

К.В. Чепурин

Человеческая душа, ее интенсивность и судьба: введение в антропологию Гегеля

Из всей «берлинской» философии духа Гегеля его антропология – учение об индивидуальной человеческой душе и первая часть философии субъективного духа – исследована, пожалуй, менее всего. В логическом движении антропология–феноменология–психология первое звено, антропология, обыкновенно не наделяется исследователями никаким существенным смыслом в дальнейшем развитии субъективного духа. На самом же деле роль антропологии у «позднего» Гегеля поистине основополагающая. Так, в разделе «Философия духа» своей «Энциклопедии философских наук», а также в лекциях по философии духа, которые Гегель читал в «берлинский» период, он значительно переосмысливает логику сознания и его роль именно тем, что вводит антропологию как первый этап развития человеческого духа, то есть помещает феноменологию в целиком иной – антропологический – контекст. Эта укорененность сознания в душе, феноменологии в антропологии не только составляет наиболее радикальное отличие «берлинской» феноменологии от «йенской» «Феноменологии духа» (1807 г.), но и подразумевает гораздо более двусмысленное положение сознания, двусмысленность, возникающую именно в результате введения антропологии в систему развития духа. В результате возникает и фундаментально другая логика субъективного духа – в частности, другая логика «свободы» – в движении от души к сознанию и самосознанию и затем к разуму и духу¹.

Более того, важно уже то, что антропология как учение о *человеческой* душе относится Гегелем именно к философии духа, а не философии природы (где рассматривается душа животная). Задача этой статьи в том, чтобы дать введение в антропологию Гегеля через анализ трех ключевых для него антропологических понятий – духовного определения (Bestimmung) человеческой души, ее интенсивности (Intensität) и ее судьбы (Schicksal), – **которые в совокупности** и позволяют объяснить специфику гегелевского понимания души человека и заодно вписанность антропологии именно в философию духа. Тем самым в противоположность большинству интерпретаций гегелевской антропологии, рассматривающих ее как сферу исключительно природной определенности², здесь будет показано, что антропология определяется Гегелем как сфера *уже* духовная, включенная в историю духа, а не «доисторическая». В то же время будет сказано и об отношении антропологии к философии духа в целом, а также к философии природы.

Известно, что в гегелевской философии духа всякий человек обладает – или по крайней мере должен обладать как человек – конститутивным значением в процессе возвращения духа, или Бога, к самому себе³. А именно, триадическая схема абсолютного духа исполняется через (и вообще возможна лишь через) аналогичную, но меньшего масштаба триадическую схему развития каждого конечного человеческого индивида. Человек исходит из духа, своего «пребывания», и должен духом стать («стань тем, что ты есть»), чтобы исполнить его. Как мы увидим, человеческая душа по Гегелю есть именно непосредственно-духовная тотальность, определенная и наполненная духом, духовной потенцией, которая только должна стать действительностью. Поскольку человеческая душа заряжена духовной потенцией, она уже онтологически иная, нежели душа животная. Вследствие этого душа человека у Гегеля обладает двумя основополагающими антропологическими характеристиками, двумя уникальными «инструментами», свидетельствующими о ее духовном определении и назначении: «интенсивностью» и «судьбой». А именно, душа человека обладает особым типом индивидуальности – «интенсивной формой индивидуальности», которая, согласно Гегелю, включает в себя антропологическую «судьбу» индивида, «рок», внутренний «оракул», задающий направление всей его жизни, чего нет у животного. Судьба индивида стоит (по своему про-

исхождению) и должна стоять (со стороны человеческой воли) на службе духа. Возможность направить свою судьбу к целям духа, а не «разрушать цели судьбы» – как то, по Гегелю, часто бывает свойственно «современному человеку» – заложена именно в душе, в антропологии. Человек не только способен к труду над собой, к образованию и преображению себя, но в его душе *уже* заложена возможность того, что этот труд принесет плоды, не будет тщетным.

«Игра абсолютного духа с самим собой»: человеческая душа как дух

В гегелевской «берлинской» философии процесс развертывания духа есть с начала и до конца процесс непрерывного роста вот этого вот индивида из плоти и крови: в начале антропологии мы находим его непосредственно в момент рождения (по видимости из природы, но на самом деле, как будет показано, эта человеческая «природа» уже духовно определена) и затем отмечаем каждый логический шаг его развития, развития его «понятия». Это Гегель и имеет в виду, говоря, что «дух есть вначале душа, затем Я»⁴; нет никаких разрывов, разломов в продвижении духа. Недаром он настаивает, что это с самого начала движение именно духа. «Человек, – указывает Гегель в лекциях по философии духа 1827/28 гг., – есть природное существо; но человеку, *поскольку он человек*, надлежит быть не только природным, но и духовным»⁵. И душа, поскольку она человеческая душа, не сводится к природному, обладает духовным назначением – более того, сама человеческая «природа» преображена духом, подчинена ему и принадлежит уже к области духовного, а не природного⁶. Уже в самом определении антропологии, как оно дается Гегелем в начале лекций, определением души выступает именно дух:

Антропология ... рассматривает дух в его природной жизни, еще *погруженным* в природу и явленным как дух в конфликте с телесным и в соотнесенности с ним⁷.

Стало быть, пусть человеческая душа и погружена еще в природу, но она уже «явлена как дух», уже есть дух: «непосредственный дух»⁸. Душа погружена в природу, но определение ее –

дух, а не природа. В человеческой душе природное включено в непосредственно-духовную тотальность. Именно факт духовной определенности души человека подчеркивает Гегель, говоря, что она есть «*природный дух*, непосредственный субъективный дух»⁹, пусть еще и не дух «для себя». Человеческая душа есть дух, пусть еще пассивный; первая ступень возвышения духа к духу. «Человек как природный дух есть душа»¹⁰; «животное, напротив, еще не есть дух»¹¹.

В понимании духа как определения (*Bestimmung*) души человека уже задана двойная соотнесенность человеческой души с духом. «Определение высказывает некое различие, назначение, цель, которую должно достигнуть, для которой человек должен создавать себя. ... Но с другой стороны, определение говорит в той же степени и об изначальном, том, что человек есть в себе»¹². Иначе говоря, дух есть то, не только *чем*, но и *к чему* определен человек. Именно с антропологии, с человеческой души, а не с души животной начинается путь духа и к духу, или путь духа к себе самому. И уже в самом начале этого пути, несмотря на всю свою «конечность», человек есть именно дух, пронизан духом как своей собственно человеческой потенцией:

Дух, рассматриваемый нами здесь, – лишь *конечный* дух, но сущностная субстанция в нем – быть духом. Это и роднит его с бесконечным духом: быть духом¹³.

Душа хотя и есть «сон духа»¹⁴, но сон для Гегеля уже предполагает сущностную возможность бодрствования¹⁵. С точки зрения логической непрерывности систематического изложения в «Энциклопедии философских наук» человеческая душа должна, казалось бы, выступать непосредственным следствием предыдущего раздела системы, философии природы. Но со стороны сущностной высказывается сущностная же *инаковость* человеческой души по сравнению с природой, ее прямое подчинение непосредственно пронизывающему ее духовному принципу. Человеческая душа – не просто результат завершающей философию природы биологической логики родового процесса животного мира, и в «берлинских» лекциях по философии истории 1822–1823 гг. Гегель открыто настаивает на этом, по сути излагая основания отнесения антропологии именно к философии духа:

Коль скоро начинают ... с некоторого природного состояния [человека], то это состояние – уже животная *человечность*, не животность, не животная тусклость (*Dumpfheit*)¹⁶. Животная человечность есть нечто целиком другое, нежели животность. Дух не развивается из животного, не начинается с животного, напротив, дух следует начинать с духа же, но с такого, который сперва есть лишь в себе, лишь природен, который не животен, но напротив, таков, что по своему характеру носит человеческий отпечаток...¹⁷ Животное не обладает возможностью осознания самого себя... и первый крик ребенка уже есть нечто другое, нежели животный крик, несет на себе печать человека¹⁸.

Дело обстоит так, как если бы, по Гегелю, переход от философии природы к антропологии *приостанавливал* естественный порядок, чтобы *учредить* порядок духовный. То же, что Гегель говорит о рождении человеческого ребенка, может быть сказано и о логическом рождении всякой человеческой души: «Рождение есть некий *saltus* (скачок), а не просто постепенное изменение»¹⁹. Это некий качественный прыжок к духу, *saltus*, а не бесшовная непрерывность. Именно дух – абсолютный дух – производит *из себя* всякую человеческую душу, «полагает себя» в форме души для того, чтобы исполнить себя, «прийти к самому себе»; так человеческая душа определяется духом в целях духа же:

Положенность непосредственного [т. е. человеческой души] есть положенность самого духа, который сам себя пред-полагает, некое предположенное, но это сам дух есть предположение этого предположенного. ... Стало быть, мы начинаем с непосредственного [т. е. с души]; но мы знаем также, что это дух как душа пред-полагает самого себя. Это некая *игра духа*, цель которой – прийти к самому себе²⁰.

В конспекте Вальтера вместо «игры духа» сказано более полно: «*игра абсолютного духа с самим собой*»²¹, божественная игра. Здесь, на начальном этапе антропологии человек вовлекается в игру – священную игру служения духу, – направленную на то, чтобы абсолютный дух «пришел к самому себе». Всякий человеческий индивид, поскольку он обладает душой, вовлечен в эту игру; притом и наиболее базовые, природные, начальные определения «природной души» человека, аналогичные видовому членению у животных, – то, что Гегель называет «расовыми» характеристика-

ми – имеют у человека, в отличие от животного мира, «духовное значение»²². Вообще, как настаивает Гегель, природные отличия в каждой человеческой душе уже изначально «проводятся в согласии с глубокими духовными определениями»²³, с целями духа.

По Гегелю, если животное и обладает индивидуальностью, то не наполненной, не «внутренней», но только «внешней», процессуальной. А именно, индивидуальность животного примитивна, сводится к «простому непосредственному чувству себя», основанием которого выступает «*абстрактный* процесс»²⁴, биологический процесс рода. Полнота рода – «высшее, до чего может подняться животное»²⁵. В природе вообще, и в животной природе в частности, дух «лишь *резвится*». Дух в природе – «вакхический бог, не обуздывающий и не постигающий самого себя»²⁶. Любопытно, что обе формы присутствия духа – в природе и в человеке – описываются Гегелем в терминах *игры*, и «резвление» духа с природой по сути своей противоположно описанной ранее «игре абсолютного духа с самим собой», осуществляемой через человека и человеческую душу. Так возникает контраст двух форм игры: пустячному «резвлению», не направленному к собственным целям духа, противостоит «игра духа», божественная деятельность, в которой дух ставит себе цель: «прийти к самому себе»²⁷. Пустой душе животного противопоставляется у Гегеля духовно наполненная человеческая душа с ее существенно другим типом индивидуальности, отсутствующим у животного, – «*интенсивной* формой индивидуальности»²⁸. Так в гегелевской мысли возникает антропологическая тема интенсивности души.

2. Интенсивность души у Гегеля

По своему происхождению, пусть и не по своей сущности, понятие интенсивности души у Гегеля – *кантовское* понятие²⁹. Именно на Канта Гегель указывает в «Науке логики» как на того, кто первым ввел тему душевной интенсивности, применив определение интенсивной величины («интенсивного количества») к душе:

Кант своеобразно применил определенность интенсивного определенного количества к метафизическому определению души³⁰.

Отталкиваясь в своем понимании интенсивности души от Канта, Гегель тем не менее радикально переосмысливает это понятие. Ввиду определенности человеческой души духом становится понятным, почему в «Науке логики» Гегель критикует кантовское понимание душевной интенсивности как количества:

Духу, конечно, присуще *бытие*, но совершенно другой интенсивности, чем интенсивность интенсивно определенного количества; скорее ему присуща такая интенсивность, в которой форма лишь непосредственного бытия и все его категории даны как снятые. Что следовало бы допустить, так это устранение не только категории экстенсивного количества, но и количества вообще [в применении к душе]³¹.

Ошибкой было бы счесть, что Гегель здесь вообще отказывается от концепции душевной интенсивности. На деле он различает два типа интенсивности – вещную (феноменальную интенсивность) и духовную (интенсивность духа). Душа, говорит Гегель, – не «вещь» (*Ding*), но форма духа. Дух же обладает «совершенно другой интенсивностью», другим типом интенсивности, чем феноменальная интенсивность, подпадающая под категорию «количества». Иначе говоря, в споре с Кантом Гегель возводит интенсивность души к интенсивности *духа*, а не «вещи» или даже пучка сил. Стало быть, речь тут идет именно и только о *человеческой* душе, так как это она напрямую определена, пронизана духом. Интенсивный характер душевной индивидуальности («интенсивная форма индивидуальности», интенсивное «ядро» индивидуальной человеческой души³²) выступает у Гегеля как важнейшее следствие духовной определенности души человека.

Но опять же не следует думать, будто Гегель сохраняет только духовную разновидность интенсивности и тем самым полностью порывает с Кантом. Напротив, Гегель апроприирует в том числе и кантовскую «феноменальную» концепцию душевной интенсивности, но лишь как часть своей феноменологии, радикально меняя смысл кантовского понятия приданием ему антропологического основания вместо трансцендентального, укореняя ее в человеческой *душе* как форме духа, а не в активности познавательного субъекта. Иначе говоря, у Канта всякая феноменальная активность души (сознание, например) укоренена в трансценденталь-

ной форме интенсивности, в интенсивности как априорной форме. У Гегеля же укорененность душевной интенсивности – не трансцендентальная, но *антропологическая*. А именно, феноменологическая («феноменальная») интенсивность сознания основана на антропологической интенсивности душевного «ядра», которая и придает сознанию интенсивность. Как мы увидим, только феноменологическая интенсивность подпадает под определение количества. Другими словами, по Гегелю, не может быть количественной (феноменологической) интенсивности душевных сил без изначальной (антропологической) интенсивности душевного «ядра», которая единственно и наделяет интенсивностью всякую активность души, в том числе ее «сознательную» активность.

Об интенсивности сознания (*феноменологической* интенсивности души) Гегель говорит в лекциях по философии духа 1827–1828 гг., отсылая к кантовскому спору с Мендельсоном:

Так и Кант возражал: даже если душа качественно проста, количественно дело может обстоять ровно наоборот. Простота не исключает интенсивности, не избавлена от нее. Душа есть сознание, и когда его представляют подпадающим под определение интенсивности, сознание может быть в большей или меньшей степени [интенсивным]³³.

Таким образом, сознание подпадает под определение интенсивной величины («интенсивного определенного количества», как говорит Гегель в «Науке логики»). Это и есть феноменологическая (количественная) интенсивность души. *Антропологическая* же интенсивность души по Гегелю есть «субстанциальная мощь» (*substantielle Macht*)³⁴ души, сконцентрированная в единстве ее «ядра», ее «интенсивной формы индивидуальности»³⁵. Притом именно эта интенсивная индивидуальности души – индивидуальность вот этого вот человека «в сжатой форме» – подлежит всем дальнейшим (в том числе «сознательным») отношениям индивида, выступая их антропологическим основанием и «субстанциальным материалом», тем самым сущностно определяя их:

...«ядро» бытия чувства (*Kern des Gefühlssein*) не только содержит бессознательную для себя натуру, темперамент и т. д., но и ... включает в свою всеохватывающую простоту *все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы (Schicksale)*, принци-

пы (*Grundsätze*) ... Тотальность индивида в этой сжатой форме различена от существующего раскрытия его сознания, его представлений о мире, его развитых интересов, склонностей и т. д. ... [Но эта] *интенсивная форма индивидуальности (intensive Form der Individualität)* ... вносит последнее определение в *видимость (Schein)* опосредований, намерений и оснований, которым предается развитое сознание³⁶.

В этом пассаже можно усмотреть связь антропологической и феноменологической интенсивностей. Как душа в философии субъективного духа есть основание сознания, так антропологическая интенсивность души – основание интенсивности сознания. Именно так можно понимать гегелевское утверждение, что интенсивное «ядро» индивидуальности *определяет* в том числе и «сознательную» активность индивида. Кроме того, это утверждение можно понимать и собственно в смысле общей логики развития субъективного духа у «берлинского» Гегеля, т. е. как определение сознания душой, тотальность которой сознание «выталкивает» вовне, забывая о ней, в форме «внешнего мира»:

Человек есть указанная тотальность [индивидуальности]; поскольку он ясно мыслящий и сознательный человек, его действительность наличествует для него как внешний мир, к которому он относится. Далее, это сама указанная тотальность разворачивается как внешний мир³⁷.

Тут можно вспомнить «Феноменологию духа», где говорится о том, как самосознание «делает соразмерной себе» ту «действительность», горизонт которой задан *изначальным* «претворением в действительность» его души, так что «мощь индивида состоит в том, что он делает себя *соразмерным* этой субстанции», т. е. в достижении всей потенциально доступной данному индивиду полноты, заложенной в «энергии [его] *изначального* характера и таланта»³⁸. Потому-то внешний мир и *соразмерен* душе, что он определяется интенсивностью ее «ядра», из которого этот мир и производится, выносятся наружу. Тем самым, учитывая общую логику движения субъективного духа, и становится понятным, откуда тут берется «соразмерность», иначе говоря, почему «масштаб» внешнего мира человека соразмерен «масштабу» его души, «интенсивной формы индивидуальности».

В своей антропологии Гегель теоретически осмысляет и *смерть* человеческой души через ее «интенсивную форму индивидуальности», приписывая этой индивидуальности *меру*:

Когда боль (страдание, *Schmerz*) входит в такое единство содержания [т. е. в индивидуальное «ядро» ощущения души], то индивид может быть пересилен несоразмерностью того, что с ним случается, и того, что он обыкновенно есть. Такая несоразмерность становится несоразмерностью внутри ощущающей тотальности, и последняя может быть ею взорвана. ... [Ведь интенсивное «ядро» души] обладает некоторой мерой, и когда эта мера преступается, душа погибает³⁹.

Но превышение индивидуальной меры души может быть не только ее непосредственным «взрывом». Случается и так, что опосредующее *сознание* оказывается неспособным выдержать натиск осознаваемого им противоречия, силищегося разрушить меру души, и тогда смерть происходит опосредованно, через волю индивида («посредством решения более не жить»⁴⁰) — иначе говоря, человек совершает самоубийство. Именно такова, согласно Гегелю, была смерть Катона младшего:

Катон младший. Абсолютное противоречие. Римская республика — внутри его характера; но то, что было [вокруг него], не было республикой. Этого противоречия он не смог выдержать⁴¹.

Мера чутка к внешним противоречиям потому, что она в себе есть некоторое индивидуальное *равновесие* противоречий, которое не должно быть разбалансировано⁴². Такова Гегелева теория не просто индивидуальной, но *личной* смерти. «Личной» потому, что сам индивид не равнодушен к ней, это не смерть от «привычки к жизни»⁴³, при которой безропотный индивид поглощается родом, — это избыток противоречия, боль (*Schmerz*) и потому насильственная смерть, непосредственно или опосредованно (осознанно) переживаемая самим человеком. Таким образом, то, что у Канта было количественным определением жизни души, у Гегеля осмысливается через логическую категорию меры. Основание у этого гегелевского хода логическое: в «Науке логики» именно мера выступает основанием «абстрактного определения количественного», свойственного как раз сознанию и рассудку⁴⁴. Так Гегель логически оформляет описываемую им соотнесенность души и сознания — как осново-

полагающую роль «интенсивной формы индивидуальности», или интенсивности души, по отношению к интенсивности сознания, так и общую логику движения от антропологии к феноменологии в философии субъективного духа, помещающую именно душу в основание сознания и «внешнего мира».

3. Антропологическое понятие судьбы у Гегеля

Еще одно существенное понятие в антропологии Гегеля, связываемое им с «интенсивной формой индивидуальности» человеческой души и одновременно с целями духа, – понятие антропологической *судьбы* как определения, заложенного внутри индивидуального «ядра» души, которое

не только содержит бессознательную для себя натуру, темперамент и т. д., но и ... включает в свою всеохватывающую простоту все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы (*Schicksale*), принципы⁴⁵.

Употребление здесь Гегелем слова «судьба» не случайно. В том же контексте оно встречается и в лекциях по философии духа 1827–1828 гг. То, что «бессознательно» задано концентрированной антропологической индивидуальностью человека, говорит Гегель, есть его

внутренняя судьба (*Schicksal*), о которой он не отдает себе отчета, то, что позволяет ему ощущать такие отношения и условия, в которых человек не может оправдаться⁴⁶.

Также и в одном из важных «прибавлений» к «Энциклопедии» Гегель отождествляет антропологическую судьбу с индивидуальным «роком» человека:

[«Ядро» индивидуальности есть] та *особенность* человека, которая во всех положениях и отношениях его принимает решения в том, что касается его действия и судьбы (*Schicksal*). ... Эта особенность моего внутреннего составляет мой *рок* (*Verhängnis*), так как она есть *оракул*, от изречения которого зависят все решения индивида; она образует объективное, получающее силу от *внутреннего*, [от] характера. Что обстоятельства и отношения, в которых находится индивид, придают его судьбе (*Schicksal*)

именно *это*, а не какое-либо другое направление, заложено не только в этих обстоятельствах, в их своеобразии и не только в *общей* природе индивида, но в то же время и в его особенности. К тем же самым обстоятельствам этот определенный индивид относится иначе, чем сто других индивидов; на одного известные обстоятельства могут воздействовать магически, тогда как другой не будет ими вырван из своей обычной колен. Обстоятельства смешиваются, стало быть, неким случайным, особенным способом с *внутренним* индивида, так что этот индивид отчасти в силу обстоятельств и в силу того, что общезначимо, отчасти же в силу своего собственного особенного *внутреннего определения* становится именно тем, чем становится. Разумеется, своеобразная особенность индивида приводит *основания* и для всего его поведения, стало быть, *общезначимые* определения; но она делает это всегда как-то *по-особенному*... Даже бодрствующее, рассудочное, во всеобщих определениях движущееся сознание, следовательно, мощно определяется [этой судьбой]⁴⁷.

В том числе поэтому, говорит Гегель, «суждение о других» следует высказывать «с симпатией»: ведь у каждого человека существуют свои «отношения», «в которых человек не может дать себе никакого определенного отчета»⁴⁸. О так понимаемой судьбе человека Гегель потому говорит в *антропологии*, что эта антропологическая судьба заключена именно в душе. Она есть одно из сущностных определений («связи, судьбы, принципы»), заключенных внутри «интенсивной формы индивидуальности» человеческой души.

Важно подчеркнуть, что «судьба» понимается Гегелем не в «сильном» смысле, не как «предопределение», но именно как неизбежное *направление* всех мыслей и поступков индивида – «внутреннее» направление, к которому «примешиваются» случайные привходящие извне обстоятельства. Потому и, скажем, говорить о «предсказании» судьбы в отношении *так* определенной судьбы бессмысленно: судьба эта лишь одна, внутренняя сторона действий индивида, «особенное внутреннее определение». Внешняя сторона – случайные обстоятельства – ей неподвластна. Обстоятельства даются извне, но *внутри* них человек уже поступает так, как то решает его судьба: «...к тем же самым обстоятельствам этот определенный индивид относится иначе, чем сто других индивидов». Судьба проявляет себя, когда в данных обстоятельствах человек *не может*

иначе (понимать, поступать и т. п.). Она диктует не непременною «точку зрения» как таковую, поскольку последняя существенно зависит, скажем, от воспитания и традиций, но именно характерный для индивида способ осмысления и действия, «смешивающийся» с воспитанием и традициями, лишь отчасти ими определяемый.

Итак, судьба есть только внутренний «оракул», не внешний. Недаром в лекциях по философии религии Гегель выступает против внешних оракулов, против «объективного» подтверждения «особенного поступка» и «единичной судьбы» человека⁴⁹, такого подтверждения, как, например, «гром среди ясного неба, птица, поднимающаяся на далеком неподвижном горизонте» – подтверждение, исходящего от «всякого *внешнего* явления, наиболее отвечающего цели найти [внешнее же] определение поступку»⁵⁰. Внешние явления потому и не отвечают антропологическому понятию судьбы, что эту судьбу следует отличать от представления о судьбе как сугубо внешней «потусторонней» силе, внешней причинно-следственной связи, в которую вовлечен индивид:

Говорят о *справедливой*, несправедливой, заслуженной судьбе, используют понятие судьбы для объяснения, то есть в качестве причины определенного состояния и судьбы индивидов. Здесь имеет место внешняя связь между причиной и действием, благодаря которой на индивида обрушивается наследственное зло, древнее проклятие, тяготеющее над его домом, и т. д. В таких случаях судьба имеет тот смысл, что существует какая-то причина, но эта причина в то же время *потусторонняя*, и судьба в данном случае есть не что иное, как *связь причин и следствий*, причин, которые для тех, кого постигает судьба, должны быть конечными⁵¹.

Таково неверное, абстрактно-внешнее представление о судьбе. Даже благородные «древние» натуры, чувствовавшие и знавшие неистинность причинно-следственного постижения судьбы, не осознавали судьбу как поистине внутреннюю, как *свою собственную*. Для них признание и принятие своей судьбы было лишь признанием и принятием некоторой абстрактной необходимости, не связанной с их «особенным» существом:

Созерцание и почитание необходимости суть прямая противоположность такого [причинно-следственного] понимания судьбы, здесь *снято* это опосредование и *резонерство о причине и след-*

ствии. ... [Но] когда говорят: «Это необходимо», то предполагается отказ от всякого рассуждения и замыкание духа в простой абстракции. Это направление духа, который отказался от того, что отняла судьба, сообщает благородным и прекрасным характеристам величие, покой и свободное благородство, которое мы и находим у древних. Однако эта свобода лишь абстрактна, она лишь возвышается над конкретным и особенным, но не находится в гармонии с определенным, она есть ... внутри-себя-бытие, отказ от особенного⁵².

Здесь не может быть личного отношения к судьбе, иначе говоря, не может быть *несчастья* в его внутреннем смысле, духовного несчастья, направляемого к целям духа. Антропологическая же судьба есть судьба внутри человека, внутри его интенсивного ядра, не та, «которая сама лишена самости – всеразрушающая судьба»⁵³, отрицаемая Гегелем, но судьба как определение самой самости, самой индивидуальной интенсивности души. И этим она отличается в том числе от *римского* понятия судьбы, уже внутреннего, но еще лишь «*абстрактно-внутреннего*», – судьбы, «внутри которой особенный индивид и нравственность, человечность индивида подавляются, не смеют наличествовать конкретно, развиваться»⁵⁴. В отличие от этого антропологическая судьба у Гегеля как раз способна и должна конкретно развиваться, будучи «моментом» развития духа. Для этого, говорит Гегель, человек должен *принять* судьбу как свою собственную, но принять *не слепо*. Позицию безмысленного, слепого принятия судьбы Гегель характеризует так:

[О неразумно принявшем свою судьбу индивиде:] он есть то, чем его сделали обстоятельства и природа; и он принимает свою жизнь, ее отношения и права, как принимает и все остальное – как непонятную ему судьбу (участь, *Geschick*): *она такова*⁵⁵.

Судьба тогда не слепа, когда подчинена нравственным целям духа. «Слепая судьба есть нечто неудовлетворительное»⁵⁶. Поэтому для Гегеля значение, скажем, трагедий Софокла – в которых «судьба... не выступает как слепая, но познана как истинная справедливость»⁵⁷ – не ограничено греческой эпохой. Софокловы трагедии должны служить духовно-нравственным образцом и современному человеку, но как раз с той поправкой, что современный человек должен принимать свою судьбу не «абстрактно», а

личным образом, как «конкретное и особенное», «в гармонии с определенным», в том числе и со всяким «несчастьем», выпадающим ему на долю⁵⁸. Тем самым не следует думать, будто христианский «принцип утешения» несовместим с греческим «принципом судьбы». Напротив, «принцип судьбы» остается – на антропологическом уровне, будучи заключен внутри интенсивного «ядра» души. «Принцип утешения» же присущ уровню духовному; их соединением и выступает духовное требование христианства ставить *все*, что происходит с человеком согласно определениям его внутренней антропологической судьбы (в том числе и всякое несчастье), на службу духу, так чтобы «отрицательное переходило в утвердительное»⁵⁹. Душевная интенсивность не должна быть растратчена экстенсивно, т. е. впустую.

Но, согласно Гегелю, современный человек склонен как раз к такой экстенсивной растрате интенсивности, к тому, чтобы пренебрегать духовным назначением своей судьбы. «Разрушать собственную силу духа, свою энергию, цели *судьбы*», говорит Гегель, – типичное «*дурное*» поведение «современного человека»⁶⁰. То есть, с одной стороны, уже в своей душе, в антропологии современный человек обладает внутренним принципом интенсивной индивидуальности, чего не было у греков. С другой стороны, подобное «дурное настроение ... не могло составлять характер греков», что выступает как их преимущество перед «современным человеком», «который *легко падает духом*»⁶¹. Ведь данность судьбы – вовсе не то же, что ее исполнение. По Гегелю, необходимо овладеть своей судьбой, подчинить свою душу, ее интенсивность, ее судьбу высшему в себе, т. е. духу. Таким образом, как видно из гегелевской антропологии, поскольку это антропология именно современного человека, принцип утешения не отменяет принцип судьбы, но придает ему новый духовный смысл, и тем самым духовный смысл придется самой антропологии, индивидуальной человеческой душе. Интенсивность души дарована человеку духом; к духу – как ответный дар – она и должна вернуться. Только тогда абсолютный дух сможет прийти к самому себе.

Примечания

- ¹ Подробнее о новой логике сознания у «позднего» Гегеля см. *Чепурин К.В.* Анализ сознания в «берлинской» феноменологии Г.В.Ф.Гегеля // Воп. философии. 2009. № 10. С. 134–139.
- ² Без понимания того, что слово «природа» у Гегеля в применении к человеку значит совсем не то же, что по отношению к животному.
- ³ О неоплатонических корнях этой гегелевской концепции см. *Halfwassen J.* *Hegel und der Spätantike Neuplatonismus*, 2. Aufl. Hamburg, 2005.
- ⁴ *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hrsg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Hamburg, 1994. S. 176. (Далее – VPG.)
- ⁵ Ibid. S. 4. *Курсив мой.*
- ⁶ В своих рассуждениях о «природе» человека Гегель не всегда прописывает различие «человечески-природного» и «животно-природного», но это различие всегда у него есть.
- ⁷ VPG. S. 3.
- ⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 38, § 387. См. также: Там же. С. 40, § 387 приб.
- ⁹ VPG. S. 30.
- ¹⁰ Ibid. S. 20.
- ¹¹ Ibid. S. 25.
- ¹² Ibid. S. 6–7.
- ¹³ Ibid. S. 3.
- ¹⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 44, § 389.
- ¹⁵ См. Гегелево обсуждение связи сна и бодрствования в *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 92–101, § 398 и приб., а также в VPG. S. 60–67. Сон и бодрствование *необходимо* предполагают друг друга, не существуют друг без друга; не может быть сна без последующего перехода в бодрствование, и наоборот, бодрствования без сна: «Бодрствование ... имеет некоторую *границу*, некоторую *меру*, и поэтому деятельность бодрствующего духа вызывает утомление и, стало быть, ведет ко сну, который в свою очередь также имеет определенную границу и *должен перейти в свою противоположность*» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 101, § 398; *курсив мой*), т. е. в бодрствование. Иначе это уже не сон, а смерть.
- ¹⁶ Любопытно, что то же слово – *Dumpfheit* (тусклость, притупленность) – Гегель употребляет в лекциях по истории философии, говоря о *пробуждении* Якоба Бёме из природного сна («смутной тусклости») к жизни духа: «was ihm innerlich erweckte aus trüber Dumpfheit». *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg, 1986. S. 79. – Ср. *Рибо Т.* Болезни личности. СПб: Изд. А.Е.Рябченко, [1886]. С. 149–150: «Слово “тьма” не точно передает мою мысль. Для этого следовало бы употребить немецкое слово *dumpf*, которое вместе означает и не-

- что тяжелое, густое, мутное, угасшее». Цитируется по книге: *Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидеи в двенадцати письмах*. Париж, 1989. (Репринт издания 1914 г.) С. 702.
- 17 По Гегелю, человек с самого начала своей истории подчинен целям духа, определен духом. Вот почему, согласно Гегелю, по существу мы никогда и не были животными. Антропология тем самым – не «доисторический» момент, это момент основания и определения человека к духу и уже внутри духа, а стало быть, к истории и уже внутри нее.
- 18 Цитируется по книге *Stederoth D. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar*. Berlin, 2001. S. 106–107. *Курсив мой*.
- 19 VPG. S. 52.
- 20 Ibid. S. 31. *Курсив мой*.
- 21 Ibid. S. 31.
- 22 Ibid. S. 42.
- 23 Ibid. S. 45.
- 24 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 493, § 356.
- 25 Там же. С. 537, § 368 приб.
- 26 Там же. С. 26, § 247 приб.
- 27 VPG. S. 31.
- 28 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим. *Курсив мой*.
- 29 Подробный разбор кантовской концепции интенсивности души и изложение его ответа Мендельсону см. в статье *Chepurin K. Kant on the Soul's Intensity // Kant Yearbook № 2: Metaphysics / Ed. Dietmar H. Heidemann. Berlin–N. Y., 2010. Гегель Г.В.Ф. Наука логики*. СПб.: Наука, 2002. С. 201.
- 30 Там же.
- 31 Там же.
- 32 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим.
- 33 VPG. S. 11.
- 34 VPG. S. 92.
- 35 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим.
- 36 Там же. *Курсив мой*. – Иначе говоря, последнее слово, «последнее определение» во всяком приписывании индивидом себе каких бы то ни было «намерений и оснований» принадлежит не его сознанию, но его изначальной индивидуальности, его душе. «Сознательность» рационализации – лишь «видимость».
- 37 VPG. S. 93. Подробнее см. *Чепурин К.В. Анализ сознания в «берлинской» феноменологии Г.В.Ф.Гегеля*.
- 38 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 252. *Курсив мой*.
- 39 VPG. S. 91–92.
- 40 VPG. S. 92.
- 41 Ibid. – О том же и в «Энциклопедии»: «Так *Катон* не мог более жить после гибели Римской республики, его действительность не простиралась ни дальше, ни выше нее» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 145, § 406 прим.).
- 42 См. о «равновесии» внутри меры: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 343.

- ⁴³ VPG. S. 130: «От привычки к жизни человек умирает». См. также: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 91–92, § 396 приб.
- ⁴⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. С. 300 сл.: именно мера должна выступать основанием всякого количественного познания природы («математики природы»), если таковое познание стремится к постижению в том числе и «*качеств* вещей природы» (что было утрачено в «ньютоновской» рассудочной науке).
- ⁴⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 136, § 405 прим.
- ⁴⁶ VPG. S. 105. Там же: «Все, что бессознательно случается внутри человека, принадлежит к этой сфере».
- ⁴⁷ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 142–143, § 406 приб.
- ⁴⁸ VPG. S. 105.
- ⁴⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии. В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 164.
- ⁵⁰ Там же. С. 166.
- ⁵¹ Там же. С. 138.
- ⁵² Там же. С. 139.
- ⁵³ Там же. С. 86.
- ⁵⁴ Там же. С. 191.
- ⁵⁵ Там же. Т. 1. С. 210.
- ⁵⁶ Там же. Т. 2. С. 156.
- ⁵⁷ Там же. С. 156.
- ⁵⁸ Там же. С. 139.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Там же. С. 155. *Курсив мой.*
- ⁶¹ Там же.

Литература

- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии. В 2 т. М., 1976.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2002.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977.
- Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. С. 79.
- Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hrsg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- Рибо Т.* Болезни личности. СПб: Изд. А.Е.Рябенко, [1886].
- Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидеици в двенадцати письмах. Париж: YMCA-PRESS, 1989. (Репринт издания 1914 г.)
- Чепурин К.* Анализ сознания в «Берлинской» феноменологии Г.В.Ф.Гегеля // Вопросы философии. 2009. № 10. С. 134–139.

Chepurin K. Kant on the Soul's Intensity // Kant Yearbook № 2: Metaphysics / Ed. Dietmar H. Heidemann. Berlin–N. Y., 2010.

Halfwassen J. Hegel und der Spätantike Neuplatonismus, 2. Aufl. Hamburg, 2005.

Stederoth D. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar. Berlin, 2001.