

## Вослед юбилею Г. Ф. Гегеля (1770–1831)

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.4.010

УДК 130.31 (091)

*А. В. Вавилов\**

### ГЕНИЙ ДУХА И МОНСТР ПАНЛОГИЗМА: ОБ ОДНОМ МОМЕНТЕ ЧУВСТВУЮЩЕЙ ДУШИ В СВЕТЕ РАСПРОСТРАНЕННОЙ КРИТИКИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ\*\*

В статье представлен анализ гегелевского понимания гения в смысле активного бессознательного начала индивида. В контексте распространенной критики системы Гегеля, видящей в философии немецкого классика вершину абстрактного панлогизма, игнорирующую все иррациональные моменты человеческого бытия ради выдвигания единой универсальной логики, фигура гения из наименее изученного раздела гегелевской системы под названием «Антропология» несет в себе мощный критический потенциал, который позволяет пересмотреть практически общепринятый и в некоторых академических кругах само собой разумеющийся взгляд на философию Гегеля как на настоящего «монстра панлогизма». Сначала мы анализируем эту критику, выделяя в ней основные смысловые моменты, затем даем слово философу, раскрывая суть такого момента становления субъективного духа, как гений. В заключении приходим к выводу: устоявшийся «панлогистский» образ спекулятивной системы, не отвечая ее фактическому содержанию, — порожденный как неверным толкованием, так и простым игнорированием некоторых разделов этой системы симулякр, освобождение от которого выступает главным условием подлинного усвоения наследия немецкого классического идеализма.

**Ключевые слова:** Гегель, дух, душа, бессознательное, гений, панлогизм, рационализм, диалектика, иррациональное, антропология, субъективный дух.

---

\* Вавилов Антон Валерьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»; anton\_v\_v@list.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

A. V. Vavilov  
*GENIUS OF SPIRIT AND PANLOGICAL MONSTER:  
ON SPECIAL MOMENT OF THE FEELING SOUL IN CONTEXT  
OF A WIDESPREAD CRITICISM OF HEGEL'S PHILOSOPHY*

The article examines Hegel's concept of genius as the active unconscious core of the subject. A common criticism of Hegelian system perceives this philosophy as the «peak» of abstract panlogism, where all the irrational moments of human existence are ignored for the sake of asserting a unified total logic. In the context of this criticism figure of «genius» from the least studied section of the Hegelian system called «Anthropology» contains a powerful critical potential that allows us to revise this generally accepted and almost self-evident view of Hegelian philosophy as a «panlogical monster». We analyze this criticism and highlight the main semantic moments in it and reveal the essence of such a moment of the subjective spirit as «genius». We conclude that the «panlogical» image of Hegel's system does not correspond to its actual content and appears as a simulacrum generated both by misinterpretation and by simply ignoring certain sections.

**Keywords:** Hegel, spirit, soul, unconscious, genius, panlogism, rationalism, dialectics, irrational, anthropology, subjective spirit.

Пожалуй, самый известный философ современности, настаивающий на необходимости «возвращения» к Гегелю ради его «повторения», Славой Жижек, отмечает одну поразительную особенность осмысления наследия немецкого мыслителя в постклассическом дискурсе, заключающуюся в общем виде в том, что наиболее распространенная критика гегелевской системы абсолютного идеализма в «процессе насильственного упрощения» этой системы превращает последнюю в «чудовище панлогизма», в настоящего «монстра», «пожирающего живую основу индивидуальности» [8, с. 14–15; 17, с. 18, 409, 504; 18, с. 1–2]. Изначально подходя к чтению Гегеля с настроением (истоки которого сами по себе уже являются проблемой для историка философии и достойны специальных исследований) разоблачить абстрактный панлогизм его мысли, обвинив в который раз самого философа в намеренном искажении — или даже принижении — человеческой природы в ее многомерности и принципиальной алогичности, некоторые интерпретаторы зачастую даже не замечают, что в действительности сами же и редуцируют все наследие классика к некоторым разделам или текстам (например, к «Феноменологии духа» и «Логике», понятиям в «схематичной, «жесткой» форме» [11, с. 17]), совершенно игнорируя другие, не менее значимые темы гегелевского дискурса.

Одной из таких — в данном случае именно «печально неизвестных» — тем оказывается как раз проблематика бессознательного, раскрываемая в наименее изученном разделе системы Гегеля под названием «Антропология». Именно в этом разделе, открывающем учение о субъективном духе, философом подробнейшим образом рассматриваются все т. н. «темные», «бессознательные», «иррациональные» феномены человеческого бытия, которые, по мнению многих критиков, при разработке своей «замкнутой» универсальной концепции Гегель как раз не учитывает, из-за чего «внутренний мир» представленного в системе человека словно «выветривается, теряя свою интересность» [7, с. 75–79]. Нам бы хотелось уделить внимание такой «рецепции» и на основе анализа одного особенного феномена, освещенного Гегелем в «Антропологии», показать всю

неадекватность охарактеризованного только что критического отношения и развеять наконец миф об абстрактном панлогизме спекулятивной системы, деконструировав то, что в одном месте, занимаясь разработкой проблематики сумасшествия в философии Гегеля, мы условно обозначили «панлогистским симулякром» [4, с. 36, 134–143].

Задуманная деконструкция будет проходить в несколько этапов. Сначала мы внимательно выслушаем обвинителя, затем предоставим слово обвиняемому, а после попытаемся *sine ira* выяснить насколько — и действительно ли — последний может вообще считаться виновным в деле «забвения человека абстрактной всеобщей логикой», при этом нас будет интересовать не только фактическая сторона этого дела (насколько Гегель *de facto* в своих произведениях и лекциях реально «обедняет» живую субъективность), но и юридическая (насколько сама система *de jure* в своей идее или в самом своем замысле неизбежно приводит — если, конечно, приводит — к такому необходимому и неизбежному «обезличиванию» индивидуальности «во славу» абсолюта). Далее мы поставим некоторые принципиальные вопросы уже самому обвинителю в отношении того, насколько он в своем — вечно повторяемом — вынесении обвинения соотносится с самой «сутью дела» и судит на основе целого, привлекая для оценки системы все наследие философа. После этого мы, исходя из освещенного момента под названием «отношение индивида к гению», обратимся уже к Гегелю с вопросом о том, насколько он сам осознавал последствия своего открытия и представленного на его основе осмысления бессознательных сил человеческой экзистенции. На этом «процессе» мы имеем ввиду несколько задач, решение которых, хочется верить, может способствовать реализации нашей главной цели — (пере)открытия гегелевского наследия в контексте самых актуальных вопросов и проблем современной философской мысли ради подлинного усвоения положительно-разумного способа осмысления действительности, воплощенного в трудах немецкого мыслителя, но остающегося во многих аспектах непонятым или — что, на самом деле, еще более затрудняет усвоение — понятым превратным образом. На пути к этой цели в рамках настоящего исследования мы решаем следующие задачи: проводим «экспертизу» самой распространенной критики гегелевской системы, проверяя эту, поддерживающую и питающую миф панлогизма Гегеля, критику на адекватность; освещаем — точнее: начинаем освещать — остающийся самым темным в исследовательском отношении раздел системы немецкого мыслителя под названием «Антропология»; деконструируем панлогистский симулякр, высвобождая тем самым из под наслоений закрепившихся в академическом мире парадоксальных и безосновательных оценок подлинное устремление гегелевского «гения» и аутентичное содержание его трудов ради открытия возможности полноценного диалога с классической мыслью. Приступим.

Вместо цитирования множества авторов приведем всего один фрагмент, который, на наш взгляд, наиболее наглядно — конкретнее всего — репрезентирует только что обозначенный нами в общих чертах вариант прочтения гегелевского подхода к человеку. Пытаясь отстоять образ подлинно цельного человека и спасти от бездушного механизма всеобщего все интимно-личностное,

«уникально-единичное» и «собственно «мое»», что есть в каждом из нас, один исследователь гегелевской мысли (М. Ф. Быкова) отмечает, что

Гегеля часто упрекают в «подчинении субъекта всеобщему разуму», в подавлении единичной, индивидуальной субъективности всеобщим, абсолютным и т. д. Для такого рода суждений Гегель действительно давал определенные основания. Что проявилось, например, в принижении им роли чувственно-единичного, конечного по отношению к бесконечному... <...> Конечная человеческая субъективность не имеет для Гегеля чисто индивидуальный характер (в смысле индивидуально-уникальных проявлений). <...> ... Дело все в том, что «индивидуализация» знания в трактовке Гегеля представляла как односторонний процесс: это было лишь утверждение всеобщего в единичном. В то время как «индивидуализация» должна одновременно включать и момент действительного оединичивания всеобщего, что означает утверждение уникально-единичного, собственно «моего», принципиально не сводимого к проявлениям и конкретным переживаниям других «я». <...> ... Для Гегеля как рационалиста-логициста имело значение только такое индивидуально-единичное (такие его проявления), которое являлось принципиально рефлекслируемым, которое могло быть объяснено, описано, понято, «схвачено» и «без остатка» сведено к чистому мышлению и мыслящему самое себя самосознанию как изначально положенным формам всеобще-логического. <...> Гегель, по сути дела, элиминировал важные реальные субъективно-индивидуальные измерения, проявления «я» — такие, как бессознательное, чувственность и переживания в их не-рациональных проявлениях (т. е. то, что именуется «энергией» души), — сведя их к чистому самосознанию как энергии фундирующего все и вся мышления. <...> В этом пункте сказалась гегелевская логицистская радикализация рационалистической традиции. И хотя благодаря этой радикализации Гегель сумел высказать многие ценные идеи... для реальной субъективности такая радикализация имела и иные последствия. Живая субъективность попала в оковы рации, ее индивидуальность и уникальность была ограничена лишь принципиально рефлекслируемыми проявлениями... <...> «Ограждая» реальную субъективность от индивидуальных проявлений «энергии» души, Гегель тем самым обедняет ее внутреннюю жизнь, «метафизическое» измерение субъективности, обезличивает субъективность. Вследствие чего ее структура упрощается: здесь теряется целый самостоятельный пласт, связанный с особым типом рациональных проявлений, которые порой именуется как иррациональные. Речь идет об «интенциональностях» сознания «Я», которые обуславливают специфическую, уникально-«мою» жизнь субъективности, о реальных проявлениях «в-себе» субъективности, выражающих конкретное переживание ею самой себя. Понять живую, реальную субъективность можно лишь в единстве всех моментов и процессов, происходящих в ней, лишь через постижение причудливого синтеза рационального и иррационального — синтеза, который только и характеризует действительное бытие субъективности... Постичь этот синтез, осознать субъективность как реальный феномен мира — насущная философская задача [2, с. 49–53].

Обвинение вынесено: в своей «логицистской радикализации рационалистической традиции» (скорее всего, имеется в виду традиция Просвещения, видящая в субъекте, по замечанию Жижека, исключительно «свет разума, противостоящий непрозрачной, непроницаемой материи» [9, с. 65]) Гегель *volens nolens* обедняет человеческую экзистенцию, ограждая ее от ее же собственной индивидуальности и всего бессознательного и интимно-личностного

вообще, упрощая тем самым структуру и уплощая глубину человеческого бытия как такового. Обвинение крайне серьезное, тем более в случае такого мыслителя, как Гегель, который, стремясь к предельной конкретности постижения и изложения сути логической, природной и духовной сфер мироздания, всегда критиковал рассудочный подход, демонстрируя его неизбежную абстрактность и открывая возможность его преодоления (снятия) в более совершенной во всех отношениях позиции философствования. По сути, в вышеприведенной критике утверждается, что такая якобы «более высокая» методологически-концептуальная — положительно-разумная — позиция оказывается — по крайней мере, в аспекте постижения человеческой субъективности — такой же (а может, даже и более) абстрактной, как и позиция критикуемого рассудочного подхода; даже если спекулятивный метод и имеет некоторые преимущества («Гегель сумел высказать многие ценные идеи...»), то все же основывающаяся на нем философская рефлексия все равно не учитывает «индивидуально-единичные» моменты нашего бытия. Сосредотачиваясь исключительно на логике самого всеобщего, такая рефлексия либо с самого начала забывает о том, что всеобщее всегда соотносено с особенным и индивидуальным, которое как раз и «оединчивает» всеобщее, делая его вообще реальным, либо же намеренно приносит в жертву системе нас самих во всей парадоксальной «плотности» и загадочности нашего бытия, которое подчас ужасает и тревожит необъяснимыми противоречиями, повышенное внимание к каковым, по справедливому замечанию Мишеля Фуко, отмечает всю современную мысль [10, с. 348–349].

Но «так ли все просто с Гегелем?» — задает сразу же оправданный вопрос Славой Жижек, не оказывается ли, продолжает сомневаться философ, «устоявшееся представление о Гегеле как об «идеалисте» и «монисте» совершенно превратным» [8, с. 14–15; 9, с. 19]? Действительно ли, спросим уже мы, Гегель мог позволить себе так легко отмахнуться от живого индивида и настолько «низложить конкретную человеческую личность... в интересах мирового разума, во имя его диалектического движения и создаваемых им объективных структур», — как оценивает «трагедию человека» в гегелевской системе Мартин Бубер [1, с. 175], — чтобы представить в своей философской системе предельнейшую абстракцию, выдав ее при этом за самое конкретное раскрытие понятия реальной субъективности? Выслушаем Гегеля.

Соотносясь с только что представленной критикой, мы избираем анализ одного особенного момента под названием «Das Verhältnis des Individuums zu seinem Genius» — «отношение индивидуума к его гению» («связь индивидуума с собственным гением») [13, с. 131]. Осмысление этого примечательного во всех аспектах феномена представлено Гегелем в первом разделе его «энциклопедической» философии субъективного духа под названием «Антропология». Данному разделу, как мы же указали, менее всего, по сравнению с другими частями системы, повезло с академическим вниманием и исследовательским интересом [3]. При этом по иронии судьбы (как нашей, так и наследия философа) именно в этом разделе Гегелем обстоятельно проясняются все те бессознательные и чувственные — «иррациональные» — проявления в-себе субъективности, которые его система якобы не замечает, вытесняет, игнорирует и элиминиру-

ет. Но даже самое беглое ознакомление с содержанием «Антропологии» позволяет поставить образ гегелевской системы как «панлогистского монстра» под вопрос. Награждая этот раздел такими эпитетами, как «труднейший» и «темный», сам философ определяет его предмет в качестве «глубокой основы человека» (Grundlage des Menschen), которая представляет собой «мрачную область» (die dunkle Region), воспринимаемую сознанием в качестве чего-то по отношению к себе «негативного, потустороннего и темного» (das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles) [13, с. 40, 125, 201; 14, с. 102; 15, с. 495]. И именно феномен гения, по нашей оценке, предстает наилучшим примером такой изначальной «гетерогенности» человеческой субъективности, которая вовсе не уплощается в абстрактно-всеобщей универсальной логике, а напротив, как раз раскрывается в антропологическом отделе системы с небывалой тщательностью и какой-то, по выражению Катрин Малабу, «странной притягательностью» [16, с. 39].

Эксплицируя понятие гения (der Genius, что следует отличать от das Genie как *великой одаренности*) в разделе, посвященном отношению сознания к бессознательному и интуитивному в их многообразных проявлениях (раздел «Чувствующая душа»), немецкий мыслитель даже выделяет гения в отдельный самостоятельный «момент», или этап, становления духа, обозначая таким термином активное начало любого индивида, которое отлично от его сознательной, рассудочной, «логической» деятельности. Под гением в «Антропологии» подразумевается — здесь стоит вспомнить Сократа — внутренний голос, воспринимаемый индивидом, с одной стороны, как нечто иное по отношению к нему, с другой — как нечто данное, сращенное с его личностью и даже предопределяющее все решения и саму судьбу.

Под гением мы должны понимать ту *особенность* человека, которая во всех положениях и отношениях его оказывается имеющей решающее значение для его поступков и судьбы. Дело в том, — объясняет свое видение человека Гегель, — что я представляю собой нечто двоякое — с одной стороны, то, что я знаю о себе по моей *внешней* жизни и моим *общим* представлениям, и, с другой стороны, то, что я представляю собой в моем *особенным* образом определенном *внутреннем* *существо*. Эта особенность моего внутреннего существа составляет мой рок, ибо она есть тот оракул, от изречения которого зависят все решения индивидуума [6, с. 138–139].

Стало быть, для развитого сознательного субъекта его гений выступает как некое «другое» внутри него («экстимное»), образуя в то же самое время и нераздельное единство с ним, каковое обнаруживает душа в моменте своей погруженности в бессознательное. Это двоякое положение гения объясняется диалектическим результатом снятия двух логически предшествующих ему моментов чувствующей души («ребенок в утробе матери» и «душа в сновидении»), которые оказываются сохраненными в данной форме духа. Причем под гением Гегель понимает не только внутренний голос, но весь индивидуальный бессознательный мир «этого-вот» конкретного субъекта, отличающий его от других — аналогичным образом определенных их гениями — индивидов: все сосредоточенное, сконцентрированное (не зря гений именуется «концентриро-

ванной индивидуальностью») в глубинном ядре субъекта активное бессознательное субстанциальное содержание обозначается в «Антропологии» гением.

Целокупность индивидуума в этой сжатой форме отлична от существующего раскрытия его сознания, его представления о мире, его развитых интересов, склонностей и т. д. В качестве противоположности к этой опосредствованной внеположности упомянутая интенсивная форма индивидуальности (*intensive Form der Individualität*) и была названа *гением*, который вносит последнее определение (*letzte Bestimmung*) в ту видимость посредствующих связей, намерений и оснований, в которых обнаруживает себя развитое сознание. Эта концентрированная индивидуальность (*konzentrierte Individualität*) проявляется также и тем способом, который обозначается словом *сердце* или *сердечность* (*Herz oder Gemüt*) [6, с. 133–134; 13, с. 126–127].

При этом, сколько бы индивид ни стремился ориентироваться в мире посредством всеобщих философских категорий, сколько бы сам ни становился «всеобщим» и «разумным» посредством философской образованности, он все же, как реальная, «полнокровная», живая индивидуальность, все равно определен, во-первых, особенным образом, поскольку всеобщее проявляется всегда только через особенное, существуя исключительно таким образом, и Гегель никогда не забывал этого; во-вторых, бессознательно-особенным образом, по той причине, что тотальность моей личной определенности, обозначаемая Гегелем гением, является «всецело бессознательной» (*ganze bewußtlose Totalität*), ведь гений есть «бессознательное ощущение» (*bewußtlose Empfindung*), как говорится в лекциях по субъективному духу [14, с. 89]. Подытоживая рассмотрение значения и роли гения в бытии субъекта, Гегель пишет, что

своеобразная особенность индивидуума находит *основания* также и для всего его поведения, следовательно, — *общезначимые* определения; но она делает это всегда только некоторым *особым* способом, так как проявляется при этом по существу как *чувствующая*. Даже, — специально акцентирует внимание мыслитель, — бодрствующее, рассудочное, во всеобщих определенияхдвигающееся сознание, следовательно, столь мощно определяется своим гением, что индивидуум в этом отношении кажется несамостоятельным. Эту несамостоятельность можно сравнить с зависимостью зародыша от души матери или с тем пассивным способом, каким в сновидении душа достигает представления о своем индивидуальном мире [6, с. 139].

Пришло время вернуться к критике, видящей в спекулятивной системе безжалостного (прежде всего, конечно, к бессознательной — «гениальной», можем теперь сказать — уникальности каждого из нас) монстра панлогизма, чтобы посмотреть, не окажется ли этот монстр в свете только что рассмотренного гения неким миражом или призраком, сформировавшимся в результате неверного прочтения или тотального «нечтения» гегелевского текста. Сопоставим критику с гегелевской концепцией гения.

«Конечная человеческая субъективность не имеет для Гегеля чисто индивидуальный характер...» Но разве гений не выступает этим «чисто индивидуальным характером», что отличает одного индивидуума от другого, образуя саму индивидуальность каждой экзистенции, «оединчивая» тем самым всеобщее и «утверждая» уникально-единичное, «собственно «мое»»?

«Для Гегеля... имело значение только такое индивидуально-единичное (такие его проявления), которое... могло быть объяснено, описано, понято, «схвачено» и «без остатка» сведено к чистому мышлению и мыслящему самое себя самосознанию». Но разве, анализируя гения, сам Гегель не говорит — причем вполне однозначно — о том, что дэимон позволяет человеку «ощущать такие отношения и условия, в которых он не может оправдаться» [5, с. 119], т. е. как раз не может понять, объяснить и «без остатка» редуцировать к чистому мышлению и его логике? Причем даже посредством углубленной рефлексии и методически выверенного само- или даже психоанализа индивиду не удастся — и, в принципе, никогда не удастся — раскрыть последнее основание своих предчувствий и интуиций (тех самых «индивидуальных проявлений «энергии» души»), ведущих его, как говорится, по жизни, поскольку, опять же по словам самого Гегеля, посредством активности гения и взаимосвязи сознания с ним в форме «чувствующей тотальности» субъект способен «знать о своей действительности на некий противоречащий самосознательной индивидуальности манер» [5, с. 119].

Таким образом, главное обвинение Гегеля в «логицистской радикализации рационалистической традиции», которое в его философии якобы имело место, а для «реальной субъективности» — прямо-таки катастрофические последствия (поскольку ведь такая радикализация приводит к тому, что субъективность попадает «в оковы рации», вследствие чего индивидуальность и уникальность каждого из нас намеренно ограничиваются исключительно «принципиально рефлектируемыми проявлениями»), можно с полным правом обратить на выносящего это обвинение, вернуть обвиняющему, каковой в своей интерпретации сам же, в первую очередь, и обедняет содержание системы, радикализируя абстрактное — «логицистское» в плохом смысле слова — понимание гегелевского наследия, создавая или продолжая питать образ того самого монстра, против которого затем с такой страстью пытается бороться. Рассмотренный нами «феномен» гения с очевидностью вскрывает всю иллюзию, которой, не осознавая ее, живет эта борьба, не обращающая никакого внимания на изначальную «неверность» тексту со своей стороны и, главное, забывающая о самокритике, отмечающей подлинную философскую мысль. Как отмечает Жижек,

такой образ Гегеля-«панлогиста», удушающего и пожирающего живую основу индивидуальности, представляется нам *Реальным* для его критиков. «Реальным» в том значении, которое придавал этому понятию Лакан, т. е. в смысле некой сформировавшейся точки, которой, на самом деле, конечно, не существует (монстр не имеет никакого отношения к самому Гегелю), но которая, тем не менее, должна предполагаться, чтобы оправдать негативное отношение к другому и последующее отдаление от него. Откуда же берется этот охватывающий постгегелевских философов ужас перед чудовищем абсолютного знания? [18, с. 1–2]

Осмысление гения позволяет если и не понять мотивы такой абстрактной критики, то хотя бы вскрыть ее «монструозность» в смысле тотальной неадекватности как устремлениям Гегеля (полноценно раскрыть человеческое бытие во всех его гранях и глубинах), так и, собственно, фактическому положению дел, представляющему собой содержание лекций и трактатов, являющихся



результатом не логицистской радикализации традиции, а скорее самым решительным и обоснованным разрывом с ней. На это, в частности, пронизательно указывает все тот же Жижек, предупреждая о том, что здесь необходимо быть предельно осторожным и внимательным, дабы не упустить — как оказывается, далеко не очевидный для многих — как раз факт разрыва Гегеля с традицией Просвещения, приводящий к «переворачиванию самой метафоры субъекта: субъект — это больше не свет разума, противостоящий непрозрачной, непроницаемой материи... сам жест, — проясняет Жижек, — который открывает пространство для света логоса, является абсолютной негативностью, «мировой ночью», точкой крайнего безумия» [9, с. 65]. Словенский мыслитель не зря говорит как о ночи, как метафоре недоступного никакому свету разума бессознательного, содержащегося в самой сердцевине субъекта, так и о безумии в смысле изначальной и неснимаемой никакой диалектикой раздвоенности субъекта на сознание (рациональность, логику, дух) и бессознательное (гениальность, алогичность, душу), на всеобщее и индивидуальное. Поэтому совершенно справедливо и такой исследователь немецкой классической философии, как Кирилл Чепурин, анализируя гегелевскую антропологию, ведет речь о «двух центрах субъективности» и даже ««шизофреническом» характере структуры человеческого разума» [12, с. 108–109], каким он предстает в философии Гегеля. И именно гений нагляднее всего, по сравнению с другими моментами субъективного духа, свидетельствует об этой сущностной раздвоенности человеческой экзистенции, принадлежащей одновременно двум вселенным, двум мирам: вселенной разума и вселенной «безумия», миру сознания и миру гения.

Не оказывается ли поэтому скрывающий в себе глубочайшую загадку «мировой ночи» субъективности гений гораздо сильнее сознательного и «во всеобщих определениях двигающегося» философа-«мониста», превосходя (даже в случае Гегеля) в индивиде «мудреца», стремящегося к вписыванию всех проявлений как собственной сущности, так и природы и духа в целом в гармоничную систему, но вдруг обнаруживающего, что именно само это стремление к тотальности и конкретности («пан-») с неизбежностью приводит к тому, что не является и никогда не сможет оказаться понятием, светом, логосом, предстывая, скорее, различием и случайностью, игрой и «безумием», ночью и тайной, нежели чистым, полностью самопроясняющимся рефлектирующим мышлением? Ведь именно у Гегеля, по меткому замечанию Жижека, мы и находим как раз «утверждение различия и случайности», способствующее «окончательному принятию того факта, что Понятие — это «не все»» [8, с. 14–15]. Такая оценка, конечно, не является для нас неким «мертвым» догматическим результатом и окончательным выводом, останавливающим философскую работу, но выступает, скорее, приглашением к дальнейшему чтению и обдумыванию гегелевской мысли в «новом» свете (например, в «темном и неестественном» свете гения) и «новых» горизонтах, открывающих — после освобождения от распространенного предрассудка «панлогицистского симулякра» — возможность подлинного постижения наследия немецкого философа. И в деле такого освобождения — о чем можно с уверенностью заключить после представленного выше анализа — загадочный гений духа оказывается гораздо сильнее искусственно возвращенного в ужас монстра панлогицизма.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995.
2. Быкова М. Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. — М.: Наука, 1996.
3. Вавилов А. В. «Другой» Гегель, или «The real Nachtseite» спекулятивной философии. К историческим и концептуальным основаниям забвения энциклопедической антропологии Гегеля // Наследие Гегеля в истории философии и культуры: к 250-летию со дня рождения философа: сб. научных статей. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2020. — С. 266–283.
4. Вавилов А. В. Дух и безумие: Диалектика ночи в философии Гегеля. — СПб.: Гуманитарная академия, 2019.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрдемана и Фердинанда Вальтера. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа. — М.: Государственное изд-во политической литературы, 1956.
7. Гуревич П. С. Тема человека в философском наследии Гегеля // Философский журнал. — 2018. — № 2. — С. 72–90.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. — М.: Художественный журнал, 1999.
9. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014.
10. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сad, 1994.
11. Чепурин К. В. Место антропологии в системе философии духа Г.В.Ф. Гегеля: дис. ... канд. филос. наук. — М., 2011.
12. Chepurin K. Subjectivity, Madness and Habit: Forms of Resistance in Hegel's Anthropology // Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics. — London: Bloomsbury, 2018. — P. 101–116.
13. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
14. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes: Berlin 1827/28. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
15. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik II: Zweiter Teil. Die subjektive Logik. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
16. Malabou C. L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique. — Paris: Vrin, 1996.
17. Žižek S. Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. — London: Verso, 2012.
18. Žižek S. The Most Sublime Hysteric. Hegel with Lacan. — Cambridge: Polity Press, 2014.