

П.С. Гуревич

ТЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ГЕГЕЛЯ

Гуревич Павел Семенович – доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; e-mail: gurevich@rambler.ru

В статье делается попытка представить тему человека в философском наследии Гегеля в новой трактовке, дать аналитический и комментаторский разбор новейших антропологических экспертиз учения Гегеля. Отмечается, что по этому вопросу существует обширная философская литература. Однако общие положения антропологической концепции Гегеля в современной ситуации выглядят иначе после того, как выявились размежевания между классической и неклассической философской антропологией. Критическому анализу подвергается убеждение, будто именно антропологическая тема служила подножием всей философской системы немецкого мыслителя. Автор статьи учитывает также, что разработка темы человека в наследии Гегеля в отечественной и зарубежной философии находилась под влиянием марксистской традиции, поэтому исследователи основное внимание уделяли «преодолению» гегельянской установки в марксизме. Вокруг «антропологического учения» Гегеля обозначилось основательное размежевание. Появились докторские диссертации, авторы которых придерживались прямо противоположных взглядов на данную тему. Индивида в трактовке Гегеля выискивали там, где он утрачивал всякую конкретность и достоверность. Автор статьи показывает, что исходным пунктом для Гегеля явилась полемика с Кантом, которого принято считать первооткрывателем философской антропологии. В статье анализируется так называемый антиантропологизм Гегеля. Особое внимание уделяется при этом русскому экзистенциализму. Современный человек переживает ситуацию онтологического сдвига, в которой приходится перепроверять привычные представления о человеке и вырабатывать новые, перечитывать классику и формировать новые языки и смыслы о главном агенте изменений – человеке. Сегодня в противовес классической антропологии, которая имеет длительную историю, рождается и получает распространение антропология неклассическая. Философская антропология потеряла свой канонический облик. В целом Гегель оценивается как один из видных представителей классической антропологии, и именно в этом качестве автор статьи противопоставляет свою оценку гегелевской антропологии неклассическим взглядам на нее.

Ключевые слова: человек, дух, субъект, эссенциализм, неклассическая антропология, антиантропологизм, душа, безумие, разум, личность

Актуальность темы

Слово «человек» не является для Гегеля ни случайным, ни чуждым. После Пико делла Мирандолы, пожалуй, никто так изысканно не славил Адамова потомка. «Человек является целью в себе самом благодаря своему божественному началу»¹, – восхищался Гегель в «Философии истории». Но и сам по себе, вне божественного начала, «человек обладает бесконечной ценностью»². Однако именно близость к Богу определяет истинную меру человека. «Бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке»³.

Этих признаний достаточно, чтобы предположить, будто Гегель отдал немалую дань философскому постижению человека. Порой у многих философов возникало убеждение, будто именно антропологическая тема служила исходным пунктом всей философской системы немецкого мыслителя. Такую мысль высказывал, например, русский философ И.А. Ильин: «Тому, кто стремится постигнуть философию Гегеля в ее основной сущности, необходимо вскрыть его концепцию “человека” с особенным, интуитивно-сосредоточенным вниманием, ибо здесь лежит ключ к пониманию всей “философии духа”... Право, нравственность, государство, история, искусство, религия могут быть поняты только как особые видоизменения того, что составляет подлинную сущность человека. Человек есть необходимый *modus essendi* Духа, вышедшего из природы, но не осуществившего еще свою абсолютную свободу. Подлинную, субстанциальную сущность человека составляет “душа”, или, как Гегель обыкновенно выражается, “дух”»⁴.

В чем же выразилось особенное, интуитивно-сосредоточенное внимание Гегеля к феномену человека? Отвечая на этот вопрос, мы вступаем в сферу самых невероятных мнений. По поводу антропологической темы у Гегеля высказано множество исключительно противоречивых суждений. Отличается и жанровая природа умозаключений – от выверенной мысли Э. Кассирера до П. Рикера, от Э. Ильенкова до М. Мамардашвили, от Ж. Батая до Сл. Жижека.

Если рассматривать учение Гегеля в классической парадигме, то такие аспекты духа, как сознание, самосознание, чувственное познание, рассудок, разум, мышление, понятие, идея, приобретают у него богатую разветвленность и диалектическую взаимосвязь. Нравственное чувство и в самом деле неразрывно связано у него с представлением о человеке как о «самоцели», то есть как о высшей ценности в шкале всех ценностей цивилизации. К антропологической тематике относится у Гегеля также роль всемирно-исторических личностей.

Все эти сюжеты давно нашли отражение в работах отечественных исследователей, тщательно регистрирующих любое упоминание самосознания, личности, субъективности как элементов антропологического учения Гегеля. Здесь можно вспомнить возвышение человека над машинами, развернутое с опорой на Гегеля в работе Э.В. Ильенкова «Об идолах и идеалах»⁵. Серьезная экспертиза принципов самосознания содержалась в работах М.К. Мамардашвили. Критикуя теорию познания Гегеля, которую он считал

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 8: Философия истории. М.; Л., 1935. С. 33.

² Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 11. Кн. 3: Лекции по истории философии. М.; Л., 1935. С. 86.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. М., 1975. С. 389.

⁴ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 271.

⁵ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев, 2006.

в целом прорывной, советский философ отвергал включение мистики в трактовку самосознания. Однако в современной литературе немецкий философ, как правило, выводится за рамки философской антропологии⁶. Исследователи отмечают, что человек гегелевской идеи – это не индивид, а государство. Личность умирает в нем, поглощается его высшей реальностью и ставится на службу государству.

Итак, о взглядах на человека в философии Гегеля написано немало. Однако есть обстоятельства, побуждающие вернуться к этой теме. Современный человек переживает ситуацию онтологического сдвига, в которой приходится перепроверять привычные представления о человеке и вырабатывать новые, перечитывать классику и формировать новые языки и смыслы о главном агенте изменений – человеке. Сегодня в противовес классической антропологии, которая имеет длительную историю, рождается и получает распространение антропология неклассическая. Философская антропология потеряла свой канонический облик.

Современная философия давно уже произвела необходимые критические расчеты с просветительскими иллюзиями. Традиция классического рационализма исходила из следующих принципов:

- человек обладает различными качествами, которых лишены другие живые существа. Характеристика любого человеческого свойства раскрывает тайну человека, приумножает знание о нем. Эти черты соединяются в нечто целостное, что можно назвать человеческой природой;

- человек располагает всепроникающим разумом, который является главным его достоянием. Рациональность человека противостоит страстям, эмоциям, волевым обнаружениям человека. Всякая уступка иррациональности затемняет мощь разума и обесценивает величие человека;

- иррациональное всегда предстает как ареал бессознательного, оно бесформенно и хаотично и неподвластно логическому мышлению;

- мышление опирается на обнаруженные каноны разума, воплотившиеся в культуре, и философ не вправе отступать от них.

Неклассическая философия произвела переоценку этих принципов:

- человек не обладает готовой природой, его становление не завершено, оно открыто, сам он находится в авантюре постоянного преобразования;

- разум не является монадой, закрытой для других обнаружений человеческой субъективности – эмоций, воли, интуиции. Разум постигается через неразумие, норма – через патологию, вершинные состояния духа причудливо связаны с глубинами психики;

- иррациональное не бесформенно, в нем присутствует своя структурность, проявляется своеобразная логика. Так, правомочно говорить о логике мифа, о логике культуры, об эмоциональной логике (например, в толковании К.-Г. Юнга);

- иррациональное оказывается хаотичным только в ракурсе предустановленной упорядоченности ума. Кроме того, оно подвластно логическому мышлению и постоянно координируется с ним. Человеческая психика целостна и подчиняется жесткой фрагментации.

Современная философия допускает отход от предустановленных мыслеформ и отказывается от диктата рациональности. Многие исследователи считают, что очищенный, дистиллированный разум оказывается малона-

⁶ См., напр.: *Замитов Д.* История философии. Полнота тетрады. М., 2008; *Зотов А. Ф.* Современная западная философия. 3-е изд. М., 2011 (в работе анализируются концепции лишь младогегельянцев).

дежным в познании и опасным в социальной практике. Разум постоянно упрекают не только в гносеологизме, но и в непререкаемости чисто рассудочных императивов. Современные нейронауки пытаются доказать, что не существует «чистого» разума. В нем пробиваются витальные порывы, магма бессознательного, обнаруживается сама человеческая природа, далекая от идеализации⁷.

Аристотель и Гегель по праву считаются основоположниками классической антропологии. В их работах слово «человек» встречается в связи с обсуждением общих философских проблем. Однако глубокого погружения в темы человеческой природы, судьбы человека и других проблем у этих мыслителей нет. Критику игнорирования этих сюжетов обозначает М. Бубер, отмечая ограниченность антропологического мышления Канта (о чем подробнее речь пойдет дальше).

Но допустимо ли сегодня строить спекулятивные конструкции на базе прежних эссенциалистских принципов? Один из видных энтузиастов неклассической антропологии С.А. Смирнов пишет: «Исторически (Традиционно), с точки зрения человека, история – это процесс “антропосинтеза” человека, собирания проектов человека, которых было много. В этом смысле говорить о единой природе человека, искать и вопрошать о некоей единой сущности человека – занятие тупиковое. За признанием идеи мира миров идет признание миров человеческих. Природ человека намного больше, чем одна. И нет одной идеи человека. Есть разные идеи и проекты человека»⁸.

Если говорить о неклассической антропологии, то само упоминание человека в философском тексте – обыденное или восторженное – вовсе не свидетельствует о том, что мы имеем дело с философской антропологией. В классической антропологии такие критерии, как характер экзистенции, тема смерти, поведения человека в экстраординарных ситуациях, размыты. Между тем постижение человека – особая область философского знания. Здесь сложились свои традиции, выработался определенный круг положений, установлены базовые основы философско-антропологического мышления, связанные с этими критериями.

Строго говоря, Гегель не является мыслителем антропологического свойства. В классической антропологии еще нет экзистенциального подхода к человеку. Пролыстывая, допустим, сочинения Аристотеля, мы постоянно наталкиваемся на слово «человек». Например, философ употребляет термин *зоон politikon* – «человек по своей природе есть общественное [политическое] животное»⁹. Но означает ли это, что античный философ стремится раскрыть тайну человека? В какой-то мере ответ на этот вопрос может быть условно положительным. Нельзя оспаривать, что Аристотель рассматривает человека как природное существо. Но чаще всего античный исследователь упоминает о человеке без погружения в антропологическую тему. Скажем, когда Аристотель сравнивает человека с быком, то подчеркивается общее понятие «живое существо». Но есть ли тут лазейка для самостоятельного исследования человека? Гегель в своем изучении человека разрабатывает темы

⁷ Гуревич П.С. Рациональное и иррациональное // Филос. антропология. 2016. Т. 2. № 2. С. 7–25.

⁸ Смирнов С.А. Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск, 2015. С. 4–5.

⁹ Подробнее об этом см.: Гуревич П.С. Антропологическое учение Аристотеля // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской междунар. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. М., 2017. С. 201–217.

сна, ощущения и привычки во многом вслед и под влиянием Аристотеля. Однако эти философские заметки не носят в буквальном смысле антропологического характера, хотя и касаются «особенностей» человека.

Разработка темы человека в наследии Гегеля в отечественной (и не только в отечественной) философии находилась под влиянием марксистской традиции. «В своей спекулятивной уверенности Гегель произвольно соединил пути небесных светил со стезей истории. К. Маркс, ограничившись человеческим миром, признал надежное будущее лишь за ним, и эта уверенность, будучи по своему происхождению диалектической, оказала вполне реальное воздействие. Но в нынешнем упорядоченном хаосе исторических катаклизмов гибнет и эта уверенность. С умиротворенностью покончено, нарождается новый антропологический страх; вопрос о сущности человека встает перед нами во весь рост – и уже не в философском одеянии, но в экзистенциальной наготе. Никакие диалектические гарантии не удержат человека от падения; лишь от него самого зависит, сделает ли он последний шаг к краю бездны»¹⁰, – писал М. Бубер. Вместе с Марксом многие исследователи оказались на пике противостояния Гегелю. На примере К. Маркса они (А.А. Александров, Н.М. Бережной, К.В. Чепурин и др.¹¹) анализировали особенности такого противодействия.

Наконец, те тенденции, которые преобладали в изучении антропологической темы у Гегеля (эссенциализм, тяга к марксизму) не позволили исследователям обратить внимание на весьма важные мысли антропологического характера. Многие гегелевские идеи не получили разработки. Сейчас пришло их время.

Гегелевский подход к человеку

И.А. Ильин полагает, что в философии Гегеля душа выражает сущность человека. У Ф.И. Гиренка, напротив, Гегель – погубитель души. Развоплощенной душе после извода, конечно, благодать. Она свободна в своем парении. Но куда пристроить тело? И как быть с этим искалеченным индивидом, утратившим дух? Оказывается, этот индивид вообще не интересует Гегеля. Человека, взятого в бесконечных подробностях жизни, в ее рутине и повседневной канители, Гегель выносит за скобки. Разных индивидов на свете тьма. Что можно углядеть в их никчемной жизни? Ведь это рядовые представители статистики. Кого способна заинтересовать их безрассудность, жадность, суета, мелочность, ненасытное вождление? Этой человеческой протоплазмой философ, согласно Гегелю, увлекаться не должен. Вот толкуют, пишет он, что Папа Римский в прежней реинкарнации был женщиной, а в следующей вообще вором. Какой антропологический энтузиазм можно извлечь из таких констатаций? Нет никакой истины за единичным. «Но отдельный реальный человек, – отмечает Гегель, – в своем непосредственном наличном бытии содержит в себе еще момент *непосредственной природности*, выступающей как нечто случайное и преходящее, отпавшее от всеобщности»¹².

¹⁰ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 181–182.

¹¹ См., напр.: Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля: период 1807–1831 гг. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2004; Бережной Н.М. Социальный детерминизм и проблема человека в истории марксистско-ленинской философии. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. М., 1979.

¹² Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 140.

Взгляд философа нужно направить на всеобщее. Здесь и возникает недоразумение в стане исследователей Гегеля. Одни авторы уверены, что Гегель не зря проявлял интерес к теме человека, касаясь ее различных сюжетов. Другие убеждены в том, что Гегель по сути дела высмеял антропологическую тему как таковую и возвел ее в область абстракции. Э. Кассирер, к примеру, полагал, что гегелевский подход к личности можно считать антиперсоналистической программой. **Б. Кроче тоже расценивал Гегеля как антииндивидуалиста.** Аналогичные оценки можно отыскать и у Б. Рассела. Философских работ, посвященных антропологической теме у Гегеля, не счесть. Как же сложилась идея человека в наследии Гегеля? Была ли она сразу окончательной или, напротив, стремилась опровергнуть самое себя?

Исходным пунктом для Гегеля явилась полемика с Кантом, которого принято считать первооткрывателем философской антропологии. Кант обращает свой взор на ординарного человека. Он надеется, прикасаясь к разным сторонам человеческого бытия, натолкнуться на суть человеческого. Но что можно «вылущить» из таких человеческих обнаружений, как апатия, безрассудность, безумие, вожделение, глупость, душевные болезни, иллюзия, корыстолюбие, меланхолия, обыденность, трусость? С одной стороны, все это про человека, а с другой, по касательной, без должного обобщения и цельности. Где же человек? Его нужно искать, полагает Гегель, не в конкретности, как у Канта, а в абстракции, путем продуктивного умозрения.

Сколь это ни удивительно, но столь видный экзистенциалист, как М. Бубер, в известной мере солидаризируется с Гегелем в оценке Канта. Он находит у кёнигсбергского отшельника множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. «Сам же вопрос, – полагает М. Бубер, – **что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как и не затрагиваются всерьез и скрытые за ними проблемы, и среди них особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной**»¹³.

Но дальше этих строк единомыслие не длится. Бубер советует в поисках тайны человека погрузиться в пучины его внутреннего мира. Так можно придать целостность антропологическому учению. Гегель, напротив, предлагает максимально дистанцироваться от рядового индивида. Его интересует индивид всемирно-исторический. Но где ж его взять? Это просто. Если обыкновенный индивид станет сопрягать свою жизнь с всемирно-историческим процессом, в нем приоткроется сущность человека. Во Введении к «Философии духа» Гегель призывает философию подняться «к пониманию великих человеческих характеров, в которых подлинная природа человека проявляется в ничем не искаженной чистоте»¹⁴.

Однако если вникнуть в конкретные рассуждения Гегеля, то окажется, что он не так уж и далеко ушел от Канта. Дробных суждений о человеке у него более чем достаточно. Они к тому же нередко исключают друг друга. Душа человека, рассуждает Гегель, это не психика индивида, не мир его переживаний и состояний. Она обладает вселенским характером. Прежде всего она гораздо старше конкретного человека. Она существует давно, многое

¹³ Бубер М. Указ. соч. С. 160.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 8.

испытала и извела. В ней кристаллизация огромного жизненного опыта людей. Но почему же душа, согласно Гегелю, мешает человеку? Потому что она не позволяет индивиду стать самостоятельным субъектом. Она растворяет уникальность человека, его самостоятельность половодьем накопленных в душе готовых жизненных ответов. Она обозначается как субстанция, потому что ничем иным душа быть не может. Захлестывает человека страстями, парализует мысль, вносит стереотипность. «Чувственное содержание, – подчеркивает Гегель, – не достоверно в себе самом, потому что оно есть не благодаря духу как таковому, потому что оно имеет другую почву, не положено посредством понятия»¹⁵.

Порой у человека возникают видения. Вдруг, помимо сознания, рождаются смутные образы, картинки. Потом они неожиданно исчезают. Куда же они перемещаются? Вслед за Дж. Локком Гегель мог бы сказать, что эти образы оседают в памяти, в ее недрах. Они помогают сохранить самоощущенность человека. А следуя за Кантом, Гегель мог бы помыслить что-то вроде бессознательного. Но стоит ли рассуждать о таких «мелочах», если речь идет о глубинах сознания? Не разумнее ли, исходя из Гегеля, отправиться в галактические дали, нежели в глубины неосознанного?

Гегель знает, что человека одолевают страсти, аффекты и чувства. Но ведь и Кант убежден в том, что эмоции способны затемнять кристально ясную работу ума. «Неправильно придерживаться чувства и сердца, – полагает Гегель, – вопреки разумности мысли»¹⁶. Однако для прагматической антропологии Канта здесь нет новизны. Разум, само собой понятно, мощнее чувства. Личность должна быть рациональной. Гегелю не нравится склонность человека к печали, меланхолии, которые подводят к выводу о бессмысленности жизни. Ни при каких обстоятельствах человек не смеет утрачивать представление о цели. Утверждая это, Кант и Гегель могли бы обменяться друг с другом крепким рукопожатием.

Не каждый человек обладает зрелым сознанием. Когда вы предаетесь размышлению, вы опираетесь на правила мышления, на логику мысли. Но если вы ввергнуты в мир чувствований, то утрачиваете этот стержень. Чувства прихотливы, переменчивы, ненадежны. Вы проснулись радостным, веселым. Выглянули в окно, и настроение испортилось. А причина-то пустяковая: идет дождь. Разве это нарушает законы природы? Отчего же впасть в тоску?

Нельзя, разумеется, полагать, что Гегель, выступая против Канта, сам увяз в житейских подробностях. Он оставляет Канта за собой. Тот, допустим, ничего не говорил о раздвоении личности. Гегель полагает, что душа должна быть отчуждена. Пока индивид не освободился от души, он не может явить свою самость. Расставание с ней неизбежно: «...каждый дух, каждая душа должна пройти через это состояние величайшей внешней разорванности»¹⁷. Между душой и Я, по Гегелю, возникает что-то вроде звена помешательства. Если душа захочет обрести Я, ей нужно заполучить шизофренический опыт. Без расщепления ничего не получится. Чтобы отыскать себя, нужно почувствовать себя безумцем. Причем это вовсе не клинический случай, а исключительное право человека. Не был за гранью разума, значит, еще и не стал человеком. «Другое утверждение, – пишет Гегель, – непосредственно вытекает из того, что сказано, а именно, что человек не должен оставаться таким, каков он непосредственно, он должен выйти за пределы своей непо-

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 308.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 31.

¹⁷ Там же. С. 177.

средственности, – это и есть понятие духа. Это выхождение за пределы своей природности, своего в-себе-бытия, и есть то, что вначале порождает раздвоение, чем непосредственно раздвоение положено»¹⁸.

Кант размышлял о безумии. Гегель различает формы сумасшествия. Он выделяет слабоумие, тупоумие и безумие. Откуда такая прикованность к неразумию? Парадоксально, но это – **подступы к размышлениям о природе человека**. Чтобы разгадать человека, мало остановить свой взгляд на отдельном индивидуе. Человек опутан социальными связями. В **отдельно взятом индивидуе** нет ничего человеческого. Оно появляется в нем, когда раскрывается мир человека, т. е. включенность в общество. Однако тут-то и выясняется, что далеко не все обладают нужной мерой ума и рациональности. Один умен, другой теряет крышу. Но люди взаимодействуют, рождаются связи. Человека можно определить лишь как ансамбль социальных связей.

Итак, Гегель, как и Кант, не против потолковать о животном магнетизме, о видениях, об исцелении помешанных. Несомненно, правы те исследователи, которые в наследии Гегеля легко обнаруживают тему человека. Разброс мнений возникает потому, что философ позволяет противоречить самому себе. Молодой Гегель пытается понять роптания души. Но постепенно внутренний мир человека в экспертизах Гегеля выветривается, теряет свою интересность. Рождается более сдержанное отношение и к человеческой рациональности. Извилистыми путями Гегель продвигается от конкретного человека к абстракции. Человек уходит за горизонт, к всемирно-исторической отвлеченности. «Природа человека, – считает Гегель, – только в том и состоит, чтобы знать свой закон, и что он поэтому в действительности может повиноваться только такому осознанному закону»¹⁹. Чтобы стать личностью, нужно раствориться в логике исторического процесса, соотнестись с ним и подчиниться его диктату. «Индивид, – пишет Гегель, – не может знать, что он есть, пока он действованием не претворил себя в действительность. Но тем самым он, по-видимому, не может определить цель своего действия, пока он не действовал, но в то же время, будучи сознанием, он должен наперед иметь перед собой поступок, как целиком свой поступок, т. е. **как цель, индивид**, следовательно, собирающийся совершить поступок, словно находится в каком-то кругу, в котором каждым моментом уже предполагается другой момент, и он не может, таким образом, найти начало потому, что свою первоначальную сущность, которая должна быть его целью, он узнает лишь из действия, а чтобы действовать, у него наперед должна быть цель»²⁰.

Результаты такой метаморфозы хорошо видны в том разделе «Энциклопедии философских наук», который называется «Антропология». Сначала Гегель говорит об определенной сущности и значении духа, потом о душе как субстанции. Гегель, разумеется, не обходит тему человеческой природы и жизни как таковой. Он затрагивает и более узкие проблемы – **половые различия**, демаркацию между сном и бодрствованием, – но эти суждения уже не складываются в некую антропологическую целостность. Гегель исходит уже не из человека, а из мирового разума.

Те же, кто уверовал в антропологизм Гегеля, обескуражены. Философ обещал преодолеть партикулярность Канта в постижении человека. Эту задачу он выполнил, но сам человек в ходе этой интеллектуальной эволюции исчез. Для Гегеля самопреодоление человека есть одновременно самопре-

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 257.

¹⁹ Там же. С. 146.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4: Система наук. М.; Л., 1959. С. 189.

одоление Бога в его инобытии: «Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, ее же совершает бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека»²¹.

Гегеля стали трактовать как противника антропологической мысли. Несмотря на основательную экспертизу философского наследия Гегеля²², в его антропологических воззрениях, как уже было отмечено ранее, остается немало белых пятен.

Антиантропологизм Гегеля

Желание отыскать у Гегеля безоговорочную антропологическую идею все еще остается навязчивым. Многие философы обнаруживают антропологизм там, где он на самом деле был основательно погребен. Вокруг «антропологического учения» Гегеля обозначилось основательное размежевание. Появились докторские диссертации, авторы которых придерживались прямо противоположных взглядов на тему. Индивида в трактовке Гегеля выискивали там, где он утрачивал всякую конкретность и достоверность. В его философии продолжали высматривать экзистенциальные темы. «Изучающим Гегеля, – писал, к примеру, П. Тиллих, – хорошо известно, что в своих ранних фрагментах он выступал как философ любви, и без преувеличения можно сказать, что диалектическая схема Гегеля есть результат обобщения его конкретной интуиции о природе любви как разделении и воссоединении»²³.

Такая оценка эволюции Гегеля сама по себе не является эксклюзивной. М. Бубер считал, что столь решительного отхода от антропологической темы, какой произошел у Гегеля, не знала история человеческой мысли. «Я имею в виду, – писал он, – систему Гегеля – ту, что оказала решающее влияние не только на образ мышления эпохи, но и на общественно-политическую практику. Смысл этого влияния можно определить как низложение конкретной человеческой личности в интересах мирового разума, во имя его диалектического движения и создаваемых им объективных структур»²⁴.

Между тем молодой Маркс тоже проявлял исключительное внимание к антропологической теме. Однако со временем он стал уделять проблеме человека все меньше внимания. Его увлекла логика противоборства больших социальных обществ, исторические процессы. Тем не менее понятие человека у Маркса базируется на взглядах Гегеля, а корни находятся в этической системе Спинозы. Здесь оказываются очевидными векторы гегелевской антропологической мысли.

Бубер считал, что Гегель, находясь под влиянием Канта, мыслил антропологически, в то же время высоко оценивая идею личности. У него появлялось стремление, говоря о человеке, подразумевать живую личность, а не родовое понятие. Но эта тенденция получила признание только после возникновения экзистенциализма. Без такого подхода никакая философская антропология невозможна. Европейская философия претерпела значительные изменения, наметилось предвестие неклассической антропологии. Диктат рационально-

²¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 385.

²² См., напр.: Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке Логике». Формирование принципов системности и историзма. М., 1984.

²³ Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М.; СПб., 2015. С. 21.

²⁴ Бубер М. Указ. соч. С. 175.

сти неожиданно взорвался могучей тягой к чувству в таких обнаружениях, как сентиментализм и романтизм. Это, несомненно, отразилось и на постижении антропологической темы. Возник вопрос о том, каким образом в европейской культуре обнаружил себя поворот от рационалистической традиции к особой чувствительности. Подозрительное отношение к человеческим страстям сменилось стремлением оправдать их, оценить их значимость.

Прежнее философское убеждение в том, что разум составляет главное достоинство человека, «...неожиданно натолкнулось на пучину самых разнообразных человеческих страстей, которые никак не совмещались с общепринятой версией человеческой природы. В людях обозначилось многоликое сумасбродство – авантюризм, животная похоть, властолюбие, корыстолюбие, безверие»²⁵. В спектре философских направлений стал складываться экзистенциализм. Он подверг гегелевскую систему и философское постижение человека радикальной критике. Экзистенциализм XIX и XX вв. исходил из того, что гегелевская антропология пыталась скрыть правду об истинном положении человека.

Философы, которые придерживались линии экзистенциализма, решительно выставляли Гегеля за границы философской антропологии. М. Бубер утверждал, что тщетно искать у Гегеля реального человека²⁶. Еще конкретнее судил Н.А. Бердяев: «Философия Гегеля – предельная и величаяя попытка поставить философию выше человека и выше бытия. В сознании Гегеля философия стала истинно-сущим, вершиной мирового духа. Новейшее преодоление антропологизма (Гуссерль, Коген) идет за Гегелем»²⁷.

Критика гегелевской антропологии со стороны экзистенциализма тем не менее не ставит точку в идейных размежеваниях. Полемика по этому поводу продолжается и сегодня. Более того, она обрела особую остроту в связи с тем, что вся история философской антропологии разбилась на два этапа: классический и неклассический. Традиционная философская антропология выделяла существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нем драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством.

Философ лишь в том случае считается философским антропологом, если сам человек как особый род сущего становится для него проблемой. Другим признаком философско-антропологической рефлексии в классической традиции считается серьезное погружение во внутренний мир человека.

Отсутствие глубокой антропологической темы у Аристотеля (как, впрочем, и у Гегеля) вряд ли может служить упреком для философа любой эпохи. У крупнейших философов – свои достижения. Усиленное, напряженное выведение темы человека в их творчестве порой имеет свои причины. Но они не должны затемнять суть проблемы. Скажем, в советские годы такие исследователи, как А.А. Александров, Н.М. Бережной, К.В. Чепурин, старались как можно обстоятельнее представить антропологическую грань в философском наследии Гегеля. Н.М. Бережной даже недоумевал: почему, к примеру, Канта и Фейербаха считают мыслителями, у которых есть существенный задел для философской антропологии, а Гегеля вообще отлучают

²⁵ Спирова Э.М. Философские предпосылки сентиментализма // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения. М., 2016. С. 67.

²⁶ Бубер М. Указ. соч. С. 176.

²⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 540–541.

от философской антропологии?²⁸ Серьезных оснований для такого недоумения нет. Кант все-таки явился основателем философской антропологии как особой области знания. Что касается Л. Фейербаха – провозвестника религиозной антропологии, который утверждал, что антропология есть также теология как продукт человеческого духа, – то здесь особых вопросов нет. Но все дело в том, что Гегеля, вопреки мнению М. Бережного, не рассматривали как изгоя философской антропологии. Напротив, этот статус постоянно подчеркивался. Известный марксист Г. Лукач писал: «Гегель решал вопрос, как придать индивидуальной жизни смысл, сохранив его до конца дней»²⁹. Разумеется, это, скорее всего, этическое суждение. Но автор им не ограничивается. Он утверждает, что в философии Гегеля «впервые в человеческой истории противоречивость самого человеческого существования осознается как центральная проблема человечества»³⁰.

Примем в качестве критерия различие: простое обращение к теме человека, условно называемое антропологизмом, и собственно специфическую философско-антропологическую рефлексию. Скажем, Аристотель в «Никомаховой этике» затрагивает тему счастья. Можно ли на основании этой работы причислить Аристотеля к изучению трепетной человеческой сущности? Счастье в основном понимается античным мудрецом как наслаждение. Разумеется, оно истолковывается как дар богов. Но речь главным образом идет о жизненном благополучии. Он пишет: «И Солон, наверное, удачно изображал счастливых, говоря, что это люди средне обеспеченные внешними благами, совершившие, по его мнению, наипрекраснейшие поступки и прожившие жизнь благоразумно: в самом деле, у владеющих средним достатком есть возможность совершать поступки, какие должно»³¹.

Как ни примеривайся к этим строчкам, трудно углядеть в них экзистенциальную трактовку счастья. Здесь и кроется разгадка, почему классики философской антропологии (М. Шелер, М. Бубер, Э. Кассирер, Н. Бердяев), обсуждая различные проблемы человека, не ссылаются на Аристотеля. Суть этой проблемы обозначил еще ученик В. Дильтея Бернгард Грейтхойзен в его работе «Философская антропология» (1931)³². По его мнению, у Аристотеля нет темы «Я». Понятие, которое отражало бы целостность моей индивидуальной жизни и воспринималось бы как центр моего сознания, не вводится Аристотелем. Единство индивидуальной жизни не гарантируется античным мыслителем самождественностью, идентичностью. Тема «Я» у Аристотеля действительно отсутствует. Поэтому античный мыслитель не анализирует человека как некую единичность, обладающую суверенностью и автономностью. Б. Грейтхойзен обратил внимание на то, что Аристотель не связывает себя с «Я». Когда же речь идет о самосознании, где как будто местоимение «Я» неизбежно, Аристотель пользуется безличным словом «он». Эти предпосылки не позволяют Аристотелю обратиться к коллизиям внутреннего мира человека, раскрыть противоречивость человеческой природы, роптанья души и т. д. Отсюда следует, что Аристотель и Гегель являются основоположниками классической антропологии, не заинтересованной в распознавании субъективного человека.

²⁸ См.: Бережной Н.М. Указ. соч.

²⁹ Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 218.

³⁰ Там же. С. 442.

³¹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 286.

³² Groethuysen B. Philosophische Anthropologie // Handbuch der Philosophie. Bd. III: Mensch und Charakter. München, 1931. S. 1–207.

Не все философы стремились проникнуть во внутренний мир человека. Многим казалось, что обращение к антропологизму неизбежно понижает качество философского познания. Это и произошло с Гегелем, причем в те времена, когда философская мысль уже начала тосковать по теме человека. Вот почему любое прикосновение Аристотеля и Гегеля к антропологической проблеме представлялось многим мыслителям как возведение глубокой философско-антропологической рефлексии. Тем более раннего Гегеля действительно волновали вопросы духовных отношений между людьми. Он обдумывал смысл таких понятий, как дух, сознание, нравственность, любовь. П. Тиллих, обнаружив, что молодой Гегель проявляет интерес к феномену любви, уже на этом основании вообразил, что немецкий философ будет и дальше развивать антропологические темы.

П. Тиллих даже был убежден в том, что немецкий классик присоединился к экзистенциальной волне. Он попытался очертить основные темы экзистенциального мышления Гегеля. Во-первых, Гегель, по словам Тиллиха, признает онтологию небытия. Гегель знает о тайне и тревоге небытия, но он делает небытие частью самоутверждения бытия. Гегель также, по экспертизе Тиллиха, утверждает, что ничто великое в мире существования не совершалось без страсти и заинтересованности.

Но вскоре П. Тиллих характеризует Гегеля уже как антиэкзистенциалиста. Он пишет: «Эссенциалистская ориентация философии Нового времени проявилась наиболее ярко в попытке Гегеля истолковать всю реальность как систему сущностей, более или менее адекватным выражением которой является наличный мир. Существование превратилось в сущность. Мир, каков он есть в действительности, разумен. Существование есть неизбежное выражение сущности. История – это проявление сущностного бытия в условиях существования. Ее ход можно понять и оправдать. Лишь тот, кто соучаствует в мировом процессе, в котором реализует себя Абсолютный Дух, способен мужественно одолеть недостатки индивидуальной жизни»³³.

Даже слово «страсть», которую Тиллих поначалу восторженно приписывал Гегелю, теперь вызывает у него разочарование. Хотя Гегель и использует это слово, оно, по мнению Тиллиха, не связано с проблемой экзистенциального мышления, поскольку индивиды всего лишь факторы объективного диалектического процесса. Действительно, Гегель пришел к мысли, что философия реальнее и абсолютнее человека. Такая попытка в истории европейской мысли – не первая. Ей предшествовала космологическая версия Аристотеля и теологический вариант размышления о человеке у Формы Аквинского. Система Гегеля – это третья попытка. Ему удалось на какое-то время снять напряжение с антропологической темы. Но остановить углубление экзистенциальной тревоги, охватившей человека в Новое время, Гегелю не удалось. «Человек восстает против философии, – оценивает эту ситуацию Н.А. Бердяев, – и требует за собой большей реальности, большей бытийственности, чем за философией. Вне-антропологическая и под-антропологическая философия не может быть названа творческой философией – в ней нет творца, нет творческого преодоления творящим человеком мировой необходимости, в ней человек приведен в состояние абсолютного послушания категориям философского познания, стремящегося упразднить человека и себя поставить на его место»³⁴.

³³ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 95.

³⁴ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 287.

Тема смерти, идентичности и возвышения человека

Текстологический анализ работы Гегеля «Философия религии» показывает, что тема смерти получила у него сложную интерпретацию. Гегель рассматривает эту проблему не только в христианстве, но также в ламаизме и финикийской религии. Римляне, по его мнению, искали созерцания не в духовной истории, а в реальности, которая представляет собой «высшее превращение в сфере конечного, то есть *сухой, естественной смерти – этой бессодержательной истории и квинтэссенции всего внешнего*»³⁵. В одном отрывке из Предисловия к «Феноменологии духа» Гегель проводит важные смысловые линии, обозначает цель всей своей философии, перечисляет принципы, лежащие в основании его мышления, а также делает основные выводы, которые из них следуют. Понимание этого пассажа дает ключ к пониманию гегелевской системы в целом и «Феноменологии духа» в особенности. Этот текст ясно демонстрирует нам, что идея смерти играет в философии Гегеля роль первостепенной важности. Темы рождения, смерти, бессмертия, биологического усовершенствования близки Гегелю. Бессмертие человека возможно лишь как обретение Духа. Человек преодолевает природный мир и достигает трансценденции. Человек попадает сюда после смерти, чтобы остаться здесь навсегда. Принять трансцендентную реальность – значит утверждать бессмертие и бесконечность человека. Только так человек может проявить свою духовность.

Но на пути к бессмертию возникает проблема самоидентичности. Смерть, согласно Гегелю, не является актом растворения, распыления. Каждый рожденный на Земле сохраняет самого себя, свою идентичность. Об этом писал Сл. Жижек, который считал, что Гегель был первым, кто разработал по-настоящему понятие отдельности человека через идентификацию³⁶.

Однако тема смерти у Гегеля не обретает экзистенциальной глубины. Он указывает, что суверен, господин противопоставляет ужасу смерти смертельный риск. Отметим, что комментарии Ж. Батая на этот счет ближе к экзистенциальному мироощущению: «Суверенный мир, конечно, имеет аромат смерти, но только для человека подчиненного; для человека суверенного дурно пахнет мир практики – пахнет если и не смертью, то тревогой, толпа в нем потеет в тревоге перед призраками, смерть в нем существует в скрытом виде, но целиком ее заполняет»³⁷.

Русская философия против антиантропологизма Гегеля

С. Кьеркегор выступил против деморализации человека, как она сложилась в наследии Гегеля. В той же мере русские философы видели угрозу человеческому существованию в том господстве абстрактного мышления, которое вытекало из наследия Гегеля. Л.И. Шестов отмечал: «Человек, пишет Гегель в “Логике”, должен в своем настроении возвыситься до той отвлеченной общности, при которой ему действительно все равно, существует или нет он сам (erheben, Erhebenheit), – любимые слова Канта и Гегеля»³⁸.

³⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 193.

³⁶ Жижек Сл. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 134.

³⁷ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М., 2006. С. 332.

³⁸ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. Париж, 1939. С. 9.

Парадокс современной трансгуманистической рефлексии о человеке приводит к тому же неожиданному результату, что и стремление Гегеля растворить человека в недрах анонимной космической истории. Увлечение новым гуманизмом на фоне все более тщательно продумываемых социоинженерных проектов незаметно сделало предельно отвлеченной тему: «Существует ли человек на самом деле или нет?».

В отечественной философии экзистенциальная тема забылась. Заметим, что экзистенциальное самоощущение плохо приживается в нашей стране. **В свое время наши эксперты много писали о том, что мода на экзистенциализм придет в Россию.** Но это время так и не наступило. Более того, многие исследователи с азартом пытаются «усыновить» экзистенциализм, воспользоваться его категориальным аппаратом для проповеди социального верноподданничества. Сартр и Камю неожиданно оказываются учителями социальных компромиссов, толерантности. Получается своеобразное наставление, как жить в обществе без личных потрясений и гонений. Такая карикатура на экзистенциализм – не экземплярное явление.

Среди всех философских направлений в отечественной литературе экзистенциализму не повезло больше всех. Сначала в стране сложилась целая когорта трансляторов экзистенциальной философии. Среди них Самарий Великовский, Тамара Кузьмина, Гаяне Тавризян, Эрих Соловьев и многие другие. Однако со временем интерес к этому философскому направлению стал угасать. Собственный же, российский вариант не сложился. Можно без преувеличения сказать, что экзистенциализм как особый род философствования у нас выпал из активного поля зрения. Забылись даже ключевые базовые категории экзистенциализма. Их стали заключать в кавычки, словно это простые метафоры. В книге А.Ф. Зотова «Современная западная философия»³⁹, в которой изложены все направления современной философской мысли, экзистенциализм представлен только Ж.-П. Сартром. **Появились книги, статьи, в которых сам дух экзистенциализма стал искажаться.** Идея свободы стала трактоваться как искусство компромисса, смерть как самое главное событие жизни заместилось сюжетом бессмертия, любовь теперь осмысливается в духе психических отклонений.

Философия трагедии, которой отдавали предпочтение русские философы, покинула то поле, на котором формировалась традиционная философия. Вновь возникает вопрос, поставленный в свое время Гегелем: «Интересен ли философии обыденный индивид, не укорененный в реальности, не стяжавший жизненных успехов?». Ответ Гегеля известен: «Нет, философии нет никакого дела до изгоев. Обращение к их судьбе может только испортить чистоту философской рефлексии». Философия обыденности, которую исповедовал Шестов, отвечает на поставленный вопрос иначе: такой человек – основной персонаж философской антропологии.

Нет ли здесь полемического преувеличения? Неужели тайна человека высвечивается в сломанной судьбе, в страданиях аутсайдеров жизни, в окраинных сферах человеческого бытия? Положительный ответ на поставленный вопрос вытекает из трагического опыта европейской философии. В XIX в. философы преодолели стойкий предрассудок, будто безумие является частным случаем человеческого существования и поэтому не характеризует его как таковое. **И вот парадокс: глубинное психиатрическое погружение в тайны помешательства позволило глубже и существеннее понять обнаружения разума.** Изучение плоти, демонстрирующее отклонение от нормы, обогатило представление о человеческой телесности.

³⁹ Зотов А.Ф. Указ. соч.

Современное существование человека менее всего характеризует среднеисторическое бытование индивида. Экспансия абсурда, катастрофические обстоятельства, невероятные контрасты жизни и невиданные варианты судеб, социальное утеснение экзистенции вновь возвращают нас к рассуждениям Гегеля и его экзистенциальных противников. «Шестов одним из первых вступил в колею абсурда, впоследствии превратившуюся в широкую, чуть ли не магистральную дорогу художественных и интеллектуальных поисков на современном Западе. Все главные темы, заполнившие литературное и духовное пространство межвоенного и послевоенного времени, – это темы “тотальной” (Камю) или “изначальной” (Сартр) абсурдности человеческого существования и изыскание способов жить посреди нее»⁴⁰.

Философская система, в которой нет места отчаянию, бесперспективности, заброшенности, не имеет права на легальность, ибо что может быть значимее человеческого отчаяния? «Гегель не может, не хочет, – отмечает Л. Шестов, – услышать ни Кьеркегора, ни Иова: их устами говорят безумие и смерть, которым не дано оправдаться и объяснить себя перед разумом. Людям, выброшенным из жизни, нет места в “системе” Гегеля»⁴¹. Отчаяние далеко не всегда обладает разрушительной силой. Оно побуждает человека обратиться к сфере нравственности. Тогда высшим принципом оказывается следование долгу, самопожертвование. Человек мучительно переживает утрату самого себя, если он следует отвлеченности общезначимых принципов. Истинная вера выражает чистую субъективность, импульсивность и парадоксальность⁴².

Выводы

В наследии Гегеля мы обнаруживаем множество антропологических сюжетов. Он, безусловно, вместе с Аристотелем, является родоначальником классической антропологии. Атрибуция Гегеля в системе антропологического знания оказывается сложной. Он обращался едва ли не ко всем темам, которыми отмечен экзистенциализм и вся современная неклассическая антропология. Немецкий философ не чужд трепетным человеческим состояниям. Но главный пафос его учения – стремление повенчать индивидуализм с государственностью, антропологизм с мировой историей. Именно поэтому «у Гегеля все антропологические проблемы утрачивают самостоятельность, т. к. включаются в контекст всей системы»⁴³. Анализ темы человека у Гегеля свидетельствует о том, что классическая антропология еще не исчерпала своей потенциал. В современных размышлениях о том, как можно помыслить неопределенность человека, в любом случае приходится возвращаться к тем традиционным идеям, которые в наши дни подвергаются общей критике. Таким образом, тема человека у Гегеля не исчерпана. Она нуждается в более развернутом освещении.

⁴⁰ Гальцева Р., Роднянская И. К портретам русских мыслителей. М., 2012. С. 466.

⁴¹ Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 242.

⁴² Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтология. Концептуальный эскиз. Нижний Новгород, 2015.

⁴³ Мотрошилова Н.В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990. С. 23.

Список литературы

- Александров А.А.* Проблема человека в философии Гегеля: период 1807–1831 годов. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2004. 407 с.
- Аристотель.* Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология / Пер. с фр.; сост. и общ. ред. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
- Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–580.
- Бережной Н.М.* Социальный детерминизм и проблема человека в истории марксистско-ленинской философии. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. М., 1979. 382 с.
- Бубер М.* Проблема человека / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157–232.
- Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф, 2012. 758 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 4: Система наук / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.; Л.: Соцэкгиз, 1959. 488 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 8: Философия истории / Пер. с нем. А.М. Водена. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 468 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 11. Кн. 3: Лекции по истории философии / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 527 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. / Пер. с нем. П.П. Гайдено, М.И. Левиной, А.В. Михайлова. М.: Мысль, 1975–1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, И.Б. Румера, Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1974–1977.
- Гуревич П.С.* Рациональное и иррациональное // *Философская антропология.* 2016. Т. 2. № 2. С. 7–25.
- Гуревич П.С.* Антропологическое учение Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности.* Материалы Московской междунаро. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 201–217.
- Жижек Сл.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: Дело, 2014. 528 с.
- Замилов Д.А.* История философии. Полнота тетрады. М.: Изд-во «1989.ru», 2008. 416 с.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия. 3-е изд., перер. и доп. М.: Канон+, 2011. 567 с.
- Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
- Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев: Час-Крок, 2006. 312 с.
- Лукач Г.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Пер. с нем; отв. ред. Т.И. Ойзерман, М.А. Хевеши. М.: Наука, 1987. 614 с.
- Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к «Науке Логике». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. 351 с.
- Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М.: Наука, 1990. 205 с.
- Смирнов С.А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 660 с.
- Стирова Э.М.* Философские предпосылки сентиментализма // *Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения* / Общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2016. С. 65–87.
- Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / Пер. с англ.; отв. ред. С.В. Лёзов. М.: Юрист, 1995. 479 с.

Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике / Пер. с англ. А.Л. Чернявского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 128 с.

Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтология. Концептуальный эскиз. Нижний Новгород: Нижегородский гос. ун-т, 2015. 169 с.

Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. Париж: Дом книги; Соврем. зап., 1939. 197 с.

Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-press, 1964. 343 с.

Groethuysen B. Philosophische Anthropologie // Handbuch der Philosophie. Bd. III: Mensch und Charakter / Hrsg. von A. Baemler, M. Schröter. München: Oldenburg, 1931. S. 1–207.

Man in the philosophical legacy of Hegel

Pavel S. Gurevich

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: gurevich@rambler.ru

This article attempts a new interpretation of the conception of man in Hegel's philosophical heritage; it also offers a critique of the recent anthropological accounts of Hegel's doctrines. Despite that there exists extensive philosophical literature on this subject, perception of the main tenets of Hegel's anthropological doctrine has changed significantly with the demarcation between classical and non classical anthropology becoming more and more evident. The author submits to a critical analysis the opinion that it was the anthropological argument that served as foundation for Hegel's entire philosophical system. He also points to the immense influence exerted on the evolution of understanding of the role of man in Hegel's legacy, both inside and outside Russia, by Marxist tradition; in Soviet Russia, in particular, it became fairly common among academic philosophers to concentrate their efforts primarily on 'overcoming' the Hegelian attitude within Marxism. Hegel's 'anthropology' has thus caused a significant dissent in the academic community. Doctoral dissertations have been approved whose authors held diametrically opposing views about this problem. Individuality has been plumply found to be the subject of Hegel's teaching even in the passages where the credible presence of any definable personal character is patently impossible. This paper shows that the starting point for Hegel was his dispute with Kant who is believed to be the founding father of philosophical anthropology. In this perspective, Hegel's so-called anti-anthropologism deserves a new critical assessment, with special consideration being made of Russian existentialism. Modern man experiences the situation of an ontological shift, when one feels prompted to reexamine the familiar ideas of man and develop new ones, to reread classical texts and to form new languages and senses with respect to the main agent of changes, i.e. man.

Keywords: man, spirit, subject, essentialism, non-classical anthropology, anti-anthropologism, soul, madness, reason, personality

References

Alexandrov, A.A. *Problema cheloveka v filosofii Gegelya: period 1807–1831 godov* [The Problem of Man in Hegel's Philosophy: the Period 1807–1831], Diss. Ekaterinburg, 2004. 407 pp. (In Russian)

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–293. (In Russian)

Bataille, G. *Próklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [La part Maudite. La sociologie sacrée], trans. by E.D. Gal'tsova, S.N. Zenkin, O.E. Ivanova et al. Moscow: Ladomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)

Berdyaev, N.A. "Smysl tvorchestva" [The Meaning of the Creative Act], in: N. A. Berdyaev, *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 254–580. (In Russian)

Berezhnoy, N.M. *Sotsial'nyi determinizm i problema cheloveka v istorii marksistsko-leninskoi filosofii* [Social Determinism and Human Problem in the History of Marxist-Leninist Philosophy], Diss. Moscow, 1979. 382 pp. (In Russian)

Buber, M. "Problema cheloveka" [The Problem of Man], trans. by Yu. S. Terent'ev, in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 157–232. (In Russian)

Fatenkov, A.N. *Ekzistentsial'naya ontologiya. Kontseptual'nyi eskiz* [Existential Ontology. A conceptual sketch]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod St. Univ. Publ., 2015. 169 pp. (In Russian)

Gal'tseva, R. & Rodnyanskaya, I. *K portretam russkikh myslitelei* [On Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Petroglif Publ., 2012. 758 pp. (In Russian)

Groethuysen, B. "Philosophische Anthropologie", *Handbuch der Philosophie*, Bd. III: Mensch und Charakter, hrsg. von A. Baemler und M. Schröter. München: Oldenburg, 1931, S. 1–207.

Gurevich, P. S. "Antropologicheskoe uchenie Aristotelya" [The Anthropological Doctrine of Aristotle], *Aristotelevskoe nasledie kak konstitutivnyy element evropeiskoi ratsional'nosti. Materialy Moskovskoi mezhdunarod. konf. po Aristotel'yu. Institut filosofii RAN, 17–19 oktyabrya 2016 g.* [The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality. Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle (RAS Institute of Philosophy, October 17–19, 2016)], ed. by V.V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 201–217. (In Russian)

Gurevich, P.S. "Ratsional'noe i irratsional'noe" [The Rational and the Irrational in Culture], *Filosofskaya antropologiya*, 2016, Vol. 2, No. 2, pp. 7–25. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, T. 4: Sistema nauk [Selected Writings, Vol. 4: The System of Science], trans. by G.G. Shpet. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1959. 488 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, T. 8: Filosofiya istorii [Selected Writings, Vol. 8: The Philosophy of History], trans. by A.M. Voden. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935. 468 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, T. 11, 3: Lektsii po istorii filosofii [Selected Writings, Vol. 11, 3: Lectures on the Philosophy of History], trans. by B.G. Stolpner. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935. 527 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences], 3 Vols, trans. by B.G. Stolpner, I.B. Rumer and B.A. Fokht. Moscow: Mysl' Publ., 1974–1977. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Filosofiya religii* [The Philosophy of Religion], 2 Vols, trans. by P.P. Gaidenko, M.I. Levina and A.V. Mikhailov. Moscow: Mysl' Publ., 1975–1977. (In Russian)

Il'enkov, E.V. *Ob idolakh i idealakh* [On Idols and Ideals], 2nd ed. Kiev: Hour-CROC Publ., 2006. 312 pp. (In Russian)

Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1994. 542 pp. (In Russian)

Lukach, G. *Molodoi Gegel' i problemy kapitalisticheskogo obshchestva* [The Young Hegel and the Problems of the Capitalist Society], trans. by S.N. Mareev, A.G. Novokhat'ko and A.G. Arzakanyan et al. Moscow: Nauka Publ., 1987. 614 pp. (In Russian)

Motroshilova, N.V. *Put' Gegelya k "Nauke Logike". Formirovanie printsipov sistemnosti i istorizma* [Hegel's Way to 'The Science of Logic'. The Formation of the Principles of Systematicity and Historicism]. Moscow: Nauka Publ., 1984. 351 pp. (In Russian)

Motroshilova, N.V. *Sotsial'no-istoricheskie korni nemetskoj klassicheskoi filosofii* [Sociohistorical Roots of German Classical Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 205 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Kirgegard i ekzistsentsial'naya filosofiya: Glas vopiyushchego v pustyne* [Kierkegaard and Existential Philosophy: A Voice in the Wilderness]. Paris: Sovremennyy zapad Publ., 1939. 197 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Umozrenie i otkrovenie* [Speculation and Insight]. Paris: YMCA-press, 1964. 343 pp. (In Russian)

Smirnov, S.A. *Forsait cheloveka. Opyty po neklassicheskoi filosofii cheloveka* [A Foresight of Man. Essays on Non-Classical Philosophy of Man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2015. 660 pp. (In Russian)

Spirova, E. M. "Filosofskie predposylki sentimentalizma" [Philosophical Prerequisites of Sentimentalism], *Nikolai Karamzin i istoricheskie sud'by Rossii. K 250-letiyu so dnya rozhdeniya* [Nikolay Karamzin and the Historical Fates of Russia. To the 250th Anniversary of Birth], ed. by A.A. Kara-Murza, V.L. Sharova and A.F. Yakovleva. Moscow: Akvilon Publ., 2016, pp. 65–87. (In Russian)

Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], trans. by E.G. Balagushkin, O.V. Borovaya, T. I. Vevyurko et al. Moscow: Yurist Publ., 1995. 479 pp. (In Russian)

Tillich, P. *Lyubov', sila i spravedlivost'. Ontologicheskii analiz i primenenie k etike* [Love, Power, and Justice. Ontological Analysis and Ethical Applications], trans. by A.L. Chernyavskii. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2015. 128 pp. (In Russian)

Zamilov, D. A. *Istoriya filosofii. Polnota tetrady* [History of Philosophy. Completeness of the Tetrads]. Moscow: 1989.ru Publ. 2008. 416 pp. (In Russian)

Zizek, S. *Shchekotlivyyi sub'ekt: otsutstvuyushchii tsentr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology], trans. by S. Shchukina. Moscow: Delo Publ, 2014. 528 pp. (In Russian)

Zotov, A. F. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya* [Modern Western Philosophy], 3rd ed. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 567 pp. (In Russian)