

Г. Гегель: стадии развития личности в истории

Omarov Bagautdin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Omarov Bagautdin (2013). Г. Гегель: стадии развития личности в истории. *Koncept (Kirov): Scientific and Methodological e-magazine*, The best scientific article, 1-10. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-420379>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Omarov Bagautdin Magomedovich

*Candidate of philosophy sciences, senior teacher department of philosophy FGBOU VPO
"Dagestan State Technical University, Mahachkala baga198484@mail.ru*

G.Gegel: the stage of development of the individual in history

Abstract. This article analyzes the development of the personality in the cultural-historical process in the concept of the great German philosopher Georg Villeguelma Friedrich Gegel. In the heart of development status of the individual in the history of Gegel examines the progress of consciousness of freedom.

Keywords: personality, consciousness, freedom, spirit, morality.

Гегелевская концепция статуса личности в культурно-историческом процессе лежит в основе его интерпретации истории как развертывания потенций личности, т.е. как прогресса в развитии личности. Так как для Гегеля личность в широком смысле слова, – это, прежде всего самосознающий и самовоплощающий себя в истории дух, то ее развитие в историческом процессе состоит в прогрессе самосознания свободы. Этот прогресс осуществляется в основном в формах религиозного сознания и тесно связанного с ним нравственного и политического сознания индивидов, являющихся преходящими материальными воплощениями стадий саморазвития духа, как субстанциональной личности. «Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» [1]. Гегеля, главным образом, интересуют не действительные конкретные личности, а лишь абстрактное самосознание духа, для которого индивиды являются лишь преходящими материальными воплощениями, т.е. иллюстрациями логической схемы. Прогресс сознания свободы Гегель искусственно привязывает к всемирной истории, которая у него выступает лишь в качестве примера или иллюстрации для базовой логической схемы саморазвития самосознания духа. Гегель выстраивает народы и цивилизации во всемирной истории в некую логическую последовательность, которая оказывается у него тождественной с исторической последовательностью, привязывая наиболее подходящие народы к заданным его спекулятивной схемой стадиям самосознания духа. При этом развертывание самосознания абсолютного духа в истории у Гегеля выступает не как линейный прогресс, а как противоречивое восхождение по спирали, полное драматизма и страданий людей, как эмпирических субъектов или преходящих форм наличного бытия идеи.

Прогресс сознания свободы (соответственно, стадии развития личности в истории) движется у Гегеля с Востока на Запад. Внутри Востока он выделяет три стадии – Китай, Индия, Персия. Причем все восточные цивилизации у Гегеля лишены внутреннего исторического развития, рассматриваются как статичные в себе состояния, привязанные Гегелем к соответствующей стадии прогресса личности как самосознания свободы.

Для всех Восточных цивилизаций, включенных Гегелем во всемирную историю, присущи общие характеристики личности. Во-первых, это так называемая «субстанциональная свобода», при которой хотя и существует подчинение индивидов установлениям государства, как воплощения разума, но «еще не существует собственного разумения и собственного хотения, т. е. субъективной свободы, которая определяет себя лишь в индивидууме и означает рефлексию индивидуума в его совести» [2]. Во-вторых, это так называемая «субстанциональная духовность» - «непосредственное сознание, субстанциональная духовность, к которой субъективная воля относится, прежде всего, как вера, доверие, повиновение» [3]. В цивилизациях Востока субстанциональной индивидуальностью, как личностным качеством, обладает лишь один субъект – высший правитель, который выступает как

материальное воплощение субстанционального разума государства, т.е. который отождествляется с государственным разумом и государственной волей. «Один субъект признается субстанцией, которой все принадлежит, так что никакой другой субъект не обособляется и не отражается в его субъективной свободе. Все богатство фантазии и природы присвоено этой субстанции, в которой субъективная свобода по существу утопает, и ее честь заключается не в ней самой, а в этом абсолютном предмете» [4].

Итак, личностью на Востоке выступает лишь один субъект – деспот. Остальные члены государства выступают как послушные и бессознательные исполнители его воли, которая тождественна с волей и разумом государства. По Гегелю и сам деспот является лишь пассивным исполнителем высшей воли субстанционального разума и тем самым также не может рассматриваться как полноценная личность, обладающая развитой субъективностью и самосознанием.

Проследим теперь логику развития личности на Востоке. Исходным пунктом этого развития Гегель берет Китай. Здесь человек, как эмпирический индивид определяется «семейным духом», который Гегель определяет как «...непосредственное единство субстанционального духа и индивидуального» [5]. Для китайца, как эмпирического индивида «... еще нет момента субъективности, т. е. отражения единичной воли в себе от субстанции, как от поглощающей ее силы, или полагания этой силы как сущности самой единичной воли, в которой она сознает себя свободной. Общая воля проявляется непосредственно через единичную волю; у последней нет знания о себе в противоположность субстанции, которой она еще не противопоставляет себе как силы, подобно тому как, например, в иудействе ревнивый бог признается отрицанием единичного. Здесь в Китае общая воля непосредственно определяет, что должен делать отдельный человек, и последний так же без рефлексии и безлично повинует. Если же он не повинует и если он благодаря этому выходит из субстанции, то и наказание относится не к внутреннему миру, а к внешнему существованию, так как этот выход из субстанции совершается не путем самоуглубления» [6]. В Китае «субстанцией непосредственно является один субъект, император, закон которого составляет убеждение. Однако это отсутствие убеждения не является произволом, который опять-таки был бы проникнут убеждением, т. е. являлся бы субъективным и изменчивым; но здесь признается общее начало, субстанция, которая, еще не смягчившись, равна лишь самой себе» [7]. В Китае человек осознает себя как член семьи. «Китайцы сознают себя принадлежащими к своему семейству и в то же время сынами государства. В самой семье они не являются личностями, так как-то субстанциональное единство, в котором они находятся в ней, является кровным и естественным единством. Они не являются личностями и в государстве, так как в нем господствует патриархальное отношение и управление основано на проявлении отеческой заботливости императора, который поддерживает порядок во всем» [8]. Таким образом, единственной самостоятельной личностью в Китае выступает патриархальный глава государства, но и он еще не обладает нравственной свободой, а является лишь исполнителем воли разума, т.е. олицетворением нравственности и закона, которые для китайцев, по сути, тождественны с волей правителя. Для религиозного сознания китайцев по Гегелю характерна такая же несамостоятельность, как и для нравственного и политического сознания. «В Китае индивидуум не оказывается независимым ни в одном из этих отношений; поэтому и в религии он находится в зависимости, а именно от существующих в природе существ, высшим из которых является Небо» [9].

Обобщая характеристику человека на первой стадии истории, как он выступает в Китайской цивилизации, Гегель использует категорию «народного характера», поскольку говорить об индивидуальности и личности в Китае не приходится. «Таков характер китайского народа со всех сторон. Его отличительной чертой является то,

что ему чуждо все духовное: свободная нравственность, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство. Император всегда обращается к народу с величием, отеческой добротой и нежностью, но народ всегда проявляет лишь наихудшее самомнение и считает себя созданным лишь для того, чтобы влечить колесницу мощи императорского величия; отягощающее его бремя представляется ему его неизбежной участью, и ему не кажется ужасным продавать себя в рабство и жить в неволе. Самоубийство как средство мщения, подкидывание детей как обычное и повседневное явление свидетельствуют о недостаточно развитом уважении к самому себе и к людям. И если не существует различий, обусловливаемых происхождением, и всякий может достигнуть высших должностей, то именно в этом равенстве сказывается не признание глубокого значения человеческого достоинства, достигаемое путем борьбы, а низкое самомнение, еще не дошедшее до установления различий» [10].

Индию Гегель связывает со вторым моментом в развитии самосознания свободы. Этот момент состоит «...в том, чтобы определение, установленное как внешнее, являлось внутренним определением, чтобы природный и духовный мир определялись как внутренний мир, принадлежащий разуму, и чтобы благодаря этому вообще устанавливалось единство субъективности и бытия или идеализм наличного бытия. Этот идеализм существует в Индии, но лишь как не выраженный в понятиях идеализм воображения, которое, беря начало и материал из наличного бытия, превращает все в нечто лишь воображаемое» [11]. Отсюда Гегель выводит специфику религиозного сознания индийцев, для которого характерно, что «Божественное не индивидуализировалось, не стало субъектом, конкретным духом, но унизились, стало вульгарным и бессмысленным. Таков в общем характер индийского мирозерцания. В вещах также отсутствует разумность, нет конечной связи причины и действия, как и у человека, нет прочности свободного для себя бытия, личности и свободы» [12].

По мнению Гегеля в Индии, так же, как и в Китае нельзя еще говорить о личности, обладающей нравственной свободой и нравственным сознанием, хотя индийское общество, в отличие от патриархального единства китайского общества дробится на касты, в которых проявляется начало обособления или развития индивидуальности. «В этом отношении в Индии обнаруживается значительный прогресс, заключающийся в том, что из деспотического единства образуются самостоятельные члены. Однако эти различия становятся прирожденными; вместо того чтобы, как в органической жизни, приводить душу как единство в деятельное состояние и свободно ее создавать, они становятся окаменевшими и заоченелыми, и их прочность обрекает индийский народ на унижайшее порабощение. Этими различиями являются касты. В каждом разумном государстве есть различия, которые должны обнаруживаться: индивидуумы должны достигнуть субъективной свободы и устанавливать эти различия из себя. Однако в Индии еще нет речи о свободе и о внутренней нравственности; обнаруживающиеся различия являются лишь различиями занятий, сословий. И в свободном государстве они образуют особые сферы, которые так скрещиваются в своей деятельности, что индивидуумы получают в них свою личную свободу; но в Индии существует лишь различие масс, которое, однако, простирается на всю политическую жизнь и на религиозное сознание» [13].

Прогресс в становлении личности на стадии Индии по Гегелю еще не достигает момента подлинно свободной субъективности, т.е. собственно личности. Личностью в Индии выступают касты, а не индивиды. «У каждой касты имеются свои особые обязанности и права; итак, обязанности и права оказываются обязанностями и правами не человека вообще, а обязанностями и правами определенной касты... Не существует человечности вообще, человеческой обязанности и человеческого

чувства, но существуют лишь обязанности отдельных каст. Все окаменело в обособлениях, и над этим окаменением господствует произвол. Не существует ни нравственности, ни человеческого достоинства; дурные страсти превозмогают; дух блуждает в мире грез, и уничтожение является высшим началом» [14]. Анализируя природу нравственности индусов, Гегель оценивает ее очень низко. «С одной стороны, их добродетель состоит в отрешении от всякой активности в таком состоянии, когда они являются Брахмой (Brahm); с другой стороны, всякое действие у них является предписанным внешним обрядом, а не свободным действием, совершаемым при посредстве внутренней самостоятельности. Таким образом, как уже было упомянуто, оказывается, что в нравственном отношении индусы стоят чрезвычайно низко» [15].

Обобщая нравственный портрет личности на стадии ее развития в Индии, Гегель, таким образом, характеризует национальный характер индусов: «Нравственность, моральность, свобода духа, сознание своего права совершенно чужды им. В уничтожении духовного и физического существования нет ничего конкретного в себе, и погружение в абстрактную всеобщность не находится ни в какой связи с действительностью. Коварство и хитрость являются основными чертами характера индуса; он склонен к обману, воровству, грабежу, убийству; он унижается и раболепствует пред победителем и властителем, но бывает совершенно беспощаден и жесток по отношению к побежденному и подчиненному. Для гуманности индусов характерно то, что они не убивают ни одного животного, основывают и содержат богатые госпитали для животных, особенно для старых коров и обезьян, но во всей стране нельзя найти ни одного приюта для больных и престарелых людей. Индусы не наступают на муравьев, но безжалостно дают гибнуть бедным странникам. Особенно безнравственны брамины» [16]. Итак, личность на стадии Индии как таковая еще не сложилась, так как там отсутствует еще индивидуальность, самосознание и подлинная свободная нравственность.

Следующим этапом развития личности, как нравственного и религиозного самосознания во всемирной истории выступает у Гегеля Персия.

Персия рассматривается Гегелем как полиэтническая цивилизация, включающая в себя разные народы и страны: зендов, ассирийцев, персов, мидян, вавилонян, иудеев, финикийцев, египтян. Оставим на совести Гегеля это столь спорное объединение древних восточных цивилизаций, и посмотрим, в чем состоит развитие личности на стадии Персии. В целом Персию Гегель связывает с такой стадией в развитии личности и самосознания, на которой человек начинает освобождаться от власти природного начала, осознает существование объективного духовного начала как Бога, и тем самым осознает себя как духовного субъекта, находящегося в определенном отношении к высшему духовному началу. «Всеобщее начало... выясняется сознанию, становится объектом и получает утвердительное значение для человека... Становясь чем-то объективным, это всеобщее начало становится утвердительным началом: человек становится свободным и таким образом он противопоставляет себя тому высшему началу, которое оказывается для него объективным. Мы видим, что эта всеобщность проявляется в Персии, и благодаря этому индивидуум начинает отличать себя от всеобщего и в то же время отождествлять себя с ним. В китайском и индийском принципе нет этого различия» [17].

Начало освобождения человека от природной определенности и осознания им себя как духовного существа, субъекта, Гегель связывает с религией зороастризма, которая выделяет две мировых духовных силы – добро и зло, олицетворяемые соответственно Ормуздом и Ариманом. Главная ценность зороастризма для развития личности, по Гегелю, состоит, во-первых, в том, что обожествляемый персами «Свет

имеет вместе с тем и значение духовного начала; он является образом добра и истины, субстанциальностью как знания и хотения, так и всех предметов природы. Свет дает человеку возможность выбирать, а выбирать он может лишь тогда, когда освободился от подавленности» [18]. Во-вторых, ценность зороастризма в том, что он доходит до сознания противоположности духовного начала. «Персы дошли до сознания как чистого, так и нечистого, и для того, чтобы дух постиг самого себя, он по существу дела должен противопоставить всеобщему положительному частное отрицательное; лишь благодаря преодолению этой противоположности дух оказывается дважды рожденным. Недостаток персидского принципа состоит лишь в том, что единство противоположности не создается в совершенной форме; ведь в вышеупомянутом неопределенном представлении о несотворенном мировом начале, из которого произошли Ормузд и Ариман, единство является лишь просто первоначальным, и оно не относит различия обратно к себе» [19].

Завершение духовного прогресса личности в рамках Персидского этапа Гегель усматривает в Египте, как вершине развития Персии, и, главным образом в египетской религии. «Египтяне впервые выразили мысль, что душа человека бессмертна. Но смысл того, что душа бессмертна, таков: она есть не природа, а нечто иное, дух самостоятелен для себя... Из представления о бессмертии духа вытекает, что человеческому индивидууму присуща бесконечная ценность» [20]. В египетской религии субъективный дух о мысли Гегеля, хотя и дошел до осознания своей субъективной ценности, именно как индивидуальной бессмертной души, но еще не высвободился окончательно из под власти физической природы. «Мы видим противоречие между природой и духом, а не непосредственное и не конкретное единство, в котором природа считается лишь почвой для проявления духа; египетское единство как противоречивое занимает промежуточное положение между первым и вторым из этих единств. Стороны этого единства представляются абстрактно самостоятельными, а их единство представляется лишь задачей. Итак, с одной стороны, мы находим чудовищные предрассудки, связанность с отдельными частностями, дикую чувственность с африканской жестокостью, поклонение животным, наслаждение жизнью. Другую сторону представляет собой стремление духа к освобождению, фантастический характер образов наряду с абстрактной рассудочностью механических работ для выражения этих образов. Та же рассудочность, способность к изменению частных и твердое благоразумие, стоящее выше непосредственного явления, проявляются и в государственной полиции, и в государственном механизме, в использовании земли и т. д. Противоположностью этого являются стеснения, полагаемые обычаями, и суеверия, беспощадно поработавшие человека. В связи с рассудочностью настоящей жизни находятся крайности стремления, дерзновения, возбуждения» [21].

Дальнейший прогресс личности в истории осуществляется в цивилизациях Запада, которые сменяют друг друга во времени, в отличие от Восточных цивилизаций, застывших в одной стадии развития и оказавшихся вне исторического времени. Основными ступенями прогресса у Гегеля выступают последовательно Греция, Рим и Германская цивилизация. Внутри Западных цивилизаций, рассматриваемых как логические и исторические этапы прогресса, Гегель выделяет по три стадии: 1. становление, 2. расцвет, 3. упадок или кризис, как переход к новой стадии. (Правда, на последней стадии Германской цивилизации, третья стадия ее развития интерпретируется не как упадок и переход к новой стадии, а как завершение или вершина исторического прогресса).

Развитие личности в Греческой цивилизации представлено, по Гегелю в форме «индивидуальной прекрасной нравственности». Это «...та нравственность, которая запечатлена в индивидуальности и, следовательно, означает свободное хотение индивидуума. Итак, здесь происходит сочетание нравственной и субъективной воли

или существует царство прекрасной свободы, так как идея сочетается с пластичной формой: она еще не существует абстрактно для себя, с одной стороны, но непосредственно сочетается с действительным... эта наивная нравственность, еще не моральность, но индивидуальная воля субъекта, придерживается непосредственного обычая и привычки к соблюдению справедливости и законов. Итак, индивидуум находится в наивной согласии с общей целью» [22]. Гегель подчеркивает именно момент субъективности нравственности в Греции. «Здесь содержанием воли и знания созревшего духа впервые становится он сам, но таким образом, что государство, семья, право, религия являются в то же время целями индивидуальности, и она является индивидуальностью лишь благодаря этим целям» [23]. Развитие личности на стадии Греции Гегель определяет как середину между безличностью человека в Азиатских цивилизациях и бесконечно субъективностью Я. «Греческая свобода вызвана иным, и она оказывается свободой благодаря тому, что она изменяет импульс и порождает его из себя. Это определение является серединой между безличностью человека (в том виде, как мы усматриваем ее в азиатском принципе, в котором духовное и божественное начало оказывается налицо лишь как нечто данное в природе) и бесконечную субъективностью как чистою уверенностью в ней самой, мыслью, что "я" есть основа для всего того, что должно иметь значение. Греческий дух как середина исходит из природы и обращает ее в полагание себя из себя; поэтому духовность еще не оказывается абсолютно свободной и она еще не вытекает всецело из самой себя, еще не является возбуждением самой себя» [24]. Поэтому человек в Греции представляет собой прекрасную духовную индивидуальность, но не личность еще в полноценном смысле этого слова или в высшей фазе ее развития по Гегелю. «Она является не свободною, самоопределяющеюся духовностью, а естественностью, сформировавшеюся в духовность, - духовною индивидуальностью» [25].

Историческим призванием римского мира, по Гегелю является наложение на свободный субъективный дух греков, для которого нравственность дана лишь как добрая воля индивида, господствующего воли всеобщего, объективного духа. Правда при этом, несет ущерб субъективная индивидуальность. «Римский мир, призвание которого заключалось в том, чтобы наложить оковы на нравственных индивидуумов, собрать всех богов и всех духов в пантеон мирового владычества и сделать из всего нечто абстрактно-всеобщее» [26]. Римский мир по Гегелю т.о. характеризуется «...не подчинением произволу господина и не собственным прекрасным произволом, но служит общей цели, причем индивидуум исчезает и достигает своей личной цели лишь в общей цели. Государство начинает абстрактно обособляться и обращаться в цель, в достижении которой и индивидуумы принимают участие, но не всеобщее и не конкретное. А именно свободные индивидуумы приносятся в жертву суровым требованиям цели, достижению которой они должны посвящать себя в этом служении тому, что само является абстрактно всеобщим... Интерес обособляется от индивидуумов, но они получают в самих себе абстрактную формальную всеобщность. Всеобщее поработывает индивидуумов, им приходится отказываться в нем от себя, но зато они обретают всеобщность для самих себя, т. е. личность: они становятся юридическими личностями как частные лица. В том же смысле, в каком индивидуумы подводятся под абстрактное понятие лица, этому подвергаются и индивидуумынароды; при этом подчинении всеобщему их конкретные формы исчезают под давлением этой всеобщности и поглощаются ею, как масса» [27]. В римском мире личность развивается до категории лица или собственно личности (в том смысле, как это понятие использует Гегель). Лицо есть индивид, субъективная воля которого подчинена всеобщему, т.е. воле государства, индивид как безличный субъект права и гражданин государства. «Римляне исходили из принципа

абстрактного внутреннего мира, который теперь реализуется, как личность в частном праве. Частное право состоит именно в том, что личность получает значение, как таковая, в реальности, придаваемой ею себе, в собственности. Живой государственный организм и одушевлявший его римский образ мыслей низведены теперь к раздробленности мертвого частного права» [28]. Такое положение личности в Римском государстве несет в себе противоречие между объективностью всеобщего, представленного как безличная воля государства и закона, с одной стороны, и, с другой стороны, субъективной индивидуальностью отдельного конкретного человека. «С одной стороны, судьба и абстрактная всеобщность владычества, с другой стороны, индивидуальная абстракция, личность, которая содержит в себе определение, что индивидуум в себе представляет собой нечто не благодаря своей жизненности, не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум. Отдельные личности гордятся тем, что они получают абсолютное значение как частные лица, потому что "Я" получает бесконечные полномочия, но их содержанием и содержанием этого "Я" оказывается лишь внешняя вещь» [29]. В Римском мире «...индивидуумы полагаются как атомы, но в то же время они подчинены суровой власти одного лица, которая, как *monas monadum*, есть власть над частными лицами. Следовательно, это частное право оказывается и небытием, непризнанием личности, и это состояние права есть совершенное бесправие. Это противоречие есть несчастье римского мира. Субъект по принципу своей личности имеет право только на владение, и личность, возвышающаяся над всеми личностями (*die Person der Personen*) - на владение всеми, так что единичное право в то же время снимается и оказывается бесправием» [30].

Это противоречивее реализуется на поздних стадиях развития Рима в форме противостояния, с одной стороны, безнравственного деспотизма верховной власти императора, отчужденной от народа, с другой стороны, отдельного человека, спасающегося от политического отчуждения и произвола внешней государственной власти, в погружении в собственное самосознание, как внутренний мир духовности. Власть императора оборачивается абсолютным субъективным произволом. «В своей полной необузданности партикулярная субъективность не имеет никакого внутреннего содержания, ничего не видит ни перед собой, ни за собою: для нее нет ни раскаяния, ни надежды, ни страха, ни мысли, потому что все это содержит в себе постоянные определения и цели; но здесь всякое определение совершенно случайно. Она есть желание, наслаждение, страсть, причуда, одним словом, ничем неограниченный произвол. Он не сдерживается волею других лиц, так как отношение воли одного лица к воле остальных скорее оказывается отношением неограниченного господства и порабощения» [31].

Этому произволу противостоит погруженный в частную жизнь, как в убежище от безличного деспотизма императорской власти индивид, который находит для себя субъективное удовлетворение в погружении во внутренний духовный мир, в котором он получает иллюзорную свободу и тем самым достигает примирения с бесчеловечной действительностью. Гегель подчеркивает несостоятельность этого примирения, получившего выражение в философии стоицизма и эпикуреизма. «Внутреннее примирение, достигаемое благодаря философии, само оказывалось лишь абстрактным, выражалось в чистом принципе личности, потому что мышление, которое, как чистое мышление, делало предметом своих исследований само себя и примирялось с самим собой, было совершенно беспредметно» [32].

Противоречия во всемирно-историческом развитии личности получают у Гегеля разрешение в Германском мире. Чтобы обосновать утверждение о том, что в Германской цивилизации личность получает окончательное и наивысшее развитие, Гегель выделяет две необходимые предпосылки такого развития. Во-первых, это особый дух германских народов. «Германский дух есть дух нового мира, цель которого

заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма. Назначение германских народов состоит в том, чтобы быть носителями христианского принципа» [33]. Почему же именно германский дух? Потому что Гегель приписывает именно германскому духу начало внутренней свободы. «Германской нации было свойственно чувство естественной цельности в себе, и мы можем назвать это чувство Gemth (душа). Это та сокровенная, неопределенная цельность духа по отношению к воле, в которой человек находит столь же общее и неопределенное удовлетворение в себе. Характер есть определенная форма воли и интереса, которая получает свои проявления; но задушевность (Gemthlichkeit), не имеет никакой определенной цели вроде приобретения богатства, достижения почета и т. п., вообще она относится не к какому-нибудь объективному состоянию, а к состоянию в целом, как общее самоудовлетворение. Итак, в ней содержится лишь воля вообще как формальная воля и чисто субъективная свобода как своенравие» [34].

Во-вторых, это явление Христа и возникновение христианства. Ключевыми идеями христианства, которые способствовали развитию высшего типа личности – духовной, подлинно нравственной личности, по мнению Гегеля, являются идея триединства Бога и идея богочеловечества Иисуса Христа. В этих идеях задан идеальный образец совершенной, духовной, нравственной личности. «Абсолютный объект, истина, есть дух, и так как сам человек есть дух, то он присутствует в этом объекте и таким образом обретает в своем абсолютном предмете сущность и свою сущность. Но для того чтобы предметность сущности была снята, и чтобы дух был при себе самом, - естественность духа, в которой человек оказывается отдельным и эмпирическим, должна быть отрицаема, для того чтобы чужеродное было уничтожено и свершилось примирение духа.

Бог познается как дух лишь таким образом, что он признается триединым. Этот новый принцип есть ось, вокруг которой вращается всемирная история» [35]. В триединстве бога Гегель усматривает пример для человека, который должен посредством свободного отношения к объективному духу (Богу), как своей сущности, найденной в себе же самом сделать ее своей сущностью, достичь сознательного тождества субъективности и объективности духа в своей индивидуальной бытии. «Природа бога, то, что он есть чистый дух, открывается людям в христианской религии. Но что такое есть дух? Он есть единое, равное самому себе, бесконечное, чистое тождество, которое, во-вторых, отделяет себя от себя, как другое для самого себя, как для-себя-бытие и в-себе-бытие в противоположность всеобщему. Но это отделение преодолевается благодаря тому, что атомистическая субъективность как простое отношение к себе сама оказывается всеобщим, тождественным с собою началом. Если мы говорим, что дух есть абсолютная рефлексия в самом себе благодаря его абсолютному различению, любовь как чувство, знание как дух, то он рассматривается как триединый: отец и сын, и это различие в его единстве как дух» [36].

Тем самым, Бог в образе Христа, как богочеловека оказывается живым образцом для человека, стремящегося к истинной нравственной свободе. «Итак, человек сам содержится в понятии бога, и то, что он содержится в этом понятии, может быть выражено таким образом, что единство человека и бога полагается в христианской религии. Этого единства не следует понимать поверхностно, а именно так, что бог оказывается лишь человеком, и человек также оказывается богом, но человек оказывается богом лишь постольку, поскольку он преодолевает естественность и конечность своего духа и возвышается до бога. А именно человек, который причастен истине и который знает, что сам он есть момент божественной идеи, в то же время

отказывается от своей естественности, потому что естественное есть несвободный и недуховный элемент. В этой идее бога заключается и примирение, являющееся утешением в страдании и несчастье человечества» [37].

История германской цивилизации состояла в постепенном взаимопроникновении через основные коллизии европейской средневековой истории германского духа и христианства, в результате чего христианство овладело сознанием личности и тем самым превратило ее в подлинную личность, а также, произошло проникновение христианских начал в государственную жизнь и постепенное переустройство государства и общества на подлинно христианских началах. Собственно, развитие личности в германский период состояло лишь в постепенном усвоении эмпирическими историческими индивидами идеального нравственного образца личности, заданного в Христе.

«Таковы абстрактный принцип германских народов и субъективная сторона, противоположная объективной в христианстве. В душе нет никакого особого содержания, наоборот, в христианстве дело идет именно о предмете, о содержании как объекте. Но в душе заключается именно это желание найти удовлетворение в совершенно общей форме, и именно это желание найти удовлетворение тождественно с вышеуказанным содержанием принципа христианства. Неопределенное как субстанция объективно, есть совершенно всеобщее, бог; но то, что единичная воля умилоствует бога, есть другой момент в христианском, конкретном единстве. Абсолютно всеобщее есть то, что содержит в себе все определения и постольку оказывается неопределенным; субъект есть, безусловно определенное; они тождественны. Сперва это было обнаружено как содержание в христианстве, а затем субъективно как душа. Субъект должен теперь принять и объективную форму, т. е. развернуться и стать предметным. Существует потребность в том, чтобы для неопределенной чувствительности души абсолютное стало и объектом, для того чтобы человек дошел и до сознания своего единства с этим объектом. Для этого нужно очищение субъекта в нем, чтобы он стал действительным, конкретным субъектом, чтобы у него как мирского субъекта появились общие интересы, чтобы он действовал, стремясь к общим целям, знал о законе и находил в нем удовлетворение. Итак, эти два принципа взаимно соответствуют друг другу; и, как уже было упомянуто, германские народы обладают способностью быть носителями более высокого принципа духа»

[38].

Нужно отметить, что по мысли Гегеля, полная реализация в конкретном эмпирическом индивиде высшего типа личности, которой присуща свободная христианская нравственность, возможна лишь в государстве, построенном на христианских началах внутренней, нравственной свободы и духовности. Конечно, совершенно необоснованно Гегель в качестве такого государства рассматривает Германскую конституционную монархию.

Ссылки на источники

1. *Гегель Г.В.Ф.*
Лекции по философии истории. – СПб., 1993, С.147.
2. Там же, С. 148.
3. Там же, С. 148.
4. Там же, С. 149.

5. Там же, С. 162.
6. Там же, С. 162-163.
7. Там же, С. 163.
8. Там же, С. 163.
9. Там же, С. 172.
10. Там же, С. 177-178.
11. Там же, С. 179.
12. Там же, С. 181.
13. Там же, С. 183. 14. Там же, С. 186. 15. Там же, С. 195.
16. Там же, С. 196.
17. Там же, С. 210.
18. Там же, С. 213.
19. Там же, С. 214.
20. Там же, С. 244-245.
21. Там же, С. 247.
22. Там же, С. 149-150
23. Там же, С. 253.
24. Там же, С. 266.
25. Там же, С. 266. 26. Там же, С. 303. 27. Там же, С. 150.
28. Там же, С. 337.
29. Там же, С. 337.
30. Там же, С. 340. 31. Там же, С. 336. 32. Там же, С. 338.
33. Там же, С. 361.
34. Там же, С. 368.
35. Там же, С. 339.
36. Там же, С. 343.
37. Там же, С. 343-344.
38. Там же, С. 369.

Омаров Багаутдин Магомедович

*Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Дагестанский государственный технический университет, г.
Махачкала baga198484@mail.ru*

Г. Гегель: стадии развития личности в истории

Аннотация. Данная статья посвящена анализу развития личности в культурноисторическом процессе в концепции великого немецкого философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. В основе процесса развития статуса личности в истории Гегелем рассматривается прогресс сознания свободы.

Ключевые слова: личность, сознание, свобода, дух, нравственность.