

САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ТРУФАНОВ Сергей Николаевич

**КОНЦЕПЦИЯ САМОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ
СИСТЕМЕ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ**

Специальность 09.00.03 – История философии

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Самара – 2007

Работа выполнена на кафедре философии **Самарского государственного технического университета.**

Научный руководитель: доктор педагогических наук, профессор, академик Российской академии образования **Бим-Бад Борис Михайлович.**

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор **Евстифеева Елена Александровна**

кандидат философских наук, доцент **Григорьев Леонид Геннадьевич**

Ведущая организация:

Московский психолого-социальный институт

Защита состоится 18 октября 2007 года в 15 часов 30 минут на заседании диссертационного совета по философским наукам (К 212.263.05) в Тверском государственном университете по адресу: 170000, Тверь, ул. Желябова, д. 33.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Тверского государственного университета по адресу: 170000, Тверь, ул. Скорбященская, д. 44 а.

Автореферат разослан 15 сентября 2007 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета кандидат философских наук, доцент



С.П. Бельчевичен.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОСОЗНАНИЯ.	17
§ 1.1. Проблема самосознания в истории философии до Гегеля.	17
§ 1.2. Общетеоретические основания гегелевской концепции самосознания.	41
§ 1.3. Гегелевское учение о <i>сознании как таковом</i> и место в нём концепции <i>самосознания</i> .	57
Глава 2. СОДЕРЖАНИЕ ТРИАДИЧНОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ.	75
§ 2.1. Единичное вожделяющее самосознание.	75
§ 2.2. Совместное признающее неравное самосознание.	84
§ 2.3. Всеобщее свободное равное самосознание.	127
Заключение	135
Список литературы	141

ВВЕДЕНИЕ

Философская система Г. В. Ф. Гегеля занимает особое место в истории философии. По праву считаюсь наиболее грандиозной по своему категориальному и понятийному полю, по охвату самых сложных проблем философии науки, мышления, истории, гегелевская система содержит в себе богатейший эвристический потенциал. В ней черпают вдохновение самые крупные мыслители XIX и XX веков. Ее потенциал раскрывается специалистами практически во всех областях философского знания. Гегелиана, уже представляющая собой монблан книг и статей, в наши дни вбирает в себя и значительные объемы информации, которой располагает мировое многоязычное киберпространство. Сказанное распространяется и на учение Гегеля о сознании и самосознании.

Актуальность темы исследования. Спустя десятилетия, на протяжении которых в отечественном и западном философском дискурсе проблема самосознания отступала на задний план, в конце минувшего столетия самосознание вновь стало актуальным предметом исследования во всем мире. Сложнейшая, комплексная проблема самосознания привлекает внимание специалистов по философской антропологии, по философии истории, по философии культуры, искусства, религии. Большой интерес феноменология самосознания представляет для психологии, социологии, педагогики, теории саморазвития и других наук. Особенно сейчас, когда человечество вступает в эпоху информационных технологий и искусственного интеллекта.

Ведущая роль в исследовании проблемы самосознания всегда принадлежала философии. Интерес к этой проблеме проявился уже на начальном этапе её развития, в Античности. В Средние века, в период господства христианского мировоззрения самосознание человека исследовалось в контексте учения о внутреннем опыте души. В Новое время

проблема самосознания разрабатывалась уже в рамках интроспективной концепции сознания. В качестве самостоятельного феномена самосознание впервые было исследовано в немецкой классической философии, результатом чего стала разработанная Гегелем концепция самосознания.

Интерес к проблеме самосознания не угасал и на протяжении последних двух столетий. Изучением этой проблемы в той или иной степени занимались: Э. Гуссерль («Картезианские размышления»), М. Хайдеггер («Время и бытие»), Ж.-П. Сартр («Бытие и ничто»), М. Бубер («Я и Ты»), Т. Адорно и М. Хоркхаймер («Диалектика просвещения»), Э. Фромм («Бегство от свободы») и другие. Из наших соотечественников – С.Л. Рубинштейн («Бытие и сознание»), А.Н. Леонтьев («Деятельность. Сознание. Личность»), А.Г. Спиркин («Сознание и самосознание»), В.А. Лекторский («Субъект. Объект. Познание.») и другие.

Теоретическое наследие мыслителей прошлого является весьма важным ресурсом в деле формирования современной науки о сознании и самосознании. Особенно это касается наследия Гегеля. Неоспоримым достоинством его философской системы является то, что он впервые в истории разобрал и систематизировал все те разрозненные знания о природе и о самом человечестве, которые уже были накоплены к тому времени. Благодаря этому он упорядочил арсеналы и методы деятельности человеческого разума, выстроил все те понятия и определения, посредством которых люди осмысливают мир и передают друг другу информацию на основе преемственности их смысла.

Реализованный Гегелем подход позволил, в частности, значительно углубить понимание феномена человеческого самосознания по всему комплексу связанных с ним проблем. Во-первых, ему удалось отделить сознание человека от всех других формообразований его духа: от души, от интеллекта, от воли. Во-вторых, он разработал учение о самом сознании человека. В-третьих, в рамках этого учения им была развита концепция самосознания: раскрыта его сущность, выявлены закономерности его

филогенеза, показана связь этих закономерностей с такими явлениями истории, как: разделение людей на классы, возникновение монотеистических религий и института церкви, а также социальные революции и становление правового общества. Эти закономерности важно знать и учитывать в современную эпоху, для понимания перспектив построения общества, основанного на разуме.

Монографическое исследование гегелевской концепции самосознания в рамках его философской системы имеет также и актуальное образовательное значение. Её положения могут найти применение в преподавании как самой философии, так и истории философии, а также психологии, педагогики, социологии, политологии и целого ряда других дисциплин общественно-гуманитарного профиля.

Степень разработанности проблемы. Философии Гегеля посвящено большое количество литературы, в общем объёме которой преобладают исследования по «Феноменологии духа», по «Науке логики», «Философии права», «Философии истории». Намного меньше работ по «Философской пропедевтике», по «Философии природы», «Философии религии» и особенно по первому разделу «Философии духа» – «Субъективный дух». Назовём здесь только хорошо известные, утвердившиеся имена её исследователей. В Германии таковыми являются, в первую очередь, непосредственные ученики Гегеля – Г. Габлер, К. Гашель, К. Дауб, К. Михелет, К. Розенкранц, Б. Бауэр, А. Руге. За ними следуют мыслители, развивавшие свои идеи на основе отдельных положений философии Гегеля: К. Маркс, Ф. Энгельс, Л. Фейербах, а также историки философии Р. Гайм и К. Фишер, создавшие обзорные труды по его научной системе. Затем стоят имена неогегельянцев: Г. Лассона, отстаивавшего идею «единого потока» немецкой классической философии, завершившейся Гегелем, Т. Литта, Т. Геринга, Ф. Розенцвейга, исследовавших философию истории и философию права Гегеля, А. Либерта и Г. Глокнера, работавших над преобразованием его диалектического метода. К ним примыкают неокантианцы – В. Виндельбанд и Г. Коген, высказавшиеся в начале XX века о целесообразности возрождения философии Гегеля. Среди германских

исследователей минувшего столетия выделяются имена Э. Гартмана, опиравшегося в своих философских конструкциях на систему Гегеля, а также Р. Кронера, исследовавшего общий ход развития немецкого идеализма. Из исследователей второй половины XX в. следует назвать Д.Хенриха, О.Пёггелера, К.Дюзинга, Х.Ф.Фулда, Г.Киммерле, В. Маркса и других.

Англичан с философией Гегеля первым познакомил Дж. Стерлинг. Другой англичанин Дж. Керд, обратился к его наследию в целях борьбы с позитивизмом. Его брат Э. Керд увидел в системе Гегеля теоретическую форму христианства. Ф. Брэдли, Дж. Мак-Таггарт, Р. Коллингвуд, Б. Бозанкет, разрабатывали его учение об абсолютном духе, которое по их мнению выражает общественную природу сознания.

Во Франции наследие Гегеля активно исследовали: Ж. Валь, А. Кожев, Ж. Ипполит, Ж. Батай. Предметом их внимания была главным образом его «Феноменология духа», а также «Наука логики» (Ж. Ипполит). В Италии исследованием логики и философии истории Гегеля занимался Б. Кроче. Другой итальянец Дж. Джентиле, подверг критическому осмыслению методологические основы гегелевской философии. В Нидерландах популяризатором Гегеля являлся Г. Болланд, который рассматривал его философию и, в частности, «Науку логики», как завершение кантовской критики разума.

В Болгарии впервые интерес к философии Гегеля проявил Я. Янев. На современном этапе хранителем философии Гегеля выступает переводчик всего его наследия на болгарский язык Г. Дончев, а также Ц. Рачева, исследующая спекулятивный метод Гегеля.

В Польше над философией истории Гегеля работал А. Цешковский. В Венгрии Д. Лукач исследовал его «Феноменологию духа». В Румынии большой обзорный комментарий к системе Гегеля создал К.И. Гулиан. Достойны упоминания представители так называемого «ренессанс-неогегельянства» второй половины XX столетия – Г. Гадамер, С. Сейерс, М. Розен, а также С. Прист, подвергший исследованию гегелевскую теорию сознания.

В нашей стране к числу признанных специалистов по наследию Гегеля относятся: С.С. Гогоцкий, К.С. Бакрадзе, А.В. Гулыга, В.П. Коротких, В.Н. Кузнецов, И.С. Нарский, М.Ф. Овсянников, создавшие обзорные труды по его философской системе, М.Ф. Быкова и Н.В. Мотрошилова, исследующие гегелевское понимание мышления и его «Науку логики», Ю.Н. Давыдов, написавший вступительную статью к «Феноменологии духа» Гегеля, а также А.Н. Ерыгин, совсем недавно написавший монографию о «Феноменологии духа», Э.В. Ильенков, работавший над диалектическим методом Гегеля, И.А. Ильин, исследовавший базовые положения его философии, А.М. Каримский, Ю.В. Перов, К.А. Сергеев, О.Ю. Сумин, занимающиеся его философией истории, Д.И. Киреев – исследователь теории суждения Гегеля, М.А. Киссель работающий над принципами гегелевского рационализма, Е.С. Линьков, читавший курс лекций по философии Гегеля на философском факультете СПбГУ, В.В. Макаров и В.С. Нерсеянц, исследующие «Философию права», Т.И. Ойзерман, работающий над историей философии Гегеля, и другие учёные.

Интересующая нас концепция самосознания изложена Гегелем в трёх его произведениях: в «Феноменологии духа», в «Философской пропедевтике» и в третьем томе «Энциклопедии философских наук» – «Философии духа» (раздел «Субъективный дух»). Соответственно, из всего массива литературы, посвящённой наследию Гегеля, нам требуется охарактеризовать здесь две группы работ. Первую группу составляют те исследования, в которых рассматривается его философская система в целом, с подробным разбором всех её разделов, включая тот, где изложена его концепция самосознания. Вторую группу – те исследования, в которых рассматривается какое-либо из трёх вышеназванных произведений.

Первая группа представлена следующими работами:

- Фишер К. «Гегель: Его жизнь, сочинения и учение» [152] .
- Бакрадзе К.С. «Система и метод философии Гегеля» [9].
- Гулиан К.И. «Метод и система Гегеля» [44].
- Гулыга А.В. «Немецкая классическая философия» [47].

- Нарский И.С. «Западно-европейская философия XIX века» [114].

- Коротких В.И. «Очерк исследования структуры системы философии Гегеля» [83].

Наиболее удачной в этом ряду является написанная более ста лет назад работа профессионального историка философии Куно Фишера. В ней он даёт подробное изложение обстоятельств жизни и творчества Гегеля, описывает время создания и общий характер его произведений. Строго придерживаясь текстов Гегеля, он достаточно подробно излагает основные положения разработанных им наук. Однако, на все возникающие в ходе этого вопросы он не даёт собственных ответов, а ограничивается преимущественно лишь тем, что приводит цитаты из соответствующих текстов Гегеля. При этом он использует всё тот же сложнейший гегелевский язык, что не добавляет ясности к излагаемому им материалу. В силу этого, у нас мало оснований говорить о том, что данный труд К. Фишера является ключом к пониманию как всей философской системы Гегеля в целом, так и его концепции самосознания, в отдельности, хотя он безусловно представляет собой одно из лучших её исследований.

Для всех остальных авторов (Бакрадзе К.С., Гулиана К.И., Гулыги А.В., Нарского И.С., Коротких В.И.) задача изложения научной системы Гегеля облегчалась тем, что ко времени их вхождения в науку, уже существовал обстоятельный труд Куно Фишера. Из новейших авторов, изучающих гегелевскую систему в целом, необходимо назвать Георга Бидермана [171] и Катерину Делиджиорджи [175], обобщивших колоссальный исследовательский материал конца XX – начала XXI века.

В ходе рассмотрения концепции самосознания все названные авторы, как правило, акцентируют внимание на трёх её главных положениях:

1. Становление сознания человека с необходимостью приводит к появлению самосознания.

2. Ход развития самосознания людей был каким-то образом связан с установлением между ними неравных отношений («господство и рабство»).

3. В процессе развития самосознания европейских народов существенную роль играла христианская религия («несчастное сознание»).

Однако, предлагаемые ими варианты объяснения сути этих положений имеют оторванный от текстов Гегеля и предвзятый характер.

Среди работ второй группы, нацеленных на исследование тех произведений Гегеля, в которых излагается его концепция самосознания, ближе всего к интересующей нас теме подходят монографии Дьёрдя Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» [104], Стивена Приста «Теории сознания» [120], Вернера Маркса ««Феноменология духа» Гегеля» [177]. В этих произведениях так же просматривается влияние работы К. Фишера. Содержание самой концепции самосознания данные авторы пересказывают в известной мере поверхностно и неполно, а их комментарии носят столь же сторонний характер.

Формально к данной группе работ следует также отнести исследования французских неогегельянцев: Жана Валь ««Несчастное сознание» в философии Гегеля», Александра Кожева «Идея смерти в философии Гегеля», Жоржа Батайя «Гегель, смерть и жертвоприношение», Жана Ипполита «Происхождение и структура «Феноменологии духа» Гегеля». Однако, и в этих произведениях мы не находим удовлетворительного объяснения сути гегелевской концепции самосознания. Так, например, Жан Валь пытается раскрыть суть состояния «несчастливого сознания», не разобравшись предварительно в самой концепции самосознания Гегеля, т.е. он стремится объяснить часть, не видя целого. То же самое мы можем сказать и о работах А. Кожева и Ж. Батайя, с той лишь разницей, что в центре их внимания находится не «несчастное сознание», а отношения «господства и рабства». Что касается работы Ж. Ипполита, то в ней достаточно полно освещается содержание «Феноменологии духа» в целом. Однако, при изложении концепции самосознания автор, в ущерб целостности рассмотрения, делает уклон в сторону положения о «несчастном сознании», которое истолковывает в духе экзистенциальной философии.

Таким образом, в трудах отечественных и зарубежных исследователей рассмотрены некоторые важные аспекты интерпретации и осмысления учения Гегеля о сознании человека. Однако до сих пор в научной литературе не имеется исследования, в котором была бы подвергнута обстоятельному анализу главная составляющая этого учения – концепция самосознания Гегеля, взятая в её целостности. Теоретическая неразработанность и практическая значимость этой проблемы обусловили выбор автором темы диссертационного исследования, **объектом** которого является философская система Гегеля, а **предметом** – его концепция самосознания.

Цель исследования – философско-теоретическое постижение сущности гегелевской концепции самосознания. Эта общая цель достигается посредством постановки и решения следующих особенных **задач**:

- а) проанализировать исторические и методологические предпосылки появления философской системы Гегеля;
- б) исследовать структуру и содержание системообразующего произведения Гегеля «Энциклопедии философских наук»;
- в) определить место его учения о сознании в разработанном им комплексе наук о человеке;
- г) эксплицировать содержание концепции самосознания Гегеля;
- д) раскрыть связь выявленных Гегелем ступеней филогенетического развития самосознания с реальным историческим процессом;
- е) уточнить смысл его учения о «несчастном сознании» и его роли в истории человечества.

Источниками исследования являются произведения Г.В.Ф. Гегеля: «Феноменология духа», «Философская пропедевтика», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук», «Философия права», «Жизнь Иисуса», «Дух христианства и его судьба», «Лекции по философии религии», «Лекции по истории философии» и «Лекции по философии истории». В качестве источников использовались также произведения: Канта, Фихте, Шеллинга, других философов Нового Времени, а также труды философов XIX-XX

столетий, посвящённые наследию Гегеля.

Методологические основы исследования определяются целью и задачами диссертации, спецификой объекта исследования. Ведущим был герменевтический метод исследования материала. Применение данного метода объясняется тем, что все произведения Гегеля написаны невероятно трудным языком. Отсюда вытекает необходимость переложения их содержания на более понятный и адаптированный к современному уровню науки язык, что невозможно сделать без того, чтобы войти в русло мысли Гегеля и самостоятельно повторить весь ход её развития. Помимо этого применялись также: генетический, структурно-функциональный, сравнительно-исторический, проблемно-тематический и другие методы исследования.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Впервые в отечественной историко-философской литературе проведён комплексный анализ этапов становления всеобщей системы понятий.
2. Показана основополагающая роль гегелевского учения о сознании и самосознании в генезисе и развитии его философской системы.
3. Раскрыто содержание его учения о сознании и самосознании и его релевантность современному рационально-смысловому и понятийному анализу.
4. Дана развернутая интерпретация основных положений концепции самосознания Гегеля.
5. Впервые обстоятельно проанализированы выявленные Гегелем ступени филогенетического развития самосознания, показана их преемственность, и объяснена их связь с реальным историческим процессом.
6. Предложено понимание исторических предпосылок и сущности «несчастливого сознания» и его связи с такими явлениями истории, как: распространение христианства, формирование института церкви, движение реформации.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Проведенный в работе историко-философский анализ позволил автору

выявить три этапа в деле создания всеобщей системы понятий. На первом этапе французские энциклопедисты (Дидро, Д'Аламбер и др.) свели все уже выработанные человечеством к тому моменту понятия вместе и расположили их в простом алфавитном порядке. На втором этапе Хр. Вольф разделил все понятия по отраслям научного знания. На третьем этапе Г. Гегель систематизировал их по принципу логической преемственности их смысла, в результате чего появилась его философская система.

2. В процессе аналитической реконструкции учения Гегеля о субъективном духе было установлено, что проблему происхождения человеческого духа Гегель решал с материалистических позиций. Согласно его представлению формирование духа человека происходит в ходе его взаимодействия с окружающим миром. В своём интенсивном развитии данное отношение содержит три ступени, в соответствии с которыми в каждом человеке существует три формообразования его духа:

а) Непосредственное (неосознанное) чувственное единство (слитность) человека с внешним миром даёт наличие *души*.

б) Осознанная человеком его противоположность к внешнему миру даёт наличие *сознания*.

в) Осуществляемое человеком в ходе его сознательной деятельности содержательное единство с окружающим миром проявляется собственно как *дух*, который выступает в двух формах:

- теоретической деятельности – как *интеллект*,
- практической деятельности – как *воля*.

3. Детальный анализа учения Гегеля о сознании показал, что его позиция в вопросе понимания структуры сознания чётко базировалась на единстве точек зрения его непосредственных предшественников: Канта, Фихте и Шеллинга. Согласно его учению, сознание человека состоит из трёх взаимосвязанных элементов:

- а) сознания как такового,
- б) самосознания,

в) разума.

Сознание как таковое возникает через снятие отношения противоположности нашего Я внешнему миру: Я – не-Я.

Самосознание формируется через вхождение нашего Я в противоположность к самому себе: Я – Я.

Разум – представляет собой единство *сознания как такового* и *самосознания*. Он формируется через вхождение осознающего Я человека в отношение противоположности к своему собственному содержанию – наполняющим его знаниям. Задача разума – приводить наши знания в порядок.

4. В ходе историко-философской реконструкции концепции самосознания Гегеля было выявлено, что он одним из первых встал на точку зрения коллективной (общественной) природы индивидуального сознания человека.

Согласно его представлениям коллективное самосознание людей проходит в своём развитии три ступени.

Первая ступень – это *единичное возделывающее* самосознание, где человек осознаёт самого себя в пределах своей единичности и в объёме своих животных потребностей: есть, пить, спариваться. На этой ступени формула самосознания имеет вид: Я – Эго, где *Эго* – это узкий круг указанных физиологических потребностей.

Вторая ступень – *совместное признающее* самосознание, благодаря переходу на которую, человек начинает проявлять своё Я сверх объёма своих животных потребностей, сверх объёма своего Эго. Однако достигается это счёт установления между людьми *неравных* отношений, где один только приказывает, а другой только исполняет эти приказы, – отношения господства и рабства между людьми.

Третья ступень – *всеобщее свободное равное* самосознание, взойдя на которую самосознание всех людей достигает своей развитой формы: Я – Я. Реальным проявлением данной формы самосознания является современное правовое государство.

Положение Гегеля о «конце истории», на котором сегодня много

спекулируют, следует понимать только в смысле завершения эпохи развития людей на ступени совместного неравного самосознания. Иначе говоря, эти слова означают, что период *взреления* рода человеческого подходит к своему завершению. Годы *детства-отрочества-юности* заканчиваются и наступает возраст *зрелости*.

5. Эксплицировано содержание учения Гегеля о несчастном сознании. Состояние *несчастливого сознания* имело место в переходный период развития самосознания людей. Суть его заключалась в том, что мышлению требовалось научиться мыслить действительность, отталкиваясь не от природной единичности человека, а от всеобщности мира и его истории. Преодолевалось данное состояние благодаря распространению монотеистических религий и института церкви. За счёт христианской картины мироздания сознание человека приобретало необходимые ему масштабы представлений о мире и училось мыслить его, исходя из примата его всеобщности.

6. Показана ценность учения Гегеля об эвристической роли разума в механизме функционирования сознания человека и человечества. Представляя собой единство сознания и самосознания, *разум* формируется через вхождение нашего *Я* в отношении противоположности к своему собственному содержанию – наполняющим его знаниям. Снимается данная противоположность через деятельность *Я*, направленную на приведение его собственного содержания – знаний – в осмысленный порядок.

Научно-практическая значимость исследования. Научные результаты исследования могут быть использованы в различных сферах науки и образования. Изложенная в диссертации концепция самосознания представляет интерес для тех наук, которые занимаются исследованием человека во всех формообразованиях его духа: души, сознания, самосознания, разума, интеллекта, воли. Раскрытые в диссертации этапы развития самосознания людей, а также сущность состояний «несчастливого сознания», помогут историкам выработать новые парадигмы понимания целого ряда исторических явлений, включая события минувшего столетия.

Результаты диссертационной работы могут применяться в учебных курсах по философии и истории философии. Они также они могут составить методологическую основу курсов по философии сознания, по педагогике, психологии, истории. Содержание нашего исследования может использоваться при подготовке философов, психологов, историков, программистов, представителей творческих профессий, а также всех тех специалистов, которым предстоит работать с людьми.

Апробация результатов исследования проводилась автором в ходе учебного процесса в Самарском государственном техническом университете. Основные положения диссертации обсуждались на межвузовских, всероссийских и международных конференциях. Содержание диссертации отражено в 2 монографиях и 8 статьях, общим объёмом 47,3 п.л.

ГЛАВА I

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОСОЗНАНИЯ

§ 1.1. ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ДО ГЕГЕЛЯ

1.1.1. Античность

Глубокая мыслительная проработка феномена человеческого Я имела место уже в период классической древности. В наследии античных философов встречаются прозорливые идеи о природе человеческого сознания. У Парменида, например, мы находим положение: «Одно и то же мысль, и то о чем эта мысль», в котором отражена одна из существенных сторон человеческого самосознания.

Грань между присущими человеку сознательными процессами и протекающими в природе материальными процессами была проведена **софистами**. В своих рассуждениях они противопоставляли субъективное Я внешнему миру. В знаменитой фразе Протагора: «Человек есть мера всех вещей» отражен основополагающий принцип софистов: сознание (мышление) автономно по отношению к внешнему миру.

Сократ расширил это направление мысли тем, что предъявил моральное требование к человеку руководствоваться в своих делах не внешними по отношению к нему нормами, а самостоятельными размышлениями. Древнее изречение «Познай самого себя» он наполнил новым содержанием: человек должен познать себя как мыслящее и моральное существо.

Идеи Сократа подготовили почву для нового этапа в развитии философии, начало которого положили великие умы – Платон и Аристотель. Суть новизны заключалась в том, что наряду с проблемой нахождения материала для конструирования представлений о мире (что есть все? из чего оно?), в центр внимания теперь ставилась и сопредельная с ней проблема: как должен строиться сам процесс познания мира? Выход данной проблематики на первый план привел к тому, что направление развития философской мысли несколько сместилось от того, что мы сейчас называем *онтологией*, к тому, что теперь называется *гносеологией* – в сторону сознания человека.

По Платону в основе всех вещей лежат идеи. Для того чтобы познать вещь нужно понять ее идею, ибо человек, «Не допуская идеи каждой из существенностей как идеи всегда тождественной, он и не найдет, к чему направить свою мысль» («Парменид»). Задача человека состоит в том, чтобы «припомнить» априорные идеи и сделать их ясными для себя. Но что значит припоминать? Платон отвечает: «Искать и познавать – это как раз и означает припоминать» («Менон»).

Задолго до Канта Платон обнаружил ключевую роль самосознания в познании. Только самосознание позволяет правильно ориентироваться в мире чувственных восприятий: «... не во впечатлениях заключается знание, а в умозаклечениях о них, ибо только здесь можно схватить сущность и истину, а так – нет» («Теэтет»). Содержащийся в душе каждого человека ум способен созерцать самого себя и руководить действиями человека.

Аристотель открыл истоки умственного арсенала человека – это природа. Человек, воспринимая предметы природы, получает тем самым мировой ум в его *вещном* воплощении.

В трактате "О душе" Аристотель изложил свое представление об уме (эйдосе) – разумной части души человека. Деятельность ума проявляется в форме мышления. Последнее присуще только человеку. Мышление *страдательно*, поскольку оно получает свой материал извне, но вместе с тем оно и *созидательно*, поскольку самостоятельно рассуждает и умозаключает.

В «Аналитиках» Аристотель впервые в истории описал и систематизировал некоторые субъективные формы мысли: суждения и умозаключения. В «Метафизике» он сформулировал гениальное положение, напрямую относящееся к пониманию сущности самосознания человека: «Мышление, как оно есть само по себе, обращено на само по себе лучшее, а высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь со своим предметом и мысля его, так что ум, и то, что мыслится им, есть одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум, а деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем – это скорее самое обладание, нежели только способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и лучше» [6; 310].

Данное положение Аристотеля о способе деятельности человеческого ума стало прообразом того, что позднее в патристике получило название «внутреннего опыта» души, а в средневековой схоластике – «интроспекции сознания». Отношение Аристотеля к самопознанию человека менялось. Говоря современным языком, вопросы самосознания были перенесены им из сферы «феноменологии» в сферу «ноологии», – от исследования человеческого Я, к постижению божественного «нуса» – мирового ума.

В следующих за Платоном и Аристотелем школах проблема самосознания человека во все большей степени выходит на первый план. Концентрация философской мысли на вопросах внутреннего мира человека требовала постижения духа человека в его собственном имманентном значении

По представлениям философов *стоической школы*, деятельность мышления всегда связана с материалом внешнего мира, всегда направлена на те или иные окружающие предметы. Чтобы получить мышление как таковое, в его чистой деятельности, необходимо было оторвать его от предметного содержания окружающего мира, от того содержания, которое постоянно наполняет его собой. Но когда стоики пытались отделить мышление от внешнего мира, то обнаруживали пустоту. Пока мышление было привязано к

окружающим предметам, оно проявляло себя. Но как только оно освобождалось от этого материала, то терялось из виду.

По этой причине стоическая философия приняла форму резонерствующего рассудка. Когда перед ней ставили вопрос о критерии истины, она голословно ссылалась на деятельность мышления, указывая на его разумность, его силу и т. п. Но поскольку данная деятельность оставалась никак не определенной, то аргументы подобного рода не срабатывали. Общие рассуждения об истинном и разумном, о мудрости и добре легко обнаруживали свою несостоятельность. Поэтому стоикам всякий раз приходилось вновь «возвращать» мышление внешнему миру.

Основатель *скептической школы* Пиррон приходит к выводу, что любому нашему суждению о внешних предметах может быть с равным правом противопоставлено противоположное. Чтобы избежать такого противоречия у философов есть только один путь: воздерживаться от каких-либо суждений в отношении внешних предметов вообще. Положительным результатом такого воздержания будет то, что благодаря ему мы обретем свое Я в его «невозмутимости».

В сформулированных **Энезидемом** десяти так называемых «тропах» (аргументах) мысль была направлена против односторонности суждений о реальных предметах. Тем самым, с одной стороны, он как бы упразднил внешнюю обусловленность действий мышления, а с другой стороны, обращал мышление внутрь самого себя и позволял ему выдвигать свои самостоятельные суждения.

Другой философ-скептик **Агриппа** добавил к этим десяти тропам еще пять своих. В них он также доказывал относительность всех наших суждений, а стало быть – необходимость воздержания от них. Тем самым философы скептической школы продемонстрировали первый опыт внутренней свободы мышления.

В скептической философии предметом внимания становится сама практика свободного мышления, положенная им самим. Это – опыт мышления,

осуществляемый не ради каких-то внешних целей, а ради самого мышления. Внешне эта свобода мысли напоминает беззлобную перепалку двух юнцов, которые в свое удовольствие занимаются тем, что пререкаются и перечат друг другу. Когда один говорит «А», другой говорит «Б»; потом – наоборот. Благодаря такой практике мыслящее человеческое Я на деле проявляет себя в своей внутренней свободе.

Стоическая и скептическая философия, сделав свои предметом сознание человека и устремившись к поискам его собственной внутренней основы, вышла к мышлению. Затем они, с одной стороны, подвергли отрицанию приходящее в него (в мышление) содержание внешнего мира, а с другой стороны, дали первый опыт его самостоятельной деятельности.

Дальнейшая потребность состояла в том, чтобы мышление, рассматриваемое как само по себе взятое, осознало свою внутреннюю деятельную форму. Для этого необходимо было, во-первых, выявить собственные определения мышления: *единичное, особенное, всеобщее*. Во-вторых, требовалось установить их иерархию. Для выходящего из многомиллионной толщи лет животной жизни человеческого Я на первом месте стояло определение *единичности* – как сам человек, так и окружающие его конкретные предметы. Но для дальнейшего развития самосознания человека требовалось поменять полюса, выдвинуть на первый план не *единичное*, а *всеобщее* – мир в целом. Мышлению античного человека пришла пора учиться мыслить мир, отталкиваясь уже не от своей единичности, а от его (мира) всеобщности.

Данная потребность привела к появлению монотеистических религий. Христианская картина мироздания давала человеку то, в чем нуждалось его формирующееся самосознание – необходимое ему качественно новое содержание. Библейская картина сотворения мира Богом предлагала человеку, с одной стороны, представление о всеобщем, о мире как целом, с другой – представление о самом себе, как частице этого мира. В образе Иисуса Христа, в котором Бог явил себя на Землю, человек находил наглядный пример того, как

должно работать его свободное самосознание, как оно должно рассуждать и какими нравственными нормами руководствоваться. На место одной из сторон своего высвобождающегося самосознания (Я – Я) верующий человек ставил теперь образ сына божьего Иисуса Христа. Поклоняясь ему, строя свои рассуждения и поступки по его образцу и подобию, люди в ходе этого вырабатывали навык свободного мышления, учились мыслить себя как частицу творения Божьего.

Неоплатоники. Интеллектуальным выражением христианской картины мироздания стала философия неоплатоников. Иначе говоря, обоснование необходимости утверждения примата *всеобщего* в мышлении человека было произведено в неоплатонической философии. У Плотина первоосновой всякого бытия является *Единое*. Изначально Единое содержало все в себе в свернутом виде, затем оно объективировало себя в мир *множественности*. Такое распадение Единого на *многообразное* составляет знаменитое учение неоплатоников об *эманации*.

Но в отличие от христианского Бога, Единое неоплатоников не творит, а излучает из себя все многообразие бытия. Все конкретные вещи, согласно Плотину, надо мыслить как исходящие от Единого и принадлежащие ему. Постигается Единое только посредством мистической интуиции, которая оторвана от логико-рациональных форм и даже противопоставляется им. В ходе постижения Единого, человек постигает и самого себя, как крупинку Единого.

Мировоззренческая позиция неоплатоников диктовалась не потребностями формирования в сознании человека натурфилософской картины мира, а именно потребностями развития его свободного самосознания, которому необходимо было утвердить в мышлении примат *всеобщего*.

1.1.2. Средние века

Если в античной философии сознание человека связывалось и с душой, и с мировым умом, который олицетворял собой гармонию и универсальные

закономерности развития мира, то в Средние века самосознание верующего человека (Я – Я) имело уже одной из своих сторон образ Божий. Все сознание субъекта целиком подчинялось этому образу. Господство христианского догмата о святой троице (о сотворении мира Богом-Отцом, об искуплении грехов рода человеческого Богом-Сыном, о торжестве его учения в Боге-Духе) призвано было выполнять роль мировоззренческих ориентиров в деле формирования индивидуального человеческого Я.

Соответственно, типичный для античной философии образ самодостаточной человеческой личности в новых условиях уже не годился. Начиная с **патристики**, он был заменен образом активно воспитуемой личности. Человек теперь не обладает самодостаточным сознанием. Оно у него находится в непрерывном процессе внутреннего становления и борьбы. Задачей этого процесса является подавление *единичного* животного начала человека и наполнение его Я новым, приходящем к нему от Бога, *всеобщим* содержанием.

Перед средневековыми теологами и философами стояла одна общая задача: доказать необходимость подчинения процесса самосознания человека процессу его Богопознания. Цель развития сознания средневекового человека – это Богопознание. Только так душа может обрести и познать самую себя.

Иными словами, осознание христианином самого себя может выступать только в форме морально-религиозного самосознания. Если у Аристотеля акт самосознания человека связывался с процессом признания им других людей, то уже Августин ввел положение, что только Бог может дать субъекту необходимые для развития его самосознания ориентиры.

Августин подчинил философствующий разум вере. Душу он трактует чисто спиритуалистически, в духе идей Платона. Душа – субстанция тела. Она имеет функцию мышления, воли, памяти. Душа происходит от Бога, поэтому она бессмертна. Душа тянется к Богу, тогда как тело скорее отворачивается от него. По Августину все истинное знание заложено в душе, которая живет и движется в Боге. Об этом свидетельствует *внутренний опыт*. Когда человек обращается к своей душе, он находит в ней содержание, которое не зависит ни

от окружающего его мира, ни от деятельности его сознания. Это лишь видимость, что люди черпают все свои знания из чувственных восприятий, в действительности они находят их в глубинах своей души. В дальнейшем понятие "внутреннего опыта" легло в основу так называемой *интроспективной концепции сознания*.

Августин провозгласил принцип – сомневаюсь, значит существую. Сомнение есть акт мысли, и как таковое оно свидетельствует о существовании самого человека и его самосознания.

Учение Августина о самосознании господствовало на протяжении всего средневековья. Конечно, в дальнейшем оно не единожды корректировалось его последователями, и на тот период данные коррективы имели конфликтный характер, но если брать его учение в целом, то никаких радикальных изменений оно не претерпело. Для Фомы Аквинского, например, "внутренний опыт" по-прежнему означал средство самоуглубления духа человека на пути его приобщения к Всевышнему.

В эпоху **Возрождения** проблемами самосознания и самопознания человека занимались Пико дела Мирандола: «тот кто познает себя, познает через себя все»; Николай Кузанский, который задавался вопросом о достоверности актов самосознания, и другие выдающиеся мыслители. Интерес к проблеме «познай самого себя» обуславливался пришедшей с Востока и широко распространенной в то время идеей органического единства макрокосма и микрокосма человека (человек как микрокосм).

Известно, что мыслителям Ренессанса была свойственна ориентация на человека (антропоцентризм). Если в центре внимания средневековой философии были отношения Бога и человека, то философия эпохи Возрождения обращена к человеку. Пристальное внимание было обращено на природу человека, его самостоятельность, творческие способности, формы самоутверждения. В процессе творческой деятельности человек создает новый мир, и самое высокое, что есть в мире, – себя самого.

Эти идеи подготовили почву для углубленного исследования проблем

самосознания в философском мышлении Нового времени, рационалистическом и пантеистическом по преимуществу.

1.1.3. Новое время

Рене Декарт предпринял одну из первых попыток сформировать рационалистическую концепцию самосознания. Согласно его воззрениям, Бог сотворил две субстанции: тело, которое протяженно, и душу, которая мыслит; душа – это «мыслящая вещь», *res cogitans*. Душа человека находит в себе идею Бога и уверенность в том, что это Он ее сотворил и вложил в нее идею о себе. Бог вечен, бесконечен, всемогущ, творец всех вещей, всеведущ, совершенен, источник блага и истины и т.п. Это те его определения, которые мы так же находим в своих душах в качестве «врожденного знания». От Бога, считает Декарт, исходит и наша вера в существование внешнего материального мира.

Психосоматический дуализм человеческой природы обусловил представление Декарта о двойственной природе сознательного Я: чистое Я (душа) и эмпирическое Я (тело). Принцип «мыслю, следовательно существую» закреплял примат чистого Я над эмпирическим Я. Так, например, на упрек в том, что этот принцип очень схож с принципом Августина, Декарт отвечал: «Августин пользуется им, чтобы доказать достоверность нашего существования, тогда как я пользуюсь им, чтобы показать, что то Я, которое мыслит, есть нематериальная субстанция, не имеющая ничего телесного, а это – две весьма различные вещи» [Цит. по 27; 160].

Декарт связывает сознание и самосознание (рефлексию) человека воедино. Сознание отождествлялось им не только со способностью иметь чувственно обусловленные знания о внешнем мире (сенсуалистическая трактовка), но и со способностью иметь знания о самом себе, о своем содержании (интеллектуалистическая трактовка). Использование понятия *рефлексии* отражало стремление Декарта представить акты самосознания как “естественный свет” нашего разума. Не отрицает он и познавательной ценности опыта, который помогает разуму там, где собственных сил последнего

недостаточно.

Джон Локк, по преимуществу эмпирик и сенсуалист в гносеологии, отрицал врожденные идеи. Всё познание он выводит из чувственного опыта и сознание рассматривает в контексте этого опыта.

Идеи, по Локку, суть результат как наличия чувственных восприятий, так и деятельности мышления человека. Представления единичных вещей (простые идеи) образуются из совокупности чувственных восприятий. Представления о комплексах вещей и их связях (сложные идеи) возникают посредством соединения, сравнения, отвлечения и обобщения простых идей. В пределах этих процедур, осуществляемых мышлением, формируется все наше опытное знание. Достоверными идеями являются лишь те, которые основаны на опыте.

Сущность человека по мнению Локка заключена в его сознании, которое он неразрывно связывал с мышлением. Чтобы сознание могло разобраться в том, как оно производит идеи, а также узнать, какими знаниями оно обладает, необходимы акты рефлексии (осознания, отражения). Последнюю Локк связывал со способностью человека к интуитивному познанию как своего существования, так и своего внутреннего содержания.

Мышление – это, по мнению Локка и есть самосознание: «Мышление состоит в сознании того, что мыслят. Если же они скажут, что человек всегда сознает себя мыслящим, я спрошу их, откуда они это знают? Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме» [102; 164].

Самосознание, показал Локк, есть неременное условие тождества личности: «Ведь если мы совершенно устраним всякое осознание наших действий и ощущений, особенно удовольствия и страдания, а также сопутствующий им интерес, то трудно будет узнать, в чем состоит тождество личности» [Там же, 146].

Бенедикт Спиноза оставил только одну *субстанцию* – самого Бога, или Природу. Протяженность и мышление он назвал *атрибутами* субстанции. Разум определил как *модус* мышления, а душу – как часть разума. Идеи души истинны, ибо в них Бог. Тело же является, соответственно, модусом

протяжения.

Мышление и бытие как атрибуты субстанции сколь противоположны, столь и тождественны в своей противоположности. Зависимость мышления от тела проявляется в том, что начальная ступень познания связана с чувственными восприятиями, с опытом. Понимание выступает у Спинозы в качестве второй ступени познания. А высшую, третью, ступень составляет интуиция. При этом интуицию он истолковывает как интеллектуальную деятельность сознания, которая познает вещи с точки зрения их всеобщности и вечности. Самопознание человека, по учению Спинозы, может быть достигнуто только на пути подчинения его воли незыблемым законам универсума (мира).

Оставив только одну субстанцию, Спиноза, тем самым, провозгласил психосоматическое единство природы человека, его души и тела. Однако данная позиция привела к тому, что он низвел сущность сознания человека (его Я) до уровня состояния субстанции. Отнеся как чистое, так и эмпирическое Я к единому первоначалу, Спиноза тем самым существенно ограничил активность познающего Я, в чем многие поколения критиков находили повод для обвинения его в принижении личностной роли человека.

Готфрид Лейбниц рассматривает душа человека как мыслящую монаду. Для того чтобы мыслить мир, человек имеет: а) восприятие явлений внешнего мира, б) память, которая устанавливает связь явлений по последовательности, и в) рефлексия, благодаря которой мы находим в себе всеобщие понятия: бытие, субстанция, протяженность, единое и многое, простое и сложное, причина и следствие и т.д. Эти понятия врожденны, посредством их мы мыслим Бога. В итоге мы имеем в душе человека отчетливую идею о Боге и неотчетливую, ограниченную материалом опыта, идею о Вселенной.

Кроме перечисленных выше способностей, человек наделен также сознанием и “апперцепцией”, т. е. отчетливым самосознанием. С апперцепцией связаны высшие способности человека, рассудок и разум, позволяющие ему постигать сферу моральных законов и вечных истин.

Физическое начало человека обнаруживается через акты сознания, тогда

как его духовное содержание через акты апперцепции, т.е. акты самосознания. Однако акты самосознания не являются единственным способом самопознания человека. Немаловажную роль играют также свидетельства других людей – сторонних наблюдателей и судей.

Давид Юм также считал, что все наши знания происходят из восприятий. Восприятия – единственные объекты, которые мы мыслим. Не имеет смысла говорить как о духовной, так и о материальной субстанции. Восприятия соединяются в нашей голове благодаря ассоциациям. Существует три вида ассоциаций: по сходству, по пространственной смежности, по причине.

Но откуда эти способности у мышления? На это Юм отвечает: они возникли в силу привычки. Наша годами выработанная привычка побуждает нас устанавливать сходство, смежность и причинную зависимость впечатлений. Это хорошая привычка, когда она касается опытного материала, но она же приобретает дурной характер, когда провоцирует нас делать выводы, выходящие за рамки чувственно воспринимаемого материала. У нас нет и не может быть достоверных идей кроме тех, которые выводятся из опыта. Все прочие идеи: причины, силы, субстанции и т.д., произвольны, ибо они вытекают из нашей субъективной привычки.

Таким образом, Юм освободил процедуру познания мира от вмешательства Бога, будь то в форме духовной субстанции, как у Беркли, или в форме божественного откровения, на откуп которому Локк оставлял высшие идеи. Божественное вмешательство «раз навсегда должно быть исключено из философии».

Юм свел идеи о всеобщем и необходимом к проявлению субъективной привычки человека. Всеобщее и необходимое сами по себе не существуют; они результат инертности человеческого рассудка, привыкшего во всем искать следствие и причину.

Обратив эти положения против сознания и самосознания, Юм утверждал, что человеческий ум есть лишь пучок (связка) различных восприятий. Тождество мыслящего Я самому себе (осознание мыслящим Я самого себя)

выходит за рамки опыта, а значит наше самосознание – это лишь иллюзия нашего ума, привыкшего по инерции находить связи там, где их нет. Тем самым Юм отменял понятие чистого Я, а эмпирическое Я сводил к потоку непрерывно следующих друг за другом восприятий.

Итак, философы Нового времени в общих чертах определили то звено, от исследования которого зависела дальнейшая судьба философии. Сознание – это фокус, в который поступают все лучи, исходящие от единичных вещей, и из которого выходят все наши представления и понятия о мире в целом. Пришло время подвергнуть критическому осмыслению сам человеческий *разум*.

1.1.4. Немецкая классическая философия до Гегеля

«Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он пребывал по собственной вине. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое состояние, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им самостоятельно без руководства со стороны кого-нибудь другого. *Sapper aude* – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» [75; 27]. Так охарактеризовал интеллектуальную атмосферу Германии середины XVIII века основоположник немецкой классической философии **Иммануил Кант**.

Первоначально Канта интересовало не столько сознание человека как таковое, в смысле феноменологии нашего Я, сколько сам процесс познавания окружающего мира, технология производства знаний. И лишь в ходе исследования познавательных возможностей разума он подошел к проблеме самосознания.

Кант провел различие между *апостериорной* и *априорной* деятельностью мышления людей. Те суждения, которые продиктованы *опытом* – реальными связями чувственно воспринимаемых нами предметов природы, – являются *апостериорными*. А те суждения, которые возникают в результате *чистой* деятельности нашего Я, нацеленной на постижение

всеобщих предметов мысли – мира, Бога, – являются *априорными*.

На основе такого различия Кант отделил *разум* от *рассудка*. Рассудок человека производит *апостериорные* суждения, т.е. он действует по принципу "как что видится, так оно и мыслится". Разум же выстраивает *априорные* суждения, которые диктуются потребностями самого процесса получения знаний о мире в целом, о Боге. Именно в производстве априорных знаний состоит назначение человеческого разума и его отличие от рассудка.

Поскольку исследованием данного вида знаний не занимается ни одна наука, включая философию, постольку необходимо создать такую специальную *науку*, которая раскрывала бы «возможность, принципы и объем» априорной деятельности мышления. В этом видел свою задачу Кант, и на ее решение были направлены его философские работы.

Человек, по Канту, имеет врожденное представление пространства и времени. Созерцая окружающие предметы, человек в ходе этого как бы облачает их в пространство и время. Поскольку он так поступает, постольку ему приходится воспринимать в себя конкретные предметы, посредством их пространственно-временных параметров. В этих целях мышление человека определяет вещи: а) по количеству, б) по качеству, в) по отношению и г) по модальности. Каждое из этих действий осуществляется посредством соответствующих определений мышления, которые Кант вслед за Аристотелем называет *категориями*.

Категории необходимы и всеобщы как для всех людей так и для всех реальных вещей. Но сами по себе они пусты, они суть лишь формы познания. Свое наполнение они получают, соединяясь с материалом опыта. Собственно говоря сама процедура подведения и соединения категорий с материалом чувственных восприятий и есть процесс познания конкретных вещей: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий» [71; 214]. Соединяя категории с эмпирическим материалом, наше мышление в ходе этого создает синтетические понятия чувственно воспринимаемых нами предметов наличного мира. Производство таких апостериорных знаний составляет

низшую степень деятельности мышления – степень *рассудка*.

Как же образуются те знания, которые выходят за пределы нашего опыта, так называемые *априорные* или *чистые* понятия? Кант в ответ на это вопрос предлагает следующий ход мысли. Если созерцание человека как первая степень процесса познания имеет своим материалом чувственные восприятия, а рассудок как вторая степень познания – категории, то разум – третья степень познания, должен иметь своим предметом такие порождения мышления, которые соответствуют тотальному охвату действительности. Чтобы выйти на уровень таких понятий, разуму необходимо отталкиваться не от какого-то ограниченного по своему объему опыта, а от «всякого возможного опыта вообще».

Что такое «всякий возможный опыт»? Это условное допущение («иллюзия») того, что мы способны чувственно воспринять все то, что существует в этом мире, что наполняет его собой. Ограниченный опыт дает нам понятие какой-то конкретной вещи. А бесконечный или «всякий возможный опыт» позволяет нам помыслить о таких предметах, которые имеют столь же бесконечный или всеобщий характер. «Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта; **понятия** же разума имеют в виду полноту, т.е. собирательное единство всего возможного опыта» [72; 149]. Допуская мысль о «всяком возможном опыте», человек тем самым как бы позволяет себе посмотреть (прикинуть), что из всего этого получится.

Отталкиваясь от допущения, что нам дан «всякий возможный опыт», человек задает себе вопрос: кому этот опыт принадлежит? На этот вопрос он находит три ответа: во-первых, тому, кто этот опыт воспринимает, т.е. *субъекту*, познающему мир; во-вторых, тому, кто этот «всякий возможный опыт» поставляет, т.е. воспринимаемому *объекту*; в-третьих, тому, кому принадлежит и тот кто воспринимает «всякий возможный опыт», т.е. субъект, и тот кто поставляет «всякий возможный опыт», т.е. объект. Таковым является Бог, который создал и человека и природу. Следовательно, всего заявителей своих прав на «всякий возможный опыт» оказалось трое: 1) субъект (человек),

2) объект (мир), 3) Бог – причина (или условие) существования как субъекта, так и объекта.

Чистые понятия разума – субъект, объект, Бог – *чисты* не только в смысле своей априорности, но и в том смысле, что они *пусты*. Изначально мы не можем сказать о них ничего определенного. Когда же мы пытаемся их помыслить, то порождаем *паралогичные* либо *антиномичные* умозаклучения, а также *бездоказательные* «доказательства» бытия Бога.

Вот как пишет сам Кант: «В умозаклучении первого вида я заключаю от понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного [*читай*: «от *пустого* понятия субъекта» – С. Т.], к абсолютному единству самого этого субъекта, о котором я таким путем не могу иметь никакого понятия. Это... заключение я буду называть... *паралогизмом*» [71; 367]. Изречения типа «Я мыслю, следовательно существую» являются паралогизмами.

Для того чтобы человек мог помыслить себя как субъект, он должен всякий раз выходить своим «Я» за его пределы. Мысля себя в качестве самого себя познающего «Я», последнее (Я) всякий раз должно выходить за пределы самого себя: «Я мыслю то Я, которое мыслит то Я, которое мыслит то Я, которое ... в конечном счете мыслит то Я, которое существует». При этом «Я», как субъект суждения, постоянно выскакивает за свои пределы и множит себя в направлении дурной бесконечности. Этого можно было бы избежать если бы то Я, которое мыслит само себя в качестве мыслящего Я, могло бы еще и чувственно воспринимать себя. В этом случае «Я» получило бы тот устойчивый материал опыта, наличие которого отсекало бы дальнейшее продвижение мысли в направлении этой дурной бесконечности. Причем отсекало бы в первом же акте. Но беда в том, что по условиям чистого разума мыслящее Я не может чувственно воспринимать самого себя, не может самого себя обнюхать, ощупать, лицезреть, а значит не может заключать о том, что оно существует. Мыслящее «Я», следовательно, представляет собой субъект, который проявляет себя только в мышлении. Но в качестве такового мы не можем получить о нем ни малейшего понятия. Оно – как дырка от бублика: и есть, и нет. «Давно уже

заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остается после устранения всех акциденций (как предикатов), стало быть неизвестно само *субстанциальное*» [72; 154].

Далее. «Исходя из того, что на одной стороне ряда [*имеется ввиду ряд или лучше сказать шеренга «всякого возможного опыта»* – С. Т.] я всегда имею противоречащее самому себе понятие [*субъекта* – С. Т.], я заключаю к правильности противоположного ему единства [т.е. к *объекту* – С. Т.], хотя у меня нет о нем даже никакого понятия. Состояние разума в этих диалектических заключениях я буду называть ***антиномией*** чистого разума» [71; 367]. Иначе говоря, отталкиваясь от идеи субъекта, который воспринимает «всякий возможный опыт», мы заключаем о существовании объекта (мира), который поставляет это «всякий возможный опыт». Однако все наши умозаключения об объекте (о мире) обнаруживают, что он обладает противоположными взаимоисключающими признаками, что с точки зрения формальной логики (логики исключенного третьего) недопустимо.

«Наконец, согласно третьему виду умствующих заключений, я заключаю от вещей, которых я на основании их понятия не знаю [речь идет о *субъекте* и *объекте* – С. Т.] к сущности всех сущностей, которая мне посредством понятия еще менее известна. Это умозаключение я буду называть ***идеалом*** чистого разума» [там же, 368]. Если существует и субъект и объект, то следовательно должно существовать и нечто третье, что их объединяет и чему они принадлежат. Такой «сущностью сущностей», вбирающей в себя и субъект и объект, является Бог.

Идея Бога представляет собой *идеал* разума. Идеал в том смысле, что благодаря ей разум полностью раскрывает и исчерпывает весь свой конструктивный потенциал. Однако, если к понятию субъекта и объекта мы приходим отталкиваясь непосредственно от «всякого возможного опыта», то к понятию Бога мы приходим отталкиваясь уже от этих двух идей (субъекта и объекта). Понятие Бога является, следовательно, производной второго порядка. Но поскольку все выводы разума относительно субъекта и объекта

оказываются либо паралогичными, либо антиномичными, постольку производное от них понятие Бога, вообще оказывается как бы висящим в воздухе. К нему мы возносимся «на крыльях идей» по выражению самого Канта. Поэтому доказать бытие Бога невозможно в принципе. А стало быть в него остается только *верить*.

Именно на материале исследования априорных возможностей разума (трансцендентальных идей) Кант разработал новаторскую теорию сознания как активно созидающего все свое собственное содержание – знания. И именно эта теория, при всех её недостатках, определила дальнейшие пути развития немецкой классической философии.

Решающий шаг в деле исследования самосознания сделал *И. Г. Фихте*. Процесс производства знаний, который изучал Кант, – это только одна сторона деятельности человеческого Я. Другая, заключается в том, что Я должно продолжать работать с знаниями в пределах самого себя. Назначение осознающего себя Я человека конструировать из имеющихся в нем знаний целостную картину мироздания и действовать исходя из нее. Создавать такую картину следует путем выведения (дедукции) последовательного ряда всех его (мира) определений. Благодаря этому мы получим целостную картину мира, в рамках которой найдет свое законное место каждое его отдельное понятие. Задачу современной ему философии Фихте видел в том, чтобы разработать соответствующую этим целям науку, которую он сам предлагал назвать *наукоучением*. Только так философия сама сможет стать наукой.

В качестве основополагающего принципа своей философии Фихте выставил «Я». Для человека, как для мыслящего субъекта, все то, что существует в этом мире, существует лишь в его «Я» и в тех формах, которые придает ему «Я». Философия должна последовательно и доказательно дедуцировать все содержание нашего сознания, все наполняющие его определения. В отличие от философов Нового времени, у которых, как например, у Декарта, помимо *cogito*, в «Я» существуют многие врожденные

идеи и принципы, Фихте предпринял попытку вывести все содержание сознания посредством деятельности самого сознания, не заимствуя ничего извне

Первое положение его наукоучения гласит: Я = Я. Это точка зрения самосознания, соотношение Я с самим собой: Я есть Я. В акте самосознания обнаруживается изначальная свобода мыслящего Я человека.

Второе положение указывает на отношение «Я» к «не-Я». Смысл этого положения состоит в признании фактической направленности человеческого сознания на внешний мир. То, что есть «не-Я» – это весь окружающий нас мир. Наше Я граничит в своем наличном бытии с тем, что есть не-Я, с окружающим миром. Поэтому, когда мы говорим о себе «Я», то при этом подразумеваются сразу две вещи: во-первых, что наше «Я» есть, а во-вторых, что есть оно по отношению к «не-Я», к окружающему миру. Сознательное Я каждого человека представляет собой, следовательно, развернутое отношение внутри самого себя: Я – Я, переходящее в отношение к внешнему миру: Я – не-Я.

Третье положение гласит. Поскольку «Я» делимо в самом себе, т.е. содержит в себе многообразные знания, постольку «не-Я» также делимо в самом себе. Многообразие содержащихся в сознании человека знаний, заставляет предполагать многообразие содержащихся в «не-Я» (в окружающем мире) различий.

Деятельность нашего сознания направлена на снятие противоположности между «Я» и «не-Я». Только в процессе взаимодействия с внешним миром наше Я может обрести свое содержание, а посредством самосознания (Я – Я) упорядочить его.

Задача самосознания вывести последовательный ряд определений мира (сконструировать мир). Эти определения Фихте называет *категориями*. Но в отличие от Аристотеля и от Канта, он не просто перечисляет эти категории по отдельности, а стремится дедуцировать их систему, выстроить их в единый логически обоснованный ряд.

Фихте предложил и сам метод построения (дедукции) такой системы.

Заключается он в том, что сначала надо выводить противоположные по значению категории, а потом находить их единство в третьей категории. В свою очередь, каждая такая синтетическая категория разворачивается в новую противоположность двух категорий. После этого идет новый синтез противоположностей, который дает новую пару определений. «Наш метод был синтетическим и остаётся таковым всё время: установленный факт сам является синтезом, [в котором] объединяются две противоположности из первого ряда... Но в том же синтезе должны заключаться также и две противоположности из второго ряда рефлексии, дабы были возможны анализ и получающийся отсюда синтез» [145; 217].

Действуя таким методом наше Я может всё дальше и дальше определять «не-Я», делая его нашим внутренним представлением. В ходе такой дедукции мы имеем дело только со своей собственной деятельностью, за которой однако стоит некоторый внешний мир, который мы не в состоянии объяснить. Этот «необъяснимый» мир или «вещь в себе», Фихте называет толчком, который извне побуждает наше Я к действию по производству определений. «Только вопрос о том, как и благодаря чему происходит в Я толчок, должен оставаться пока без ответа» [там же, 211].

Таков вклад Фихте в развитие концепции самосознания. Его идея о необходимости дедукция логически обусловленной системы категорий, которую он сам так и не сумел реализовать, была подхвачена его последователями Шеллингом и Гегелем. Разработанный им принцип синтеза противоположных категорий в третьей категории была в полной мере развит Гегелем в его научной системе.

В позиции Фихте сохранялся существенный крен в сторону субъективной деятельности человеческого Я, конструирующего из самого себя всю систему определений мира. Сам же мир оставался при этом за пределами данного процесса, не принимал участия в нем. Тем самым мыслящее Я субъекта отрывалось от того объекта – внешнего мира, который оно мыслило. На устранение данного недостатка была направлена

философия *Ф.В.Й. Шеллинга*. Человек и по плоти своей, и по духу своему дитя этого мира. В нем нет ничего такого, чего не было бы в окружающем его мире. Все содержащиеся в голове человека *идеальные* представления о мире отражают его же (мира) *реальное* содержание.

«Одно и то же мысль и то, о чем эта мысль» – говорил еще в древности Парменид. В новое время, после того как Кант и Фихте указали на существование двойного отношения противоположности: а) между субъективным *Я* человека и объективным миром (*не-Я*) и б) внутри самого сознания человека (*Я – Я*), потребовалось не просто повторить это положение древнегреческого философа, но и обосновать его. «*Я* есть не что иное, как самообъективирующееся мышление, и вне мышления оно абсолютно ничто. То, что для многих это тождество акта мышления и возникновения *Я* остаётся скрытым, объясняется только неспособностью совершить акт самосознания и подвергнуть рефлексии то, что в этом акте возникает» [159; 255].

Тождество содержания мышления человека и содержания окружающего мира является следствием их противоположности, которая преодолевается благодаря деятельности познания. Принимая форму знаний, внешний мир *субъективируется*. Но коль скоро сознание человека наполняется знаниями о мире (об объекте), оно само *объективируется*. Благодаря такому вхождению друг в друга снимается изначально полагаемая противоположность субъекта и объекта и устанавливается их содержательное единство (тождество). Таков главный вклад Шеллинга в развитие представлений о сознании человека.

Подводя итог историческому обзору, мы должны отметить, что предметное исследование самосознания человека во всех его исторических формах и модификациях можно понять как ступени ведущие к концепции самосознания, подробнейшим образом разработанной Г. В. Ф. Гегелем. Особенно много в этом отношении было сделано его непосредственными предшественниками – германскими философами классической эпохи.

Кант в «Критике чистого разума» подверг осмыслению сам процесс

производства знаний. Человек познает окружающие предметы и в ходе этого наполняет свое Я знаниями: *со-знание*.

Фихте перенес свое внимание на деятельность *самосознания* человека: *само-со-знание*. Задача осознающего себя Я заключается в том, чтобы создавать из содержащихся в нем знаний единую научную картину мира (или как тогда говорили «конструировать мир»), дедуцируя ее в порядке логической преемственности понятий.

Шеллинг дополнил идеи Фихте положением, что тот реальный мир, в котором мы живем, и тот идеальный материал нашего сознания, посредством которого мы его мыслим, представляют собой одно и то же содержание. Разница сохраняется лишь в том, что мир существует *вне* нас, тогда как все его определения находятся *внутри* нас, в нашем сознании.

Отталкиваясь от этих достижений своих предшественников, Гегель приступил к созданию своей научной системы, по ходу чего ему пришлось решать возникающие на этом пути новые общетеоретические и методологические проблемы.

§ 1.2. ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОСОЗНАНИЯ

1.2.1. Исходные философские принципы Гегеля

Г. В. Ф. Гегель создал грандиозную целостную систему общетеоретических, философских идей. Ее фундаментом являются те исходные (основополагающие) философские *принципы*, которых придерживался сам Гегель, и которые теперь нам предстоит рассмотреть.

Назначение философии по мысли Гегеля состоит в том, чтобы показывать мир как целое. «Все то, что заслуживает названия философии, всегда помещало в основание своих учений сознание абсолютного единства того, что рассудком признается лишь в его раздельности» [32; 402]. Однако,

спонтанно, сама собой, такая целостная картина мира в сознании людей не возникает. Для ее создания требуется целенаправленная деятельность нашего интеллекта, задача которого заключается не только в производстве отдельных знаний, но и в приведении их к такому всеобщему единству. Работу по созданию единой картины мира, показывающей его как целое, призвана выполнять философия. С этой целью она родилась на свет еще задолго до появления всех других наук, и никто эту цель не отменял. Но не она одна действует на этом направлении. Эту же цель преследует искусство и религия.

Отличие философии от искусства и религии. Различие данных форм отражения единства мира – искусства, религии и философии – Гегель объясняет наличием трех ступеней деятельности интеллекта человека, где первая ступень – *созерцание*, вторая – *представление*, третья – *мышление*. На первой ступени мы только непосредственно *созерцаем* окружающие нас предметы: видим их, слышим, осязаем, обоняем, пробуем на вкус. Из воспринятых ощущений в нашем внутреннем *представлении* формируются образы предметов. Далее мы обозначаем данные образы словами. Слово, закрепленное за образом предмета, становится его именем. Сами слова не имеют имен, поскольку каждое из них – само имя. С помощью слов-имен наш интеллект восходит на третью ступень своей деятельности – *мышления*. Мышление осуществляется посредством слов. Связывая слова между собой, мы создаем мысли. Слова составляют ткань мысли, а человеческий язык в целом является телом мышления. «Мышление без слов – затея неразумная» [34; 303].

В соответствии с тремя названными ступенями деятельности интеллекта происходит обобщение знаний о мире. На первой ступени этим занимается *искусство*. За счет обработки какого-либо внешнего материала художник создает чувственно воспринимаемое творение, в образ которого вкладывает свое идеальное представление о мире. На второй ступени обобщением знаний о мире занимается *религия*. Она выстраивает все находящиеся в нашем представлении образы предметов в единую картину мироздания. Эта картина может быть сколь угодно произвольной и эклектичной, но главным в ней

является то, что она увязывает в одно целое все множество обретенных к моменту ее создания фрагментарных знаний. На третьей ступени обобщением накопленных знаний занимается *философия*. Она работает напрямую с понятиями предметов, из которых посредством мышления выстраивает единую научную картину мира. Все это Гегель разъясняет в третьем разделе «Философии духа» – «Абсолютный дух» [там же, С. 382 и далее].

В разработке трех перечисленных форм знания принимают участие все ступени деятельности интеллекта – и созерцание, и представление, и мышление. Однако определяющей для каждой из них является только одна. В искусстве это – внешне *созерцаемый* предмет. В религии – внутренне *представляемая* образная картина мира. В философии – отстраиваемое *мышлением* понятие мира. Например, тот факт, что при создании религиозной картины мироздания активное участие принимало мышление, вовсе не означает, что эта картина уже положена собственно как мысль в ее строгом развитии.

Отличие философии от конкретных наук. На ступени мышления действует не только философия, но и все конкретные науки. Между ними и философией существуют, по мысли Гегеля, два принципиальных отличия.

Первое. Конкретные науки изучают мир по частям (отсюда и другое их название – «частные»). Каждая такая наука находит какую-то отдельную область мира и исследует ее. Философия выполняет по отношению к ним противоположную функцию. Она стремится показать мир как целое. Подобно тому, как спортивный тренер противостоит игрокам, а театральный режиссер – актерам, так и философия составляет единство противоположности со всеми остальными науками. Их цель – мир по частям, цель философии – мир в целом.

Второе. Каждая конкретная наука начинает процесс познания «своей» части мира со ступени непосредственного чувственного восприятия (созерцания) тех реальных предметов, которые ее составляют. Исследуя данные предметы, она вырабатывает соответствующий круг понятий и определений, посредством которых делает данную область мира достоянием нашего

мышления. Например, химия показывает нам качественные различия вещества планеты посредством таких определений, как: *соль, оксид, гидрат, кислота, основание* и т.д.

В противоположность частным наукам философия начинает постигать мир не со ступени его непосредственного чувственного восприятия, а сразу же со ступени его мышления. Она оставляет все позитивное содержание частных наук (данные наблюдений, замеров, экспериментов, расчетов и проч.) самим наукам и сосредоточивает свое внимание на их рациональной стороне – используемых ими понятиях и определениях. «Только эта рациональная сторона наук принадлежит философии, тогда как другая *позитивная* сторона остаётся исключительно их собственным достоянием» [32; 101]. Философия противопоставляет себе все наполняющие мышление человека понятия и определения и далее работает непосредственно только с ними.

Понятия и определения – это один и тот же материал нашего мышления. Понятия состоят из *определений* (не путать с дефинициями!). При этом каждое определение само может рассматриваться как понятие, состоящее из собственных определений, и наоборот, каждое понятие может выступать одним из определений понятия более высокого уровня. Например, если нас интересует понятие данного *университета*, то в этом случае все составляющие его факультеты и студенты будут выступать в качестве его определений. Но если нас интересует вся *система образования*, существующая в городе, то здесь уже сам университет будет выступать одним из определений ее понятия. Понятия и определения неотделимы друг от друга и по ходу наших размышлений переходят друг в друга.

Именно потому, что философия имеет своим предметом не чувственно воспринимаемый мир вещей, а лишь те понятия и определения, посредством которых мы этот мир мыслим, она является *умозрительной* или *спекулятивной* наукой.

Таким образом: а) цель философии по Гегелю – показывать мир как целое, б) достигать этой цели она должна, находясь на ступени мышления и

посредством деятельности мышления, в) материалом для этого являются все те разрозненные понятия и определения, которые уже выработаны человечеством и эксплуатируются им. Все эти положения Гегель излагает во введении к «Энциклопедии философских наук» [32; 94].

Задача философской мысли заключается в том, чтобы выстроить из этого разрозненного материала (понятий и определений) единую научную картину мира, показывающую его как целое. Соответственно, в случае успешного решения этой задачи, результат будет иметь вид научной системы. «Истинная форма знания есть научная система» [28; 3]. Только в рамках научной системы мы получим единую научную картину мира, в рамках которой найдет свое законное место и раскроет себя во всем богатстве своего содержания каждое конкретное понятие. «Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного... Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение» [32; 100]. Здесь Гегель целиком опирается на идею наукоучения Фихте.

Методологическая установка, согласно которой истинной формой философии может быть лишь научная система, вытекала не только из субъективных размышлений философа, но и диктовалась объективными потребностями развития современного ему общества. В ходе духовного становления всего человечества, как и при становлении каждого человека, важно все начинать делать вовремя. Ребенку важно вовремя встать на ноги, вовремя заговорить, научиться читать, получить образование и т.д. Если все это своевременно не начать делать, то дальше это бывает сделать либо очень сложно, либо уже просто невозможно. То же самое относится и ко всему человечеству.

Мало знаний – плохо, много знаний – тоже плохо. При недостатке знаний их *еще* нельзя привести в разумный порядок, при их избытке – *уже* невозможно. В начале XIX века европейское общество находилось как раз в том возрасте, когда данную работу по всеобщей систематизации понятий не только нужно было сделать, но еще и *можно* было сделать. В большинстве

наук к тому времени уже сформировался аппарат основных, несущих их конструкцию понятий. При этом само строение этих наук еще оставалось прозрачным и не было загромождено всем тем прикладным содержанием, которое пришло в них позднее. В более зрелом возрасте – а за последующие полтора столетия человечество взрослело не по дням, а по часам – сделать всю эту работу никому бы уже не удалось, что собственно и подтвердила дальнейшая история.

Научный подвиг Гегеля состоит в том, что он взялся за эту работу, прекрасно осознавая, что новизна начатого им предприятия потребует всей его жизни, что рассчитывать он может только на самого себя, что его отнюдь не ждет скорое понимание и широкое признание, что пройдет не один десяток лет, прежде чем результаты его работы осядут положительным содержанием в сознании людей. Гений Гегеля состоит в том, что он выполнил ее полностью, насколько позволяло его время.

1.2.2. Этапы создания всеохватывающей системы понятий

Гегель исходил из того, что задача построения всеобщей системы понятий содержит в своем интенсивном развитии три ступени.

На начальной (первой) ступени необходимо только собрать вместе все уже выработанные человечеством понятия и определения.

На второй ступени необходимо распределить весь этот мыслительный материал (понятия и определения) по научным направлениям (отраслям).

На третьей ступени требуется решить уже самую трудную задачу – выстроить все понятия в порядке логической преемственности их смысла, с тем, чтобы в итоге из них сложилась единая научная картина мира.

Первый этап был осуществлен во второй половине XVIII века французскими учеными Д'Аламбером, Дидро и другими. Собрав вместе все известные к тому времени научные понятия, различные факты и просто сведения, они свели все эти материалы в одну книгу, где расположили их постатейно в простом *алфавитном* порядке. Так на свет появился первый

энциклопедический словарь.

Алфавитный принцип систематизации способен вместить в себя неограниченное число понятий, что можно рассматривать как его достоинство. Однако предлагаемый им порядок их рассмотрения имеет чисто внешний, формальный характер и сам по себе никак не способствует формированию в голове человека единой картины мира. «Обычные энциклопедии представляют собой *агрегат* наук, соединенных случайным и эмпирическим образом, среди которых есть и такие, которые только носят название науки, а на самом деле представляют собой лишь голое собрание сведений» [32; 101].

Алфавитный принцип был дополнен *хронологическим*, который выполняет такую же собирательную функцию, только в историческом порядке введения понятий в научный оборот. Реализация данного принципа привела к появлению во второй половине XVIII века первых обобщающих трудов по истории философии. Эти труды имели преимущественно эклектический и описательный характер, т.е. показывали учения философов прошлого как самодостаточные и как не имеющие содержательной связи друг с другом. Объясняется такой их характер тем, что реальная история развития философской мысли была отягощена целым рядом внешних обстоятельств, которые не позволяют увидеть невооруженным глазом логическую преемственность хронологически последовательно вводимых в научный оборот понятий.

Во-первых, в творческом наследии многих философов наряду с сугубо рациональными идеями в обилии содержатся выдумки и предрассудки.

Во-вторых, нередко какие-то понятия вводились в научный оборот раньше тех, которые должны предшествовать им логически.

В-третьих, импульс развития философской мысли постоянно перемещался из одной страны в другую. При этом он то угасал на многие столетия, то вновь возрождался.

В-четвертых, о чем уже говорилось выше, в отдельные времена философам приходилось намеренно излагать свои мысли труднодоступным для

понимания языком.

В-пятых, в периоды религиозного и идеологического служения философии ее собственные интересы задвигались на задний план господствующими на тот момент догмами.

Есть еще и в-шестых, и в-седьмых, и т. д.

Ключом к пониманию истории философской мысли, т.е. тем средством, которое позволит проследить содержательную преемственность учений прошлого, является, по мысли Гегеля, *логический порядок* понятий, устанавливаемый систематической философией. Иначе говоря, история философии станет понятной только после того, как сама философия оформится в развитую научную систему. Без этого даже самый скрупулезный труд не сможет показать нам логическую преемственность исторически последовательно вводимых в научный оборот понятий. Поэтому один из пунктов своего введения в курс лекций по истории философии Гегель назвал так: «Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии» [37; 81].

Второй этап работы по всеобщей систематизации понятий был выполнен Христианом Вольфом в середине XVIII века. Этот философ разделил все известные к тому времени понятия на ряд так называемых *философских наук*: логику, онтологию, космологию, психологию, теологию, этику, политику, экономику, телеологию, физику, технологию и целый ряд других. Внешне вольфовская система создает эффект присутствия в ней строгой научности, однако внутренне она не содержит в себе никакой определенности. Очертания выделенных Вольфом наук размыты, их количество неопределенно. Преемственная связь между самими науками отсутствует. Понятия распределяются между ними произвольно. Сами понятия излагаются догматическим способом, допускающим любые перескоки и разрывы мысли. «Все это преподносится им (Вольфом – С.Т.) в геометрической форме, в виде определений, аксиом, теорем, схолий, корроллариив,.. дефиниций, которые в целом опираются на наши обычные представления. Таким в высшей степени

тривиальным образом Вольф оперирует всевозможным содержанием. Этот варварский педантизм, показанный во всей его обстоятельности и пространности, закономерно привел к тому, что сей геометрический метод лишился всякого доверия» [39; 364].

Тем не менее, для середины XVIII века разработанная Х. Вольфом система безусловно являлась прогрессивным шагом, продиктованной необходимостью вытеснить из образования уже пережившую свое время схоластическую философию и придать утвердившейся на научных позициях философии главенствующее положение. За это, кстати сказать, вся образованная Европа выразила Х. Вольфу благодарность. Правители ряда стран, включая нашего царя Петра Первого, зазывали его в свои академии.

Однако тот обширный массив научных знаний, который охватила собой вольфовская система, представлял собой еще сырой материал, нуждавшийся в дальнейшей обработке и оформлении. Требовался третий этап работы по созданию всеобщей системы понятий – систематизация их в порядке логической преемственности их смысла.

Эта работа и была проделана в конце XVIII в. и в первой трети XIX в. в немецкой классической философии. Мы не будем повторять здесь персональные заслуги каждого из великой четверки: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Скажем только, что отправной точкой стал отказ всех четверых от вольфовской системы философии. Сама же задача была сформулирована Иоганном Готлибом Фихте, но реализовал ее только Гегель.

1.2.3. Научная система Гегеля

В своем системообразующем труде – трехтомной «Энциклопедии философских наук» Гегель в *краткой, тезисной* форме выстроил в единый логически последовательный ряд все те понятия и определения, посредством которых мы осмысливаем наш мир и передаем друг другу информацию. Из «Энциклопедии» вытекают и к ней сводятся все другие его произведения, в которых более подробным образом излагаются ее отдельные разделы. Что

касается его первой большой работы – «Феноменологии духа», которая стоит как бы особняком, то она представляет собой лишь первоначальным вариантом построения его научной системы. От этого варианта он впоследствии отказался в пользу того замысла, который был реализован им в «Энциклопедии философских наук».

Структура научной системы Гегеля. Гегель разделил все применяемые человечеством определения (понятия) на три группы. Первую группу составили определения *чистого понятия*. Вторую – определения *природы*. Третью – определения *человечества*.

Затем он систематизировал каждую группу определений по отдельности.

В первом томе своей «Энциклопедии» – «Науке логики» – он выстроил понятие *чистого понятия*.

Во втором томе – «Философии природы» – понятие *природы*.

В третьем томе – «Философии духа» – понятие *человечества*.

Наибольшую сложность для осмысления составляет его «Наука логики», в которой он синтезировал понятие чистого понятия. *Чистое понятие*, или *понятие в чистом виде*, – это то общее, что присуще понятиям всех предметов. Если каждый конкретный предмет имеет свое собственное понятие, то, следовательно, у всех у них (у их понятий) должно быть что-то общее. Вот это общее и есть то, что Гегель назвал *понятием как таковым*, или *чистым понятием*.

Любой предмет представляет собой некую *целостность*, которая состоит из *частей*, а части – из *элементов*. На языке *чистого понятия* целое называется *всеобщностью*, части – *особенностью*, а элементы – *единичностью*. Однако для того чтобы получить возможность использовать в своих умозаключениях эти определения, необходимо прежде выявить в самом предмете все его реальные части и элементы. Только за счет этого наше мышление получит тот фактический материал, который позволит ему наполнить данные определения (всеобщее, особенное и единичное) конкретным содержанием. Но еще раньше нам потребуется обнаружить сам предмет и отделить его от остального мира.

Соответственно, вся процедура постижения понятия любого предмета включает в себя три этапа. На первом мы только *обнаруживаем* сам факт бытия интересующих нас предметов. На втором – *выявляем* их внутреннее строение и внешние связи. На третьем – *постигаем* их понятие как таковое. Отсюда три части «Науки логики»: «Учение о бытии», «Учение о сущности», «Учение о понятии».

Каждому этапу постижения *чистого понятия* соответствует свой круг используемых нами определений, которые называются *категориями*. Категория означает то конкретное, что мы высказываем о предметном мире, что мы утверждаем в отношении него. Таковыми являются *всеобщие признаки*, которыми обладают все окружающие нас предметы. Все они имеют *количественные* и *качественные* параметры, *форму* и *содержание*, а также *единичное*, *особенное* и *всеобщее* значение и т.д. Вот эти определения и были систематизированы Гегелем в "Науке логики", благодаря чему он выстроил в ней понятие *чистого понятия*.

Пустого, беспредметного мышления не бывает. Оно всегда направлено на постижение понятия того или иного предмета. А это значит, что наука о *чистом понятии* и наука о *мышлении* – логика – представляют собой одну и ту же науку.

Наука о чистом понятии – «Наука логики» – это абсолютно новое достижение человеческой мысли. Создав ее, Гегель тем самым решил сразу две задачи. Во-первых, он отделил определения *чистого понятия* от определений *природы* и *человечества*, благодаря чему сумел сделать то, что прежде не удавалось никому, – навел действительный порядок в арсеналах человеческого разума и установил ведомственную принадлежность всех понятий без исключения. Во-вторых, он показал, что представляет собой *понятие как таковое*, из каких определений (категорий) оно состоит и в какой последовательности наше мышление постигает его.

В итоге он расставил все определения человеческого разума по своим местам, в силу чего каждое из них раскрылось во всем богатстве своего

содержания. В окончательном варианте созданная им система понятий приобрела следующий вид.

I. ЧИСТОЕ ПОНЯТИЕ

1. Бытие
2. Сущность
3. Понятие как таковое

II. ПРИРОДА

4. Небесная механика
5. Планета
6. Биосфера

III. ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

7. Человек
8. Общество
9. Знание

Повторим еще раз, что разработал Гегель свою научную систему весьма своевременно, не упустив подходящий для этого момент. Каждому овощу – свой срок, пропустив который его уже не вырастишь. В настоящее время, когда в крупнейших библиотеках мира насчитываются десятки и даже сотни миллионов единиц хранения, работа подобного масштаба является уже невыполнимой. Она превосходит возможности человеческого разума.

Трудности понимания научной системы Гегеля связаны главным образом с тем, что все работы этого величайшего рационалиста планеты написаны невероятно трудным языком. Почему же, прекрасно зная об этом недостатке своих произведений, Гегель не предпринимал никаких существенных шагов для его исправления? Почему до конца жизни он так и продолжал выражать свои мысли в малопонятной для читателей и слушателей форме?

Одной из причин является то, что большинство раскрытых Гегелем понятий в то время (в годы его жизни) опасно было делать достоянием общества. Если бы их смысл стал доступен его современникам, то сам Гегель подвергся бы жесточайшим преследованиям как со стороны церкви, так и со стороны государства. Ему приходилось сознательно излагать свои мысли таким нарочито трудным языком, который позволял улавливать их суть лишь частично и по разрозненным фрагментам. Из-за этого же, вероятно, он почти нигде не использовал никаких примеров, а если и приводил их, то либо из далекого прошлого, либо из далеко отстоящих областей знания. Достаточно вспомнить красноречивое название одной из книг его младшего современника

Бруно Бауэра: "Трубный глас Страшного Суда над Гегелем, атеистом и антихристом". А что было бы, если бы он излагал свою науку доступным языком?!

Отсюда – проблемы, с которыми сталкиваются читатели его произведений. Миллионы людей пытались просто доверчиво вчитываться в них. Сотни тысяч прилагали к этому дополнительные усилия, работая над более точным переводом. Задача же состояла в том, чтобы войти в русло мысли Гегеля и *самостоятельно повторить весь ход ее развития*. Важно, чтобы у человека хватило интеллектуальных ресурсов и воли на то, чтобы проделать этот путь до конца, проникнуть мыслью в суть каждой части его системы и постичь переходы между ними.

Место науки о сознании – «Феноменологии духа» – в гегелевской системе наук о человеке. Общая позиция Гегеля в отношении понимания человека такова. Человечество – творение природы. В его лице природа создала своего агента, глазами и умом которого она познает себя и руками которого преобразует себя. Тело человека – это только материальная основа, которая служит вместилищем его духа и его же (духа) послушным орудием. Истинная сущность человека заключается в его духовном содержании. Формирование духа людей происходит в процессе их взаимодействия с окружающим миром. Проявляющееся в ходе этого всеобщее свойство животных – способность к активному чувственному восприятию предметов окружающей природы, служит тем каналом, через который в каждого человека поступают многообразные ощущения. Из таких первичных ощущений образуется все дальнейшее содержание человеческого духа.

Само *отношение* взаимодействия человека с окружающим миром содержит в своем интенсивном развитии три ступени. Согласно этим ступеням в каждом из нас существуют следующие формообразования нашего духа:

1. Наше неосознанное чувственное единство с внешним миром дает нам наличие *души*.
2. Осознаваемое нами отношение противоположности нашего Я к

внешнему миру дает нам наличие *сознания*.

3. Наше осознанное содержательное единство с окружающим миром проявляется, собственно, как наш *дух*, выступающий в двух формах:

- а) теоретической деятельности – как *интеллект*,
- б) практической деятельности – как *воля*.

Все указанные формообразования составляют единый в себе дух человеческий как таковой. Однако для того чтобы понять, что он (дух) собой представляет, требуется рассмотреть каждое его формообразование по отдельности. В ходе этого в ряде случаев возникает необходимость заглянуть вперед и привлечь для объяснения начальных форм духа те определения, которые сами по себе будут рассматриваться позднее. Такова особенность учения о человеке, поэтому автор «Энциклопедии философских наук» рекомендовал читателю прочитать это учение дважды.

Науку о *душе* Гегель называет «Антропологией». Науку о *сознании* – «Феноменологией духа». Науку о *духе*, т.е. об интеллекте и о воле, он назвал «Психологией». Важно обратить внимание на то, что сам процесс производства знаний, который нередко полагают в качестве одной из функций сознания, Гегель рассматривает в «Психологии», а еще точнее – в учении об интеллекте. Предметом его науки о сознании – «Феноменологии духа» является лишь сам феномен нашего «Я», рассматриваемый в трех аспектах: а) откуда оно (Я) берется, б) как приходит к осознанию самого себя – к самосознанию, в) как становится разумом. Другими словами, наука о сознании у Гегеля ограничена только рамками *эгологии* – учения о «Я».

История разработки Гегелем науки о сознании такова. В 1807 г. он публикует свою первую большую работу «Феноменологию духа». В ней он осуществил попытку выстроить свою систему наук. Состоит она из трех главных разделов:

1. Сознание;
2. Самосознание;
3. Абсолютный субъект (Разум. Дух. Религия. Абсолютное знание.).

Эта работа помогла Гегелю разобраться в своих мыслях и уточнить план (структуру) его научной системы. Не случайно же он называл ее впоследствии *путешествием за открытиями*.

(Поскольку один из разделов написанной им позднее «Энциклопедии философских наук» был назван так же «Феноменологией духа», постольку во избежание путаницы, мы в нашем диссертационном исследовании будем называть «Феноменологию духа» 1807 года издания *большой*, а одноименный раздел «Энциклопедии философских наук» *малой* «Феноменологией духа».)

Начиная с 1808 года, работая уже директором гимназии, Гегель стал выстраивать свою научную систему по новому плану. Все то содержание, которое в *большой* «Феноменологии духа» он сосредоточил в третьем разделе – «Абсолютный субъект» (этот раздел занимает 85% объема книги), он вообще вывел за пределы науки о сознании, оставив в ней только понятие «Разума». В написанную им в 1808-1811 гг. «Философскую пропедевтику», он включил обновленный вариант «Феноменологии духа», которому придал подзаголовок «Наука о сознании». В этом варианте осталось только три, очищенных от всего лишнего, т.е. не относящегося к понятию сознания, раздела:

1. Сознание как таковое.
2. Самосознание.
3. Разум.

Весь тот материал, который остался за скобками обновленной «Феноменологии духа», он перекомпоновал и создал на его основе первый набросок своей «Энциклопедии философских наук». В этом наброске уже присутствуют все три главные части «Энциклопедии философских наук», правда, под несколько иными названиями, отличающимися от тех, которые они получают в окончательном варианте: 1) Логика, 2) Наука о природе, 3) Наука о духе. Науку о сознании – «Феноменологию духа» – Гегель поместил в третью часть, где она заняла место между наукой о душе и наукой о духе. «Философская пропедевтика» впервые была опубликована только после смерти Гегеля в 1840 г. Но не смотря на это, она является очень важным звеном в

становлении его научной системы.

В 1812-16 годах Гегель пишет и издает свою *большую* «Науку логики». В 1816-17 годах, работая уже в Гейдельбергском университете, он читает курс лекций по «Энциклопедии философских наук» и в 1817 г. публикует их в виде отдельного трехтомного произведения. Затем он дважды дорабатывал и переиздавал ее: в 1827 и 1830 гг. Немаловажная деталь: при жизни самого Гегеля все три тома его «Энциклопедии» были тоненькими. Они состояли лишь из написанных им самим параграфов и «Примечаний» к ним. Располнили они (тома) уже после его кончины, за счет привнесения в них «Прибавлений», составленных его учениками по материалам лекций.

В окончательном варианте «Энциклопедии философских наук» наука о сознании – малая «Феноменология духа» – вошла в состав третьего тома – «Философии духа», где заняла место в разделе «Субъективный дух» (человек) между «Антропологией» (учением о душе) и «Психологией» (учением о духе: об интеллекте, о воле, о свободе). Стало быть, именно в «Энциклопедии философских наук» содержится наиболее совершенный вариант интересующей нас здесь науки о сознании – «Феноменологии духа». И именно на ее основе нам предстоит реконструировать гегелевское понимание самосознания. При этом мы также будем использовать тексты *большой* «Феноменологии духа» и «Философской пропедевтики».

§ 1.3. ГЕГЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О СОЗНАНИИ КАК ТАКОВОМ И МЕСТО В НЕМ КОНЦЕПЦИИ САМОСОЗНАНИЯ

Согласно Гегелю, в утвердившемся в душе каждого человека чувстве самого себя мы находим первый корень своего Я. Чувство самого себя связывает наше идеальное Я с каждым органом нашего тела, с каждой его клеткой.

Когда человек говорит о себе «Я», то при этом подразумевает, что он

есть в этом мире. Употребляемое нами для обозначения самих себя местоимение «Я» представляет собой сокращенный вариант суждения «Я есмь», в котором предикат «есмь» является неотъемлемым свойством субъекта «Я». Когда я говорю о себе «Я», то это автоматически означает, что «Я есмь» в этом мире.

Выражение «Я есмь» охватывает собой только то, что находится в пределах моего чувства самого себя: «Я есмь то, что я в себе ощущаю, а то, что я ощущаю в себе, то и есть мое Я». Таковым является мое тело. Все остальное, что выходит за пределы моего чувства самого себя и, следовательно, за пределы моего тела, то уже *не есть Я* или, выражаясь иначе, есть *не-Я*. То, что *не есть Я* – это весь окружающий меня мир. Мое *Я*, следовательно, граничит в своем наличном бытии с тем, что есть *не-Я*, с окружающим миром. Поэтому, когда я говорю о себе «Я», то при этом подразумеваю сразу две вещи: во-первых, что «Я есмь», а во-вторых, что «Я есмь» по отношению к «не-Я», к окружающему меня миру.

Сознательное *Я* каждого человека представляет собой, следовательно, развернутое отношение внутри самого себя, переходящее в отношение к внешнему миру. Посредством чувства самого себя оно соединено с телом – «Я есмь», а посредством своего тела оно соотносится с внешним миром – «Я есмь по отношению к не-Я». Вот как пишет Гегель: «Я» есть одна сторона отношения и все это отношение в целом, – свет, обнаруживающий и себя и другое» [34; 218].

Далее. Выходящее из чувства самого себя *Я* человека еще не имеет в самом себе никакого *собственного* (т.е. – сознательного) содержания. Оно пусто. Поэтому на первых порах оно не способно утверждать себя положительным путем, за счет опоры на свое собственное содержание, и вынуждено утверждать себя только отрицательным путем, т.е. путем противопоставления самого себя (*Я*) окружающему миру (*не-Я*). А это значит, что наше едва народившееся *сознательное Я* начинает свою активную деятельность с того, что разрывает присущую нашей душе непосредственную чувственную связь с внешним миром

и вступает в отношение противоположности к нему. На одной стороне этой противоположности оказывается оно само (*Я*), на другой – окружающий нас мир (*не-Я*).

В силу образовавшейся противоположности окружающий мир становится неким чуждым по отношению к нам *объектом*, а мы сами в лице своего *идеального Я* становимся столь же чуждыми по отношению к нему (к миру) *субъектами*. В результате окружающий нас мир оказывается расположенным как бы за пределами нашего зарождающегося сознательного *Я*, из-за чего у нас на первых порах даже возникает иллюзия, что мы и противостоящий нам мир чужды друг другу. Но именно образование данной противоположности является условием возникновения и развития нашего сознания.

Чтобы преодолеть образовавшуюся противоположность с внешним миром, наше сознательное *Я* должно создать свою собственную связь с ним, отличную от той непосредственной чувственной слитности с миром, которая присуща нашей душе.

Сами по себе ощущения предметов внешнего мира как поступали, так и продолжают самотеком поступать в арсеналы нашей души, но для того чтобы теперь они стали также и достоянием нашего сознательного *Я*, оно само должно обработать их *под себя*. Ему требуется ввести их в свои собственные формы: а) обратить на ощущаемый предмет свое внимание, б) сохранить его образ в своем представлении, в) присвоить ему имя и т.д. Только действуя таким активным, созидательным образом, наше *Я* способно наполнить себя своим собственным содержанием – знаниями, и через это стать подлинным сознанием.

Такая собственная созидательная деятельность нашего *Я* называется, по Гегелю, *познанием*. В ходе познания мы производим знания об окружающем мире, которыми наполняем самих себя, свое *сознание*. Знания становятся собственным содержанием нашего *Я*, благодаря которым оно делается сознательным. «Так как «Я» первоначально есть только нечто в совершенно абстрактном смысле субъективное, чисто формальное, всякого содержания

чуждое саморазличение от себя, – пишет Гегель, – то действительное различие, определенное содержание лежит за пределами «Я», принадлежит единственно только предметам» [34, 218].

Познание, следовательно, есть способ существования нашего *сознания*. Вне, помимо деятельности познания сознания не существует. Сознание производит знания и состоит из них: *со-знание(м)*. «Сознание оказывается поэтому различно определенным соответственно различиям данного предмета, а его дальнейшее развитие – изменением определений его объекта» [там же, 218].

Поскольку деятельность познания осуществляется конкретными людьми (субъектами), постольку, принимая форму знаний, внешний мир *субъективируется*. Но, с другой стороны, поскольку сознание человека наполняется знаниями об окружающем мире (об объекте), постольку оно само *объективируется*. Благодаря такому вхождению друг в друга снимается изначально полагаемая противоположность сознания человека по отношению к внешнему миру и устанавливается их содержательное единство. Это – шеллинговское положение о тождестве мышления и бытия, которое Гегель полностью разделяет.

Познавательную деятельность нашего сознания Гегель сравнивает с явлением света. Когда потоки света попадают на темные предметы, тогда и только тогда данные предметы делаются видимыми. Но вместе с ними делается видимым также и сам свет. Освещая окружающие нас предметы, свет через это обнаруживает себя. Таково же действие и сознания человека. В нем, как в зеркале, отражаются предметы окружающего мира. Но в отличие от зеркал, которые отбрасывают от себя изображения предметов, создаваемые человеком знания о внешнем мире оседают в его сознании и становятся его собственным наполнением. («Светлая голова, беспросветный тупица, темный человек»).

Переходя к делению науки о сознании, Гегель указывает, что сознание состоит из следующих формообразований:

- *сознание* как таковое,

- *самосознание*,

- *разум*.

В ходе формирования *сознания как такового* мы имеем противоположность нашего *Я* внешнему миру: «Я – не-Я».

В ходе формирования *самосознания* мы имеем противоположность нашего *Я* самому себе: "Я – Я".

В ходе формирования *разума* мы имеем противоположность нашего *Я* своему собственному содержанию.

Соответственно, задача науки о сознании заключается в том, чтобы показать:

а) откуда у человека появляется его *Я – сознание как таковое*;

б) как это *Я* приходит к осознанию самого себя, к *самосознанию*,

в) как оно приводит свое содержание в осмысленный порядок и через это становится *разумом*.

Сознание как таковое или, говоря иначе, *сознательное Я* появляется у человека в ходе осуществляемой им деятельности познания окружающего мира. Сам процесс познания согласно Гегелю включает в себя три последовательных этапа, в соответствии с которыми формируется наше сознание как таковое (наше *Я*).

На первом этапе субъект только ощущает внешние предметы, что соответствует ступени *чувствующего сознания*.

На втором этапе он изучает их внутренне строение и их внешние связи друг с другом, что соответствует ступени *воспринимающего сознания*.

На третьем этапе субъект постигает законы строения данных предметов, что соответствует ступени *рассуждающего сознания*.

1.3.1. Чувствующее сознание

Познавательная деятельность нашего *Я*, как показывает Гегель, начинается с чувственных ощущений окружающих нас вещей. Если человек не обращает своего внимания на поступающие в него извне ощущения, то они

ускользают от его сознания и уходят в недра души. Но жизнь заставляет индивидов останавливать свое внимание, по крайней мере, на тех вещах природы, которые служат средством удовлетворения их физиологических потребностей. Обратив на них свое внимание, субъект тем самым делает их предметом своего сознания.

Таковы суть ступени *чувствующего* сознания, где субъект только обращает свое внимание на непосредственно ощущаемую (созерцаемую) им вещь. По полноте и свежести ощущений она является самой богатой, но по степени их мыслительного оформления она является самой бедной.

Акт непосредственного чувствования конкретной единичной вещи позволяет нам утверждать лишь, что данная вещь: во-первых, *есть*; во-вторых, *есть по отношению ко мне*; в-третьих, *есть еще в виде смутного* неразличимого образа. «Сознание есть прежде всего *непосредственное сознание*, его отношение к предмету есть простая, непосредственная достоверность его; поэтому и сам предмет определен прежде всего как непосредственно-единичный – *чувственное сознание*... По содержанию оно является самым богатым, но по мыслям оно самое бедное» [34; 225].

В *большой* «Феноменологии духа» Гегель отнес к данной ступени деятельности сознания также и функцию определения пространственно-временных параметров познаваемых нами вещей («здесь» и «теперь»). Но в *малой* «Феноменологии духа» он поправляет самого себя, объясняя, что эта деятельность принадлежит не сознанию, а интеллекту. Он пишет: «Пространственная и временная единичность, *здесь* и *теперь*, которую в «Феноменологии духа», стр. 25 и сл., я определил как предмет чувственного сознания, – все это относится собственно к *созерцанию*. Здесь же объект следует брать прежде всего только по тому отношению, которое он имеет к сознанию, а именно как нечто для него внешнее» [там же, 225]. *Созерцание*, о котором говорит Гегель, – это первая ступень деятельности интеллекта [См. там же, 295].

Воспринять вещь в себя значит сделать ее образ доступным для своего

сознания, т.е. запоминаемым. Чтобы образ какой-либо вещи мог сохраниться в нашем сознании, следует выявить в ней самой как можно больше тех ее свойств и особенностей, которые характеризуют ее собой: ее цвета, ее формы, ее части, элементы строения и т.д. Для этого требуется подвергнуть ее всестороннему исследованию. Выполнение этой операции выводит наше сознание на ступень **восприятия**. (Употребляемое здесь Гегелем слово *Wahrnehmung* переводится на русский язык не только как *восприятие*, но и как *различение, наблюдение, исследование*.)

1.3.2. Воспринимающее сознание

Само выражение *чувственное восприятие* говорит о том, что тот материал ощущений, на который мы обращаем внимание своего «Я», с необходимостью становится предметом нашей познавательной деятельности. Если мы знаем о том, что в данный момент ощущаем какую-то определенную вещь, то тем самым мы уже оказываемся перед необходимостью восприятия ее образа в свое сознание. Но для этого мы должны всесторонне исследовать ее. Чем более мы выявим в ней различий, тем полнее ее образ запечатлится в нашем сознании.

Процедура исследования вещи включает в себя, согласно Гегелю, последовательный ряд действий: а) изучение ее внешней формы, б) исследование ее внутреннего строения, в) выявление ее внешних связей с какими-либо другими предметами, г) переход к исследованию тех предметов, с которыми она связана. «*Ближайшей истиной единичного является его отнесенность к другому. Определения этого отношения к другому составляют то, что называется определениями рефлексии, а сознание, постигающее эти определения, есть восприятие*» [34, 228].

Здесь можно привести простой пример. (Сам Гегель был скуп на примеры.) Если в поле нашего зрения попадает дерево, то, обратив на него свое внимание, мы начинаем исследовать его. В этих целях мы рассматриваем его внешний вид, затем выявляем элементы его строения: корень, ствол, ветви,

листья. Далее находим, что его корни уходят в почву, а его листья, наоборот, тянутся к свету. Понаблюдав за ним более длительный период, мы обнаруживаем, что весной оно покрывается листвой и цветом, летом плодоносит и укрупняется в размерах, осенью сбрасывает листву, а зимой приостанавливает свое развитие. Выясняется также, что в кроне дерева живут птички, его цветы опыляют насекомые, его плоды потребляют некоторые животные и т.д.

Деятельность по выявлению внутренних и внешних различий предметов окружающего мира представляет собой то, что иначе называется *эмпирическим методом* познания. «На этой ступени стоит опыт. Все должно быть познано на опыте» [там же, 229].

Благодаря наблюдению и более активным формам исследовательской деятельности (замерам, сравнениям, экспериментам) сознание человека создает первичную базу данных об исследуемых предметах. В нее входят сведения об их строении, об их свойствах, об их связях и т.д.

Нарастив объем знаний об окружающем мире, наше сознание в ходе этого расширяет и углубляет самое себя. Оно наполняет себя всеми теми разрозненными знаниями о внешних предметах, которые оно само же и производит. Однако самому человеку, находящемуся на ступени *воспринимающего* сознания, еще кажется, что содержание его сознания представляет собой нечто отличное от содержания окружающего мира, что, исследуя этот мир, он вынужден погружаться в чуждый по отношению к нему материал.

«Развитие сознания, – пишет Гегель, – проявляется как изменение определений его объекта. Поскольку воспринимающее сознание снимает единичность вещей, идеально полагает ее, постольку «Я» входит внутрь себя самого, само приобретает более внутренний характер; однако сознание рассматривает это вхождение в самого себя как углубление в объект» [34, 229]. Проследив связи частей и элементов внутри вещей, а также связи самих вещей друг с другом, наше Я в итоге приходит к тому, что начинает

рассматривать весь обретенный им *разрозненный* материал опыта как находящийся во взаимосвязанном единстве. Сущность единичных вещей заключена не в их изолированном существовании, а в той всеобщей системе, которую они образуют и которой принадлежат.

Соответственно, для того чтобы мы могли понять суть и значение каждой единичной вещи, мы должны познать ту всеобщую систему, которую они составляют: система небесных тел, система живых организмов биосферы, общество и т.д. «Это соединение единичного и всеобщего есть поэтому многостороннее противоречие – всех вообще *единичных* вещей, долженствующих составлять *основание* всеобщего опыта, и *всеобщности*, которая, собственно, и, есть сущность и основание; *единичности*, представляющей собой *самостоятельность*, взятую в ее конкретном содержании, и многообразных *свойств*, которые, являясь свободными от упомянутой отрицательной связи и друг от друга, скорее, представляют собой самостоятельные всеобщие материи (см. § 123 и след.) и т. д. Сюда, собственно, относится противоречие конечного, проходящее через все формы логических сфер, но находящее себе наиболее конкретное выражение в том, что нечто определено как объект (§ 194 и след.)» [34, 230].

В приведенной цитате Гегель отправляет читателя к двум параграфам «Науки логики». В § 123 читаем: «Существование есть непосредственное единство рефлексии-в-себя и рефлексии-в-другое. Оно есть поэтому неопределенное множество существующих как рефлексированных в самое себя и одновременно также видимых в другом, существующих *относительно*, которые образуют мир взаимозависимостей и бесконечное сцепление оснований и обосновываемых. Основания сами суть существования, и существующие суть также со многих сторон столь же основания, сколь и обоснованные» [32; 287].

Смысл данного параграфа "Науки логики" сводится к тому, что все эмпирически выявленные внутренние и внешние различия вещей находятся во взаимосвязанном единстве. А это значит, что дело дальнейшего развития

процедуры познания заключается уже не в том, чтобы продолжать на ощупь передвигаться от одной вещи к другой, а в том, чтобы посредством мышления связать все выявленные в них различия и благодаря этому понять суть образуемой ими системы в ее всеобщности. А далее, отталкиваясь уже от полученного понятия данной системы (всеобщности), определить значение каждой из принадлежащих ей конкретных вещей.

Вторая ссылка относит нас к § 194 «Науки логики». В нем, а также в двух предыдущих параграфах, Гегель говорит о различии между определением *реальности* и определением *объективности*. *Реальность* обозначает определенное наличное бытие, т.е. то бытие, которое мы воспринимаем в форме простого множества окружающих нас единичных вещей. *Объективность* же обозначает собой бытие, мыслимое со стороны его *всеобщности*, где все реальные вещи рассматриваются нами только как принадлежащие данной всеобщности и подчиненные ей.

Следовательно, задача формирующегося сознания человека (его Я) состоит теперь в том, чтобы постичь единство выявленных на ступени восприятия многообразных различий предметов. Дойдя до решения таких задач, сознание человека восходит на ступень *рассудка*.

1.3.3. Рассуждающее сознание

Это высшая ступень развития сознания как такового, на которой впервые появляется наше Я в его очищенном от внешнего материала виде. На ступени *чувственного* сознания мы имеем только смутные образы предметов. На ступени *воспринимающего* сознания мы подвергаем их расчленению, в ходе чего опытным путем выявляем их различные части, элементы и свойства. Следующая ступень познания заключается в том, чтобы свести все обнаруженные внутренние и внешние различия предметов к их единству и доказать необходимость этого единства. «Это единство постигается, конечно, только спекулятивным мышлением *разума*, но в многообразии явлений оно открывается уже *рассудочным* сознанием» [34; 231].

Любая совокупность явлений, будь то единичный предмет в его внутреннем убранстве, либо внешняя система, состоящая из множества предметов, постигается сознанием только таким двойным способом. Сначала мы выявляем их различия: стороны, свойства, части, элементы, связи, отношения и т.д., а затем сводим этот *рефлексивный материал* к единству.

И неважно, будем ли мы рассматривать предмет как сам по себе взятый (рефлексия вовнутрь) или как принадлежащий системе более высокого порядка (рефлексия вовне) – и в том, и в другом случае нашему рассудку требуется привести к необходимому единству все многообразие эмпирически выявленных в нем различий: сторон, свойств, частей, сил и т.д. Найти такое единство значит установить **закон**. Именно на ступени рассудка наше сознание устанавливает законы.

Общим знаменателем всех законов является то, что выявленные внутри какой-либо системы различия (элементы, стороны, свойства, части, силы) приводятся в них к своему единству. Иначе говоря, **законом** самих **законов** является установление **единства** выявленных **различий**. «Сущность закона, – все равно относится ли он к внешней природе или к нравственному миропорядку, – состоит в неразрывном единстве, в необходимой внутренней связи различных определений» [34; 231].

В уже приводимом нами примере, мы не только выявляем различные части дерева: корень, ствол, ветви, листья, плоды и т.д., но и устанавливаем своим умом необходимость их единства, благодаря чему постигаем закон строения дерева.

Однако, мало только сформулировать закон, его еще требуется доказать. Необходимость единства выявленных в предмете различий (частей, сторон, свойств) должна иметь свое обоснование. В силу этого каждый закон содержит в себе свое *доказательство*. Если в законе утверждается, что в данной системе мы имеем такое-то соотношение ее различающихся элементов, то необходимость данного соотношения должна иметь свое объяснение, или, говоря другими словами, должна быть доказана. **Доказательство** является

неотъемлемым компонентом любого закона.

Законами выступают, в частности, и простые эмпирические закономерности. Согласно позиции Гегеля, наше сознание хранит в себе тысячи законов и постоянно продолжает открывать новые. Например, планировка данного дома – это его закон. То обстоятельство, что одна дверь открывается *к себе*, а другая *от себя*, – это их закон. Люди постоянно открывают для себя самые простые, но необходимые им для жизни законы.

Не суть важно, каковы масштабы постигаемых нами законов, насколько они локальны или глобальны и к какой области знания относятся. Не суть важно также, является ли тот или иной закон (научное положение, теория) истинным или ложным. Важно то, что они представляют собой ***самостоятельную работу*** нашего *Я*. Мифы, сказки, фантастические сюжеты имеют с научными положениями то общее, что в них также присутствует самостоятельная работа нашего сознания, такая же, как и при построении научных законов. Пусть ошибочная, но своя, т.е. исходящая от самого сознания.

Так, например, в разработанной Клавдием Птолемеом во II веке н.э. системе мира Земля утверждалась центром Вселенной, а вокруг нее вращались Солнце, Луна, Марс и другие планеты. И хотя из всех ее положений истинным было лишь то, что Луна вращается вокруг Земли, а все остальные требовали нагромождения замысловатых и, как мы теперь знаем, ошибочных объяснений, тем не менее его концепция строения мира также представляет собой пример самостоятельной работы сознания. Построенное им доказательство – это собственный продукт деятельности его *Я*. Иными словами, в каждом заблуждении есть элемент истины, хотя бы и искаженной. Заблуждение держится этим искаженным, неполным, абстрактным элементом истины.

Согласно концепции Гегеля, закон и его доказательство – это ***явление*** нашего сознания самому себе. На их материале наше *Я* находит себя в своей собственной, очищенной от чувственных восприятий деятельности. В лице открываемых *формул, теорий, законов, обыденных истин* наше *Я* имеет своим предметом самое себя. «Законы суть определения рассудка, внутренне

присущих самому миру; поэтому рассудочное сознание находит в них свою же собственную природу и тем самым становится предметным для самого себя» [34, 231].

Итак, наше *сознание как таковое*, наше сознательное *Я* проходит следующий *путь становления*.

1. На этапе *чувственной* достоверности мы только *предъявляем* себе предметы окружающего мира; это позволяет нам говорить о том, что:

- а) данный единичный предмет *есть*,
- б) есть по отношению *ко мне*,
- в) есть еще в виде *смутного образа*.

2. На этапе *эмпирических* исследований мы *проясняем* образ предмета, для чего:

- а) выявляем *различия внутри* самого предмета (рефлексия вовнутрь),
- б) прослеживаем его *связи* с другими предметами (рефлексия вовне),
- в) переходим на точку зрения *всеобщей* природы выявленных различий.

3. На этапе *теоретических* рассуждений мы:

- а) устанавливаем *единство* выявленных *различий* (частей, элементов, сторон предмета) – формулируем закон, научное положение, теорию;
- б) строим *доказательство* данного единства (закона);
- в) на материале такого доказательства *находим* свое *Я* как таковое в его самостоятельности.

Теоретические выкладки нашего рассудка (научные положения, законы, доказательства) представляют собственную деятельность нашего *Я*. Не случайно поэтому, что человек, объясняющий другим людям суть тех или иных явлений, испытывает от этого чувство удовлетворения. В процессе объяснения его сознание разъясняет и доказывает все это в первую очередь самому себе. И хотя со стороны может казаться, что его *Я* занято каким-то внешним материалом, на деле все обстоит наоборот: то объяснение, которое он излагает, является продуктом его деятельности. «В объяснении потому так много самоудовлетворения, что сознание при этом (находится) в непосредственном

разговоре с самим собой, наслаждается только собою, и хотя кажется, будто оно занято чем-то другим, но на деле оно занимается только самим собою» [28; 91].

1.3.4. Переход от сознания как такового (Я) к самосознанию (Я – Я)

Если непосредственные чувственные ощущения и эмпирические исследования еще удерживают внимание нашего Я на предметах окружающего мира, то на ступени теоретических построений (рассуждений) оно отвлекается от них и остается наедине с самим собой. И вот такое состояние уединенности нашего Я в самом себе, состояние его сосредоточенности на своей собственной деятельности позволяет ему сделать следующий шаг в своем развитии – противопоставить себя самому себе и через данную противоположность прийти к *осознанию* самого себя, к самосознанию: Я – Я.

«Сознание некоторого *иного* предмета само необходимо есть *самосознание*, рефлексированность в себя, сознание себя самого в своем инобытии. *Необходимое продвижение* от прежних формообразований сознания, для которых их истинной была некоторая вещь, некоторое *иное*, нежели они сами, выражает именно то, что не только сознание о вещи возможно лишь для самосознания, но что только это последнее (самосознание – С.Т.) есть истина этих форм» [28, 91].

Необходимость осознания человеком самого себя содержится уже в том, что все мы являемся существами, имеющими определенные потребности и совершающими практические действия в целях их удовлетворения. Соответственно, деятельность познания необходима нам не ради нее самой, а ради того, чтобы мы могли пользоваться ее результатами в своих жизненных интересах. Но для того чтобы человек мог производить, проверять и применять свои знания в ходе своей практической деятельности, ему необходимо осознавать самого себя. «Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать «внутреннее» (сущность вещей – С.Т.), нечего видеть, если мы сами не зайдем за нее, как для того, чтобы *видеть*, так и для того, чтобы там

найти то, на что можно было бы *смотреть*» [там же, 92]. *Сознание*, следовательно, требует *самосознания*.

Таким образом, на ступени рассуждающего сознания снимается противоположность между *субъектом и объектом*, между «Я» и «не-Я», и разворачивается другая противоположность – внутри самого сознания. Наше сознательное Я противопоставляет себя самому себе: Я – Я. Через полагание данной противоположности человек приходит к осознанию самого себя, к *самосознанию*. ««Я», в качестве высказывающего суждения, имеет предмет, который от него не отличен – *самого себя – самосознание*» [34; 232].

Но прежде чем соединиться с сознанием как таковым и проникнуть его собою, самосознание должно было развиваться в самом себе. «Сначала самосознание возникает только *для себя*, а еще не как *единство* с сознанием» [28; 91].

Ступени развития самосознания. Самосознание, по Гегелю, – это своего рода способ обслуживания нашим сознанием самого себя. *Сознание как таковое* действует на основе *самосознания*. Только осознавая самого себя, можно знать то, что ты знаешь, т.е. знать то, что наполняет твое сознание. С другой стороны, чтобы осознавать самого себя, человеку необходимо знать окружающий мир, в котором он живет и которому, в конечном счете, подчинено его «Я».

Самосознание, следовательно, также нуждается для своего развития в *сознании как таковом*. Назначение обоих – и сознания как такового и самосознания – состоит не в их раздельном (автономном) существовании, а в том, что бы, развившись каждое в самом себе, они в конечном счете образовали взаимопроникающее и взаимодополняющее единство, став в итоге разумом. «Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой (он – мое представление), поэтому в знании о нем я имею знание о себе» [34; 233].

«Я есть Я» – такова формула развитого самосознания человека. Она означает, что наше «Я» не только осознает самого себя в своей идеальности, но и одновременно выступает по отношению к самому себе в противоположных ролях. Оно и господин самому себе и слуга, и постановщик задач и их исполнитель, и советчик и критик, и подсудимый и судья. Оно любит самого себя и ненавидит, жалеет и наказывает. Однако прежде чем достичь этого уровня, самосознание человека проходит в своем становлении три ступени.

Первая ступень – это *единичное возделующее* самосознание, где человек осознает самого себя только в пределах узкого круга своих животных потребностей: есть, пить, спариваться. На данной ступени формула самосознания имеет вид: "Я – Эго".

Вторая ступень – это *совместное*, или *признающее* самосознание, на которой человек проявляет свое *Я* уже сверх объема своих животных потребностей. Однако достигается это за счет того, что между людьми устанавливаются *неравные* отношения – господства и рабства.

Третья ступень – это *всеобщее свободное равное* самосознание, на которой самосознание всех людей достигает своей развитой формы: «Я – Я».

Ради большей наглядности мы соотнесем выявленные Гегелем ступени развития самосознания людей с этапами развития всего человечества. Если разделить всю историю человечества на три последовательные эпохи: а) эпоху *антропогенеза*, б) эпоху собственно *истории* человечества и в) *современную* эпоху, то вышеназванные ступени развития самосознания людей будут *в целом* соответствовать этим эпохам:

а) ступень *возделующего* самосознания – эпохе *антропогенеза*, завершившейся к периоду позднего палеолита (40000 лет назад);

б) ступень *совместного* самосознания – эпохе собственно *истории* человечества, простирающейся от позднего палеолита до социальных революций нового и новейшего времени;

в) ступень *свободного* самосознания – *современной* эпохе, начало которой положено формированием современных демократических государств.

Что же касается ориентиров на шкале индивидуального развития человека, то здесь мы имеем такую же последовательность ступеней:

а) ступени *вождеющего самосознания* соответствует начальный период жизни человека, ограничиваемый первыми 3-4 годами;

б) ступени *совместного самосознания* – возраст от 4-5 лет до 18-20 лет, т.е. до момента выхода молодого человека из-под опеки родителей и его вступления в самостоятельную жизнь,

в) ступени *свободного самосознания* – вся дальнейшая жизнь взрослого человека.

Таким образом, процесс становления самосознания людей, хотя и был существенным образом связан с процессом развития их сознания, тем не менее он, согласно Гегелю, имел *собственную* логику развития, рассмотрению которой посвящена вторая глава данного диссертационного исследования.

ГЛАВА II

СОДЕРЖАНИЕ ТРИАДИЧНОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ

Концепция самосознания – кульминационная часть учения Гегеля о сознании человека в целом. Её содержание, о чем уже говорилось выше, являлось для той эпохи, в которую он жил, настолько крамольным, что ни о каком его доступном изложении нельзя было даже думать. Оно могло потрясти устои современного ему общества. Поэтому Гегелю пришлось излагать свое учение очень коротко и очень трудным языком. Другого выхода у него не было: либо – так, либо – никак. Соответственно, задача реконструкции его учения о самосознании предполагает не только необходимость переложения на доступный язык содержания соответствующих разделов *большой* и *малой* «Феноменологии духа», но и *самостоятельное* развитие заложенных в этом учении положений, большинство из которых лишь обозначены Гегелем.

§ 2.1 ЕДИНИЧНОЕ ВОЖДЕЛЕЮЩЕЕ САМОСОЗНАНИЕ

Каждый вид животных необходимо наделен от природы кругом физиологических потребностей, которые сводятся главным образом к тому, чтобы есть, пить, спариваться. Человек в этом плане не составляет исключения, и будучи по своей природе животным, он также несет в себе все эти потребности. Через процедуру их удовлетворения у животных, включая человека, формируются первые проблески *вожделяющего* самосознания.

2.1.1. Вождение

Употребляемое Гегелем слово «вожделение» не вполне удачно передает смысл определяемой им ступени самосознания. В русском языке оно означает: *сокровенное желание, страстное ожидание, сильное влечение*. Так, например, ребенок может вожделенно смотреть на лежащую на витрине магазина игрушку, или политический деятель может вожделенно стремиться к власти. В этом значении слово *вожделение* ставит акцент на некоторой духовной приподнятости человеческих желаний и вместе с тем не предполагает строгой необходимости их исполнения.

Гегель же при рассмотрении начальной ступени развития самосознания, трактует *вожделение* только в значении чисто физиологических потребностей человека, присущих ему как *животному* существу, таких, как: *есть (жрать), пить, спариваться*. Эти потребности даны от природы, и необходимость их удовлетворения не подлежит обсуждению. «*Вожделение* есть та форма, в которой самосознание проявляется на *первой* ступени своего развития. Вожделение здесь не имеет никакого дальнейшего определения, кроме как *влечения*, поскольку это последнее, не получив еще определения со стороны *мышления*, направлено на *внешний* объект, в котором оно ищет своего удовлетворения» [34; 236].

Следовательно, то, что Гегель называет *вожделением*, еще не несет в себе никакого духовного содержания («не получив определения со стороны *мышления*»). *Вожделеющее самосознание* обозначает только начальную ступень осознания человеком самого себя, ступень его животности. Иначе ее можно было бы назвать также *утробным* или *животным* самосознанием, по аналогии с тем, как человека, живущего интересами только своей утробы, принято называть *животным*.

2.1.2. Удовлетворение вожделения

Виды животных специализированы в отношении потребляемых ими средств природы. Каждый вид инстинктивно знает, что именно ему требуется

для удовлетворения его потребностей: коровам – трава луговая, пчелам – цветочная пыльца, лисам – мыши, зайцы и т.д. На такие предметы природы животные смотрят как на нечто само по себе несамостоятельное и предназначенное исключительно для того, чтобы служить им средством пропитания. Но поскольку животные особи постоянно нуждаются в данных предметах, постольку они также осознают свою зависимость от них и, соответственно, свою подчиненность среде их обитания.

В потребляемых предметах природы особь всякий раз узнает самое себя. Через регулярно повторяющуюся процедуру их пожирания особь вырабатывает *предметное отношение* к самой себе. «Самосознание, взятое *в себе*, знает себя в предмете, который в этой связи соответствует влечению» [34, 237].

Животные, за редчайшим исключением, относящимся лишь к нескольким видам высших приматов, в зеркало смотреться не умеют. Их зеркало – окружающая их природа вообще и те ее конкретные предметы, которые они потребляют. Так, например, корова не только *для нас* представляет собой то существо, которое щиплет травку на лугу, но и *для себя* самой является тем же самым и не более.

2.1.3. Единичное самосознание.

Отыскав в окружающей природе необходимый предмет и употребив его в пищу, особь благодаря этому приходит к ощущению сытости. Но чувство удовлетворения в живом организме всегда преходяще, и вожделение всякий раз опять просыпается в нем с новой силой. Соответственно, особь вновь устремляется во внешний мир к необходимому ей предмету потребления. Отыскав, она пожирает его, а насытившись, вновь приходит к чувству согласия с собой.

«Вожделение в своем удовлетворении является *разрушающим*, а по своему содержанию *себялюбивым* (эгоистичным – С.Т.); и так как удовлетворение совершается лишь в единичном, а это последнее преходяще, то в удовлетворении зарождается новое вожделение» [34, 238].

Примененный переводчиками термин «себялюбие» является более точным по форме, но менее удачным по смыслу. По нашему мнению здесь следует использовать синоним *себялюбия* – слово *эгоизм*. Вожделения, о которых здесь идет речь, по своему содержанию являются *эгоистичными*.

Через регулярно повторяющуюся процедуру пожирания предметов природы особь научается воспринимать себя в качестве реально существующего предмета. «*Я* → *вожделение* → *предмет потребления* → *пожирание* → *чувство удовлетворения* → *Я*» – такова последовательность развития моментов вожделеющего самосознания. Когда предмет съеден и вожделение на время удовлетворено, то от этой формулы остается только одно начальное и оно же конечное звено – «*Я*», которое вбирает в себя все эти преходящие моменты.

{	ощущаю голод
	добываю и потребляю средство пропитания
	ощущаю сытость
	...
{	<i>Я</i> ощущаю голод
	добываю и потребляю средство пропитания
	ощущаю сытость
	...
	и т.д.

В своем чередовании эти моменты вожделеющего самосознания сменяют друг друга, но то «*Я*», которому они принадлежат, остается постоянно возвышающимся над ними их общим знаменателем. «Продуктом (результатом – С.Т.) этого процесса является то, что «*Я*» смыкается с самим собой и, получая таким образом *для себя* удовлетворение, становится действительным» [34, 238].

Регулярно осуществляемая животными процедура потребления предметов окружающей природы позволяет им осознавать самих себя в своей единичности: коль скоро *Я* пожираю данные предметы, то, значит, *Я* есть такой же реальный предмет. И здесь неважно, принадлежит ли данная особь к мужскому или женскому полу, является ли она юной или престарелой. Все

особи животного мира вне зависимости от их половозрастных различий первым делом воспроизводят свою собственную единичную жизнь. Соответственно, они также первым делом осознают лишь самих себя в своей эгоистичной *единичности*.

2.1.4 Удвоение самосознания. Переход к совместному признающему самосознанию

Если бы процесс жизни животных ограничивался только потребностью в питании, то их самосознание (а стало быть, и наше!) никогда не вышло бы за пределы осознания ими своей единичности. Благо, что природа дала им (и нам) еще одну физиологическую потребность – половую. Ее наличие обусловлено присущим всему царству животных разделением особей одного вида на мужской и женский пол и, соответственно, необходимостью их регулярного спаривания ради продолжения рода.

В следующих трех параграфах *малой* "Феноменологии духа" Гегель раскрывает логику перехода людей со ступени единичного вождедеющего самосознания на ступень совместного признающего самосознания. Этот переход осуществляется посредством: а) полового отношения особей, и б) соперничества самцов из-за самок.

В отличие от потребности в питании, где каждая особь действует сама по себе, половая потребность для своего удовлетворения требует *взаимных* действий *двух* разнополых *особей*. Одностороннее действие было бы тщетным, ибо то, что должно произойти, может быть достигнуто только двумя особями. В силу данной необходимости каждая особь, идя на сближение с особью противоположного пола, вынуждена выходить за рамки своего единичного самосознания. В ходе спаривания каждому из партнеров приходится признавать другого в качестве такой же самосознающей особи, каковой является и он сам.

Здесь мы имеем «...двойное движение обоих самосознаний. Каждое из них видит, что *другое* делает то же, что делает оно; каждое само делает то, чего оно требует от другого, и делает поэтому то, что оно делает, также *лишь*

постольку, поскольку другое делает то же; одностороннее действие было бы тщетно, ибо то, что должно произойти, может быть осуществлено только обоими» [28; 100].

Благодаря половым отношениям самосознание животных обогащается новыми элементами.

Во-первых, каждая особь уже не просто осознает себя в своей единичности, но и осознает свою зависимость от другой особи. «Для самосознания есть другое самосознание *вовне*. Это имеет двойное значение: *во-первых*, оно потеряло себя самого, ибо оно обретает себя как некоторую *другую* сущность; *во-вторых*, оно тем самым сняло это другое, ибо оно и не видит другое как сущность, а *себя само* видит в *другом*» [там же, 100].

Во-вторых, обе особи взаимно признают друг друга в качестве осознающих самих себя. Самка признает то, что самец осознает себя при совершении им направленных на сближение с ней действий. (Подношение пищи, брачные танцы, пение, ухаживания и т.п.) Самец равным образом признает то, что самка также осознает себя при совершении ею встречных действий. «Каждое [самосознание] оказывается для себя и для другого непосредственной для себя сущей сущностью, которая в то же время есть для себя только благодаря этому опосредствованию. *Они признают себя признающими друг друга*» [28, 100].

В-третьих, удовлетворение половой потребности происходит без пожирания того предмета, посредством которого она удовлетворяется. Спарились и мирно разошлись, позабыв друг о друге до следующего раза. (Правда, у некоторых видов насекомых спаривание все же заканчивается тем, что самка сжирает оплодотворившего ее самца. Но надо заметить, что данное безобразие природы относится в ней к разряду исключений!)

Таким образом, при совершении половых действий самец и самка уже не только осознают самих себя в своей единичности, но и взаимно *признают* друг друга в качестве осознающих себя. Только благодаря такому взаимному признанию они становятся способными к совершению данных действий в

отношении друг друга.

После снятия полового возбуждения самосознание особей вновь ниспадает в рамки их единичного существования и локализуется в нем. На таких спорадических актах *признания* останавливается в своем развитии самосознание большинства видов животных, относящихся к низшему и среднему эволюционному звену. Например, связь обычной лесной кукушки с внешним миром ограничивается двумя пунктами: а) бесконечным процессом ее пропитания и б) эпизодическими (раз в год) актами спаривания с особью противоположного пола. После этого кукушка-самка откладывает яйца в чужие гнезда и навсегда забывает о них. Что такое забота о потомстве, они, в отличие от большинства других видов пернатых, не знают. Их самосознание, следовательно, ограничено пределами их единичного существования. В таком же объеме осознают себя и морские черепахи. Встречаясь для спаривания с особью противоположного пола один раз в два года, самки затем откладывают яйца в прибрежный песок и навсегда забывают о них. Черепашата вылупляются и начинают свою жизнь самостоятельно, без какого-либо участия родителей.


У других отрядов животных, у рыб, например, нет даже такого эпизодического непосредственного контакта разнополых особей. Самки откладывают икру без участия самцов, а самцы оплодотворяют ее без участия самок. Мальки вылупляются и начинают жить также сами по себе. Все три звена родового процесса оказываются оторванными друг от друга, и его участники ничего не знают друг о друге. Если они и признают друг друга, то только по факту своего *наличного бытия*, в качестве неопасных для себя предметов, но не в плане своего *существования*, как имеющих существенное отношение друг к другу. «С *внешней* стороны непосредственное самосознание остается во власти продолжающейся в бесконечность скучной смены вожделения и его удовлетворения, во власти субъективности, из своей объективности постоянно снова ниспадающей в самое себя» [34; 239].

Степень *вождеющего самосознания* представляет собой, следовательно, акт осознания особями самих себя в пределах своей

единичности и только в объеме своих физиологических потребностей: есть, пить, спариваться. Поэтому на данной ступени у животных нет еще своего «Я» в человеческом значении этого слова, а есть лишь эгоистичное, погруженное в их утробу, *вождедеющее Эго*.

Но хотя на ступени вождедеющего самосознания индивид осознает самого себя только в объеме своего *Эго* (есть, пить, спариваться), тем не менее начало самого процесса становления его самосознания здесь уже положено. Однако вместо его полной формулы, каковой является «Я – Я», на данной ступени мы имеем лишь ее начальный вариант: «Я – Эго». Господствующим здесь является *вождедеющее Эго* индивида, наряду с которым, однако, у него имеется уже и *осознающее* его *Я*.

ЭГО



вождедеющее Эго – осознающее Я

Осознающее Я индивидов является лишь идеальным отражением их *вождедеющего Эго*. Если *вождедеющее Эго* через чувство самого себя накрепко привязано к своему телу, то *осознающее Я*, являясь лишь его (*Эго*) идеальным отражением, свободно от такой непосредственной связи с телом.

В силу этого оно оказывается потенциально способным к тому, чтобы побуждать свое тело к исполнению таких действий, которые выходят за рамки обслуживания его физиологических потребностей: $Я > Эго$. И если на ступени вождедеющего самосознания оно еще вынуждено, подобно нитке за иголкой, следовать за своим *вождедеющим Эго*, полагая, что они есть *одно*, то по мере дальнейшего развития самосознания *осознающее Я* обретает возможность проявлять себя в своей свободе от него (от *Эго*).

Через действительное полагание такой свободы сознание индивидов восходит на следующую ступень своего развития – совместного признающего неравного самосознания.

§ 2.2. СОВМЕСТНОЕ ПРИЗНАЮЩЕЕ НЕРАВНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Переход людей со ступени *вождеющего* самосознания на ступень *совместного* признающего, но неравного самосознания состоялся в далеком прошлом. Он ознаменовал собой завершение процесса антропогенеза и возникновение у наших предков орудийной деятельности и общественных отношений. Учитывая такой колоссальный исторический разрыв, мы должны избегать соблазна примерять излагаемый Гегелем процесс становления формы *совместного признающего самосознания* к самим себе нынешним – цивилизованным, образованным существам, уже взошедшим на ступень всеобщего *свободного* самосознания, а значит, находящимся в совершенно иных условиях, чем те, о которых здесь пойдет речь.

2.2.1. Спор противоположных самосознаний. Совместное признающее самосознание у животных.

«Это чистое понятие признавания, удвоения самосознания в его единстве, и нужно теперь рассмотреть в том виде, в каком его процесс является для самосознания. Оно представит собой прежде всего сторону *неравенства* обоих [самосознаний], которые, как крайности, противоположны друг другу и из которых один есть только *признаваемое*, другой — только *признающее*» [28; 101].

В сообществах высших видов животных – в стаях, в стадах, в прайдах – процесс признания особями друг друга развивается по трем линиям отношений:

- а) самка – самец,
- б) самка – детеныш,
- в) самец – самец.

В реальности животного мира существуют также и другие линии выстраивания отношений признания между особями (самка – самка, самец – детеныш), однако базовыми при становлении ступени совместного признающего самосознания являются те, которые мы перечислили, поскольку они обусловлены самим процессом сохранения рода.

В развитии отношений между *самками* и *самцами* мы имеем изначальную *противоположность* их единичных вожделеющих самосознаний, приходящую через процедуру их спаривания к своему *единству* – взаимному признанию ими друг друга. Самка признает самца, а самец признает самку.

У млекопитающих видов животных самки вскармливают детенышей своим молоком. Они же главным образом занимаются и их воспитанием. В силу этого между *самкой* и *детенышем* также устанавливаются отношения признания. Мать признает свое дитя, а дитя признает свою мать. И если детеныш не слушается свою мать, то получает от нее вполне ощутимые оплеухи. В отношениях между ними мы имеем изначальное неразделенное *единство* их самосознаний, переходящее по мере взросления детеныша в их *противоположность*.

Самец – самец. В отличие от самок, которые в ходе спаривания выступают как пассивная, воспринимающая сторона, самцы представляют собой инициативную, действующую сторону полового процесса. Являясь репродуктивной единицей рода, каждый самец как факелоносец жизни нацелен на максимальное распространение своей субъективности в пределах своего сообщества. В силу данного обстоятельства в своей устремленности к сближению с самками самцы обречены вступать в отношение соперничества друг с другом.

Для того чтобы сближение с самкой состоялось, самцу требуется сначала устранить препятствие, выступающее в образе другого самца. По этой причине самцам приходится вступать в отношения противоборства друг с другом: грызню, схватку, драку. Необходимость такого противоборства является всего лишь промежуточным звеном на пути к спариванию с самкой, но именно на этой почве в родовых сообществах животных (в стаях, в стадах, в прайдах) происходит перманентная борьба самцов за утверждение самостоятельности своего *осознающего Я*.

Форма соперничества самцов – выражение знаков недовольства и угроз в адрес противника, переходящее в непосредственную физическую борьбу между ними. Но поскольку в ходе такой борьбы им приходится иметь дело не с каким-то там идеальным *Я* своего противника, а с его самым натуральным телом, снабженным от природы когтями, зубами и необходимой для активной обороны мышечной массой, постольку физическая борьба между самцами оборачивается на деле самой настоящей битвой на поражение. И чем более высокоразвитым является вид животных, тем более жестокие формы имеет эта борьба. «Оба, находящиеся в отношении друг к другу, самосознающие субъекта, – именно потому, что они имеют непосредственное наличное бытие, – суть *природные, телесные* субъекты, существуют, следовательно, в виде *вещи*, подчиненной *чужой силе*, и, в качестве такой вещи, вступают в *соприкосновение* друг с другом» [34; 241].

Именно *вождедующее Эго* самцов побуждает идти их на сближение с самкой. Но поскольку на пути к ней возникает препятствие в виде другого самца, то им приходится вступать в борьбу друг с другом. И *вождедующее Эго* каждого из них благословляет их на это. Однако в ходе развернувшейся схватки начинают страдать их тела, на которые обрушиваются удары соперника. Через чувство самого себя тело начинает взывать к своему *вождедующему Эго*, требуя от него, чтобы оно предприняло действия, направленные на прекращение этих ударов.

Ради сохранения жизни и здоровья тела зависимое от него *Эго* уже готово

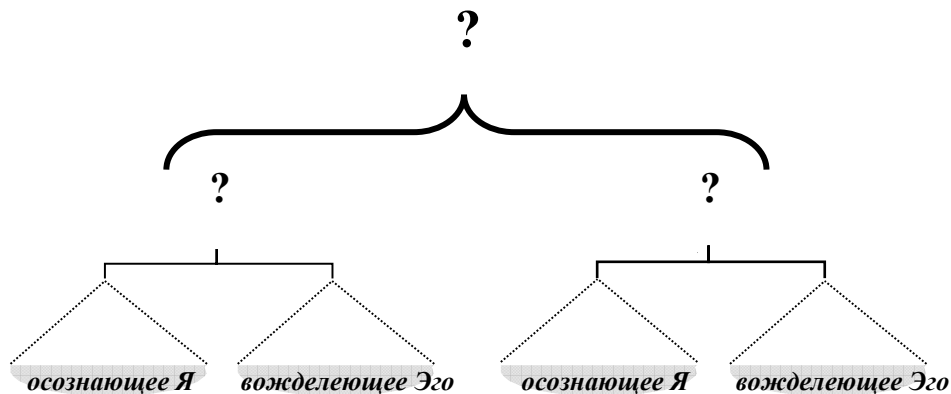
отступить от своих претензий на самку и выйти из борьбы. Но не тут-то было. Помимо *Эго*, у каждого самца имеется еще и *осознающее Я*. Являясь лишь идеальным отражением своего *вождеющего Эго*, оно непосредственно не связано со своим телом. А это значит, что все физические страдания тела достаются не ему, а *Эго*.

В силу данного обстоятельства *осознающее Я* может позволить себе продолжать борьбу. Более того, оно не только *может*, но и *хочет* этого, ибо только в ходе такой борьбы оно имеет шанс проявить себя в своей свободе от собственного *Эго*. Поэтому со своей стороны *осознающее Я* требует от *Эго* проявить выдержку.

«Для преодоления этого противоречия необходимо, чтобы обе противостоящие друг другу самости *в своем наличном бытии*, в своем *бытии-для-другого* полагали бы себя как то и взаимно признавали бы себя за *то*, что они есть в себе, по своему понятию, – именно не только за природные, но и за **свободные** существа. Только так осуществляется *истинная* свобода, ибо ввиду того, что эта последняя состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается за свободного... Но это не может произойти до тех пор, пока они остаются во власти своей природности (своей плоти – С.Т.), ибо эта последняя есть как раз то, что разобщает их друг с другом и препятствует им быть друг в отношении друга свободными. Свобода требует поэтому того, чтобы самосознающий субъект и своей природности не давал проявиться и природности других тоже не терпел бы, но чтобы, напротив, относясь равнодушно к наличному бытию, он и свою и чужую жизнь ставил бы на карту для достижения свободы. Только посредством борьбы, следовательно, может быть завоевана свобода; одного заверения в том, что обладаешь свободой, для этого недостаточно; только тем, что человек как себя самого, так и других подвергает смертельной опасности, он доказывает на этой стадии (развития – С.Т.) свою способность к свободе» [34; 241].

В ходе драки внешнее противоборство самцов переносится внутрь

самосознания каждого из них. В самосознании каждого субъекта разворачивается противоборство между его *вождедеющим Эго* и его же *осознающим Я*. Непосредственно не связанное со своим телом *осознающее Я* стремится продолжить борьбу, тогда как слитое с телом *вождедеющее Эго* уже готово прекратить ее. От того, какая из данных сторон его самосознания окажется сильнее – *вождедеющее Эго* или *осознающее Я*, – зависит, станет ли он продолжать борьбу или выйдет из нее.



По мере того как в ходе схватки один из соперников одолевает другого, последний начинает испытывать страх смерти. Перед его *Я* встает проблема выбора: либо прислушаться к своему *вождедеющему Эго* и выйти из борьбы, что позволит ему сохранить жизнь, но лишит его возможности в дальнейшем действовать свободно, либо не слушаться его и продолжать борьбу, рискуя потерять жизнь, но утвердить свою свободу (свободу своего *Я*).

«Проявление самосознания состоит в том, чтобы показать себя чистым отрицанием своего предметного модуса, или показать себя несвязанным ни с каким определенным *наличным бытием*, не связанным с жизнью вообще. Это проявление есть *двойное* действие: действие другого и действие, исходящее от самого себя. Поскольку это есть действие *другого*, каждый идет на смерть другого. Но тут имеется налицо и второе действие, *исходящее от самого себя*, которое рискует собственной жизнью. Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть... Только риском жизни подтверждается свобода, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно

непосредственно выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом. Каждое (самосознание) должно в такой же мере идти на смерть другого, в какой оно рискует своей жизнью, ибо другое для него не имеет большего значения, чем оно само» [28; 102].

Пронизывающий все естество индивида *ужас* надвигающейся *смерти* требует от него принятия решения. Если верх одерживает его *вождеющее Эго*, то индивид проигрывает схватку. Если верх одерживает его *осознающее Я*, то он выигрывает ее. Побеждает тот, у кого сильнее оказывается его свободное от непосредственной связи со своим телом *осознающее Я*.

Конечно, в такой борьбе большую роль играет соотношение физической силы противников, но наряду с ней немалая роль принадлежит уже и их самосознанию, степени возвышения их *Я* над своим *Эго*. Кто не рискует, кто не идет на смерть, презирая своим *осознающим идеальным Я* свое *вождеющее утробное Эго*, тот не выигрывает сражений и не обретает свободы.

Жизнь индивидов является необходимым условием для проявления ими своего самосознания (своего *Я*). Если в запале борьбы один из соперников погибает, то это никому не дает желаемого результата. Убив своего соперника, оставшийся самец получает беспрепятственный доступ к самке.

Но, как мы уже сказали, в ходе начавшейся борьбы между самцами главным является уже не самка, а выяснение между ними того, кто из них *самее*, у кого из них *осознающее Я* более *самостоятельно* по отношению к своему *Эго*. Тот, кто погибает, автоматически теряет всяческие надежды на самостоятельность проявления своего *Я*. Но и тот, кто одерживает победу ценой смерти соперника, также не достигает желаемого результата.

Противоположность его *самосознания* оказывается просто аннулированной по отношению к *данному* сопернику, место которого тут же займут другие. Поэтому смерть соперника только осложняет положение победителя, ибо силы потрачены, а акта признания самостоятельности его *Я* не состоялось в связи с гибелью того, кому предстояло это сделать. «Смерть

одного, разрешающая противоречие, с одной стороны, абстрактным и потому грубым отрицанием непосредственности, оказывается, таким образом, с (другой) существенной стороны – со стороны имеющегося налицо признания, которое тоже при этом снимается, – новым противоречием, и притом более глубоким, чем первое» [34; 242].

Схватка завершается тем образом, что более слабый самец под страхом смерти прекращает свою борьбу и смиряется с тем, что ему не удалось утвердить самостоятельность своего *Я*. Более сильный самец, сломив сопротивление соперника, также прекращает борьбу, вполне удовлетворяясь осознанием того, что своим бегством тот фактически признал самостоятельность его *Я*. Но такой внешний результат их противоборства стал прямым следствием борьбы между *Я* и *Эго*, состоявшейся внутри самосознания каждого из них. Победителем оказался тот, у кого *осознающее Я* оказалось сильнее *вожделирующего Эго*.

Что же касается побежденного, то хотя ему и не удалось утвердить свою внешнюю свободу действий, но тем не менее его *Я* также достойно признания, поскольку оно боролось со своим *Эго*. Но действовать теперь он должен с оглядкой на победителя. Это значит, что ему тоже придется проявлять самостоятельность своего *осознающего Я* по отношению к своему *Эго*, но уже в плане *сдерживания* им его вожделений в силу ограничений, накладываемых на него статусом побежденного.

«Поскольку жизнь столь же существенна, как и свобода, постольку борьба заканчивается в качестве одностороннего отрицания прежде всего тем неравенством, что один из борющихся предпочитает жизнь, сохраняет себя в качестве единичного самосознания, но отказывается при этом от требования признания себя другим, другой же, напротив, крепко держится за свое отношение к самому себе и признается первым из борющихся, как подчиненным ему» [34; 244].

В других случаях вспышки соперничества между самцами могут уже и не доходить до драк. Они ограничиваются выражением угроз или

противостоянием «глаза в глаза», посредством которого самцы способны определять свои шансы на победу без вступления в схватку.

Физическая борьба самцов за утверждение своей свободы приводит к следующим результатам.

Во-первых, оба соперника обретают способность к *сдерживанию* своим *осознающим Я* вожделений своего *Эго*. Благодаря этому их идеальное *Я* освобождается в некоторой степени от оков своего тела. На протяжении сотен миллионов лет (!) эволюция животных шла в направлении развития их нервной системы в ее безраздельной подчиненности своему телу. Их *вождеющее Эго* было бессловесным рабом своего тела. И лишь под воздействием установившейся практики соперничества самцов эта связь обрела импульс для своего развития в обратном направлении.

Благодаря актам физической борьбы *осознающее идеальное Я* животных делается способным не только безропотно выполнять утробные команды (вожделения) своего тела, но и в некоторой степени сдерживать их.

Вторым результатом борьбы самцов за утверждение своего *Я* является установление между ними *неравных отношений*. Победитель оказывается лидером сообщества, свободно полагающим все свои действия, а побежденный – рядовым членом, действующим с оглядкой на него.

Как правило, в сообществах высших животных (стаях, прайдах, стадах) только один самец утверждает самостоятельность своего *Я*. Он становится вожаком. Все другие самцы либо изгоняются из сообщества, либо остаются в нем на положении непризнанных в своей самостоятельности, но всегда (!) стремящихся к этому. Все самки сообщества становятся гаремом вожака, который используется им не только по прямому назначению – в плане деторождения, но и для того, чтобы через понуждение их к спариванию продемонстрировать безграничное господство своего *Я*.

В результате *Я* вожака обретает господствующее положение по отношению ко всем членам сообщества: а) к другим самцам, б) к самкам, в) к молодняку стаи. Оно – единственное – признано всеми в качестве свободного,

тогда как все другие особи, хотя и признаваемы друг другом как самосознающие себя, но самостоятельность их *Я* не признана со стороны вожака. Впрочем, в большинстве случаев и между ними (между их *Я*) также устанавливается определенная иерархия неравенства, которую биологи называют *порядком заклевывания*. Согласно этому порядку, *Альфа-особь* позволяет себе «клевать» всех других без разбору. *Бета-особь* – всех других, кроме *Альфы*, и т.д. по нисходящей.

Современные наблюдения за жизнью приматов в естественной среде обитания показывают, что вождь стада может незаметно спрятаться в стороне и следить за своими сородичами, а затем с угрожающими криками выскочить из засады, на что остальные особи реагируют тем образом, что с поддельным ужасом разбегаются в разные стороны и прячутся.

Вождь позволяет себе периодически закатывать бурные истерики, в ходе которых все другие особи затихают и покорно принимают его затрешины, демонстрируя тем самым, что они безоговорочно признают его господство. Такие проявления, надо полагать, представляют собой своего рода периодические проверки на лояльность, которые вождь устраивает своим сородичам, зная по опыту, что конкуренты не дремлют, а только и ждут того, чтобы занять его место и утвердить господство своего *Я*.

Если молодой самец претендует на то, чтобы занять лидирующее положение в стаде, то сначала он должен постараться овладеть как можно большим числом самок. За счет таких действий он как бы получает от каждой из них согласие на свое лидерство. После этого он становится «морально» готов к сражению с уже действующим вожаком стада либо с таким же претендентом, как и он сам. Более слабые самцы, не желая ввязываться в борьбу за лидерство, демонстрируют таким претендентам свое признание их превосходства тем образом, что принимают перед ними позу самки.

Третий результат соперничества самцов за утверждение своей внешней свободы выражается в том, что у всех членов сообщества вырабатывается способность не только к сдерживанию своим *осознающим Я* вожделий своего

Эго, но и к некоторой специализации выполняемых ими функций. Благодаря этому стала возможной сама коллективная форма жизни животных.

Вожак является единоличным выразителем *всеобщих* интересов своего сообщества. Он контролирует его численный состав и поддерживает в нем порядок. Внутри сообщества происходит распределение ролей между рядовыми особями, исполняемых ими во время охоты, обороны, миграции и т.д. Благодаря этому развивается внутренняя структура сообщества, которая связывает и укрепляет его изнутри. Однако по содержанию своей жизнедеятельности все сообщество в целом по-прежнему продолжает оставаться единым вожделем самосознанием.

В основе существования таких организованных сообществ животных лежат отношения неравенства, установившиеся между вожаком и рядовыми особями. Страх перед физической силой вожака помогает его рядовым сородичам подавлять своим *осознающим Я* вождения своего Эго, что является необходимым условием для обретения ими устойчивой способности к коллективному образу жизни. С другой стороны, поскольку вожаку постоянно приходится отстаивать господство своего Я посредством физической борьбы со своими соперниками, он также обретает способность к проявлению своего *осознающего Я* вне его непосредственной подчиненности *вожделему Эго*.

Тем самым внешняя противоположность между вожаком и рядовыми особями сообщества переносится внутрь самосознания каждого из них. *Осознающее Я* каждой особи делается способным противопоставлять себя своему собственному Эго. Однако проявляет оно (*осознающее Я*) свою самостоятельность еще только в **отрицательной форме**. Это значит, что *осознающее Я* животных реализует свою самостоятельность не через созидание им какого-то нового содержания, качественно отличного от содержания их видового Эго, а лишь через обретение им навыков к сдерживанию вождений своего Эго в интересах сообщества. Но и это уже что-то.

На таких достижениях останавливается развитие самосознания у животных. Его формула имеет вид: Я – Эго. Их *осознающее Я* обладает

способностью к сдерживанию *вождедений* своего *Эго*, а также способностью к исполнению специализированных функций внутри сообщества. Однако все эти проявления не выходят за рамки содержания их общего вожделеющего самосознания.

Для того чтобы животные смогли проявлять самостоятельность своего осознающего *Я* в **положительной форме**, им необходимо было наполнить его качественно новым содержанием. Решить такую задачу удалось только одному виду животных – *homo sapiens*. Благодаря овладению орудийной деятельностью люди смогли превзойти своим осознающим *Я* содержание своего вожделеющего *Эго* и сделали его (*Я*) основой своего дальнейшего *духовного* развития.

Что же касается животных, то они также обнаруживают способность к положительному проявлению своего *Я* в его свободе от *Эго*, но только с помощью человека: выучка, дрессировка. То, что медведь в цирке ходит на передних лапах, а домашняя собака подает хозяину тапочки, не является самостоятельным достижением их собственного *Я*. Причем процесс обучения животных таким навыкам осуществляется только при посредстве их *вождеющего Эго*: кнут и пряник.

В этом пункте гегелевского учения о самосознании мы расстаемся с братьями нашими меньшими – с животным миром. Весь дальнейший путь становления самосознания мы будем прослеживать уже только на примере человека. А на прощанье, исходя из предложенной Гегелем системы определений, мы в общих чертах охарактеризуем уровень развития психики у высших видов животных.

Особь тех видов животных, которые ведут коллективный образ жизни, обладают *сознанием как таковым*, остановившимся в своем развитии на ступени *восприятия*. Они способны воспринимать и удерживать в своем представлении образы предметов, а также непосредственные связи между ними. Их самосознание, соответственно, остановилось в своем развитии в начале ступени *совместного* самосознания. Их *осознающее Я* способно

проявлять свою самостоятельность, но лишь в границах их коллективного *вождедеющего Эго*.

Однако в силу того, что *их осознающее Я* еще не способно войти в состояние противоположности к *самому себе* и через это стать подлинно свободным самосознанием (*Я – Я*) вся эта деятельность их духа не осознается самими животными в качестве таковой и потому не является предметной для них. Она осуществляется ими отчасти в силу врожденных инстинктов, отчасти благодаря навыкам, которые молодые особи приобретают через подражание взрослым.

2.2.2. Господство и рабство. Совместное признающее самосознание у людей

Исходный уровень самосознания наших далеких предков, тот, с которым они вступили на порог человеческого развития, соответствовал формуле *вождедеющего самосознания*: «*Я – Эго*». Для его дальнейшего развития требовалось решить триединую задачу.

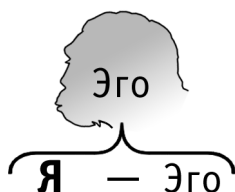
Во-первых, необходимо было оторвать *осознающее Я* наших предков от их *вождедеющего Эго*. В *Эго* нет никакого иного содержания, кроме узкого круга животных потребностей. Поэтому если их *осознающее Я* так и продолжало бы, подобно нитке за иглой, бегать за своим *Эго*, то оно так никогда и не смогло бы проявить себя в своей самостоятельности.

Во-вторых. Необходимо было найти способ, посредством которого наши предки могли бы наполнить свое *осознающее Я* новым содержанием, качественно отличным от содержания их *вождедеющего Эго*. Без обретения такого содержания их *осознающее Я* так и продолжало бы оставаться лишь отражением своего *вождедеющего Эго*. И только в случае его обретения оно получало возможность для проявления своей самостоятельности в положительной форме.

В-третьих. Для того чтобы их *осознающее Я* могло воспользоваться своим собственным содержанием, ему требовалось войти в состояние

противоположности к самому себе. Только так оно могло научиться осознавать свое собственное наполнение и работать с ним. Без данной противоположности оно продолжало бы оставаться лишь одной из сторон вождеющего самосознания: *Я – Эго*. И лишь войдя в противоположность к самому себе, оно создавало необходимое ему собственное средство для превращения в подлинно свободное самосознание: *Я – Я*.

Но за счет чего можно было решить такую триединую задачу? Внутри вождеющего самосознания наших далеких предков для этого не было никакой базы.

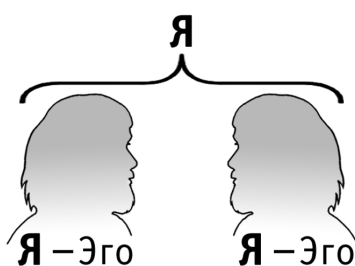


На одной его стороне находилось их *Эго*, которое кроме первозданных форм животной жизни (есть, пить, спариваться) ничего более предложить не могло. На другой его стороне находилось их *осознающее Я*, которое потенциально было способно на многое, но на тот момент оно еще оставалось пустым, не имеющим своего собственного содержания. Поэтому ни самостоятельно оторваться от своего *Эго*, ни самостоятельно войти в состояние противоположности к самому себе оно еще не могло. Следовательно, решение данных задач могло состояться только за счет привлечения каких-то *внешних* средств и условий.

Требуемая противоположность *осознающего Я* самому себе образовывалась не *внутри* самосознания каждого из наших далеких предков отдельно, а через объединение их *осознающих Я* в одно общее самосознание. Схематически это выглядело следующим образом. Два субъекта образовывали путем объединения своих *Я* одно общее самосознание на двоих. При этом

каждому из них доставалась функция только одной стороны самосознания: Я – Я. *Осознающее Я* первого индивида брало на себя функцию той его стороны, которая призвана *ставить задачи*, а *осознающему Я* другого индивида доставалась функция той стороны, которая призвана *выполнять* их. В результате образовывалось одно **совместное самосознание** на двоих, стороны которого оказывались расположенными в разных индивидах: один – командует, другой – исполняет.

Реальной основой, позволившей сформировать такую форму самосознания, стал коллективный образ жизни наших предков с уже существующей там противоположностью самосознания особей. Приходящаяся на долю вожака функция лидера сообщества стала наполняться тем положительным содержанием, что он своим *осознающим Я* осуществлял постановку задач для своих рядовых сородичей, которые, в свою очередь, воспринимали и исполняли своим *осознающим Я* поставленные перед ними задачи. Тем самым образовывалось единое совместное самосознание, вбирающее в себя *осознающие Я* всех членов сообщества. Одной его стороной было *повелевающее Я* вожака, другой – *исполняющие* его повеления *Я* рядовых членов.



Вождедеющее Эго у каждого индивида свое собственное, единичное. Оно слито со своим телом и *эгоистично*. (Отсюда происходят такие житейские правила: «На вкус и цвет товарищей нет», «Кому – попадья, а кому – попова дочка» и т.п.) Но *осознающее Я* представляет собой лишь идеальное отражение своего *Эго*, поэтому оно у всех наших предков было одинаковым. У всех оно: а)

было уже относительно свободным от связи со своим телом и б) еще оставалось пустым, не имеющим своего собственного содержания.

Состоявшееся объединение многих таких *осознающих Я* в одно общее самосознание являлось поэтому вполне *корректной* по своему элементному составу *конструкцией*, поскольку *осознающее Я* одного индивида ничем не отличалось от *осознающего Я* всех других. Вот как пишет сам Гегель: ««Я» есть совершенно всеобщая, абсолютно-непрерывная, никакой границей не прерванная, для всех людей общая сущность; обе связанные здесь друг с другом самости образуют единое тождество, так сказать, один свет и тем не менее в то же время представляют собой два «Я»» [34; 240].

Таким образом, неспособность *осознающего Я* каждого отдельного индивида образовать внутреннюю противоположность в самом себе нашла свое разрешение через образование *внешней* противоположности между ними, воплотившейся в форму *совместного самосознания*. Стороны такого самосознания оказались разделенными между *осознающими Я* разных индивидов. Та сторона, которая призвана формулировать задачи, доставалась одному субъекту – вожаку, впоследствии – вождю общины, а та сторона самосознания, которая призвана выполнять их, доставалась всем его сородичам – рядовым членам общины.

Утверждение формы совместного признающего самосознания дало нашим предкам следующие результаты. Во-первых, *осознающее Я* каждого из них отрывалось от своего *Эго*. Рядовые члены общины действовали теперь не под диктовку своего *Эго*, а по команде вождя. А это значит, что между их *вожделирующим Эго* и их *осознающим Я* стояло теперь *Я* вождя. В свою очередь, *осознающее Я* вождя еще оставалось привязанным к своему *Эго*, но само оно его уже не обслуживало. Вождя обеспечивали всем необходимым рядовые члены общины, которыми он повелевал. А это значит, что между его *осознающим Я* и его *вожделирующим Эго* также стояло теперь *Я* других членов общины.

Благодаря совместному самосознанию *осознающее Я* наших предков

освобождалось от безраздельной зависимости от своего вожделяющего *Эго*. Но достигалось это за счет того, что оно попадало в новую зависимость – от *осознающего Я* другого индивида. В результате произошло разделение наших предков на две неравные по своему положению группы. Те из них, на долю которых доставалась функция повелителей, становились *господами*. А те, на долю которых выпадала функция исполнителей, превращались в *слуг, рабов*.

Причем распределение данных ролей соответствовало результатам вышеописанной борьбы животных за утверждение самостоятельности своего *Я*. Тот, у кого в ходе борьбы за лидерство *осознающее Я* оказывалось сильнее *вожделяющего Эго*, становился достойным того, чтобы повелевать. А тем, у кого *осознающее Я* оказывалось более привязанным к своему *Эго*, более зависимым от него, доставалась роль исполнителей его повелений.

Во-вторых. Форма *совместного самосознания* служила нашим предкам наглядным примером того, как должно работать свободное самосознание каждого из них. В лице ее реальных участников – господ и слуг – она наглядным образом демонстрировала: а) разделение сторон самосознания, б) функцию каждой стороны самосознания в отдельности, в) приведение данных функций к своему единству. И не просто демонстрировала, но и делала всех наших предков ее активными участниками, в ходе чего они на практике осваивали все фрагменты деятельности своего собственного свободного самосознания.

На примере повелений своего вождя общинники находили зримый образ того, как должна работать та сторона их собственного самосознания, которая призвана *ставить* задачи. Исполняя команды вождя, они на собственном примере находили проявление того, как должна работать та сторона их самосознания, которая призвана *исполнять* поставленные задачи. Достижение *единства* обеих сторон совместного самосознания зависело как от реальности поставленных господином задач, так и от исполнительской дисциплины тех, кому приходилось их выполнять. Различные варианты расхождения между ними, недовольство и критика сторон в адрес друг друга, а также те

последствия, к которым приводят такие расхождения, – все это наглядно демонстрировала нашим предкам установившаяся между ними форма совместного самосознания.

Для того чтобы научиться выполнять все функции своего свободного самосознания, каждому человеку необходимо было прежде увидеть и отработать их на практике. До того как обрести способность выполнять какое-то действие *мысленно*, или, как мы выражаемся, «в уме», необходимо увидеть его в реальной форме его проявления. Отнюдь не обязательно, чтобы оно предстало перед нами в своем исчерпывающем развитии, достаточно познакомиться с его принципом. Но сначала этот принцип должен предстать перед нами в своей внешней, чувственно данной форме. Только через созерцание его внешности данное действие попадает в наше сознание (становится идеальным содержанием нашего *Я*), благодаря чему мы делаемся в дальнейшем способными полагать его мысленно.

В-третьих, форма *совместного самосознания* служила всеобщей матрицей, показывающей, как работает самосознание *любого* человека. Одно дело – иметь свое собственное самосознание, и совсем другое – иметь представление о том, как работает самосознание других людей. Все то, что происходит в сознании другого человека, формально недоступно для нас. Голова человека не прозрачна, и в этом смысле она ничем не отличается от головы животного: все те же глаза, уши, нос. Но действуют люди далеко не так, как животные. Так вот, именно благодаря тому, что общество на протяжении многих тысячелетий развивалось в условиях существования совместного неравного самосознания, а также тому, что каждый человек в процессе своего индивидуального развития тоже проходит через эту форму (воспитатели и воспитанники, учителя и ученики), позволяет нам сегодня знать, как в принципе работает сознания всех других людей.

Используя язык программистов, мы можем сказать, что самосознание человека – это его «операционная система», которая обеспечивает работу всех конкретных программ нашего сознания. Благодаря тому, что все мы прошли в

своем развитии через форму совместного неравного самосознания, мы знаем, что эта «операционная система» имеет универсальный характер, что у всех людей она такая же, как и у каждого из нас: Я – Я.

Форма совместного самосознания служила, однако, только средством, с помощью которого *осознающее Я* каждого человека высвобождалось из-под власти своего *Эго*. Она создавала только возможность для проявления *осознающего Я* в его положительной свободе. Но для того, чтобы такая свобода действительно состоялась, требовалось наполнить его (*осознающее Я*) качественно новым содержанием, отличным от содержания их видового *Эго*. Вот эта содержательная основа развития свободного самосознания наших предков создавалась за счет овладения ими **орудийной деятельностью**.

Освобождение передних конечностей от функций поддержания тела являлось лишь предварительным условием для становления орудийной деятельности. (Передвигаясь на четвереньках, ничего нового не освоишь.) От природы ни руки наших предков, ни их *осознающее Я* не были приспособлены к выполнению каких-либо новых действий, выходящих за рамки их животной жизни. А это значит, что всем способам применения орудий труда, всем правилам и навыкам выполнения ими хотя бы простейших движений надо было где-то учиться. Мало было только взять в руки палку, требовалось еще найти пример того, как ею следовало действовать.

Таким поставщиком примеров по использованию орудий труда являлась сама природа. Она в обилии поставляла сознанию наших предков различные способы целенаправленного воздействия на окружающую среду. Дятел клювом разрабатывает древесную шахту. Вороны раскалывают орехи. Бобры зубами срезают деревья и строят из них плотины. Птицы выют гнезда. Грызуны роют норы и прячут в них запасы. Травоядные животные рогами и копытами отбиваются от хищников. Хищники клыками и когтями распарывают тела своих жертв. Лианы обвивают стволы деревьев. И т.д. Живой мир – это всегда открытая энциклопедия образцов (примеров) воздействия на природу.

Прежде чем сделать какой-либо прием орудийной деятельности

идеальным достоянием сознания человека, его требовалось сначала увидеть во внешней, *реальной* форме его проявления. Только благодаря акту его созерцания, данный прием попадал в сферу внутреннего представления наших предков и в дальнейшем мог выступать уже как сознательно полагаемый ими.

Из сказанного следует, что практика применения нашими предками орудий труда развивалась на основе их *подражания* действиям других животных, а также новообретенным навыкам своих соплеменников. За счет подражания их Я обучалось тому, чего в его собственной животной природе не значилось. Благодаря применению орудий *осознающее Я* наших предков стало накапливать свое собственное содержание, отличное от содержания их *Эго*.

В наше время процесс обучения подрастающих поколений также основан на их подражании действиям взрослых. Это уже после того, как человек получит воспитание и образование и у него полностью разовьется самосознание, он становится способным совершенствовать старые и изобретать новые орудия труда и технологии пользования ими. Но начинают подростки всегда с того, что осваивают те орудия и приемы действия ими, которые уже созданы человечеством.

Являясь изначально средством добывания продуктов пропитания и защиты, орудия становились по совместительству и инструментами познания окружающего мира. Даже самые примитивные из них несут в себе, помимо своих прямых функций, также и косвенные. Они выполняют роль зонда, щупа, лупы, линейки, скальпеля и т.д. Благодаря орудийной деятельности люди расширяли поле своего чувственного контакта с природой, поле изучения логики вещей в окружающем мире, поле съема информации о нем. Практика применения орудий позволила им больше видеть, больше слышать, больше осязать. Тем самым орудийная деятельность стала давать такие результаты, к которым они вовсе не стремились, – *знания* о мире.

Приобретаемые в ходе орудийной деятельности знания о мире являлись, по существу, ее побочным продуктом. Но они не отбрасывались в сторону, а откладывались в сознании наших предков, заполняли собой их Я. Орудийная

деятельность и производимые в ходе нее знания взаимно дополняли друг друга. *Сознательное Я* наших предков строило свою деятельность на основе уже имеющихся у него знаний. А сам процесс деятельности, в свою очередь, приносил ему новые знания.

Рассуждая сегодня о движущих силах антропогенеза, как правило, в первую очередь задаются вопросом: почему наши далекие предки взяли в руки палку? Но сам по себе этот вопрос представляет мало интереса. Они могли взять ее в силу случая, помноженного на древесно-наземный образ их жизни. Значительно больший интерес представляет вопрос: почему, взяв в руки палку, они затем так и не выбросили ее?

Произошло это потому, что орудия труда позволяли нашим предкам не только проявлять свое *Я* отличным от *Эго* образом, но и наполнять его соответствующим ему новым содержанием – знаниями. Палка, следовательно, осталась в руках наших предков потому, что она давала не только «хлеб» их телу, но и приносила знания их *идеальному Я*, на базе которого развивалось их свободное самосознание. Если бы отдача от применения палки ограничивалась только «хлебом», то самосознание наших предков не поднялось бы выше, чем у остальных животных.

Появление такого собственного содержания – знаний – позволило *осознающему Я* каждого субъекта войти в противоположность к самому себе и уже на этой качественно новой основе развиваться далее в направлении превращения в подлинно свободное самосознания: Я – Я. (При этом продолжала сохраняться внешняя зависимость людей друг от друга – отношения господства и рабства). *Человеческий язык и мышление* являются собственными средствами деятельности свободного самосознания людей. Посредством языка и мышления оно (самосознание) действует как внутри самого себя, так и вовне, при общении людей друг с другом. Язык и мышление были созданы самим свободным самосознанием и в его целях.

Совершенствование орудий труда, создание духовных произведений (наскальная живопись, мифы, ритуалы), формирование и развитие

общественных институтов представляют собой уже практические реальные результаты положительной деятельности свободного самосознания наших предков.

Таким образом, установление в общинах наших предков формы совместного неравного самосознания и овладение орудийной деятельностью позволило им:

- а) вывести свое *осознающее Я* из-под власти *Эго*,
- б) наполнить это *Я* собственным содержанием – знаниями,
- в) на этой базе развивать внутренне свободное самосознание: *Я – Я*.

В условиях совместного неравного самосознания господин и раб необходимо зависимы друг от друга: один повелевает, другой исполняет. Господин самостоятельно формулирует все свои повеления (команды), отталкиваясь от своего *Эго*. Раб, наоборот, несамостоятелен в выборе своих действий, он вынужден исполнять повеления господина. Но ни тот не другой не был свободен. Раб заботится о господине и зависим от него, а господин заботится о рабе и также зависим от него.

Поскольку отношения совместного самосознания создавали неравенство между людьми, постольку они внедрялись и поддерживались в обществе с помощью насилия: телесных наказаний и казней. В силу этого отношения совместного самосознания были названы историками отношениями ***внеэкономического принуждения***.

«Борьба за признание и подчинение власти господина есть *явление*, из которого произошла совместная жизнь людей, как начало *государства*. *Насилие*, составляющее основание этого явления, есть *необходимый и правомерный* момент в переходе от *состояния* самосознания, погруженного в вожделение и единичность, к состоянию всеобщего самосознания. Это *насилие* есть внешнее, или *являющееся*, начало государства, а не его *субстанциальный принцип*,... не основа права» [34, 244].

Гегеля убедительно показал, что установление отношений *господства и*

рабства не имеет в своей основе некоего типа общественного договора, согласно которому, становясь зависимым от другого человека, индивид сохраняет свою жизнь, но платит за это тем, что теряет свою свободу.

Попадая в услужение к другому индивиду и повинаясь его воле, первобытный человек впервые *начал обретать* свободу, свободу от служения своему *животному Эго*, свободу от беспросветной заботы об утробе своей.

Говоря об отношениях господства и рабства, Гегель имел в виду не только классическое рабовладение Древней Греции или Древнего Рима. Отношения внеэкономического принуждения существовали *на всем* протяжении истории человечества. Это и древнекитайский деспотизм, и египетское царство, и цивилизации Междуречья, и Крито-Микенский период ранней греческой истории; это и само классическое рабство Греции и Рима, это и феодальная зависимость в Средневековой Европе и Азии, это и крепостное право в Германии и России, это и патриархальное семейное рабство, которое процветало во всех странах мира, и т.д. Все это были различные варианты внеэкономической зависимости, обусловленные господством формы совместного самосознания.

Античное рабство, которое мы знаем на примере Древней Греции и Рима – это относительно позднее изобретение человечества, относящееся к VIII-VII веку до н.э. Элементы такой разновидности формы совместного самосознания, основанной на превращении покоренных народов в рабов, были везде и всегда, но ее тотальное господство имело место только в данных странах и в данный период. В большинстве других регионов мира преобладали различные формы феодальной организации общества, где на положении рабов находились преимущественно свои, а не чужие народы.

2.2.3. Несчастное сознание. Роль монотеистических религий в формировании свободного самосознания

Первый и единственный раз Гегель изложил свое учение о «несчастном сознании» в большой «Феноменологии духа». В малом варианте

«Феноменологии духа» оно отсутствует. Причина этого – величайшая осторожность, с которой Гегель излагал свою научную систему. Она заставляла действовать его по принципу: «лучше не договорить, чем сказать лишнее». Однако небольшой фрагмент, посвященный проблеме «несчастливого сознания», все же присутствует в прибавлении к 435 параграфу, хотя само выражение «несчастное сознание» в нем не используется.

Поскольку состояние «несчастливого сознания» является весьма существенным для понимания закономерностей филогенетического развития самосознания людей, постольку нам для полноты нашего диссертационного исследования необходимо хотя бы кратко (тезисно) рассмотреть его суть. Для этого нам придется не только разобрать данный фрагмент на отдельные фразы, но и обратиться к содержанию соответствующего раздела большой «Феноменологии духа».

Для начала мы полностью процитируем указанный фрагмент из «Философии духа»: «Рабское повиновение образует только *начало* свободы, ибо то, чему при этом покоряется природная единичность самосознания, не есть **в-себе-и-для-себя-сущая, истинно всеобщая, разумная воля**, но *единичная, случайная* воля *другого* субъекта. Таким образом, здесь выступает только *один* момент свободы – *отрицательность* себялюбивой (эгоистичной – С.Т.) единичности; наоборот, *положительная* сторона свободы приобретает действительность только тогда, когда, с одной стороны, рабское самосознание, освобождаясь как от единичности господина, так и от своей собственной единичности, постигает *в-себе-и-для-себя-разумное* в его от особенности субъектов независимой *всеобщности* и когда, с другой стороны, самосознание господина, благодаря *общности* потребностей раба и господина и заботе об их удовлетворении, а также благодаря тому, что господин созерцает предметное снятие непосредственной единичной воли в лице раба, приводится к тому, чтобы признать это снятие как истинное также и в отношении к себе самому и, сообразно с этим, и свою собственную себялюбивую (эгоистичную – С.Т.) волю подчинить закону *в-себе-и-для-себя-сущей воли*» [34; 247].

То, что Гегель называет в данном фрагменте «в-себе-и-для-себя-сущей, истинно всеобщей, разумной волей» – это есть содержание христианского учения.

Причина появления состояний несчастного сознания. Благодаря форме совместного неравного самосознания осознающее *Я* каждого человека отрывалось от своего *Эго*. Между *Я* и *Эго* раба стояло теперь *Я* господина. Соответственно, *Я* раба соотносилось теперь не со своим *Эго*, а с *Я* господина. «Рабское повиновение образует только *начало* свободы, ибо то, чему при этом покоряется природная единичность самосознания, есть... *единичная, случайная* воля *другого* субъекта.» За счет этого развивалась деятельная форма свободного самосознания раба: *Я – Я*. То же самое происходило и с самосознанием господина. Оно также развивало в себе свою свободную деятельную форму: *Я – Я*.

Однако при этом находил свое проявление «...только *один* момент свободы – *отрицательность* себялюбивой (эгоистичной) единичности.» Иначе говоря, осознающее *Я* индивидов отрывалось от своего *Эго*. Но одного этого шага было недостаточно. Ему (осознающему *Я*) требовалось ещё научиться проявлять себя в своей положительной свободе

Поскольку сознание человека основано на мышлении, постольку вопрос теперь заключался в том, **как** человек должен был строить свои мысли в качестве обладателя свободного самосознания. Одно дело, когда его *осознающее Я* на протяжении миллионов лет было привязано к своему единичному вожделеющему *Эго*, и как нитка за иголкой бегало за ним (*Я – Эго*), и совсем другое – когда оно отрывалось от этого *Эго* и становилось свободным в самом себе (*Я – Я*). Здесь уже требовалась освоить совсем другую технологию мышления. Пока *Я* было привязано к *Эго*, мышление индивидов «плясало» от их природной *единичности*. Когда же, благодаря установившимся отношениям господства и рабства, оно (*Я*) начало освобождаться от *Эго* и входить в противоположность к самому себе, то перед ним встала задача научиться мыслить самого себя, исходя из *всеобщности*

окружающего мира.

Единичное, особенное и всеобщее – это собственные определения нашего мышления. Любой предмет представляет собой некую *целостность*, которая состоит из *частей*, а части – из *элементов*. На языке определений мышления целое называется *всеобщностью*, части – *особенностью*, а элементы – *единичностью*. Понять предмет значит связать воедино данные определения. И не суть важно какой именно предмет мы будем в ходе этого мыслить. Важно то, что в понятии любого предмета присутствует соотношение трех указанных определений. Они-то в своем очищенном от всякого внешнего материала виде и составляют собственный инструментарий мышления.

Все это Гегель подробно разъясняет в своей науке о мышлении – «Науке логики». Здесь же, в «Феноменологии духа» он лишь тезисно указывает на то, что мышление человека также развивается по своим законам. И чтобы оно смогло научиться действовать в качестве свободного, ему необходимо было, во-первых, овладеть своими определениями (единичное, особенное и всеобщее), и, во-вторых, научиться мыслить самого себя, как единичность, принадлежащую всеобщности (миру в целом).

Что касается определения «единичное», то сознание наших предков было хорошо знакомо с ним, поскольку каждый человек ежедневно имел отношение со множеством окружающих его единичных предметов. Что касается определения «особенное», то оно тоже уже было знакомо им, хотя и односторонне. Изучая единичные вещи, рассудок человека в ходе этого создавал их «общие понятия». Такие общие понятия выступали в качестве определения «особенности». Но данная *особенность* носила еще однобокий характер. Она создавалась путём обобщения образов *единичных* вещей и не была опосредствована со стороны *всеобщности*. Истинное же значение *особенности* (части) проступает только тогда, когда она оказывается опосредованной как со стороны *единичности* (элемента), так и со стороны *всеобщности* (целого).

Но вот последнего – определения «всеобщего» в его подлинном значении

– мышление античного человека еще не знало. Мир как единое целое, причем как такое целое, которое произвело из самого себя все свои особенные части и единичные вещи, и содержит их в себе как снятые, как свои подчиненные моменты, еще не стал достоянием мышления людей той эпохи. Поскольку требуемое представление о всеобщем еще отсутствовало, постольку начавшийся процесс становления внутренней свободы самосознания, привел сознание людей в *состояние несчастья*. Возможность стать свободным самосознанием уже появилась, а вот представлений о мире и навыков мышления требуемого масштаба еще не было.

Конечно, в трудах античных мыслителей можно встретить рассуждения о мире в целом (который они, кстати сказать, представляли себе еще в виде плоской поверхности, накрытой несколькими небесными полусферами). Но эта мыслимая ими целостность мира представляла собой скорее формальное единство различных особенностей (деревьев, гор, полей, животных и т.д.), которая была подобна мозаичному полотну.

Боги античной мифологии, хотя и находились в отношении родства друг с другом, но они тоже представляли собой лишь некоторую гроздь сосуществующих во времени и пространстве *особенных* богов. Среди них не было единого *всеобщего всевышнего* бога, создавшего все особенное и единичное. И если у Аристотеля, а также некоторых других античных философов, мы все же находим упоминание о едином боге, то он у него представляет собой лишь некую особенность, сосуществующую наряду с другими особенностями: звездами, Солнцем, Землей и т.д. Он не был богом всего мира, стоящим над ним и растворяющим в себе все его особенные и единичные образования.

Теперь же самосознанию людей требовалось научиться мыслить мир как нечто изначально целое (всеобщее), которому принадлежит все особенное и единичное, включая самого человека. Пока люди были животными, они не осознавал своей подчиненности миру в целом (всеобщему). Они отталкивались от своей единичной плоти, которая была для них целью. Весь окружающий мир

они воспринимали как то, что должно было служить им в достижении их животной цели – поддержания их единичной жизненности.

В ходе начавшегося процесса становления их свободного самосознания, необходимо было учиться мыслить мир, отталкиваясь не от его единичных образований, а от его (мира) всеобщности. Это требование диктовалось самим процессом развития свободного самосознания человека.

Подобные воззрения на мир, требующие от мышления признать примат всеобщего, не могли прийти в сознание человека из сферы *созерцания*, поскольку окружающий мир всегда предстает перед нами в форме множества единичных вещей. Не могли они прийти и из самого *мышления*, поскольку, как мы уже сказали, в тот период мышление человека еще не располагало опытом деятельности такого масштаба.

Войти в сознание людей подобные воззрения на мир могли только через сферу *образного представления*. Именно потребность в обретении образной картины мироздания, показывающей мир как единое целое, привела к появлению христианства и других монотеистических религий. При их посредстве преодолевалось состояние несчастья и, соответственно, формировалось внутренне свободное самосознание людей. *«Положительная сторона свободы приобретает действительность только тогда, когда самосознание, освобождаясь от единичности, постигает в-себе-и-для-себя-разумное»*, т.е. – монотеистическую картину мироздания.

Пути вхождения представлений о всеобщем в сознание человека.

Представления о всеобщем приходят в голову индивида тремя способами.

Во-первых, через противоположность субъекта окружающему миру: Я – не-Я. Всеобщность выступает здесь еще как нечто внешнее для субъекта, потустороннее, т.е. находящееся по ту сторону мира. – Ветхозаветная картина сотворения мира Богом.

Во-вторых, через отношение внутренней противоположности Я к самому себе: Я – Я. Здесь всеобщность принимает человеческий образ, который становится носителем всеобщего содержания. – Евангелия описывающие

земную жизнь Иисуса Христа.

В-третьих, через приведение данного двойного отношения противоположности к единству. Благодаря принятию в себя представлений о мире и о самом человеке из Ветхого и Нового завета самосознание людей вырабатывает практический навык жизнедеятельности в нем.

Первая форма всеобщности предстает перед человеком как потусторонняя сущность мира. Это Бог-Отец, который сотворил природу и человека.

Вторая форма всеобщности – это вошедший в сознание людей образ Бога-Сына Иисуса Христа.

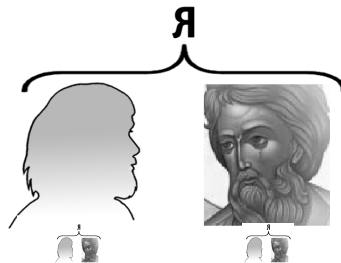
Третья форма всеобщности – это заполнившая сознание человека и ставшая его сущностью христианская картина мира: Бог-Дух. – Пророки приходят и уходят, а их учение остается.

Названные формы мы рассмотрим теперь подробнее.

Бог-отец. Создав мир по своему образцу и подобию Бог тем самым воплотил себя в нем. Но при этом сам он остается по ту его сторону. Непрозрачная плоть природы отделяет людей от Бога. Данное воззрение на мир позволило человеку рассматривать потребляемые им предметы природы как дар Всевышнего. Это Бог милостиво дает ему жизнь и пропитание. Отсюда появляется обряд *причащения*. В ответ человек воздает Богу благодарность. Он совершает *жертвоприношение*. Через эти действия Я индивидов осуществляет двойную рефлексию: а) от Бога через потребление предметов природы к самому себе, и б) от самого себя через жертвоприношение – к Богу. За счет этого оно (Я) отделяет себя от остального мира, вырывает свою плоть из окружающей природы и оставляет ее наедине с самой собой. Тем самым его самосознание обретает свою противоположность (Я – Я) в ее оторванности от окружающего мира.

Бог-сын. На второй ступени приходящее в сознание людей всеобщее содержание принимает образ Богочеловека. В образе Иисуса Христа каждый человек находит некое подобие себя самого. Если до этого на обеих сторонах

его свободного самосознания находилось еще пустое Я, то теперь на место одного из этих Я приходит наполненный всеобщим духовным содержанием зримый образ Иисуса Христа. Он становится одной из сторон формирующегося свободного самосознания человека.



Иисус сообщил людям о том, что он является сыном Божьим, что он принес им истину, что он пришел искупить их грехи, научить их жить в духе и т.д. Но весь этот потенциал учения Христа люди обретут потом. Пока же их сознание довольствуется только тем, что принимает образ Иисуса Христа внутрь самого себя. На начальной ступени возникает только чувственное отношение к нему: «Возлюби Бога своего!», «Иисус, войди в мое сердце и воцарись в нем!». – Образ Иисуса Христа, становится предметом внутреннего чувства, предметом благоговения, а стало быть чем-то, что еще не является достоянием мышления.

Первоначальное отношение к нему представляет собой только «...диссонирующий перезвон колоколов или теплые клубы тумана, музыкальное мышление, не доходящее до понятия. Благодаря этому здесь налицо внутреннее движение чистого настроения, которое чувствует себя само, но мучительно чувствует как раздвоение – движение бесконечной тоски, которая обладает уверенностью, что ее сущность есть такое чистое настроение, чистое мышление, которое мыслит себя как единичность, что она познается и признается этим предметом именно потому, что он мыслит себя как единичность» [28; 116].

Через чувство благоговения образ Иисуса Христа закрепляется в

сознании человека. Только благодаря этому сознание (Я) получает возможность обратиться на него свое мышление. Но как люди должны были мыслить Христа? – Этого они на тот момент еще не знали. То как они должны были мыслить Бога и сотворенный им мир должно было прийти к ним именно от Бога. Иначе говоря, первоначально не человек должен был судить о Боге, а Бог, приняв образ Иисуса Христа, должен был научить человека мыслить самого себя и свое творение.

Поскольку образ Иисуса Христа вошел в сознание человека, постольку заключенное в нем всеобщее духовное содержание противопоставлялось теперь животному началу человека, его вожделеющему Эго, составляющему другую сторону его самосознания. Любовь к Богу, благоговение перед ним вступает в отношении противоположности к чувствованию субъектом самого себя как вожделеющей плоти. Поклонение духовному божественному содержанию противостоит теперь утробным позывам тела. В образе Иисуса самосознание человека находит всеобщее, возвышенное, духовное содержание. А в своем вожделеющем Эго – единичное, низменное, животное начало.

Две крайности самосознания сошлись на чашах весов. «Сознание своего наличного бытия – пишет Гегель – есть только скорбь об этом бытии..., ибо в них оно имеет только сознание собственного ничтожества. Возвышаясь, оно переходит отсюда к всеобщему. Но само это возвышение ... есть сознание противоположного, а именно – себя самого как единичности. Всеобщее, вступающее в сознание затрагивается единичностью и только вместе с ней оно налицо» [28, 113].

На этой ступени суть состояния *несчастливого* сознания приобретает новую форму. Самосознание индивида находит себя разорванным на две противоположные уже не только по форме, но и по содержанию стороны: возвышенную и низменную. Своими животными корнями самосознание человека еще привязано к «низменной» стороне, к Эго. Но наряду с этим, оно испытывает непреодолимое стремление к своей второй, содержащей всеобщее духовное содержание «возвышенной» стороне. Перед человеком вставала

задача подвергнуть отрицанию безраздельную власть тела над своим духом и поменять полюса: сделать свое тело средством служения духу.

Церковь и священнослужители. Поскольку сами стороны осознающего себя человеческого Я не могли прийти к согласию, постольку им потребовался посредник. Таким посредником стала *церковь*, и ее представители – священнослужители, духовные отцы. Последние играли роль слуг по отношению к обеим сторонам самосознания. Обращаясь к человеку они выступали от имени Бога. Обращаясь к Богу они выступали от имени человека. За счет этого достигалось примирение противоположных сторон самосознания. Обе стороны – и возвышенные представления о Боге и забота о низменных вожделениях плоти – приучались жить в согласии. «Этот средний термин, следовательно, таков, что представляет друг для друга оба крайних термина и состоит обоюдным слугой каждого из них при другом... Этот средний термин сам есть сознательная сущность (человек – С.Т.), ибо он есть действие, которое опосредствует сознание как таковое» [28, 121].

Выступая со стороны Бога священник играет роль наставника людей, *духовного отца*. Он читает людям проповеди, учит их тому как они должны мыслить Бога, сотворенный им мир, как им следует жить, как вести себя в тех или иных ситуациях, какие поступки совершать и чем их обосновывать. Выступая от имени человека, обремененного животными страстями, он играет роль их посредника перед Богом – *священнослужителя*. Он организует и проводит церковные службы и массовые моления, выслушивает исповеди, принимает покаяния и отпускает грехи. Тем самым он помогает человеку преодолеть зависимость от животных страстей и обращает его мысли к Богу, указывает ему путь духовного развития. Средствами борьбы с позывами плоти стали: пост, аскетизм, самоистязания. Средствами возвышения духа – службы, молитвы, проповеди.

Благодаря священнику «...сознание освобождается от действия и потребления как своего действия и потребления; оно ... перекладывает на священника ответственность за свои действия. Этот посредник, как

находящийся в непосредственном отношении с всеобщей сущностью, служит своим советом в вопросах правды. Поступок, поскольку он есть исполнение чужого решения, перестает быть собственным поступком» [28, 121].

В лице священника мирянин находит свое другое второе Я, дающее ему всеобщее духовное содержание. Обретя такого посредника, человек отказывается от своего собственного перводанного Я, оскверненного вожделениями плоти. Он действует уже не под диктовку своего природного Эго, а по указанию другого человека – священника, который повелевает им от имени Бога. Те поступки, которые человек совершает по решению другого лица (по совету священника), перестают быть его собственными поступками. В них и через них субъект умерщвляет свое природное Я и подчиняет свое самосознание внешнему для него Я, выступающему от имени всеобщего духовного содержания.

Тем самым сознание людей отнимает у себя казалось бы только-только обретенную им внутреннюю свободу. Оно передает власть над собой тому, кто выступает от имени Бога – церкви и ее служителям. Действуя по указаниям священников, читая молитвы на непонятном (латинском) языке, отказывая себе в телесных наслаждениях, человек полностью лишает себя своего перводанного Я. Читаем у Гегеля: «Благодаря этим моментам отказа от собственного решения, затем от собственности и наслаждения и, наконец, благодаря положительному моменту занятия непонятным делом (чтением молитв) самосознание индивида полностью отнимает у себя сознание внутренней и внешней свободы,.. оно отрелось от своего Я» [28, 121-122].

Сознание человека отказалось от самого себя, от своего перводанного Я, и подчинило себя всеобщему духовному началу, приходящего к нему извне посредством священника. Отказ от собственного Я негативен только с одной стороны, тогда как с другой стороны он положителен. Он дает самосознанию человеку практику реальной деятельности, положенной уже не его природной (животной) единичностью, а неким внешним по отношению к нему всеобщим субъектом, наполняющим его всеобщим духовным содержанием. Эта новая

форма воли человека приходит к нему извне – от Бога. Но приходит только через живого посредника – церковь и ее служителей.

Благодаря такому пожертвованию самим собой (своим Я) сознание человека преодолевает состояние своей разорванности и несчастья. «*Положительная* сторона свободы приобретает действительность только тогда, когда, с одной стороны, рабское самосознание, освобождаясь как от единичности господина, так и от своей собственной единичности, постигает ***в-себе-и-для-себя-разумное*** в его от ***особенности субъектов независимой всеобщности*** и когда, с другой стороны, самосознание господина, благодаря *общности* потребностей раба и господина и заботе об их удовлетворении, а также благодаря тому, что господин созерцает предметное снятие непосредственной единичной воли в лице раба, приводится к тому, чтобы признать это снятие как истинное также и в отношении к себе самому и, сообразно с этим, и свою собственную себялюбивую (эгоистичную – С.Т.) волю подчинить ***закону в-себе-и-для-себя-сущей воли***» [34, 247].

Бог-дух. Период средневековья был подчинен одной цели – наполнению сознания людей всеобщим духовным содержанием и подчинению их интеллекта и воли данному содержанию. Тотальное господство в тот период христианского мировоззрения и церкви было обусловлено необходимостью внедрения в сознание человека монотеистической картины мира.

Учившись послушанию, усваивая христианские нормы нравственности, как данные Богом, люди тем самым насыщали свое Я духовным содержанием – представлениями о всеобщем, и учились жить в нем (в духе). Они становились носителями этого духовного содержания, носителями веры в него.

В учении Иисуса Христа самосознание людей обрело свое истинное начало, свою вторую духовно-нравственную природу. Само же учение, осев в головах людей и став духовной субстанцией общества, достигло тем самым своей третьей ипостаси – Бога-Духа. «Несчастное сознание завершилось тем, что ... для сознания обнаружилось его *единство* с тем всеобщим, которое более уже не оказывается вне его и которое есть его сущность» [28; 124].

Реформация. По мере распространения и утверждения христианской религии, образ священника, как живого посредника между человеком и Богом, замещающего собой образ учителя – Иисуса Христа, стал препятствовать дальнейшему развитию сознания людей. Тотальное присутствие церкви в духовной жизни людей становилось излишним. Сознание уже заполнилось привнесенными христианством нравственными нормами, сделало их привычными для себя, вошедшими во все сферы жизнедеятельности людей. Человек научился мыслить, отталкиваясь от всеобщности мира. В силу этого он стал испытывать потребность в большей самостоятельности, в большей доверии к самому себе, к своему Я. Охватившее в XVI веке Европу движение Реформации имело своей целью освобождение самосознания человека от излишнего присутствия в нем внешних посредников: церкви и ее служителей.

2.2.4. Формирование внешних условий для проявления свободного самосознания людей

Параллельно с развитием внутренней свободы самосознания, шел процесс формирования в обществе внешних условий для его реализации.

Суть процесса развития человечества в эпоху существования отношений господства и рабства заключалась в том, что, с одной стороны, шло становление внутренне свободного самосознания у всех людей, а с другой – в обществе формировались условия для его реализации.

То обстоятельство, что первые контуры отношений совместного самосознания возникли еще в сообществах животных, не исчерпывало всего существа дела. Необходимо было, во-первых, перевести их в положительную форму, во-вторых, распространить их прогрессивное действие на всю меру наличного бытия человечества, в-третьих, раскрыть весь содержащийся в них потенциал интенсивного развития и воплотить его в реальность. Вот на все это человечеству и потребовался период становления, называемый *всемирной историей*.

Как развивалась история человечества? Какую роль играли в ней те или

иные народы? На эти вопросы Гегель дает ответ в своих лекциях по философии истории. Здесь же, в ходе изложения учения о самосознании мы должны выявить лишь те ее моменты, которые представляли собой вехи на пути развития самосознания людей.

В период собирательства и охоты шло утверждение самой практики орудийной деятельности наших предков на всей пригодной для их проживания территории планеты. По мере завершения этого процесса произошел переход от собирательства и охоты к земледелию и скотоводству и, соответственно, от кочевого образа жизни – к оседлому. Появление устойчивых земледельческих поселений создавало субстанциальную основу для развития интенсивной сути отношений совместного самосознания.

Возникающие на базе соседских общин государственные образования представляли по своей структуре иерархическую пирамиду отношений господства и подчинения. На ее вершине находились абсолютные властители – монархи: фараоны, цари, императоры, короли, султаны и т.д. Ступенью ниже располагались представители родовой аристократии: князья и бояре, герцоги и графы, эмиры и беи. Они, как правило, являлись правителями отдельных регионов страны. Далее шло дворянство, которое в основном формировалось из людей, проявивших заслуги перед Отечеством. Они наделялись землей и непосредственно управляли проживавшим на ней людом.

Правящая династия, родовая аристократия, дворянство, а также духовенство, представляли собой *высшие привилегированные* сословия общества. Им противостояла масса зависимых от них простых людей: рабов, крестьян, крепостных, слуг, дворовых и т.д., которые составляли *низшее, податное* сословие. В них признавалось их человеческое начало, но их самосознание не признавалось равным самосознанию представителей высших сословий.

Стандарты господской жизни существенно отличались от стандартов рабской жизни: *дворцы* и *хижины*. Пышные одежды и головные уборы создавали образ господина, тогда как образ рабов оставался в своей простоте.

По отношению к господам применялись возвышающие обращения: властелин, повелитель, господин, пан, сиятельство, благородие, превосходительство и другие. По отношению к рабам – уничижительные: раб, смерд, холоп, голубчик, братец, милейший, любезный, человек и т.д.

В условиях существования отношений совместного самосознания в принципе невозможно было стать свободным, поскольку несвободны были все: и господа, и рабы, и паны, и слуги. Можно было перестать быть рабом и стать господином либо наоборот, но не свободным. Можно было стать также *вольным*, переселившись на еще не освоенные земли, но и там постепенно утверждались отношения совместного самосознания. Во всех ситуациях человек оставался либо «родовитым», «благородным», либо «подлым», «простым». (В истории иногда случались и победоносные восстания народных масс, но и они в итоге заканчивались восстановлением неравных отношений господства и рабства.)

В период существования натурального хозяйства продукты человеческого труда производились в своей природной форме. В хлебопашестве это было зерно. В садоводстве – фрукты, ягоды. В огородничестве – овощи, корнеплоды. В животноводстве – скотина, птица. Фураж – овес, сено. Так как характер труда определялся такими натуральными формами продуктов, которые *не изготавливались*, а лишь *выращивались*, простор для развития свободного самосознания производителей был ограничен.

Дальнейший прогресс в деле развития самосознания шел преимущественно через города. Ремесло и мануфактура позволяли мастерам и подмастерьям воплощать свое *Я* в искусственно создаваемых ими формах предметов. Например: подсвечник, платье, украшение, карета, шпага и т.д. В таких искусственно произведенных продуктах своего труда мастеровые люди находили реальное воплощение свободного творчества своего *Я*. Но и здесь на первых порах использовались преимущественно природные материалы и виды энергии – мускульная сила животных и самого человека, что также ограничивало возможности для проявления свободного самосознания.

Великие географические открытия и последовавшее за ними образование европейского и мирового рынка привели к переходу мануфактурного производства на промышленную основу. Промышленное производство, в свою очередь, вызвало изобретение новых орудий производства и предметов потребления, искусственных источников энергии и материалов. При промышленном производстве все звенья технологической цепи – от добычи сырья до продажи готовых изделий и от их потребления до утилизации отходов – стали ареной проявления творческой деятельности человеческого Я.

Поскольку самосознание людей действует на основе знаний, то расширение возможностей для проявления свободы творчества человека потребовало развития науки и всеобщего образования. Используемое в учебниках истории выражение: «развитие производства потребовало развития науки и образования» надо понимать в том смысле, что развивающееся самосознание людей нуждалось в дальнейшем расширении арсеналов используемых ими знаний.

Благодаря промышленному производству, образованию и науке самосознание широких народных масс стало стремительно вырываться из тисков отношений господства и рабства. В своем творчестве рабочие и предприниматели все более утверждали свое Я в его свободе. В развиваемых ими сферах деятельности они проявляли свое самосознание не только не хуже господ, но даже более эффективно. Опираясь на свои реальные дела, они могли заявить теперь о себе словами: «Я – специалист, я себе (своему Я, своим творческим возможностям) цену знаю».

Рост возможностей для реализации свободного самосознания людей привел в итоге к тому, что форма совместного самосознания стала стеснять общество. Долгое время она способствовала развитию сознания людей, но теперь стала противоречить тем результатам, которые были достигнуты при ее содействии. Человечество в лице своих передовых стран пришло к необходимости перехода со ступени *совместного* самосознания на ступень *всеобщего свободного* самосознания. Соответственно, та психология людей и те

отношения в обществе, которые соответствовали ступени совместного самосознания, должны были быть заменены новыми. Когда цель достигнута, тогда средство ее достижения остается в прошлом. «Рабство и тирания (диктатура – С.Т.) составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым нечто (временное – С.Т.) и относительно правомерное» [34; 246].

2.2.5. Переход к всеобщему свободному равному самосознанию.

В системе отношений совместного самосознания раб взамен своего животного эгоизма приучался исполнять чужую волю, тогда как господин оставался еще привязанным к своему собственному Эго. С точки зрения требований свободного самосознания положение раба является более истинным, чем положение господина. Читаем у Гегеля: «Истина самостоятельного сознания есть рабское сознание» [28; 104]. А это значит, что отмена формы совместного самосознания должна была произойти за счет ликвидации *господства*, тогда как *служение* – в форме служения интересам всего общества – должно было остаться. Соответственно, инициатива ликвидации отношений совместного самосознания исходила от тех, чье самосознание не признавалось равным, – от *рабов*.

За тысячелетний период своего существования общественный строй, основанный на отношениях совместного самосознания, утвердился и стал привычным настолько, что другого строя люди себе уже не представляли. Все общество снизу доверху было пронизано принципом неравенства людей: в семье, в социальной сфере, в экономике, в образовании, в культуре и т.д.

В силу данного обстоятельства при переходе на ступень всеобщего свободного самосознания потребовалось разрушать и отстраивать заново все общество. Весь уклад жизни людей требовалось перевести с принципов совместного неравного самосознания на принципы свободного равного самосознания.

Но общественный строй – это только одна, внешняя сторона

преобразований. За прошедшие тысячелетия отношения неравенства укоренились также и в психологии людей: в их душах, в их сознании, в их морали. Поэтому наряду с общественными преобразованиями требовалось изменить и внутренний мир человека. У одной части общества необходимо было искоренять господскую, барскую психологию, у другой, наоборот, холопскую, рабскую. И всех надо было научить быть не выше и не ниже других, а наравне со всеми. «Только через освобождение раба становится, следовательно, совершенно свободным также и господин» [34; 247].

Вот такое всеобъемлющее преобразование общества получило название *социальной революции*. В разных странах, в разных *формах*, под разными *лозунгами*, в разные *сроки* и с разными *темпами* были осуществлены: а) демонтаж общественной системы, основанной на принципах совместного неравного самосознания, и б) построение нового общества на принципах всеобщего свободного равного самосознания. Начало этому процессу положили Нидерландская и Английская буржуазные революции в XVII веке, которые, в свою очередь, разгорались под идейными знаменами Реформации. Однако своего пика мировой революционный процесс достиг только во второй половине XX столетия. Лишь тогда была преодолена критическая точка преобразований на планете – большинство народов создали основы демократического правового строя.

Преобразование общества с принципов совместного самосознания на принципы всеобщего свободного самосознания – это то общее, что совершалось в ходе всех революций во всех странах. Но в этом всеобщем мировом революционном процессе была и своя *эстафета преемственности*. Каждая великая революция отталкивалась от достижений предыдущих революций и своими собственными свершениями вносила очередной вклад в дальнейшее развитие всеобщего процесса перехода человечества со ступени совместного самосознания на ступень всеобщего свободного самосознания. Причем этот вклад имел не только экстенсивное значение, состоящее в том, что еще одна страна мира включалась в данный процесс, но и интенсивное

значение, заключающееся в дальнейшем углублении самой сути осуществляемого перехода.

Гегель был современником Великой французской революции. Как и все он восторженно приветствовал ее. Он называл Наполеона «мировой душой», т.е. человеком, определявшим в ту эпоху развитие всего мира, возводящим его (мир) на новую ступень развития. «Самого императора – эту мировую душу – я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая находясь здесь, в этом месте, охватывает весь мир и властвует над ним» [30; 255].

Эти слова были сказаны Гегелем осенью 1806 г., когда он уже закончил писать свою «Феноменологию духа», где изложил свою концепцию самосознания. Поэтому, в отличие от многих других своих современников, он в полном объеме понимал истинную природу тех событий, которые происходили во Франции.

§ 2.3. ВСЕОБЩЕЕ СВОБОДНОЕ РАВНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Это третья высшая ступень развития самосознания человека.

Всеобщее свободное самосознание означает утвердительное знание человеком того, что все другие люди являются такими же, как и он сам, что у всех у них существует равное ему развитое свободное самосознание: Я – Я.

«Всеобщее самосознание есть утверждающее знание себя самого в другой самости, каждая из которых в качестве свободной единичности обладает *абсолютной самостоятельностью*, но, вследствие отрицания своей непосредственности или вожделения, не отличается от другой и представляет собой всеобщее самосознание. Каждая из них объективна и обладает реальной всеобщностью в форме взаимности постольку, поскольку она знает, что признана другой свободной единичностью, а это она знает, поскольку признает

другую единичность и знает ее как свободную» [34; 247].

Изначально наши предки были животными, единичное *вождеющее Эго* которых было погружено в их тело и неукоснительно служило ему. Благодаря образованию формы совместного самосознания и овладению орудийной деятельностью у наших предков стало развиваться *свободное самосознание*, а *вождеющее Эго* становилось его снятым моментом. Поскольку *свободное самосознание* имеет общественную природу (оно формируется только в условиях общества), постольку у всех людей оно в принципе одинаково как по своему содержанию (знаниям), так и по своей внутренней деятельной форме (Я – Я).

Достигнув современной ступени развития, род человеческий приходит к осознанию своего субстанциального единства, полагаемого уже не общностью генов, а общностью свободного и равного самосознания всех людей. «На этой стадии соотнесенные друг с другом самосознающие субъекты возвысились, следовательно, через снятие их *неодинаковой особенной единичности* до сознания их *реальной всеобщности*, – всем им присущей *свободы*, – и тем самым до наглядного проявления определенного тождества их друг с другом» [34, 247].

Общество, основанное на принципах всеобщего свободного самосознания, – это современное правовое государство. Многие страны уже завершили построение такого государства, многие еще находятся на пути к нему. В правовом государстве также сохраняются отношения командования и подчинения, но теперь они основаны на свободном волеизъявлении людей, которые по своему выбору определяют свое место в обществе. Иначе говоря, на достигнутой теперь ступени развития общества отношения "господства и рабства" преобразуются в отношения "руководитель – исполнитель", конкретное содержание которых оговаривается договором трудового найма. «Это всеобщее самосознание, является *субстанцией* каждого существующего вида духовности – семьи, отечества, государства, равно как и всех добродетелей – любви, дружбы, храбрости, чести, славы» [там же, 247].

Здесь исподволь встает вопрос о сроках. Пять-шесть тысячелетий, которые потребовались человечеству на то, чтобы полностью развить свое самосознание и создать необходимые условия для его свободной реализации, – много это или мало? Если сравнить с предшествующими миллионами лет животной жизни наших предков, то этот срок выглядит мимолетным. Однако данное сравнение имеет внешний, а потому некорректный характер. Сопоставление проходит между двумя качественно отличными формами жизни: животной и человеческой. Чтобы оценить относительную длительность этого периода по внутренним меркам человечества, следует вести счет не в тысячелетиях, а в поколениях людей.

Период индивидуального развития человека занимает в среднем 16-20 лет. В ходе одного столетия мы имеем, следовательно, 5-7 сменяющихся поколений людей. За одно тысячелетие проходит, соответственно, 50-70 поколений. А за период 5-6 тысячелетий – порядка 400. Вот такое число поколений потребовалось человечеству на то, чтобы, оттолкнувшись от состояния дикости, прийти к современному уровню своего развития.

Если же говорить только о странах Европы, включая Россию, которые вступили на путь государственности не более полутора тысяч лет назад, то мы получаем цифру всего в 100 поколений. Все то, что имеют сегодня европейские народы, было создано трудом только ста поколений людей. Вот при такой системе отсчета получается, что период взросления человечества был не столь уж и продолжительным.

Индивидуальное самосознание. Аналогичную последовательность ступеней самосознания мы имеем и в ходе индивидуального развития человека. В грудничковом возрасте ребенок находится еще на ступени *единичного вожделеющего* самосознания. Далее между ним и родителями (воспитателями, учителями) устанавливаются отношения *совместного неравного* самосознания, где взрослые выполняют роль повелителей, а дети – исполнителей. Родители не только командуют детьми, но и на собственном примере демонстрируют им то,

как они должны исполнять эти команды.

Когда детей обучают делать зарядку, ложиться спать, складывать вещи, правильно произносить слова и т.д., то тем самым им показывают, как должна работать повелевающая сторона их собственного самосознания. Выполняя команды родителей (воспитателей), дети обретают навык деятельности исполнительской стороны своего самосознания. Только научившись послушанию, научившись принимать и исполнять команды старших, подросток обретает способность самостоятельно управлять собой и другими.

Такие игры, как: «дочки-матери», «солдатики» и им подобные, служат хорошим подспорьем для формирующегося самосознания детей. Общаясь со своими «дочками», «пупсиками», «воинами», дети ведут с ними диалоги, наказывают их, благодарят. В их образ они вкладывают ту или иную сторону своего собственного самосознания, благодаря чему придают ей внешнюю наглядную форму. Играя с куклами, они тренируют свое Я на исполнение им всех тех функций, которыми оно должно обладать как самостоятельное и свободное в самом себе самосознание, чтобы в дальнейшем оно могло уже обходиться без таких внешних помощников.

К 16-20 годам сознание человека овладевает достаточным объемом знаний и полностью развивает свою внутреннюю деятельную форму (Я – Я). После этого молодой человек разрывает узы своего совместного с родителями (воспитателями) самосознания и становится подлинно равным всем остальным людям носителем всеобщего свободного самосознания.

Мы, нынешнее поколение людей, находимся уже на ступени всеобщего свободного самосознания. В силу этого, оглядываясь на минувшие исторические эпохи, мы исподволь склонны воспринимать их «в системе координат», присущих нашему сознанию сегодня. Это можно сравнить с тем, как если бы зрелый мужчина, вспоминая свой юношеский возраст, пытался объяснять свои поступки тех лет с высоты достигнутого им теперь жизненного опыта. Подобная практика, приводящая к явной модернизации духовного содержания прошедших эпох, имеет сегодня, к сожалению, широкое

распространение. Такие игры, например, как футбол, волейбол, хоккей, могли получить свое развитие только в условиях всеобщего свободного самосознания, а на более ранних ступенях существовали другие формы состязаний, преимущественно силовые единоборства. То же самое относится и к выражениям лиц, позам, манерам, мыслям и поступкам людей, принадлежащих к разным ступеням самосознания.

Переход к разуму. «Всеобщее самосознание перестает быть самосознанием в собственном или узком смысле этого слова, ибо к самосознанию как таковому и относится как раз стремление крепко держаться особенности нашей самости. Через снятие этой особенности самосознание становится разумом» [34; 249].

Разум – это взаимопроникающее единство сознания *как такового* и *самосознания*. Сознание как таковое возникает у человека благодаря его противоположности к окружающему миру: Я – не-Я. *Самосознание* образуется благодаря вхождению нашего Я в противоположность к самому себе: Я – Я. Представляя собой единство сознания и самосознания, *разум* формируется благодаря вхождению нашего Я в противоположность к своему собственному содержанию – наполняющим его знаниям. Первая противоположность снимается в ходе познания нами окружающего мира. Вторая – в ходе осознания каждым из нас самого себя, своего Я. Третья – через деятельность нашего Я, направленную на овладение им своим собственным содержанием и приведение его в порядок.

«Разум – это высшее соединение сознания и самосознания, т.е. знания о предмете и знания о себе. Он есть достоверность того, что его определения являются столь же предметными определениями, определениями сущности вещей, сколь и нашими собственными мыслями. Он столь же есть достоверность его самого, субъективность, сколь и бытие, или объективность, в одном и том же мышлении» [29; 90].

Ранее мы выяснили, что процедура познания, согласно Гегелю, включает

в себя три ступени: а) чувствительность, б) восприятие, в) рассудок. Только на третьей ступени наше *Я* отвлекается от чувственно воспринимаемых нами предметов и сосредоточивается в самом себе. Там, внутри самого себя, оно формулирует законы, научные положения, теории и строит их доказательства. Вся эта деятельность осуществляется нашим мышлением. Мыслим же мы только посредством слов.

В свою очередь, все те слова, из которых мы строим свои мысли, являются определениями познаваемых нами предметов окружающего мира, а также их частей, элементов, сторон, образуемых ими систем и т.д. Из таких определений складывается понятие предмета. В своей совокупности все определения, посредством которых мы мыслим окружающий нас мир и передаем друг другу информацию, как раз и составляют собственное содержание нашего сознания. Это тот материал, с которым работает наше *Я*, и из которого оно строит свои мысли. На ступени разума наше *Я* имеет своей задачей приведение всего арсенала используемых им понятий и определений в осмысленный порядок.

«Самосознание, будучи выражением достоверности того, что его определения в такой же степени предметны, – представляют собой определения сущности вещей, – в какой они являются его собственными мыслями, – есть разум, который, в качестве такового тождества, есть не только абсолютная *субстанция*, но и истина в смысле знания» [34; 250].

Разуму предшествует ступень *рассудка*. Рассудочное мышление еще привязано к внешнему созерцанию и к образным представлениям предметов и в своей деятельности отталкивается от них. Те предметы, которые человек мыслит на ступени *рассудка*, находятся еще в сфере его образного представления, а выявляемые им их различные определения становятся уже достоянием его мышления. Иначе говоря, *субъектом* суждения на ступени рассудка является представляемый человеком образ вещи («это»), а *предикатами* – ее различные определения, посредством которых данная вещь («это») переносится в сферу мышления.

На ступени *разума* мышление человека отрывается от образных представлений. Оно обращается внутрь самого себя, где делает своим предметом все уже находящиеся в нем самом определения вещей. Связывая эти определения между собой, мышление выстраивает из них понятия, а сами понятия сводит в единый ряд, систематизируя по принципу логической преемственности их смысла.

В этом, собственно, и состоит превосходство разума над рассудком: все отдельные понятия получают свое истинное познавательное значение, лишь только став логически упорядоченными моментами единой в себе системы. Соответственно, только поднявшись на ступень разума, человек обретает способность создавать из отдельных понятий и определений целостную научную картину мира.

На протяжении всей предшествующей истории сознание людей вполне довольствовалось ступенью рассудка. Отсюда слова Гегеля: «Разум без рассудка *ничто*. Рассудок же и без разума *нечто*». Но на достигнутой теперь ступени развития наше *Я* противопоставляет себе все используемые им определения и исследует познавательное значение каждого из них. Благодаря этому оно учится применять их «с понятием», т.е. с пониманием занимаемого ими места в общем ряду. На ступени разума, следовательно, наше *Я* знает используемые им определения и понятия не только в их непосредственности, т.е. с их предметной стороны, чем вполне довольствуется рассудок, но и в их опосредованности, т.е. с их понятийной стороны, чего рассудку не дано. Поэтому только на ступени разума достигается подлинное *содержательное* единство нашего *сознания как такового* и *самосознания*. Читаем у Гегеля: «То, что мы постигаем посредством разума, представляет собой: 1) содержание, которое не только состоит из наших чистых представлений или мыслей, созданных нами для себя, но и включает существующую в себе и для себя сущность предметов и обладает объективной реальностью, 2) содержание, которое не является чуждым для *Я*, данным ему, но проникнуто последним, усвоено им, тем самым столь же произведено им» [29; 90].

То, что разумом «произведено», должно быть и «усвоено» им. Это значит, что каждое подрастающее поколение людей необходимо *учить разуму*. *Сознание как таковое*, а равным образом и *самосознание* формируются у человека сами собой, в силу только того обстоятельства, что он рождается и вырастает в условиях общества. Их *формальному* единству – *рассудку* – учит повседневная жизнь. Но, в отличие от рассудка, *разум* не может сформироваться у человека сам собой. *Содержательное* единство сознания как такового и самосознания, каковое он (разум) собой представляет, достигается только за счёт специальной деятельности нашего Я, нацеленной на приведение собственного содержания – знаний – в осмысленный порядок, соответствующий объективному положению вещей. Эта деятельность представляет собой целую науку, основы которой и были разработаны Гегелем в «Энциклопедии философских наук».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью данного диссертационного исследования является разработанная Гегелем в начале XIX века концепция самосознания человека.

Задача постижения феномена самосознания обуславливалась в тот период как общими *онтологическими* закономерностями развития человечества – потребностью выхода человека из «состояния несовершеннолетия», о чём говорил Иммануил Кант, так и закономерностями гносеологического характера – необходимостью разработки самой технологии мышления (мыслительного постижения) мира в целом.

При решении методологических проблем исследования самосознания Гегель опирался на положительный опыт своих предшественников:

- а) на идею Канта об активности сознания в процессе производства знаний,
- б) на идею Фихте о ключевой роли в этом процессе самосознания,
- в) на положении Шеллинга о тождестве идеального содержания нашего сознания и реального содержания окружающего нас мира.

Учитывал он также и уже существовавший на тот момент опыт конструирования всеобщей системы понятий. Отчасти этот опыт был представлен французскими энциклопедистами – Д'Аламбером, Дидро и др., которые выстроили все эксплуатируемые человечеством понятия в простом алфавитном порядке. Отчасти – историками философии, которые показывали хронологическую последовательность введения понятий в научный оборот. Отчасти – Христианом Вольфом, который разделил эти понятия по отраслям наук.

В своём основополагающем труде – «Энциклопедии философских наук» Гегель систематизировал все уже выработанные на тот момент понятия по принципу логической преемственности их смысла, где из одного понятия

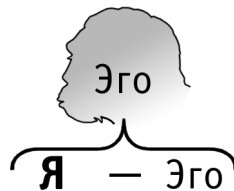
вытекает смысл другого, из него – третьего, и т.д. Тем самым он расставил их по своим местам, благодаря чему каждое понятие раскрылось во всём богатстве своего содержания.

Одним из звеньев его научной системы является его учение о человеке (о «Субъективном духе»). В это учение входят: наука о душе – «Антропология», наука о духе (об интеллекте и воле) – «Психология», и наука о сознании – «Феноменология духа». В рамках этой науки Гегель разработал непосредственно интересующую нас здесь концепцию самосознания.

Согласно этой концепции самосознание людей имеет историческую природу. В своём филогенетическом развитии оно прошло три ступени.

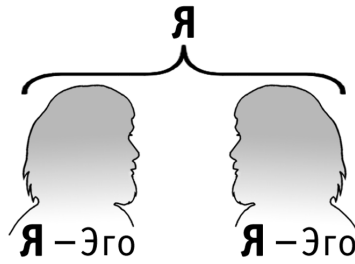
На ступени *единичного вожделеющего самосознания* предок человека осознавал себя лишь в объеме своего животного *Эго*, состоящего из узкого круга его физиологических потребностей: есть, пить, спариваться.

Формула вожделеющего самосознания имеет вид:



На следующей ступени люди стали проявлять свое *Я* в его свободе от *Эго*. Но для этого им пришлось образовать форму *совместного неравного самосознания*, стороны которого оказались размещенными в разных индивидах, один из которых повелевал, а другой исполнял его повеления. Данная форма самосознания привела к разделению людей на две неравные по своему положению группы: господ и рабов. Потребовалось оно для того, чтобы самосознание людей смогло развить себя в своей внутренней свободе.

Формула *совместного неравного самосознания* имеет вид:

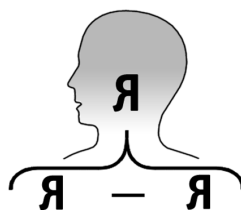


Обусловленные этой формой отношения неравенства между людьми утверждались и поддерживались посредством насилия.

Значительную роль в ходе формирования внутренне свободного самосознания принадлежала монотеистическим религиям и служителям церкви. Они наполнили сознание людей представлениями о мире в целом, благодаря чему их мышление училось мыслить всё существующее в этом мире, исходя из примата его (мира) всеобщности.

Переход со ступени совместного неравного самосознания на ступень всеобщего свободного равного самосознания происходил посредством социальных революций Нового и Новейшего времени. Начался этот процесс в середине XVII века, однако своего пика он достиг, как мы теперь знаем, лишь во второй половине XX столетия. Только тогда была преодолена критическая точка преобразований на планете – большинство народов создали основы демократического правового строя.

На достигнутой теперь третьей ступени *всеобщего свободного равного самосознания* Я каждого человека обрело внутреннюю способность и внешнюю возможность проявлять себя в своей подлинной свободе, благодаря чему формула его самосознания обрела свой законченный вид:



Переход от вожделеющего самосознания к совместному самосознанию – это первое отрицание животности человека и, соответственно, это только начало становления его *человечности*. Переход со ступени совместного самосознания на ступень всеобщего свободного самосознания – это второе отрицание животности человека и, следовательно, это утверждение его *человечности*.

Слова Гегеля о приходящемся на наш век «конце истории» следует понимать только в смысле завершения эпохи развития людей на ступени совместного неравного самосознания. Иначе говоря, эти слова означают, что период *взросления* рода человеческого подходит к своему завершению. Годы *детства-отрочества-юности* заканчиваются, и человечество входит в возраст *зрелости*.

Отношения неравенства и сопровождающее их насилие человека над человеком были лишь временным явлением в развитии общества, а не его субстанциальным принципом. Насилие было необходимо при переходе наших далеких предков со ступени вожделеющего самосознания на ступень совместного самосознания, когда потребовалось оторваться от оков животной жизни и встать на путь обретения свободы. Оно продолжало сохраняться на всем протяжении существования отношений совместного самосознания, где выступало в форме внеэкономического принуждения. Оно потребовалось и при переходе со ступени совместного самосознания на ступень всеобщего свободного самосознания, где приняло образ диктаторских режимов.

Но все это еще не значит, что насилие вечно. Обретенное теперь человечеством состояние подвергает отрицанию то средство, за счет которого оно создавалось. Когда цель достигнута, тогда средство ее достижения уходит в прошлое.

Такова суть гегелевской концепции самосознания.

Заслуга Гегеля состоит в том, что он во многом переосмыслил само понятие человеческого индивида по сравнению с тем, как оно понималось в философии ранее. Человек – это многоуровневое существо, это самый сложный

социально-природный феномен, в котором сошлись воедино и животное и духовное начало. Сознание не было дано людям «от века» в готовом виде. Оно прошло длительный путь исторического развития на своей собственной основе. Перипетии его развития предопределяли содержание исторического процесса.

Учение Гегеля о человеке и о его сознании и самосознании, в частности, оказало громадное влияние на всю последующую науку. Под его влиянием создавались такие новые для того времени науки о человеке, как: антропология, психология, педагогика и другие.

Дальнейшая перспектива работы в этом направлении связана с тем, чтобы эксплицировать содержание всего учения Гегеля о человеке в целом, в последовательном раскрытии сущности всех его духовных формообразований: души, сознания, самосознания, разума, интеллекта и воли. Необходимость такого пристального обращения к научной системе Гегеля диктуется сегодня не только академическими (историко-философскими) интересами, но и потребностями самой практики общественного развития.

Современное состояние мировой цивилизации, когда интенсивно формируется информационное общество и ведутся работы по созданию искусственного интеллекта, настоятельно требует выработки понимания того, что представляет собой человеческий разум в своём естественном состоянии. В целях решения этой задачи необходимо задействовать весь потенциал разработанной Гегелем науке о человеке. И нас не должно смущать то, что со времени её появления прошло уже два столетия. В этом смысле она представляет собой лишь науку *отложенного спроса*. Создавать её следовало тогда, в начале XIX века, а реальная потребность в ней возникает только теперь, в начале XXI века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма. // Вопросы философии. – 1989. № 3. – С. 3-13.
2. Адорно Т. Исследование авторитарной личности. – М.: Академия исследований культуры, 2001. – 412 с.
3. Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 373 с.
4. Анисимов О. Гегель: мышление и развитие. – М.: Агро-вестник, 2000. – 800 с.
5. Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля. // Известия Уральского государственного университета. – 2005. № 34. – С. 49-55.
6. Аристотель. Метафизика // Соч. в 4 т.- М.: Мысль, 1975. Т. 1. – С. 63-368.
7. Аристотель. О душе. // Соч. в 4 т.- М.: Мысль, 1975. Т. 1. – С. 369-450.
8. Асмус В.Ф. Вопрос о непосредственном знании в философии Гегеля // Вопросы философии. – 1962. № 9. – С. 112-120
9. Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1958. – 465 с.
10. Батай Жорж. Внутренний опыт. – СПб.: Аксиома, МИФРИЛ, 1997.– 333 с.
11. Бим-Бад Б. М. Педагогические идеи в ранних произведениях Гегеля // Советская педагогика, 1986, № 7. – С. 121-125.
12. Бланшо Морис. Пространство литературы. – М.: Логос, 2002. – 281 с.
13. Бур М., Ирлиц Г. Притязания разума. – М.: Прогресс, 1978. – 328 с.
14. Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания. Соч. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.
15. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993 – 173 с.
16. Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. – М: Наука, 1990.– 126 с.
17. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. – М.: Наука, 1996. – 236 с.

- 18.Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. – М.: Наука, 1993. – 269 с.
- 19.Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1977. – 567 с.; Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
- 20.Валь Жан. "Несчастное сознание" в философии Гегеля. – СПб: Владимир Даль, 2006. – 331 с.
- 21.Вильчек В.М. Прощание с Марксом. – М.: Издательская группа Прогресс - Культура, 1993. – 222 с.
- 22.Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2. От Канта до Ницше. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково Поле, 1998 – 492 с.
- 23.Гадамер Х.Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 700 с.
- 24.Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., Искусство, 1991. – 366 с.
- 25.Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. Учеб. пособие для вузов. – М.: Per Se; Спб.: Унив. кн., 2000. – 455 с.
- 26.Гайм Р. Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии. – СПб.: Тип. I. Огризко, 1861. – 288 с.
- 27.Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. (От Аристотеля до Декарта) – М.: Издательство МГУ, 1987. – 216 с.
- 28.Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Соч.: В 14 т. Т. IV. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 440 с.
- 29.Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 5-212.
- 30.Гегель – Нитхаммеру. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 254-256.
- 31.Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 1 – М. Мысль, 1970 – 502 с.; Т. 2 – М.: Мысль, 1971. – 248 с.; Т. 3 – М.: Мысль, 1972. – 372 с.
- 32.Гегель Г.В.Ф. Наука логики. // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 452 с.
- 33.Гегель Г.В.Ф. Философия природы. // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия

- философских наук: В 3 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1975. – 696 с.
34. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1977. – 472 с.
35. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 528 с.
36. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Соч.: В 14 т. Т. VIII. – М.: Государственное социально-экономическое издат., 1935. – 470 с.
37. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 1. Соч.: В 14 т. Т. IX. – М.: Государственное социально-экономическое издат., 1932. – 316 с.
38. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 2. Соч.: В 14 т. Т. X. – М.: Государственное социально-экономическое издат., 1932. – 454 с.
39. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 3. Соч.: В 14 т. Т. XI. – М.: Государственное социально-экономическое издат., 1935. – 528 с.
40. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 532 с.
41. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1977. – 574 с.
42. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1964. – С. 192-378.
43. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1984. – 368 с.
44. Гулиан К.И. Метод и система Гегеля: В 2 т. Т. 1 – М.: Изд-во иностр. лит-ры. 1962. – 446 с.; Т. 2 – М.: Изд-во иностр. лит-ры., 1963. – 820 с.
45. Гулыга А.В. Гегель. – М.: Молодая гвардия, 1970. – 272 с.
46. Гулыга А. В. Шеллинг. – М.: Молодая гвардия, 1994. – 318 с.
47. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М.: Рольф, 2001. – 414 с.
48. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 1998. – 315 с.
49. Давыдов Ю. Н. «Феноменология духа» и её место в истории философской мысли. // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. 4. – М., 1959. – С. V-XLV.
50. Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм. // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. I – М.-Л., 1929. – С. XIII–XV.
51. Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше

- «Размышлений» с ответами автора. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М. Мысль, 1994. С. 73-417.
52. Декарт Р. Замечания на некоторую тему. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М. Мысль, 1989. С. 461-480.
53. Декарт Р. Из переписки 1619-1643 гг. К отцу (Жибьефу). Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 615-618.
54. Декарт Р. Мир, или трактат о свете. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М., Мысль, 1989. – С. 179-249.
55. Декарт Р. Первоначала философии. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 297-422.
56. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 3-72.
57. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 154-178
58. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскать истину в науках. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 297-422
59. Диалектика Гегеля и марксизм. – М.: АОН при ЦК КПСС, 1974.: Выпуск первый – 165 с. Выпуск второй – 108 с.
60. Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон, 2002. – 366 с.
61. Ерыгин А.Н. «Феноменология духа» Гегеля: диалектика и проблема общественной природы сознания. – Краснодар: Кубанское отд-ние РФО РАН, 2007. – 155 с.
62. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – 678 с.
63. Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец 17 – первая четверть 18 в.). – М.: Наука, 1989. – 206 с.
64. Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период: От вольфовской школы до раннего Канта – М.: ИФРАН, 1996. – 259

с.

65. Христиан Вольф и философия в России. // [Ред.-сост. В. А. Жучков] – СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного института, 2001. – 398 с.
66. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. [Сост., предисл., библиогр. А. Г. Новохатько] – М.: Росспэн, 1997. – 464 с.
67. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. – М., 1984.
68. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. – СПб.: Наука, 1994. – 541 с.
69. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2: Философия XV-XIX вв. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой и А.М. Руткевича. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1996. – 557 с.
70. Каримский А.М. Философия истории Гегеля. – М.: Изд. МГУ, 1988. – 272 с.
71. Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 780 с.
72. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука. Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 67-310.
73. Кант И. Критика практического разума. Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. – М. Мысль, 1965. – С. 311-504.
74. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения: В 6 т. Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – С. 161-530.
75. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. В 6 т. Т. 6. – М. Мысль, 1966. – С. 5–23.
76. Киреев Д.И. Теория суждения Гегеля. – М.: Изд. МГУ, 1988. – 100 с.
77. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы. – М.: Мысль, 1974. – 280 с.
78. Киссель М.А. Гегель и современный мир. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. – 152 с.
79. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. – М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1998. – 207 с
80. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высш. практ. шк / Подборка и публ. Реймона

Кено. – СПб.: Наука, 2003. – 791 с.

81. Коллингвуд Р. Дж. Идея Истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 420 с.
82. Проблемы диалектики как логики и теории познания: Избр. филос. работы / П. В. Копнин. – М.: Наука, 1982 – 368 с.
83. Коротких В.И. Очерк исследования структуры системы философии Гегеля. – М.: Прометей, 1999 – 371 с.
84. Избранные труды: Разрушение поэтики. / Кристева Ю. – М.: РОССПЭН, 2004. – 652 с.
85. Крупнин Г. Н. Рациональная метафизика как историческая предпосылка классической немецкой философии. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 09.00.03. – СПб.: ЛГУ, 1989 – 16 с.
86. Крупнин Г. Н. Философский век. Альманах 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. К 275-летию Академии наук. – СПб., 1998. – С. 47-72.
87. Кузанский Н. Об ученом незнании. – СПб.: Азбука, 2001 – 305 с.
88. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. – М.: Высшая школа, 1989. – 480 с.
89. Лазарев В.В. Становление западноевропейского философского сознания нового времени: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук: 09.00.03. – М.: АН СССР. Ин-т философии 1989 – 35 с.
90. Лазарев В.В., Рау И.А. Гегель и философские дискуссии его времени. – М.: Наука, 1991. – 155 с. [
91. Лакан Жак. Работы Фрейда по технике психоанализа. – М.: ИТДК "Гнозис": Логос, 1998. – 425 с.
92. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
93. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Соч. В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – С. 47-545.
94. Лейбниц Г.В. Монадология. Соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413-429.

95. Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. Соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 404-412
96. Лейбниц Г.В. Новая система природы и общение между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом. Соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 271-281.
97. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. – М.: Наука, 1980. – 356 с.
98. Ленин В.И. Философские тетради. – М. Изд. полит. лит., 1978. – 752 с.
99. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Прогресс, 1983. – 365 с.
100. Линьков Е.С. Становление логической философии. // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 1997. – С. 5–16.
101. Линьков Е.С. Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля. // Вестник ЛГУ. – 1984. № 11. – С. 11-24.
102. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Соч. В 3 т. Т. 1 – М.: Мысль, 1985. – 621 с.
103. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Соч. В 3 т. Т. 2 – М.: Мысль, 1985. – С. 3-201.
104. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. – М.: Наука, 1987. – 616 с.
105. Макаров В.В. Учение Гегеля об отношении гражданского общества и государства в системе философской науки. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 1997. – 16 с.
106. Малинин В. А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М.: Мысль, 1983 – 240 с.
107. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. / Философия и наука; критические очерки буржуазной философии. – М.: Наука, 1972. – С. 28-94.

108. Марксистская философия в XIX веке. В двух книгах.: Книга первая. – М.: Наука, 1979. – 486 с. Книга вторая. – М.: Наука, 1979. – 398 с.
109. Мерло-Понти Морис. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента: Наука, 1999. – 605 с.
110. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики»: формирование принципов системности и историзма. – М. Наука, 1984. – 351 с.;
111. Мотрошилова Н.В. Современное исследование философии Гегеля. // Вопросы философии. 1984. №7. С. 81-97
112. Налимов В.В. Спонтанность сознания. – М.: Прометей, 1989. – 288 с.
113. Нанси Жан-Люк. Деконструкция монотеизма. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2004 – 39 с.
114. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. – М.: Высшая школа, 1976. – 584 с.
115. Овсянников М.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1971. – 223 с.
116. Патнэм Х. Философия сознания. – М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. – 234 с.
117. Потепя М. Этика и герменевтика у Шлейермахера. / Герменевтика и деконструкция. Под ред. Штегмайера В. и др. – СПб., 1999. – С. 34-46.
118. Перов Ю.В., Сергеев К.А. Философия истории Гегеля – от субстанции к историчности. // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 5–53.
119. Плотников Н.С. Молодой Гегель в зеркале исследований // «Вопросы философии», 1993, №11. – С. 29-56.
120. Прист Стивен. Теории сознания. – М.: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 287 с.
121. Пушкин В.Г. Философия Гегеля: абсолютное в человеке. – СПб.: Лань, 2000. – 448 с.
122. Райл Г. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 406 с.
123. Рикёр П Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2002. – 622 с.

124. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. – СПб.: Питер, 2003. – 508 с.;
125. Садовский Н.А. Новое о Гегеле. Рецензия на книгу «Жак Д'Онт. Гегель в условиях его времени. Берлинский период. 1818-1831. Париж. 1968.» // Вопросы философии. – 1971, №3. С. 147–164.
126. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 638 с.
127. Сергеев К.А., Перов Ю.В. Гегель и современное историческое сознание. // Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 3. – СПб.: Наука, 1999. – С. 5–82.
128. Ситковский Е. П. Философская энциклопедия Гегеля. // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М.: Мысль, 1974. – С. 5-50.
129. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высш. шк., 1979.– 448 с.
130. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. – М.: Высш. шк., 1997. – 400 с.
131. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1957. – С. 67-172
132. Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом. // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1957. – С. 173-264
133. Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли. // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. – М. Мысль, 1957. – С. 265-316
134. Спиноза Б. Этика. – СПб.: Азбука-классика, 2007 – 347 с.
135. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М.: Политиздат, 1972. – 303 с.
136. Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. – Краснодар, ПКГОО «Глагол» 2005. – 362 с.
137. Тальберг. Н. История христианской церкви. – М.: Интербук, 1991. – С. 5-352.
138. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1995. – 424 с.
139. Философия Гегеля и современность. – М.: Мысль, 1973. – 432 с.

140. Философия Гегеля: проблемы диалектики. – М.: Наука, 1987. – 304 с.
141. Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии. Соч.: В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 7-64.
142. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 65-338.
143. Фихте И.Г. Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 339-434.
144. Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 443-478.
145. Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение. Соч. в 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 477-546.
146. Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 547-562.
147. Фихте И.Г. Ясное, как Солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 563-668.
148. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. Соч. в 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 359-618.
149. Фихте И.Г. Факты сознания. Соч. В 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 618-770.
150. Фихте И.Г. Наукоучение в его общих чертах. Соч. в 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 771-790.
151. Фишер К. История новой философии. Декарт. Его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994. – 528 с.
152. Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полумт. – М.-Л.: Государственное социально-экономическое издат., 1933. – 607 с.
153. Фома Аквинский. Учение о душе. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 477 с.
154. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1995. – 256 с.
155. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С.25–43.
156. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.

157. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Новая технократическая волна на западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 31-44.
158. Шеллинг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки. Соч. В 2 т. Т. 1 – М.: Мысль, 1987. – С. 182-226.
159. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Соч. В 2 т. Т. 1 – М.: Мысль, 1987. – С. 227-489.
160. Шеллинг Ф.В.Й. О конструировании в философии. Соч. В 2 т. Т. 2 – М.: Мысль, 1989. – С. 3-26.
161. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Соч. В 2 т. Т. 2 – М.: Мысль, 1989. – С. 86-158.
162. Энгельс Ф. Анти Дюринг. Соч. – 2-ое изд. – Т. 20. – М.: Политическая литература, 1961. – С. 5-342.
163. Энгельс Ф. Диалектика природы. Соч. – 2-ое изд. – Т. 20. – М.: Политическая литература, 1961. – С. 343-824.
164. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. – М.: Издат. группа «Прогресс», 1995. – 240 с.
165. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. – М.: «Канон», 1995. – 400 с.
166. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали. – М.: «Канон», 1995. – 416 с.
167. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 528 с.
168. Рачева Ц. Спекулативният метод // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. София, 2001. С. 397–414.
169. Телчаров П. Хегел при българите // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. София, 2001. С. 243–244.
170. Bourgeois V. Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel. - Paris: Libr. philos. Vrin , 1991 – 129 с.
171. Biedermann G. Georg Wilhelm Friedrich Hegel und sein System der

- Philosophie: von der "Phänomenologie des Geistes" über die "Wissenschaft der Logik" bis zu den "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". – Neustadt am Rügenberge: Angelika Lenz, 2002. – 392 c.
172. Buhr M. Aktuelle Vernunft: Drei Studien zur Philosophie Hegels. – Berlin: Akad.-Verl., 1990. – 310 c.
173. Findlay J. N. Hegel: A re - examination / By J. N. Findlay. – London, New York: Allen & Unwin: Humanities press , 1978 – 372 c.
174. Hegel and contemporary Continental philosophy / edited by Dennis King Keenan. Albany, 2004. – 212 c.
175. Hegel: new directions / edited by Katerina Deligiorgi. – Chesham, Bucks: Acumen, 2006. – 526 c.
176. Henrich D. Hegel im Kontext. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp , 1975 - 209 c.
177. Marx W. Hegel's phenomenology of spirit. – New York etc.: Harper & Row, Cop. 1975 - XXIII, 111 c.
178. Mure G. R. G. The philosophy of Hegel. – London : Oxford univ. press , 1965. – 213 c.
179. O'Brien G. D. Hegel on reason and history: A contemporary interpretation. - Chicago; London: Univ. of Chicago press, 1975 – 188 c.
180. Strack-Goertsches H. J. Die Entwicklung existierender Inter-Subjektivität aus dem freien Geist: (Hegels Philosophie des subjektiven Geistes mit Rücksicht auf Kierkegaard). – Köln, 1999 – 222 c.
181. Verene Donald Phillip. Hegel's absolute: an introduction to reading the Phenomenology of spirit. – Albany, 2007. – 356 c.
182. Ware Robert Bruce. Hegel: the logic of self-consciousness and the legacy of subjective freedom. – Edinburgh, 1999. – 404 c.
183. Wilkins B. T. Hegel's philosophy of history. – London: Cornell univ. press, 1974 – 196 c.