

Александр Ерохов

Я как Единое

Сущность христианства и его судьба.
Часть I. Понятие религии



Александр Ерохов

**Я как Единое. Сущность
христианства и его судьба.
Часть I. Понятие религии**

«Издательские решения»

Ерохов А.

Я как Единое. Сущность христианства и его судьба. Часть I.
Понятие религии / А. Ерохов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-936736-5

Идея тождества самосознания человека и самосознания Абсолюта как сущностная идея бытия и сущностная идея христианства открылась для научной традиции Запада в гегелевской философии. Здесь, в этой узловой точке своего развития, научный скепсис воссоединяется с общечеловеческой религиозной традицией самопознания. Становление идеи тождества я и Я в интеллектуальной сфере от Древнего Египта до Иудеи, Ирана и Индии — предмет исследования настоящей работы.

ISBN 978-5-44-936736-5

© Ерохов А.
© Издательские решения

Содержание

Введение	6
Конец ознакомительного фрагмента.	12

Я как Единое Сущность христианства и его судьба. Часть I. Понятие религии

Александр Ерохов

Редактор В. С. Васильева

© Александр Ерохов, 2018

ISBN 978-5-4493-6736-5 (т. 1)

ISBN 978-5-4493-6735-8

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Ego as the Absolute. The essence of Christianity and its Fate

Part 1. The Concept of Religion

The idea of equivalence between self-consciousness of a human being and self-consciousness of the Absolute as a main idea of existence and a main idea of Christianity was revealed for West scientific tradition in philosophy of G. W. F. Hegel. At that very moment, with breakthrough in development itself, scientific skepticism, after detaching from its intellectual beginnings and starting to crave the truth, finally reunited with common religious tradition of human self-knowledge. The development of the concept of ego as identical with Ego (ego = Ego) throughout time is the subject of this particular work. The first part is devoted to conceptual definition of religion, the second one to development of the idea in intellectual sphere from Ancient Egypt to Judaea, and the third one to Christianity revelation and its historical Fates.

Изъ єсмь ѡлфа ѡ ѡмѣга

Введение

«Я – свет миру...» [Ин. 8:12]. В этих простых словах Иоаннова Евангелия заключена сокровенная сущность благовествования Христа. Вся сущность во всей ее целостности и простоте... Это точка концентрации, вбирающая в себя все богатейшее содержание христианства как последней религии, в которой Бог открыл себя для себя в мире, то есть в себе самом. «**Я** и **Отец** – одно» [Ин. 10:30]. «...Прежде, нежели был Авраам, **Я** есмь» [Ин. 8:58]. Христианство в откровении Я есть самосознание Бога как единая и единственная сущность Всего. Но для того чтобы познать эту сущность, для того чтобы эта сущность стала простой очевидностью для человека разумного как его действительное внутреннее содержание, мир должен был испытывать себя в продолжение миллионов лет. И только сегодня мы поистине имеем силу смотреть и видеть.

Таинство Я, открывшееся немногим в религиозном переживании через озарение Египта, проповедь Моисея, наследие брахманов и откровение Христа, яркой вспышкой высветило сознание человека в духовных поисках первых веков христианства. Во времена варварства свет этот почти совсем угас, и только едва-едва тлеющие угольки отшельнических укрытий спасали его для будущих поколений. В новоевропейское время таинство Я пришло к самому себе уже на своей родной почве, на почве разума. Истина тождества Я абсолютного и я индивида, во все времена интуитивно переживаемая в творческом акте художника, осознанная в религиозном представлении через христианское откровение, необходимо должна быть познана и в науке, опирающейся только лишь на свидетельство мысли, без примеси авторитета или чувственности.

В декартовском «Я мыслю, следовательно, я существую» субъектность индивида, простейшим символом которой является для нас местоимение «я», впервые была осознана как единственная очевидность, на которую вынуждено опираться мышление в своем познающем действовании. Любая логически замкнутая структура отношений, которую может выстроить познающее сознание, необходимо создается на первичной очевидности существования я. Декарт начинает свою философию с поиска того, в чем нельзя сомневаться, с поиска того основания в познании, которое просто и доступно каждому в непосредственном опыте. Если такое основание существует, то остается только принять его за аксиому и, продвигаясь дальше уже в рамках строгой логики, дойти до познания истинного, подобно тому, как это происходит в евклидовой геометрии. И он находит это основание. Можно и необходимо сомневаться во всем, но невозможно сомневаться в существовании того, кто сомневается. Если я начинаю с сомнения, я не могу сомневаться только в одном – в том, что я, тот, кто сомневается, есть. Весь мир дается мне в представлении через ощущение, я могу абстрагироваться от любого представления, за исключением одного – я не могу абстрагироваться от собственного я. Это основание, открывшееся Декарту, стало величайшим шагом вперед. С этого шага начинается неустанное, кропотливое, в тяжких трудах и борьбе с самим собой познание единства мира как Я, познание в рамках научного метода. Но сам Декарт в своем философском акте осознает это опосредованно, через мышление вообще. Для него это основание и только основание. Для него я есть конкретный, этот субъект, Декарт не возносит я к единству, я здесь понимается как мышление вообще. В «*Cogito ergo sum*» – «Мыслю, следовательно, существую» – мышление и бытие, разделенные в восприятии между протяженной и мыслящей субстанциями, неразрывно связываются в *непознаваемом* божественном, но я, субъект, остается в тени. Спиноза делает следующий шаг и снимает декартовский дуализм между я и телом в единство абсолютной субстанции как идеальное отношение, но и здесь я – всего лишь акцент субстанции, всего лишь конечное я. Наконец, у Лейбница принцип индивидуальности впер-

вые осознается как основной принцип всей философии¹. Конструкция монадологии Лейбница строится исключительно на этом. Принцип индивидуальности является здесь своеобразным каркасом, скрепой всего сооружения. Лейбниц разделяет основное научное увлечение своего времени – он атомист, но его атомизм – это атомизм духовности, он перемещает понятие атома как неделимой субстанции из материальности в идеальность. Монада Лейбница есть я, действие отношения к самому себе, развивающееся от простого восприятия в примитивных организмах к наивысшей точке своего состояния, к самосознанию в человеке, где это действие возвышается до «...рефлексивных актов, которые дают нам мысль о том, что называется «я»...» [14, 418]. В лейбницевской монаде западная философская традиция впервые соприкасается с таинством феномена я, с таинством непосредственно переживаемого единства одного и многого. «Монада... есть не что иное, как простая субстанция...» [14, 413]. Но «...один только Бог есть первичное единство, или изначальная простая субстанция» [14, 421]. Монада и есть это первичное единство. И для того чтобы *быть*, монада необходимо должна содержать в себе не только единство, но и множественность. Множественность монады реализуется не как *части* первичного единства, но как его *состояния*: «...в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет» [14, 414]. То есть существует только одна монада, множественность монад – это не ее части, но ее *состояния*. Это знание, снимающее противоположность одного и многого в единство, есть величайшее достижение философии Лейбница, до сих пор, увы, не оцененное должным образом. Для большей наглядности попытаемся представить это знание графически. Когда мы ставим точку на бесконечной плоскости («...где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость» [14, 413]), мы тем самым сразу же и необходимо создаем окружение этой точки, то, что можно назвать *соотнесенным состоянием* – точка **а** и ее окружение **а'**.



Точка **а** и ее окружение **а'** строго соотнесены друг с другом. Если нет **а**, значит, нет и **а'**, если нет **а'**, значит, нет и **а**. Они могут существовать только в отношении друг к другу. Если нет этого отношения, то нет ни **а**, ни **а'**. Монада – это не фигура точки или фигура ее окружения. Здесь нет пространства. Монада – это *само отношение* акциденции, отражение себя в самом себе, рефлексия. Обозначим это отношение как **а↔а'**. Таких отношений может быть (и есть) множество. Но все они идентичны друг другу, то *общее*, что есть в них, есть **а** (обозначим его **А**). Оно, **А**, одно, и множество **а₁, 2, ... n** не части «**А**», но его *состояния* – производные. Мы можем отразить это в формализме:

$$\mathbf{A} \leftrightarrow \mathbf{A}' = \mathbf{a}_1 \leftrightarrow \mathbf{a}_1' = \mathbf{a}_2 \leftrightarrow \mathbf{a}_2' = \dots = \mathbf{a}_n \leftrightarrow \mathbf{a}_n', \text{ или } \mathbf{A} = \mathbf{a}$$

«...Монада является постоянным живым зеркалом универсума. И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *пространственно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых

¹ Более чем вероятно, что Лейбниц пришел к этому под влиянием своих бесед со Спинозой. Спиноза приоткрыл завесу древней иудейской мудрости для европейской мысли, став провозвестником философии Нового времени, за что и был наказан еврейской общиной наложением херема.

субстанций существует *как бы* столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы *одного и того же* соответственно различным точкам зрения каждой монады»...² «Все монады, сотворенные или производные составляют Его (первичного Единства) создания и рождаются... из непрерывных излучений Божества...». «В Боге заключается *могущество*, которое есть источник всего... и это соответствует тому, что в сотворенных монадах составляет субъект...» [14, 421—423]. То есть я. В терминах субъектности мы можем выразить ту же формулу как **Я = я**, или тождество я и Я. Эволюция осознания этого тождества в самом себе и есть эволюция мира. От восприятия и реакции на внешнее воздействие простейших микроорганизмов до самосознания в человеке и далее, через сложные системы идеологических сообществ, которые, в свою очередь, формируются как субъекты более высокого уровня, до осознания всеобщим субъектом себя самого как единого и единственного.

В кантовской философии научное познание отстает от того рубежа, который был достигнут в монадологии Лейбница, и под влиянием юмовского скептицизма возвращается к анализу самой возможности истинного знания. Отступление это было необходимо. Необходимо для того, чтобы подвергнуть скрупулезнейшему рассмотрению соотношение субъективности и объективности – духовности и телесности. Кант возлагает на себя тяжкое бремя решения этой задачи. Он возвращается к декартовскому противостоянию протяженной и мыслящей субстанций, но его не удовлетворяет *непознаваемость* этого противостояния, которое Декарт снимает в понятии Бога. Кант требует, чтобы эта непознаваемость была снята в конкретном знании. В ходе своего исследования Кант приходит в ту точку, от которой никуда не деться и куда ведут все дороги – к субъекту, к я. Но для него я – это всегда *этот* конкретный субъект, *это* конкретное я. Кант не может возвыситься над чувственностью телесности, он убежден, что эта чувственность – замкнутая сфера, из которой нет выхода. Уверенно осознавать истинное человек может *только* как чувственное, только в сфере чувственного, там, где есть непосредственно воспринимаемое телесное. Когда субъект пытается возвыситься над этой сферой и задает себе общие вопросы: «Что есть свобода и необходимость? Что есть конечное и бесконечное? Что есть Бог?» и т.д., он неизбежно впадает в неразрешимые противоречия – знаменитые кантовские антиномии. В сфере чувственного я нигде не встречается с Богом, с конечным или бесконечным, ибо это понятия, это чистые мысли, и они не могут быть восприняты органами чувств – их нельзя видеть, осязать, слышать. Их нельзя даже представить, так как любое представление связано с каким-то чувственным образом. Их можно только помыслить. Это собственные абстракции я, а в абстрактном, нечувственном у я нет надежного инструмента, который мог бы показать ему, что окончательно истинно и что окончательно ложно. Таким инструментом признается формальная логика, но она разбивается на мелкие осколки, сталкиваясь с кантовскими антиномиями. После этого остается только одно – признать, что разум не способен возвыситься над чувственностью, что все абстракции я, превышающие его чувственный опыт, не имеют и никогда не будут иметь окончательного разрешения в истинном или неистинном, это вечная тюрьма разума. Таким образом, кантовская философия не только не дает удовлетворительного разрешения декартовского противостояния мыслящей и протяженной субстанций, не только отвергает декартовское решение, решение в понятии Бога, но и отказывает познанию в праве даже ставить перед собой вопросы о необходимом и бесконечном, поскольку в сфере необходимого и бесконечного я, субъект, растворяется в противоречиях.

И только в философии Фихте, выросшей из кантовской шинели, субъект, Я, занимает, наконец, то место, которое по праву ему принадлежит – *Я есть центр всего сущего и все сущее*

² Теория групп в современной науке, которая ставит перед собой задачу свести в единое целое все взаимодействия через выявление единства симметрии в множественности отношений, опирается на тот же принцип, что и Лейбниц в своей монадологии.

есть Я. Это уже не просто мышление осознающего себя конечного я, в рамках которого была замкнута кантовская система. Я – единственный и единый абсолютный субъект. Я есть основное отношение, вбирающее в себя все, в том числе и само мышление, как проявленность Я к самому себе. Фихте снимает декартовское разделение мыслящего и протяженного в единой субстанции – в абсолютном Я. Не-Я ничтожно, оно есть деятельность Я внутри самого себя. Фихте возвращается к Спинозизму, но уже с ясным осознанием того, что есть абсолютная субстанция – единство мыслящего и протяженного. Абсолютная субстанция есть отношение Я к самому себе, любое индивидуальное я есть простая акциденция абсолютного Я. «Теоретическая часть нашего наукоучения... действительно являет собою систематический Спинозизм... (с той лишь разницей, что Я каждого человека само представляет собою единственную высшую субстанцию)» [22, 107—108]. В практической части своего наукоучения Фихте предполагает дать происхождение всего из единого принципа – из принципа абсолютного Я как сущности, всегда порождающей самое себя в себе. Но он так и не смог найти ту форму, в которой этот принцип получил бы саморазвитие в единой всеобъемлющей системе. Заслуга решения этой задачи, и решения блестящего, принадлежит Гегелю³.

Ядро гегелевской философии и одновременно первая его крупная работа, «Феноменология духа», вышла в свет в 1807 году. Здесь в сконцентрированном виде дана вся система Гегеля. В каждой из последующих своих работ он только развивает и уточняет те идеи, которые уже содержатся в «Феноменологии духа» и от которых Гегель ни на йоту не отступает в дальнейшем. Это одна из самых сложных для понимания работ в истории философской мысли. Что, впрочем, не удивительно. По всей видимости, первоначально текст создавался как *личные* записки в форме «проявления» *собственной* философской позиции. Гегель совершенно не заботится о будущем читателе, он думает только об отчетливости собственного понимания тех проблем и задач, которые структурируются и находят свое решение в его внутреннем видении. Отсюда огромное количество скрытых смысловых пластов, о которых неискушенному читателю необходимо догадываться, стараясь по мере возможности «реконструировать» второй план мысленных образов и отношений – источников этого гегелевского текста. Иногда это философские системы предшественников. Иногда это персонажи известных произведений, иногда действительные исторические персонажи и события. Иногда просто блистательная ирония⁴. Очень часто это термины, значения которых для Гегеля давно внутренне прояснены, но они совсем незнакомы читателю, он не имеет гегелевского внутреннего опыта. И если жалобы на непонятность раздавались со всех сторон уже от современников Гегеля, то

³ Принято считать, что Гегель основные положения своей философии позаимствовал у Шеллинга, и вся его работа состояла лишь в том, что он «отшлифовал» эти положения в наукообразной тяжеловесности своих сочинений. Сам Шеллинг был убежден в этом. Но это не так. Философия Гегеля изначально самостоятельна и всецело принадлежит его гению. Активная переписка Гегеля и Шеллинга во времена их молодости в послеуниверситетский период и затем совместная работа в Йене свидетельствуют о том, что Шеллинг, несмотря на раннюю славу и великолепную стилистику своих текстов, в этой совместной работе был *ведомым*. Именно в этот период, в период активного сотрудничества с Гегелем, Шеллинг создает самые значительные свои произведения. Еще не раскрывшая себя подпольная гегелевская мудрость – тайна философского успеха Шеллинга. Они были нужны друг другу – медлительная основательность Гегеля, который не умел в то время выразить свою мысль общепонятным образом, и легкий общедоступный стиль шеллинговского текста – дополняя друг друга, они сумели громко заявить о себе в немецкой философской мысли того времени. После скандального отъезда Шеллинга из Йены интеллектуальная связь его с Гегелем постепенно ослабевает и, наконец, прерывается полностью. После этого философский потенциал Шеллинга испаряется – он не создает ничего сколько-нибудь значительного в философии. Гегель же, напротив, лишенный транслирующего его мысль органа (в лице Шеллинга), вынужден сам учиться выражать свои мысли на понятном другим языке, и его дух рождает величайшие произведения в истории всей философии. Можно ли сомневаться после этого в том, что философский потенциал Шеллинга представлял собой всего лишь бледное отражение философской мощи Гегеля в период ее зарождения?

⁴ Так, например, Гегель часто использует мотивы и действия персонажей античных драматических произведений таких авторов, как Софокл [7, 251], Аристофан [7, 398], не упоминая их в тексте явно. Или дает подробный анализ отношения «олигархическая оппозиция – император» первого века Римской империи, также не упоминая конкретных имен [7, 259]. В знаменитом анализе отношений «раб – господин» [7, 103—106] явно прослеживается влияние комедий Плавта, где раб зачастую помыкает господином. Образчик гегелевской иронии – иллюстрация сочетания возвышенного и низменного в физиологических деталях организма [7, 187].

что уж говорить о нас – чем дальше во времени мы отдаляемся от начала XIX века, тем сложнее дается такая реконструкция – уходит свежесть чувствования событий, персонажей и отношений. Это одна из немногих работ, которая требует постоянного возвращения к себе уже *после* знакомства с другими гегелевскими работами, и только тогда постепенно туман начинает рассеиваться, и проступают действительные контуры этого прекрасного творения. Тогда начинает открываться обнаженная *простота* гегелевской философии. Вся она выстроена на одном принципе, и этот принцип – метаморфоза *концентрации Я к самому себе*. То, что в философии Лейбница проявлено неотчетливо, как догадка, то, что Фихте пытался сделать центром своей философии, у Гегеля обретает наконец завершенность в гармонии саморазвития к самому себе. Пожалуй, наиболее краткая, емкая и точная формулировка этого принципа дана в его философии природы: «Я в его сущности представляет собой равное самому себе, всепроникающее *понятие*, которое есть возвращающееся в себя всеобщее, так как оно, это *понятие*, господствует над особенными различиями. Это *понятие* есть вместе с тем истинная идея, божественная идея Вселенной, и **лишь она одна представляет собой действительность**» [8, 24].

В «Феноменологии духа» как раз и показан тернистый путь обретения этого знания, абсолютного знания тождества индивидуального я и Я абсолютного, «...здесь установлено, что... *сущность*... суть знание „я = Я“...» [7, 425]. Гегель приглашает каждое самосознание проследить этот путь в самом себе, и тогда эта сущность станет для него простой очевидностью⁵. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного...» [7, 15]. И начинать должно без всякого мудрствования, просто отдаваясь непосредственному восприятию, «...ничего не изменять и постигать без помощи понятия» [7, 51]. Первое, с чем сталкивается индивид в таком восприятии – непосредственная, детская *чувственная достоверность*. Это восприятие еще не думает и не знает о самом себе, для него непреложной истиной предстает то, что чувствуется. Я вижу ветви мощного дерева, сочная зелень которого пробивается с первыми лучами солнца, я чувствую их тепло. Я слышу восторженный птичий гомон, который так созвучен моим ярким переживаниям. Я ощущаю любящее прикосновение самого близкого мне человека и нежную бархатистость губ... Кто не помнит этого первого детского пробуждения чувственности, того неумного восторга, который переполняет все наше тело, который заставляет нас помимо нашей воли пищать, кричать, двигаться и заставлять радоваться этому всех тех, кто находится рядом? Это яркое внешнее многообразие, открывшееся нам, потрясает. Оно покоряет нас, оно предстает неизменным в своей величавости и непобедимости... Но... По прошествии некоторого времени мы начинаем понимать, что эта величавость и неизменность ничтожна – мы можем сломать это дерево, мы можем поймать этих птиц и посадить их в клетку, мы можем длительными воплями заставить родителя покориться нам и добиться своей конфеты, не первой и не последней за этот день... Мы вдруг, с неменьшим восторгом, открываем для себя убожество, слабость этого мира – я, именно я, могу делать с этим миром все, что мне заблагорассудится, и мир обязательно покорится мне, если я буду неутомим в своих притязаниях и буду настойчиво стремиться удовлетворить себя... Мир перевернулся. Оказывается, вся его внешняя мощь – это только видимость, она ничтожна передо мной, перед моей внутренней силой. И я возвращаюсь в себя, я понимаю, что действительная мощь этого мира находится внутри меня и, если я достаточно разовью в себе эту мощь, накрепко свяжу ее с самим собой, я и только я буду властвовать над этим миром...⁶

⁵ Здесь следует быть осторожным – такой опыт таит в себе немало опасностей, «...в систему Гегеля трудно войти, но, войдя, почти невозможно из нее выйти» [5, 10].

⁶ Увы, сколь многие останавливаются на этом в своем развитии, останавливаются *навсегда*... Впрочем, так ли уж увя? Все достижения человечества замешаны на этом слепом порыве индивида к самоутверждению. Что стало бы с миром, если бы все вдруг углубилось в самопознание, полезли бы в умилении целоваться друг с другом и покинули поля, фабрики, конторы, банки, биржи, правительственные учреждения?... Нет, нет – всяк знак на пользу...

Мое вожеление не знает границ. Но... оно сталкивается с вожелением других я. Я вступаю в борьбу и через опыт рабства или опыт господства я прихожу к тому, что я, противостоящих моему я, *не существует*. Все я есть *одно Я*. Я на опыте постигаю тождество всех я: я = я = я = ... = я, или **я = Я**. Рано или поздно я понимаю также, что эта мощь не связана с физической силой, с упругостью моих мышц или ловкостью в ударе. Эта мощь связана с моим внутренним содержанием, с мыслью, которая пронизывает все и которая сама по себе есть все... Любая вещь, которая предстоит мне «...по существу есть то же, что и движение...» [7, 60] – вещь не является чем-то устойчивым и постоянным, она всегда имеет свое начало и свое завершение во времени и пространстве, по существу она есть простая текучесть, процесс. Но любой процесс в чистом виде есть *отношение* нечто к иному. Любая мысль в чистом виде есть также *отношение* нечто к иному. И значит, *любой процесс, в сущности, есть мысль*. Я нахожу ежесекундное подтверждение мощи мысли вокруг себя: любая вещь, сотворенная человеком, – каменный топор, стул, лопата, самолет, атомная электростанция и прочее, и прочее, и прочее – все это материализация мысли, все это подтверждение ничтожности внешнего мира и неиссякаемой мощи мысли. Являющаяся вещь – иллюзия, ее действительное содержание – мысль. Но и себя, мое внутреннее, я воспринимаю только как мысль. Более того, вещь есть просто определенность, явление которой иницирую я. Я *определяю* вещь, даю ей определенность, то есть существование. Мысль поглощает все – и то, что находится вовне меня, и то, что есть мое внутреннее содержание. Остается только она одна. *Я и не-я смыкаются в одном поле, в поле всеобщей мысли*. «В диалектике чувственной достоверности для сознания исчезли слышание, видение и т.д., и как воспринимание оно пришло к мыслям, которые, однако, оно впервые связывает в безусловно-всеобщем» [7, 71]. Я теряет себя в безусловно-всеобщем, имеющем видимость хаотичности. В поисках самого себя в этом буйстве мысли всеобщего я совершает новое усилие и вновь находит себя, но уже в своей истинной форме – в форме *понятия*.

Это понятие – центр гегелевской философской конструкции. С обретением этого понятия сознание преодолевает скорлупу рассудка и вступает в сферу разума как такового. «Разум есть достоверность сознания, что оно есть *вся* реальность; так идеализм провозглашает свое понятие... „я есмь Я“, в том смысле, что... „я“ есть предмет, наделенный сознанием *небытия* какого бы то ни было *другого* предмета, *единственный* предмет, *вся* реальность и *все*, что имеется налицо» [7, 125]⁷.

Но это понятие пока еще остается отвлеченным усмотрением, оно еще не приобрело статуса *истины* для сознания. Чтобы оно стало истиной, сознание должно вновь отпустить себя в исследование того, что сопротивляется ему как не-я. А сопротивляется то, что кажется разуму внешней действительностью, сопротивляется сама природа. Вооружившись этим понятием, понятием того, что я есть «*вся*

⁷ Это достигнутый результат. Но результат не есть само понятие. Понятие – это *весь процесс* борьбы за обретение результата (процесс генезиса понятия в действительности определяется Гегелем как *идея*). В «Феноменологии духа» этот процесс изображается яркими красками трагедии обретения сознанием самого себя, обретения свободы через необходимый опыт рабства. Сознание в этом процессе претерпевает метаморфозу трех форм: форму простого восприятия – *чувственности*, форму фиксированного разделения на я и не-я – *рассудок* и, наконец, – *разум*, форму достоверности того, что есть только Я, единое и единственное, и все, что есть, есть только вариации самоопределения Я.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.