характеризует настроение, влечение и отторжение; а кроме того, — определяет сущность боли, смеха и плача, страха и горя, скорби и гнева, мести и зависти, стыда и раскаяния (§§ 400—401). В этом очень познавательном фрагменте я не нашел только характеристики радости.

Характеризуя внутренние и внешние формы ощущений индивидуальной души, Гегель то и дело оговаривается, что выходит за пределы собственно антропологии и затрагивает вопросы, относящиеся уже к феноменологии духа и даже психологи (науки о духе как таковом). И сегодня гегелевские наблюдения и суждения могут быть весьма интересны как профессиональным психологам, так и тем, кто просто увлекается вопросами психологии человека. Конечно, современному читателю что-то покажется устаревшим, а использование типичного для Гегеля категориального аппарата типа «в-себе-сущее», «для-себя-бытие» или «вне-себя-бытие» и т. п. излишне абстрактным, неуместным и даже смешными применительно к повседневным явлениям жизни человека, тем не менее нельзя не оценить ёмкость, глубину и точность гегелевских характеристик названных выше явлений.

Хотя ощущения единичны и преходящи, они присущи самой природной душе как её собственное *для-себя-бытие* — тождественны ему. По-русски говоря, она этим живет и этим жива. Душа как природная субстанция *рефлектированная в себя*, т. е. всматривающаяся в себя и свои ощущения, — это уже *чувствующая* душа. Такая рефлексия возможна только потому, замечает Гегель, что душа вместе с тем есть тотальность, или целостность, *духа вообще*; т. е. «я» как *всеобщий дух* всматриваюсь в самого себя как в *индивидуальную* душу. Понятно, что рефлектировать можно лишь тогда, когда природной душе уже есть *что* входить в себя и *чему* себя *противопоставлять*, т. е. когда уже имеются ощущения, которые, собственно, и составляют *содержание* природной души.

Таким образом, пробудившаяся природная душа не только отделяет себя от всеобщности природы как нечто *самостоятельное*, не только *ощущает* саму себя в качестве обособившейся жизненной силы природы — *индивидуальной* души, но благодаря своим ощущениям уже готова превратиться из чисто природной души в *чувствующую* душу, способную не только чувствовать, но и рефлектировать свои собственные ощущения, обретая таким образом *собственное «я»*, которое способно взглянуть на свои ощущения как бы со стороны, как нечто чужое, отрицать их, т. е. стать как бы *независимой* от них.

§ 402, который формально относится к разделу о природной душе, представляет собой тезисы гегелевской характеристики становления *чувствующей души* от грез и предчувствий — через ступень раздвоенно-

сти «я» и помешательства — к господству над своей природной телесностью посредством привычки.

Чувствующая душа

В сфере телесного душа обеспечивает его *вездесущее единство*. Иначе говоря, тело без души — это просто распадающийся труп. Для души же телесность оказывается её собственным *наполнением*, к которому душа относится, как *к себе самой* (§ 403). Душа как нечто *идеальное и самостоятельное* есть *монада* — *целый мир* представлений, погребенных в ночи «я» (§ 24). Их можно было бы назвать *подсознательными* снами, грёзами и предчувствиями [16, с. 426], но в данном случае точнее было бы обозначить как что-то «до-сознательное», что заполняют душу еще до того, как в ней сформировалось *сознание*.

Подобно тому, как природная душа изначально как бы спит в природе, так и *чувствующая душа* изначально пребывает в своих снах и грёзах в *утробе матери*. Однако тут уже не просто природная индивидуальность, но индивидуальность *внутренняя*, для-себя-бытие, которому, правда, еще только предстоит стать *чем-то самостоятельным и свободным*. Пока же ребенок обнаруживает такую душу, которая обладает действительным для-себя-бытием еще не в себе самом, а только в *матери*, поэтому его душа еще не в состоянии поддерживать сама себя, но скорее поддерживается только душой матери (§ 404).

Мать есть *гений* ребенка, пишет Гегель, и поясняет, что под словом «гений» понимается целостность духа, некий принудительный голос, от изречения которого зависят все решения и действия индивида (§ 405). Мать для ребенка — это не только *возможность*, или в-себе-бытие, но *действенность* и конкретная *субъективность*. Всё то, что заложено в ребенке при его зачатии отцом и матерью как *возможность*, мать, вынашивающая плод, *превращает в действительность*. Это касается и внешнего вида, и образа мыслей, и таланта, и здоровья, и, увы, болезней будущего ребенка. Гегель видит в этом не просто физиологию, но и *магию духа* как воздействие одного духа (или души) на другой дух, без чего в принципе невозможно становление самостоятельности человеческой души как ее *субъектности*. Самосознание (или осознание своего «я») вообще не передается генетически, а тем более сугубо физиологически. Самосознание обретается исключительно в *общении* с самосознающими себя существами, и только при *наличии*

у ребенка самой *способности* стать личностью. Сколько бы мы ни «общались» с манекеном, превратить его в живого человека невозможно. Вот эту *способность стать человеком* мать в период беременности *магически* и формирует у ребенка.

Процесс становления чувствующей души как *обретения собственной «я»* весьма непрост, и даже, можно сказать, *драматичен*, начиная уже с процесса и состояния так называемого «магнетизма» (этому явлению Гегель посвящает весьма обстоятельный и объемный § 406). Магнетизм (в современном русском языке чаще употребляется слово «гипноз», позволяющее не путать этот феномен, с одной стороны, с волшебством, а с другой, — притягиванием железа к магниту). Состояние гипноза (магнетизма), в котором ребенок пребывает в утробе под влиянием матери, по мнению Гегеля, — это *болезнь* (сомнамбулизм), которую ребенок преодолевает самим фактом своего *рождения*. Наверное, можно даже сказать, что родившийся ребенок — это ребенок, очнувшийся от гипноза, в котором он пребывал в утробе матери. Его «сомнамбулизм» преодолевается ценой *мучений* рожаящей его матери и еще более — *собственной боли и ужаса*, которые ребенок испытывает в момент своего рождения, оказавшись в результате в незнакомом и чуждом ему мире. Поэтому, как только ребенок обретает собственное, *отделенное от материнского*, индивидуальное существование, он заявляет об этом своим криком — криком новорожденного.

Не менее драматичен и процесс обретения «чувства самого себя» (§ 407), или по-другому ощущения своего «я» как такового, т. е. пока еще лишённого своего *предметного* содержания, которое приобретает уже в процессе всей последующей жизни человека. Драма же состоит в том, что процесс этот связан с угрозой *распада единства самосознания*, понятие которого в «Критике чистого разума» ввел еще Кант [12, с. 104]. У Гегеля же этот же процесс представлен как бы с изнанки — как *удержание духом* этого единства и *упреждение* возможного *помешательства*, т. е. *распада единства сознания* на односторонние представления и переживания индивидуальной души, разрушающее ее целостность.

Теме помешательства посвящен самый большой в разделе «Антропология» § 408. В сущности, это самостоятельное исследование *по психиатрии*, какой она стала, в т.ч. стараниями Гегеля, в первой трети XIX столетия. Несколько лет назад мне доводилось писать статью, в которой дана характеристика гегелевской концепции сознания как

преодоления помешательства [20], и даже читать лекцию о психиатрических аспектах философской антропологии участникам дальневосточного форума врачей-психиатров, поэтому здесь ограничусь ссылкой и только замечу, что было бы ошибочным приписывать Гегелю представление о том, что человек рождается сумасшедшим. Пафос его концепции состоит совсем в другом, а именно в *подчинении духа самому себе*, преодолении, или диалектическое *отрицание* им трех ступеней *возможного* помешательства (от слабоумия до безумия). Помешательство, пишет Гегель, — это *конфликт частной души и всеобщего духа*, а поскольку дух есть только в человеке, то только человек имеет «*привилегию* на сумасшествие и безумие» (§ 408). Сохранение единства сознания есть условие *восхождения* от еще природной, просто чувствующей души к действительно человеческому разуму как таковому. «Заблуждение и глупость становятся помешательством лишь в том случае, когда человек свое только субъективное представление принимает в качестве объективного, <...> и отстаивает его вопреки находящейся с ним в противоречии действительной объективности» [9, с. 427].

Завершающие данный раздел §§ 409—410 посвящены *привычке* как снятию помешательства и низведения его до простого момента в развитии души (§ 410). Привычка, по мнению Гегеля, это еще один важный момент в *освобождении* души от телесной зависимости, когда необходимые для жизни действия, которые поначалу требовали особых усилий, душа, сохраняя определенные навыки, совершает чисто *механически*. Так душа становится *свободной* от необходимости вновь прилагать особые усилия, а также испытывать подчас мучительные ощущения и эмоции, которые на первых порах (с не-привычки) обычно сопровождают эти усилия. К привычкам Гегель относит вертикальность положения тела (прямохождение), его закаленность, самоограничение в удовлетворении плотских потребностей, умение быстро приспособливаться к новым обстоятельствам, владение рукой и далее — такие более «идеальные» действия, как чтение и письмо и другие сугубо *социальные* навыки. Вспоминается А. С. Пушкин: «Привычка выше нам дана. Замена счастью она».

Действительная душа

Высшей ступенью становления индивидуальной души является *действительная душа*. На этой ступени душа как бы возвращается к своей природной телесности, но

которая уже *освоена* душой. Тут душа становится *субъектом для себя*, а внешность человека представляет уже не столько саму себя, сколько душу, становясь ее *знаком*. *Облик* человека — его осанка, походка, мимика лица, движения головы и рук, голос, а еще более смех и плач — очень красноречиво свидетельствует о душе человека, его характере, воспитании, образовании и, конечно, настроении. Уже с первого взгляда мы судим о человеке как о приятной или неприятной, интересной или не очень, умной или глупой, нравственной или порочной, сильной или слабой личности. Однако, поскольку это всё еще *непосредственная* форма существования духа, тут много *случайного*, поэтому внешность может быть *обманчивой*. «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам*. Даже язык подвержен судьбе служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей» [9, с. 215].

Поскольку на этой ступени душа уже стала субъективностью и для-себя-бытием, она уже есть *я-в-себе*. «Я» есть молния, пишет Гегель, насквозь пробивающая природную душу и пожирающая ее природность [9, с. 217]. Здесь *идеальная* сущность души становится таковой *для самой* души. Однако для того, чтобы стать *действительным* «я», т. е. *моим для-себя-бытием*, душе еще предстоит многое узнать и познать, чтобы сделать собственное «я» *предметом* для самой себя. Иначе говоря, стать *со-знанием* (через дефис) Но это уже следующая ступень развития субъективного духа, которая является предметом не антропологии, а *феноменологии* духа.

Было неверным представлять три ступени становления человеческой души исключительно как последовательную *смену* одного состояния души другим. Гегель показывает *логику* это процесса, а вовсе не этапы жизни конкретного человека. В действительности все три «ипостаси» человеческой души (природная, чувствующая и действительная) возникают и сосуществуют *одновременно*. Это можно было бы сравнить со структурой человеческого мозга, который подобно матрешке, представляет собой триединую структуру [2; 5]. При всей спорности концепции «триединого мозга» (некоторые исследователи считают ее устаревшей и даже антинаучной), в сущности, это больше, чем сравнение: по-видимому, тут речь должна идти о прямом *соответствии* анатомии мозга и логики становления человеческой души.

Предельные основания существования души человека

Разумеется, Гегель всегда утверждал *первичность духа* по отношению к материи. В § 389 он выражает своё определенно *негативное* отношение к *материализму*: «Нет ничего более неудовлетворительного, чем развитые в материалистических сочинениях объяснения многообразных отношений и связей, посредством которых должен быть порожден такой результат, как мышление» [9, с. 50]. Главный аргумент Гегеля таков — материализм «изображает мышление как результат материального и выводит простую природу мышления из *множественного*» [9, с. 50]. И, действительно, как из тысячи мышей не сложишь одного слона, из множества материальных вещей не сложишь простую (т. е. неделимую, тождественную самой себе) живую, чувствующую и мыслящую самую себя душу. Многовековая практика человечества пока еще не знает ни одного достоверного случая волшебного превращения во что-то живое и разумное из множества чего-то, лишённого духа, т. е. неодоушевленного, например, из одних только атомов или электрических импульсов. Однако и согласиться с антиматериализмом Гегеля, а тем более с его *идефикс* об освобождении души от всякой природной телесности вряд ли можно.

Еще в начале XIX века Шеллинг сформулировал проблему, названную впоследствии Энгельсом *основным вопросом философии*: Что первично — дух или природа? — и признал *ложной* саму *постановку* такого вопроса, чреватой крайностями в познании философских проблем, противопоставив ему *принцип всеединства*, в соответствии с которым *материя не существует без духа* *так же, как дух без нее, даже в Боге* [10, с. 180; 21, с. 34]. Гегель же, утверждая первичность духа, явно недооценивает роль материальной природы, хотя в анализе конкретных вопросов отдает ей должное. Например, говорит о *соучастии* духа и телесности в ощущениях.

Как говорил К. Маркс, «на духе лежит проклятие — всегда быть отягощенным материей» [14, с. 163], хотя для духа это никакое не проклятие, а как раз наоборот — спасение. Недаром говорят: «В здоровом теле — здоровый дух». И как бы Гегель ни хвалил душу за ее способность *овладеть* телесностью, только благодаря телесности она у него и смогла стать *действительной* душой. Дело в том, что без материи дух не может *обладать ни энергией,*

ни силой (действительностью), не может кон-
фигурироваться, т. е. получить и удерживать
какую-то устойчивую форму существования,
или структуру, не может быть информатив-
ным и значимым. Идея, или принцип суще-
ствования и развития, — это всегда только
возможность, а действительностью идею
делает исключительно материя как мате-
риальная точка, обладающая массой покоя
(«тяжестью», говоря языком Гегеля), а зна-
чит — инерцией, силой и энергией. Далее —
только благодаря своей практически беско-
нечной делимости и «текучести» материя
способна быть не только опорой духа, но и
гибким и чутким «материалом», послушным
душе. Впрочем, и материальная точка сама
по себе без идеи (т. е. принципа или иде-
альной формы своего существования) тоже
есть ничто. Но главное заключается в том,
что именно одухотворенная материя как ве-
щество становится живой природой и пото-
му способна порождать всё живое, включая
человека. Как писал Л. Фейербах, «не было
бы природы, никогда бы «Логика» (главный
труд Гегеля — А. Ч.), эта непорочная дева, не
произвела бы ее из себя» [18, с. 171].

В этом отношении очень показателен,
пусть и искусственный, но тем не менее ин-
теллект (ИИ) как способ переструктурирова-
ния и синтеза информации. Сегодня
благодаря научно-техническому прогрессу
ИИ стал реальностью. Однако — в отличие
от ИИ — естественный интеллект человека
отнюдь не сводится к информации, матери-
альному носителю и энергии. Он всегда оду-
хотворен или, скажем так, одушевлен, ибо
мёртвое не чувствует и не мыслит. Лишен-
ный духа, искусственный интеллект (ИИ),
видимо, никогда не может быть чувствующим
и осознающим самого себя субъектом.
Возможна только имитация субъектности.
Искусственный интеллект — это «вечный»
объект и только объект, который предна-
значен для использования в самых разных
целях, которые задаются отнюдь не самим
ИИ, а исключительно субъектом, его создав-
шим или использующим.

Сущее есть единство бытия и небытия¹, и
это противоречие не может не разрешаться
посредством становления действительнос-
ти, или наличного бытия, оно же — сущест-
вование, которое всегда представляет собой
модификацию исходного единства (бытия
и небытия), и предстает уже как единство

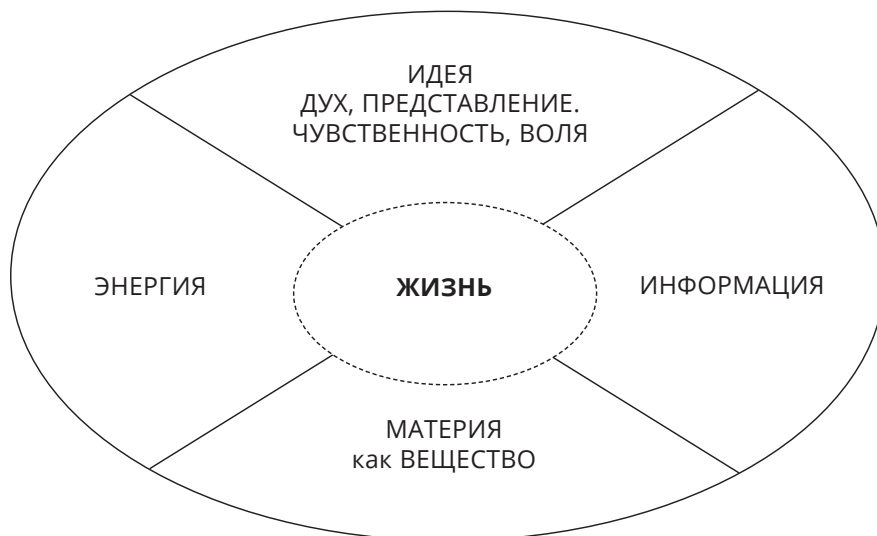
¹ Чистое бытие для Гегеля есть «пределно аб-
страктная реальность», в отличие от Абсолютной
идеи, которую он отождествляет с уже конкрет-
ным бытием, а потому противопоставляет бытию
идеи не «небытие», а «ничто».

материального и идеального, каждое из ко-
торых есть «свое иное» друг друга. Это от-
нюдь не означает «чудесное» превращение
идеи в материю и наоборот. Материя всегда
остается материей, а идеальное — идеаль-
ным, однако они всегда предполагают друг
друга: где есть одно, там с необходимостью
есть и другое. Они как бы пронизывают друг
друга. Более того, существуют посредством
друг друга и всегда скоординированы во
времени и пространстве, не оставляя ме-
ста чистому небытию (в этом отношении
как раз был прав Эпикур). Кроме того, они
всегда опосредованы, с одной стороны,
волей (направленной энергией); с другой
стороны, — информацией как внутренней
определенностью (структурностью) вещей.
Их единство и называется жизненной силой
природы, о чем то и дело «проговаривается»
сам Гегель, когда анализирует природную и
чувствующую душу.

Важнее, однако, отметить другое, что
только единство духа и материи, а также
информации и энергии потенциально со-
держит в себе не только мышление (логику),
но и волю, и чувственность (см. рисунок).

Гегель, Шопенгауэр, Фейербах и Маркс,
как и их великие предшественники, а также
последователи, пытались вывести из како-
го-нибудь одного компонента сущего все
оставшиеся: Гегель — из идеи (мышления),
Шопенгауэр — из воли, Фейербах — из чув-
ственности (жизни), а Маркс/Энгельс — даже
из неживой материи. Однако таким спосо-
бом им удавалось убедить в первичности
чего-то одного, скорее, самих себя и, ко-
нечно, своих единомышленников, которых
и убеждать не надо, чем своих оппонентов.

На мой взгляд, ни один из этих четырех
основных компонентов единого сущего не
выводим и не сводим к чему-то одному.
Ни логически, ни тем более практически, и
нет никаких оснований какому-то одному
компоненту из этой почти «эмпедокловской»
четверницы [4, с. 58—73] отдавать предпоч-
тение и объявлять первичным. Первичным
может быть либо «пятый элемент» — их
единство, которое философы называли бы-
тием сущего, а большинство людей связы-
вают с бытием единого, невидимого и нео-
связаемого, но всевидящего и всемогущего
Бога; либо — точка, т. е. небытие. Если не
считать солипсизма, сводящего всё к субъ-
ективному представлению, никакого иного
предельного основания сущего (конечно, гно-
сеологически предельного, но беспредель-
ного онтологически) человечество — за всю
историю своего существования — пока не
придумало. Как говорил польский юморист



Сущее как единство

и философ Ежи Лец, человечество придумало только две гениальные идеи: «Бог есть» и «Бога нет».

В сущности, предметом *религиозной веры* могут быть лишь два вопроса: о бессмертии индивидуальной души и *субъектности* Бога как *личности*, которая, возможно, наиболее полно являет себя, как полагал Гегель, именно в *человеке* как существе, обладающим способностью к самосознанию. Но этим человек доказывает не бытие Бога и бессмертие своей души, а лишь то, что *единство бытия и небытия* стопроцентно обладает способностью быть *самосознающим субъектом*, хотя бы в лице одного известного человеку человека — самого себя. Но человек может лишь констатировать своё самосознание для себя самого, свидетельствовать и декларировать наличие у себя самосознания, апеллируя к аналогичному свидетельствованию другого человека, однако ни доказать, ни опровергнуть это невозможно, ибо то, что в сфере духа есть *всё*, в объективном мире есть *ничто*. Можно лишь рассчитывать на то, что тот, другой, точно так же осознает себя, как и ты сам, а потому поверит и согласится с тобой.

Кроме того, никто не может исключать того, что такой субъектностью обладает в мире *ВСЁ*, включая камень, валяющийся на дороге, и, может быть, поэтому волшебные сказки, приписывающие самосознание неодушевлённым вещам, точнее всего отражают мир, в котором мы живем. Однако для человека — это «тайна за семью печатями», поскольку эмпирически зафиксировать это

невозможно, следовательно, невозможно ни доказать, ни опровергнуть логически. На это обращал внимание еще И. Кант. В этом, собственно, и состоит «нерв» его *агностицизма*.

Одушевленность и осознанная субъектность всех существующих в мире отдельных вещей — это то, что даже не может быть предметом ни философии, ни науки, поэтому согласимся с Гегелем, полагавшим, что только человек — это именно то существо, которое посредством *самосознания* проявляет и осознает себя как воплощение субъективного, объективного и абсолютного духа. Отождествлять ли этот дух со Святым духом и божественным в человеке — это уже вопрос *религиозной веры* каждого; вопрос, который находится *за пределами* предмета философии и науки.

1. Александров, А. А. Проблема человека в философии Гегеля / А. А. Александров. — Екатеринбург, 2004. — 475 с.

2. Амтор, Ф. Триединная модель мозга Мак-Лина : [пер. с англ.] / Ф. Амтор. — 2-е изд. — СПб. : Диалектика, 2020. — 448 с.

3. Антропный принцип // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. — Т. 1. — М. : Мысль, 2001.

4. Асмус, В. Ф. Эмпедокл / В. Ф. Асмус // Античная философия. — М. : Высшая школа, 1976. — С. 58—73.

5. Баарс, Б. Триединный мозг / Б. Баарс / Мозг, познание, разум: введение в когнитивные

нейронауки : [пер. с англ.]. — Т. 2. — М. : Academic Press, 2014. — 464 с.

6. Быкова, М. Ф. Новые материалы по философии духа Гегеля (Гегель, каким мы его еще не знали) / М. Ф. Быкова // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 120—128.

7. Гегель, Г. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрмана и Фердинанда Вальтера / Г. Гегель ; пер. с нем. К. Александрова — М. : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2014. — 304 с.

8. Гегель, Г. Различия между системами философии Фихте и Шеллинга / Г. Гегель // Кантовский сборник. Вып. 13. — Калининград, 1988. — С. 156.

9. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. — М., 1977. — 471 с.

10. Гулыга, А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. — М., 1986. — 334 с.

11. Ильин, И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — М. : Русская книга, 2002. — 448 + 608 с.

12. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — М. : Мысль, 1994. — 591 с.

13. Ковальзон, В. М. Основы сомнологии / В. М. Ковальзон. — М. : Пилот, 2014. — 274 с.

14. Маркс, К. Экономическо-философских рукописях 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. — Т. 42. — М., 1974. — С. 163.

15. Руткевич, А. М. Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле / А. М. Руткевич : Институт философии РАН. Электронная библиотека. — URL: iphras.ru (дата обращения: 10.08.2023).

16. Ситковский, Е. П. Учение Гегеля о человеке / Е. П. Ситковский // Г. Гегель. Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — М. : Мысль, 1974. — С. 411—448.

17. Уолкер, М. Зачем мы спим. Новая наука о сне и сновидениях / М. Уолкер. — М. : Азбука-Аттикус, 2018. — 480 с.

18. Фейербах, Л. История философии / Л. Фейербах. Т. 3. — М. : Мысль, 1974. — С. 171.

19. Чепурин, К. В. Место антропологии в системе философии Г. В. Ф. Гегеля / К. В. Чепурин : автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М., 2011. — 32 с.

20. Чупров, А. С. Гегелевская концепция разума как преодоления помешательства / А. С. Чупров. — URL: <https://topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/gegelevskaya-koncepciya-razuma-kak-preodoleniya-pomeshatelstva> (дата обращения: 08.08.2023).

21. Шеллинг, Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе // Ф. В. Й. Шеллинг Сочинения : в 2 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1988. — С. 34—51.

References

1. Aleksandrov A.A. (2004) Problema cheloveka v filosofii Gegelya. Ekaterinburg, 475 p. [in Rus].

2. Amtor F. (2020) Triedinaya model' mozga Mak-Lina [per. s angl.]. St. Petersburg, Dialektika, 448 p. [in Rus].

3. Antropnyj princip (2001) / Novaya filosofskaya e'nciklopediya: V 4 tt. Pod redakciej V. S. Styopina. T.1. Moscow, Mysl' [in Rus].

4. Asmus V. F. (1976) E'mpedokl / Antichnaya filosofiya. Moscow, Vysshaya shkola, pp. 58-73 [in Rus].

5. Baars B. (2014) Triedinyj mozg // Mozg, poznanie, razum : vvedenie v kognitivnye nejronauki [per. s angl.]. Vol. 2. Moscow, Academic Press, 464 p. [in Rus].

6. Bykova M.F. (1996) Novye materialy po filosofii duxa Gegelya (Gegel', kakim my ego eshhe ne znali). Voprosy filosofii, no. 9, pp.120-128 [in Rus].

7. Gegel' G. (2014) Lekcii po filosofii duxa. Berlin 1827/1828. V zapisi Ioganna E'duarda E'rdmana i Ferdinanda Val'tera. Perevod s nem. K. Aleksandrova. Moscow, Izdatel'skij dom «Delo» RANXiGS, 304 p. [in Rus].

8. Gegel' G. (1988) Razlichiya mezhdru sistemami filosofii Fixte i Shellinga / Kantovskij sbornik. Vyp. 13. Kaliningrad, p. 156 [in Rus].

9. Gegel' G.V.F. (1977) E'nciklopediya filosofskix nauk. T.3. Filosofiya duxa. Moscow, 471 p. [in Rus].

10. Gulyga A.V. (1986) Nemeczkaya klassicheskaya filosofiya. Moscow, 334 p. [in Rus].

11. Il'in I. A. (2002) Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. V 2 tt. Moscow, Russkaya kniga, 448+608 p. [in Rus].

12. Kant I. (1994) Kritika chistogo razuma. Moscow, Mysl', 591 p. [in Rus].

13. Koval'zon V. M. (2014) Osnovy somnologii. Moscow, Pilot, 274 p. [in Rus].

14. Marks K. E'konomicheskko-filosofskix rukopisyax 1844 goda / Marks K. i E'ngel's F. Soch. T. 42. P.163 [in Rus].

15. Rutkevich A.M. Nemeczkaya filosofiya vo Francii: Kojre o Gegele. Institut filosofii RAN. E'lektronnaya biblioteka, available at: E'lektronnaya biblioteka (iphras.ru) (accessed 10.08.2023) [in Rus].

16. Sitkovskij E.P. (1974) Uchenie Gegelya o cheloveke. // Gegel' G. E'nciklopediya filosofskix nauk. T 3. Moscow, Mysl', pp. 411-448 [in Rus].

17. Uolker M. (2018) *Zachem my spim. Novaya nauka o sne i snovideniyax*. Moscow, Azbuka-Attikus, 480 p. [in Rus].

18. Fejrbax L. (1974) *Istoriya filosofii*. T.3. Moscow, Mysl', P. 171 [in Rus].

19. Chepurin K.V. (2011) *Mesto antropologii v sisteme filosofii G.V.F. Gegelya*. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni kand. filos. nauk. Moscow, 32 p. [in Rus].

20. Chuprov A.S. *Gegelevskaya koncepciya razuma kak preodoleniya pomeshatel'stva*, available at: <https://topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/gegelevskaya-koncepciya-razuma-kak-preodoleniya-pomeshatelstva> (accessed 08.08.2023) [in Rus].

21. Shelling F.V.J. (1988) *Ob otnoshenii real'nogo i ideal'nogo v prirode* / Shelling F.V.J. *Soch. v 2 t.* Moscow, Mysl', T.2, pp. 34-51 [in Rus].

Статья поступила в редакцию 08.08.2023

For citing: Chuprov, A. S. Anthropology of Hegel as a doctrine of the human soul / A. S. Chuprov // *Socium i vlast'* [Society and Power]. — 2023. — № 3 (97). — P. 78—92. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92. — EDN TXKTEL

UDC 111.12

EDN TXKTEL

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-78-92

ANTHROPOLOGY OF HEGEL AS A DOCTRINE OF THE HUMAN SOUL

Alexander S. Chuprov,

Blagoveshchensk State Pedagogical University,
Professor of the Department of General History,
Philosophy and Cultural Studies,
Doctor of Philosophy, Professor.
Blagoveshchensk, Amur Region, Russia.
ORCID: 0000-0002-3279-2853
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Abstract

The article is focused on analyzing Hegel's anthropology as a doctrine of the human soul. The pragmatic goal of the study is to adapt Hegel's concepts to modern mentality. Hermeneutics became

the main research method as a reconstruction of the main meanings of the Hegel's text in the process of the author's interpretation. The novelty of the study lies in identifying the ultimate ontological foundations, possibilities and boundaries of the Hegel's approach and the method of studying the human soul. The main result of the study is the semantic and stylistic fabric of the text, the content of which makes it possible for us to conclude both the enduring value of Hegel's work on anthropology, the invariance of the ideas expressed in it, and the limitations of a purely idealistic and even logocentric approach. The article can be interesting and useful both from the side of studying the historical-philosophical, ontological and philosophical-anthropological issues and from the point of view of teaching the university course of philosophy.

Keywords:
anthropology,
human,
soul,
spirit,
nature,
material,
subjectivity