

*Е. В. Лукашин\**

**ПРОБЛЕМА МЕТОДА ПОЗНАНИЯ ЖИЗНИ  
КАК ФОРМЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА  
ЧЕЛОВЕКА (КАНТ, ГЕГЕЛЬ)**

В учении о душе Кант фиксирует пределы механистического мышления в области познания живого. Жизнь не равна органическому единству. Даже постигнув все причинные отношения, связывающие органы в единство, мы еще не поймем сути живого. Понять суть органической жизни человека и в конкретности раскрыть сущность единства его души и тела можно только исходя из идеи всеобщего как опосредующего это единство начала. При этом задача усложняется тем, что идея всеобщего должна быть раскрыта с учетом ее нравственного измерения. Гегель решает эту задачу таким образом, что он опосредствует связь органической целесообразности единичного с идеей всеобщего блага (как конечной цели всего сущего и как высшей нравственной идеи) через генезис «живого понятия» (выражение Р. Пиппина), который осуществляется в области логического. Только «живое понятие» адекватно идее жизни как формы антропологического единства человека.

**Ключевые слова:** Кант, Гегель, жизнь, антропологическое единство, организм, человек, целесообразность, благо, душа.

*E. V. Lukashin*

**THE PROBLEM OF THE METHOD OF UNDERSTANDING LIFE  
AS A FORM OF HUMAN ANTHROPOLOGICAL UNITY (KANT, HEGEL)**

In the doctrine of the soul, Kant fixes the limits of mechanistic thinking in the field of cognition of the living. Life is not equal to organic unity. Even after comprehending all the causal relationships that bind organs into unity, we still will not understand the essence of

---

\* Лукашин Евгений Викторович — аспирант, jackson2004@yandex.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, д. 15, лит. А.

Evgeny V. Lukashin — PhD student, jackson2004@yandex.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

life. To understand the essence of a person's organic life and to reveal in concreteness the essence of the unity of his soul and body, is possible only based on the idea of the universal as mediating this unity principle. At the same time, the task is complicated by the fact that the idea of the universal must be revealed taking into account its moral dimension. Hegel solves this problem by mediating the connection of the organic expediency of the individual with the idea of the universal good (as the ultimate goal of all things and as the highest moral idea) through genesis in the realm of a logical "living concept" (R. Pippin's formulation). Only a "living concept" is adequate to the idea of life as a form of human anthropological unity.

**Keywords:** Kant, Hegel, life, anthropological unity, organism, man, expediency, benefit, soul.

Философия призвана познать природу всеобщего единства. Все остальное — природа, человек, общество, история — входит в сферу ее интересов лишь в той мере, в какой оно раскрывает необходимые моменты всеобщего (идея Бога также относится к области богословского, но не философского познания [1, с. 247–257]). Познать необходимость моментов всеобщего для философии оказывается возможным, поскольку это «все» она мыслит не как «кучу сора» (по выражению Гераклита), а именно как всеобщее единство, как всеединство. Но само мышление не может быть внешним всеобщему единству, иначе последнее не было бы всеобщим.

Поэтому всеобщее единство выступает как единство бытия, но одновременно и как единство мышления. Как единство бытия всеобщее единство есть необходимость указанных выше моментов: природы, человека, общества, истории. Как единство мышления оно есть метод познания всеобщего единства, иначе говоря — его рефлексия.

Фихте выражал эти две стороны предмета философии следующим образом:

«Если всякая трансцендентальная философия не полагает абсолютное ни в бытие, ни в сознание, а полагает его в их связи, истину и достоверность в себе и для себя = А, то из этого следует ... что для такого рода философии совершенно исчезает различие между бытием и мышлением как в себе значимое... согласно нашему пребывающему над всяким явлением усмотрению того, что абсолютное есть не половина, а неразделимое единство, абсолютное и в себе не есть ни бытие, ни мышление, но А / М Б. Если же теперь... принять, что А, кроме своей основной дизъюнкции на Б и М, дробится еще и на x, y, z, то станет ясно: (1) что все вместе в себе и для себя — и А абсолютно, и как x и т. д. — есть лишь именно модификация А; в отношении которых (2) просто признается, что они должны встречаться как в Б, так и в М» [10, с. 47–48].

Здесь на стороне всеобщего единства (x, y, z и т. д.) как бесконечного бытия оказывается только момент аффирмативности. На стороне же всеобщего единства как мышления — момент отрицательности, но одновременно также и момент аффирмативности. Последнее связано с тем, что, во-первых, только мышлению присуща свобода самополагания и самоотрицания в их взаимопереходе, а значит, присуща и субъективность [7, с. 104–108]. Это определяет момент отрицательности всеобщего единства как мышления. Во-вторых, отрицанию свойственно подвергать отрицанию и само себя, иначе оно не было бы всеобщим отрицанием. Это приводит к полаганию аффирмативности всеобщего единства. Как отмечал Гегель, «...бесконечное — это аффирмация снимающей

самое себя конечности, отрицание отрицания, хотя и опосредствованное, но опосредствованное только через снятие опосредствования» [2, с. 420].

Именно потому, что всеобщее есть не только бытие, но и мышление, оно определяет себя на двух полюсах: полюсе всеобщего и особенного, полюсе абсолютного максимума и полюсе абсолютного минимума (если использовать выражение Николая Кузанского). В этом реализуется природа всеобщего, несущая в себе абсолютную отрицательность. Бытие как чистая аффирмативность лишено субъективности, оно обретает свою субъективность лишь будучи мышлением, а именно: через посредство отрицательности себя как мышления.

Философская мысль, постигающая всеобщее единство как единство всеобщего бытия и всеобщего мышления, тождественна последнему, поскольку иначе всеобщее мышление не было бы всеобщим. Таким образом, отрицательность всеобщего мышления оборачивается рефлексивностью мышления философского, но лишь в той мере, в какой всеобщность философского мышления не является абсолютной.

Философски мыслить природу, человека, общество, историю означает удерживать себя от следования какому-либо иному интересу, кроме интереса познания всеобщего. Это удержание, однако, не является каким-либо методическим приемом, а вытекает из отрицательной природы самого мышления. Поэтому суждения об этих предметах, во-первых, являются, в отличие от области позитивных наук, рефлексивными суждениями, и сама способность мышления к ним является рефлексивной способностью суждения. А во-вторых, опять-таки в силу сказанного выше, любые суждения о всеобщем предмете должны предъявить нам всеобщее в саморазвертывании его всеобщих и особенных определений. Или, иными словами, должны раскрыть его как тождество абсолютного минимума и абсолютного максимума.

Философия возникает в античности как проект, направленный на постижение единства мироздания как всеобщего единства мышления и бытия, причем речь идет о постижении исключительно посредством разума. Не художественное чувство, не откровение, не предание, но только разум должен раскрыть природу абсолюта и, что также очень важно, суметь выразить эту природу, раскрыть и истолковать ее именно на языке разума, т. е. рациональными средствами и в вербальной форме. Если мир понимается не как хаос, а как космическая гармония (а именно таковым и было понимание мира у греков), то и человек должен быть понят как гармония всех своих основных определений: души и тела, познания и моральности, гражданственности и индивидуальности и т. п. Но эта гармония человека является отражением и проявлением гармонии абсолюта и единству человека во всех своих моментах, таким образом, опосредовано его отношением к абсолюту.

Это единство единичного и всеобщего, абсолютного и индивидуального выступило в ранних формах философии как непосредственное, что обусловило их стихийную диалектику, в дальнейшем развитии философской науки само это непосредственное единство стало предметом научного рассмотрения (что мы видим в философии Нового времени). В этом рассмотрении первоначально абстрактное, а потому одностороннее единство выступило в форме столь же

одностороннего различия мышления и бытия, единство которых было опять-таки только познано только как абстракция.

В данном контексте представление о гармоническом начале души и о единстве души и тела составляет существенный элемент умопостроений ранних натурфилософов, «рассуждающих о природе». Причем само это единство природы человека выступило в сложной диалектике, неразрывно связывающей проблему отношения всеобщего и единичного, мышления и бытия, свободы и ответственности. В дискурсе этой диалектики полагание возможности единства жизни требует мысли о единстве бытия [6, с. 21]. Таким образом, понятие свободы и целостности человека, целостности самой его сущности имплицитно включает в себе идею единства мира. Поэтому античные философы, ставя вопрос о единстве мира, в котором живет человек, думали прежде всего о том, каким должен быть человек, живущий, творящий себя и осуществляющий себя в едином мире. Соответственно, на повестку дня вставал вопрос о бытии души человека как «инструменте» выражения его способности мышления и его свободы.

В философии досократиков всеобщее единство проявляет себя как единство многообразия своих отдельных элементов. Это единство раскрывается и в определениях идеальной природы (логос, число), и в определениях материального мира (вода, огонь). И здесь, как нам кажется, нет антагонистического противоречия, поскольку само это единство глубоко впитало в себя и материальную, и духовную природу мироздания. Само его развития проходит ряд ступеней, на каждой из которых мы находим все более сложное и более развитое отношение материальной и идеальной сторон единого первоначала. Душа и тело рассматриваются древними философами как одна из форм такого раздвоения единого космического начала, которое, однако, должно раскрыть в качестве своей истины само единство.

Это единство, эта истинная гармония души и тела, имеет, однако, не пассивную природу, а полагает и воспроизводит себя в активной деятельности самого человека. Причем эта деятельность предполагает не просто овладение телом, подчинение его разуму как своей антропологической предпосылки. Эта деятельность требует и нравственного совершенства, предполагающее прежде всего воспитание человека в качестве гражданина в соответствии с этосом полиса. То, что гармония души и тела невозможна без развития духовного начала человека и его нравственного совершенствования, — это одна из глубоких идей, которая угадывается уже во фрагментах древнегреческих философов, но которая найдет свое истинное категориальное раскрытие уже на завершающих этапах философии — в немецкой классике.

Немецкий классический идеализм как особая эпоха в развитии философии начинается с того, что И. Кант, имея своим предшественником Р. Декарта, переносит центр философского познания всеобщего единства мышления и бытия из сферы аффирмативности бытия в сферу отрицательности мышления. Однако здесь уровень философского мышления пока еще не достиг той степени, на которой субъективная рефлексия отрицательного мышления может положить себя как рефлексию объективную, а тем самым и определиться в качестве абсолютного, если понимать последнее как единство субъективного и объективного.

Таким философское мышление становится лишь в наукоучении И. Г. Фихте. Поэтому теоретический разум у Канта не может достичь идеала истинно объективного абсолютного знания, а значит, и не может положить его своей предпосылкой. Поэтому теоретический разум не может быть действительно свободным, иначе говоря — спонтанным, разумом. Ведь свобода — это и есть тот абсолютный минимум, которым оборачивается абсолютный максимум полноты бытия в абсолютном разуме. Но тогда поставленная кантовской философией задача познать мышление в его самоопределении, в его отрицательности, в его свободе, оказывается невыполненной. Практический разум также не может достичь истинно объективной идеи блага, заменяя ее субъективным долгом. Для него действительная святость, стремление к которой составляет суть высшего нравственного закона [9, с. 148–149], полагается лишь за пределами человеческой жизни, оставляя для последней лишь сухость категорического императива.

Поэтому Кант по итогам первых двух критик не снимает задачи раскрыть, как возможно помыслить единство особенного и всеобщего. Согласно Канту, мышление об этом единстве не может оказаться познанием (Кант различает мышление и познание [8, с. 117–118]). Оно — лишь форма рефлексирующего мышления. Как мы помним, рефлексия мышления совпадает с отрицательностью всеобщего мышления в его абсолютном единстве с бытием. Следовательно, Кант не может не акцентировать самоотрицание особенного с его снятием во всеобщем, что совпадает с переходом единичной целесообразности во всеобщую целесообразность абсолютного блага.

Но Кант также и не соотносит это самоотрицание со стороны объекта с самоограничением формы суждения со стороны субъекта. Это было бы и невозможно на данном уровне мышления. То, что суждение не может быть формой истины, впервые отчетливо выразит только Фихте. На этом концентрирует внимание и Г. В. Ф. Гегель в «Феноменологии духа» [5, с. 3]. Рефлексивность мышления Канта, обнаруживающая себя в апелляции к суждению как к форме мышления, тем самым также демонстрирует свои пределы, но это — объективные пределы, выражающие внутреннюю динамику историко-философского процесса.

Исследуя в «Критике способности суждения» проблему мышления единства всеобщего и особенного, Кант выделяет для анализа две особенные области всеобщего: природу и дух. Из каждой из них он берет для анализа тот особенный предмет, в котором преимущественно «светится видимостью» всеобщее. Это — жизнь для сферы природного. И это — художественное творчество для сферы духовного.

Отметим, что и у Гегеля искусство как первая форма абсолютного духа будет рассматриваться в качестве одного из внутренних моментов истины духовного. В свою очередь, жизнь будет трактоваться Гегелем как высший результат и средоточие природного начала. Очень выразительно сказал об этом философ в своих Лекциях о доказательстве бытия Божия:

«Неживое существует в существенной сопряженности с живым — таковы неорганическая природа, солнце, звезды — с человеком в той мере, в какой он

отчасти принадлежит к живой природе, отчасти же ставит себе особые цели. Вся конечная целесообразность приходится на человека» [2, с. 483].

Идея жизни не равна понятию органического единства, иначе Кант не выставлял бы в качестве проблемы суждение о душе, для которого мы обязаны найти схему единства всеобщего и особенного. Традиционное понятие для обозначения сущности живого — понятие души. Собственно, уже Аристотель понимал душу как саму жизнь, как активное начало, как такую деятельную форму живого тела, деятельность которой состоит в целеполагании, где целью является само живое. Не случайно поэтому Гегель ставил аристотелевское учение о душе как налично положенной цели выше всех современных ему работ на эту тему: «Книги Аристотеля о душе, содержащие исследование ее отдельных сторон и состояний, все еще представляют собой превосходнейшее и даже единственное произведение, проникнутое спекулятивным интересом» [4, с. 8]. Собственно, первый шаг к этому восстановлению аристотелевского понимания души как формы живого тела и как налично положенной цели как раз и делает Кант в своем учении о паралогизмах в «Критике чистого разума» и в учении об органическом природе в «Критике способности суждения».

В метафизической философии Нового времени утвердились натуралистические трактовки понятия души как своего рода «вещи», когда не критическое мышление обращалось с собственными определениями как с определениями вещей самих по себе. Кант уже в «Критике чистого разума» показал ошибочность такого подхода и необходимость деятельности рефлексии в суждении об особенных предметах, заключающих в себе всеобщее начало. Кант вполне определенно показал то, что, во-первых, философское познание не может существовать без рефлексии способа своего мышления, и, во-вторых, то, что оно не может выразить природу всеобщего в своих конечных продуктах — в дефинициях.

Но отсюда Кант сделал тот произвольный вывод, что познание всеобщего как такового вообще является недостижимой целью для разума и даже должно быть запретным для него. Душа не должна пониматься как вещь, но если мы делаем ее предметом нашего рассмотрения, то не можем, согласно Канту, представлять ее иначе, чем вещью. Категории субстанции, единства, простоты, отношения к другим предметам, т. е. те категории, которые философы Нового времени использовали для определения природы души, Кант считает слишком высокими для этой цели [8, с. 252]. Отметим, что Гегель, напротив, относит их к разряду слишком низких для научного изображения души средств [3, с. 165]. Конечные дефиниции, в самом деле, не могут выразить природы бесконечного (в том числе и души, в жизни которой являет себя деятельность бесконечного), но не потому, что оно недоступно познанию, а потому что само познание должно изменить себя, стать вполне адекватным своему предмету.

Кант вслед за Аристотелем трактует душу как налично положенную цель. Наблюдая в органическом единстве эту целесообразность, человек испытывает удовольствие, поскольку реализует свою способность к целесообразному суждению. Для оценки собственно кантовской позиции здесь важно то, что целесообразность органического полагается лишь в пределах субъективно-

сти. Для оценки же учения о живом с содержательной стороны важно то, что Кант не удовлетворяется представлением о простом органическом единстве. В самом деле, казалось бы, ничего не мешает рассудку анализировать соотношение частей в организме и устанавливать их связь с его целым, что допускала и метафизическая наука Нового времени. Но, следуя инстинкту разума, Кант верно улавливает, что самого по себе этого единства недостаточно для понимания сущности жизни, сущности живого. Для последнего не хватает того, что И. В. Гёте называл «духовной связкой» в познании.

Здесь стоит вспомнить, что и для позитивной науки второй половины XVIII в. проблематичность механистических трактовок живого организма стала вполне очевидной. Особенно это проявилось в связи с необходимостью объяснить явление, получившее название «животного магнетизма» или месмеризма, т. е. явление гипноза, для которого механическое мышление не имело средств. Гегель поэтому считал, что метафизическое мышление должно быть вытеснено из области наук о духе, во-первых, вследствие полного изменения самого понятия философии», а во-вторых, именно из-за открытия явления гипноза [4, с. 163].

Поскольку рассудок Нового времени (а Кант знает как познающую способность только этот рассудок и только о его возможностях ведет речь) еще не достиг средств для внесения гетевской «духовной связки» в познание явлений природы, ему не остается ничего иного, как выражать необходимость духовного содержания в природе по аналогии с суждениями в сфере искусства. Здесь Кант отчетливо фиксирует пределы механистического мышления в области познания живого, но сам при этом не способен за эти пределы переступить. Дискурсивное теоретическое учение о способности к суждению о живом, о целесообразном начале души, подменяется Кантом указанием на «силу» (*Urteilkraft*), что вполне соответствует характеру докантовской вольфианской метафизики, точно так же заменившей действительное знание отсылкой к абстракции силы или к пустым понятиям типа «теплорода».

Вместе с тем Кант формирует исключительно важные предпосылки для становления спекулятивного понятия жизни, живого.

Во-первых, определяя душу, начало жизни, как налично положенную цель, Кант связывает ее с понятием бесконечной цели, которая определяется как благо и соотносится с идеей Бога. Пусть эта идея и трактуется исключительно субъективно, уже само указание на нее задает иную модель отношения к жизни, чем та, что была принята в эпоху Нового времени. Без кантовского понимания блага как конечной цели живого, составляющей ее сущность, было бы невозможно то «благоговение перед жизнью», о котором в XX в. говорил А. Швейцер. Невозможно «благоговеть» перед механизмом, к которому метафизики Нового времени сводили всякую форму жизни. Тем самым логическая связка «органическое единство — абсолютное благо» формирует более высокое и сложное понятие о жизни во всех ее формах, чем то, которое до этого знала европейская мысль.

Во-вторых, если вслед за Аристотелем различать растительную, животную и собственно человеческую душу, рассматривая идею блага относительно последней, следует помнить, что для человека отношение к высшему благу

дано не как предзаданное нечто, но как цель, существующая для него лишь в свободном волевом акте. Следование человеком цели реализации своей сущностной свободы, если он относится к этой цели как к благу, собственно, и делает его человеком. Все иные цели имеют гетерономную природу и в основе своей не устанавливают водораздела между человеческой и животной душой. Из этого следует, что единство человеческой души в человеке, которое и можно определить как его антропологическое единство, предполагает моральное целеполагание и потому имеет нравственное измерение.

В трактовке этой внутренней взаимосвязи антропологического единства и блага Кант, однако, не выходит за пределы области субъективного, подменяя экспликацию глубинного единства отсылкой к чувству долга. Чтобы понять сущность жизни человека как объективного антропологического единства, следовало достичь понимания тождества единства и блага на уровне абсолютного. Но, как мы видели, эта задача не решается ни в «Критике практического разума», ни в «Критике способности суждения».

В полной мере антропологическое единство человека раскрывается только в философии Гегеля, хотя она и требует для этого специальной реинтерпретации.

Гегель в своей «Науке логики» рассматривает идею блага как высшее содержательное определение абсолютной идеи. При том что сама абсолютная идея для него в содержательном измерении — это только метод экспликации логики Логоса. Наука логики Гегеля в своем результате раскрывается как тождество единства абсолютного и его блага. Логическая идея, именно потому, что она раскрыла себя как благо, может определиться в качестве природы, поскольку целью всего природного является именно абсолютное благо. Абсолютное благо составляет конкретную целевую причину всей природы в целом и каждого природного явления в отдельности. Это становится особенно очевидным, если вспомнить, что содержание природы составляет прежде всего сама жизнь и то, что существует в «сопряженности с живым» [2, с. 483].

Немаловажно и то, что основой объем гегелевской «Философии природы», т. е. второго тома «Энциклопедии философских наук», составляет именно учение об органическом. Учитывая же, что в качестве организма философ рассматривает в первую очередь человеческий организм, можно считать, что «Философия природы» для него — это преимущественно трактат о человеке как части живой природы. Указывая на Аристотеля и Канта как на своих предшественников в трактовке души как налично положенной цели, Гегель также связывает идею органической жизни с понятием цели:

«Истина определения цели такова, что цель в себе самой обладает своим средством и равным образом своим материалом, в котором она исполняет себя, — тогда цель истинна по форме, ибо объективная истина заключается как раз в том, что понятие соответствует реальности. Цель истинна только тогда, когда опосредствующее и средство тождественны и реальность тождественна с целью; тогда цель наличествует, обладая в самой себе реальностью, и тогда цель не нечто субъективное, одностороннее, такое, что моменты цели пребывают вне его. Такова истинность цели, а целесообразная сопряженность в конечном — это, напротив того, неистинное» [2, с. 473].

Гегель, однако, идет дальше Аристотеля и Канта в трактовке души как цели, в особенности там, где речь идет о сопряжении понятия единичной целесообразности с понятием всеобщей целесообразности, иначе говоря, с идеей блага. Если у Аристотеля эта связь выступает только в определениях бытия и потому только как нечто объективное, если Кант настаивает на том, что единичная цель органического предполагает всеобщее благо только в пределах субъективности, не выходя за сферу чистого мышления, то Гегель выстраивает более сложную систему этого единства. В его «Науке логики» понятие целесообразности раскрывает свою всеобщую природу через развитие логического понятия. Поскольку сфера логического не есть ни только объективное, ни только субъективное, ни только онтологическое, ни только гносеологическое, но представляет собой развертывание области «первой философии», постольку само логическое понятие обретает некую определенность живого, в мысли сочетая субъективность цели и объективность абсолютного блага.

Это обстоятельство логики Гегеля очень удачно подметил американский историк философии Роберт Пиппин. Согласно его выводу, выражение спекулятивного понимания идеи жизни стало возможно благодаря тому, что в качестве метода мышления здесь выступает всеобщее «живое понятие», как его назвал американский исследователь. Он писал по этому поводу:

«В соответствующем разделе “Науки логики”, посвященном учению о понятии, Гегель идет гораздо дальше Канта с его “Критикой способности суждения”. Он утверждает, что из общих размышлений о представлении чего-либо умопостигаемого мы знаем, что в таком представлении должно быть различие между живыми и неживыми существами. Если утверждение о том, что существуют обнаруживаемые эмпирические различия между тем, что представляется живыми и неживыми существами, является обыденным утверждением, не имеющим специального философского значения, то, напротив, является сугубо философским утверждением, для которого не существует эмпирического суда, суждение о том, что существует некое неустранимое различие между живыми и неживыми существами, а также что это различие является необходимым различием, или же что принципы объяснения природы неживых существ не могут быть использованы для объяснения природы живых существ» [11, с. 273].

Жизнь присуща самому мышлению, хотя и не составляет его высшего определения. Только посредством «живого понятия» можно получить адекватное понятие жизни, во-первых, не сводимое к простому органическому единству, а, во-вторых, напрямую адресуемое к высшей нравственной идее — к идее абсолютного блага. Наука логики Гегеля как опыт «живого» мышления, схваченный в систему философских категорий, не может быть развернут ни в рамках перипатетической, ни в пределах кантовской философии. Поэтому только в системе Гегеля понятие об отношении единичной целесообразности органического и абсолютного блага всего сущего оказывается конкретным понятием. И оказывается оно конкретным именно потому, что оно опосредовано становлением их понятия в качестве «живого понятия».

Таким образом, в учении Гегеля о душе мы имеем исход традиции классической философии, обозначенной именами Аристотеля и Канта. Это — традиция

постижения жизни как «свечения видимостью» всеобщего единства бытия и мышления, когда это единство раскрывается в модусе его нравственного измерения, раскрывается как абсолютное благо.

Понятие души, как оно выступает в философии Аристотеля, Канта, Гегеля, имеет философское, а не богословское значение. Хотя сами философы не проводят здесь четких разделительных линий. И все же душа здесь означает, скорее, просто жизнь органического единства: растительного, животного и собственно человеческого (Гегель здесь вполне следует различению, введенному Аристотелем). Важнейший теоретический и этически-практический вывод, к которому приходит в своем развитии немецкий идеализм, состоит в том, что антропологическое единство человека предполагает нравственное основание. Без этого актуальным органическим единством человека может быть лишь форма животной души. Бытие человеческой души актуально лишь посредством своего нравственного измерения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Масленников Д. В. Дух истории и суд истории в диалектике Гегеля // Диалектика в истории философии и культуры: Сборник научных статей. СПб: Умозрение, 2023. С. 247–257.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в двух томах. Том 2. М., 1977. 573 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб: Наука, 1992. 444 с.
6. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. 2-е издание. М.: Норма, 2024. 447 с.
7. Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна / Богатырёв Д. К., Богатырёва Л. В., Бильченко Е. В., Гуроров В. А., Докучаев И. И., Масленников Д. В., Никоненко С. В., Перцев А. В., Преображенская К. В., Протопопов И. А., Сальников В. П., Соловьев А. П., Бердников И. В., Хромцова М. Ю. Коллективная монография. Под общей редакцией Д. В. Масленникова. СПб: РХГА, 2023. 681 с.
8. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. 591 с.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб: Наука, 1995. 528 с.
10. Фихте И. Г. Второй курс лекций по наукоучению 1804 года. СПб: «Владимир Даль», 2021. 414 с.
11. Pippin R. V. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. Chicago; London, The University of Chicago Press, 2018, 339 p.

## REFERENCES

1. Bogatyryov, D. K., Maslennikov, D. V. *Duh istorii i sud istorii v dialektike Gegelya* [The Spirit of History and the Judgment of History in Hegel's Dialectics]. Collection of scientific articles. Saint Petersburg, Umozrenie, 2023, pp. 247–257 (in Russian).

2. Hegel, G. V. F. *Filosofiya religii. V 2-h tomah. Tom 2* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. Moskow, 1977, 573 p. (in Russian).
3. Hegel, G. V. F. *Enciklopediya filosofskih nauk. T. 1* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 1]. Moskow, Mysl, 1974, 452 p. (in Russian).
4. Hegel, G. V. F. *Enciklopediya filosofskih nauk. T. 3* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 3]. Moskow, Mysl, 1977, 471 p. (in Russian).
5. Hegel, G. V. F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of spirit]. Saint Petersburg, Nauka, 1992, 444 p. (in Russian).
6. Zaharcev, S. I., Maslennikov, D. V., Salnikov, V. P. *Logos prava: Parmenid — Hegel — Dostoevskij. K voprosu o spekulativno-logicheskikh osnovaniyah suverennoj metafiziki prava* [The Logos of Law: Parmenides — Hegel — Dostoevsky. The Speculative and Logical Foundations of the Metaphysics of Law]. Moskow, Norma, INFRA-M, 2024, 376 p. (in Russian).
7. Bogatyryov D. K., Bogatyryova L. V., Bilchenko E. V., Gutorov V. A., Dokuchaev I. I., Maslennikov D. V., Nikonenko S. V., Percev A. V., Preobrazhenskaya K. V., Protopopov I. A., Salnikov V. P., Solovev A. P., Berdnikov I. V., Hromcova M. Yu. *Ideya Boga i obraz teologii v filosofskih diskursah zrelogo moderna i postmoderna* [The idea of God and the image of theology in the philosophical discourses of mature modernity and postmodernity]. Kollektivnaya monografiya. Pod obshej redakciej D. V. Maslennikova. Saint Petersburg, Publishing house Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2023, 681 p. (in Russian).
8. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moskow, 1994, 591 p. (in Russian).
9. Kant, I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika npravov* [Fundamentals of the metaphysics of morality. Criticism of practical reason. Metaphysics of morals]. Saint Petersburg, Nauka, 1995, 528 s. (in Russian).
10. Fihte, I. G. *Vtoroj kurs lekcij po naukoucheniyu 1804 goda* [The second course of lectures on science teaching in 1804]. Saint Petersburg, “Vladimir Dal”, 2021, 414 p. (in Russian).
11. Pippin, R. B. *Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic*. Chicago; London, The University of Chicago Press, 2018, 339 p.