



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е.С. ЛИНЬКОВ

ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ ПО ФИЛОСОФИИ

ТОМ ВТОРОЙ



Издательство
«УМОЗРЕНИЕ»
Санкт-Петербург
2019

УДК 1/14, 16
ББК 87
Л 59

Редакционная коллегия:
И.А. Батракова, А.Н. Муравьев, А.Л. Пестов

Материалы лекций Е.С. Линькова для редакции были предоставлены *Владимиром Макаровым, Игорем Родионовым, Константином Ступниковым, Цветиной Рашевой*. Ответственный за художественную редакцию *Сергей Смирных*. Отредактированный текст одобрен к выходу в свет *Е.С. Линьковым*.

Благодарим предпринимателя и мецената Сергея Серкова за финансирование данного издания.

Л 59 **Линьков Е.С.**

Лекции разных лет по философии. Т. 2. Изд. 2-е. — СПб.: Умозрение, 2019. — 600 с.

ISBN 978-5-9906730-3-8

ISBN 978-5-6041974-0-0 (т. 2)

Настоящий том представляет собой продолжение авторизованного издания лекций Евгения Семёновича Линькова, читанных им на философском факультете Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета (см.: Линьков Е.С. Лекции разных лет по философии. — Т. 1. СПб.: Умозрение, 2018). Во второй том входят специальные курсы по философии природы и антропологии духа, представленные аудитории в 1986/1987 и 1987/1988 учебных годах.

Рассмотрение моментов механической формации природы и антропологической формации духа как природной души противопоставляется Е.С. Линьковым позитивному, рассудочно-опытному способу мышления и осуществляется в собственно философской, разумной форме. На глазах у читателя рождаются пространство, время, материя, тяготение и прочие небезызвестные определённости природы. Что касается индивидуальной души, то перед ним раскрываются тайны сновидений, полового инстинкта, магического отношения и помешательства.

Издание адресовано самому широкому кругу специалистов, аспирантов, студентов и всем тем, кто заинтересован в дальнейшем развитии философии, науки и культуры в нашей стране.

УДК 1/14, 16
ББК 87

ISBN 978-5-6041974-0-0 (т. 2)
ISBN 978-5-9906730-3-8

© Линьков Е.С., лекции, интервью, 2017
© Редколлегия, предисловие, 2017
© Смирных С.В., оформление, 2019
© Издательство «Умозрение», 2019

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Настоящий второй том представляет собой продолжение авторизованного издания работ и лекций русского философа Евгения Семёновича Линькова, которые он читал на философском факультете Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета. В него входят два спецкурса: по философии природы — «Философия природы» Гегеля как предпосылка «Диалектики природы» Энгельса — и по антропологии духа — «Диалектика сознания в философии Гегеля». Первый был представлен аудитории в осеннем семестре 1986/1987 года, второй — в осеннем семестре 1987/1988 года.

За основу спецкурса по философии природы взяты воспроизведённые с магнитофонных записей тексты лекций Е.С. Линькова, предоставленные его слушателями Владимиром Макаровым, Константином Ступниковым, Цветиной Рашевой, конспект Андрея Муравьёва, а также конспект, опубликованный Виктором Карамышевым на своем сайте <http://vispir.narod.ru>. Принцип редактирования состоял не в том, чтобы соединить в один текст материал из этих пяти источников, а в том, чтобы отредактировать наиболее аутентичный материал, представленный В. Макаровым, сопоставив его с остальными источниками. В процессе работы потребовалось сделать правильную, оправданную по смыслу разбивку абзацев, исправить ошибки, грамотно расставить знаки препинания, заполнить лакуны. Редакция видела свою задачу в том, чтобы максимально адекватно и полно воспроизвести оригинальный текст лекций, избежав по возможности редакционных вмешательств со стороны конспектировавших их лиц. Автор лекций оказывал непосредственную консультативную поддержку и разъяснял казавшиеся неясными с первого раза места.

Поскольку первая лекция этого спецкурса от 5 сентября 1986 года, к сожалению, отсутствует в магнитофонных записях, она публикуется по материалам конспектов лекций А. Муравьёва и помещена в примечания в качестве предварительной, так же как и вступительная часть четвёртой лекции. В указанном конспекте имеется упоминание о предварительном характере первой встречи, однако пропустить её нельзя, так как в ней Е.С. Линьков даёт

важные рекомендации по чтению работ Гегеля, в частности — совет читать «Энциклопедию» без «Прибавлений».

За основу спецкурса по антропологии духа были взяты прежде всего магнитофонные записи лекций, предоставленные Владимиром Макаровым и Игорем Родионовым, а также воспроизведённые с магнитофонных записей (машинописные) лекции, предоставленные Константином Ступниковым и его товарищами по филологическому факультету, также записывавшими на магнитофон лекции Евгения Семёновича. Был использован и конспект этих лекций, составленный Андреем Муравьёвым. Поскольку редакторы настоящего издания поставили перед собой цель переложить на бумагу только подлинные слова лектора без привнесения внешних рефлексий, постольку пришлось заново отслушать аудиоматериал, расшифровать его и перенести на бумагу, на что ушло немало времени. Отсюда главное достоинство предлагаемого вниманию читателя текста данного спецкурса — в отличие от многочисленных гуляющих по рукам и в интернете конспектов лекций Евгения Семёновича Линькова он представляет собой минимально отредактированную запись с аудионосителей, которые редакционной коллегии удалось раздобыть к настоящему времени, а потому является наиболее адекватным и полным воспроизведением мысли автора лекций. Первая лекция этого спецкурса также носила предварительный характер.

Публикуемые спецкурсы (как и большинство других), к сожалению, не были изложены Е.С. Линьковым законченным образом. Причин тому несколько. Во-первых, чисто внешняя — он единственный из всех преподавателей был поставлен руководством кафедры истории философии перед необходимостью читать каждый семестр новый спецкурс. Во-вторых, темы заявлявшихся Евгением Семёновичем спецкурсов были связаны с разработкой им сложнейших и ранее никогда на русской почве не разрабатывавшихся вопросов реальной философии, то есть философии природы и духа, в том числе антропологии, феноменологии, психологии и философии права, а также чисто логической формы философии (в спецкурсе по логике). Само рассмотрение моментов определённости природы и духа противопоставляется Линьковым позитивному, рассудочно-опытному способу мышления и осуществляется в собственно философской, разумной форме — через рассмотрение процесса саморазвития конкретно-всеобщего единства мышления и бытия, природы и духа в особенную

определённость природы и духа как реальных формаций истины. Тем самым Евгений Семёнович раскрывает, как природа с необходимостью становится духом, а дух, с необходимостью выступая из природы и достигая необходимого развития в себе самом, становится свободным. Труднейшие вопросы диалектики природы и духа рассматриваются автором лекций необыкновенно тщательно, что само по себе не терпит спешки и обзорности в изложении.

Входя в разумное содержание особенного предмета рассмотрения (будь то механическая формация природы или антропологическая формация души), Е.С. Линьков всегда стремился достичь полной ясности в разъяснении любой определённости, чтобы не оставить индивидуальный дух слушателей в состоянии непонимания и растерянности. Евгений Семёнович всегда занимал подлинно сократовскую педагогическую позицию, главной задачей ставя разъяснение сути дела и очень много сил и времени уделяя тому, чтобы эта суть была осознана его слушателями, хотя он по опыту и по их глазам видел, что большинство пришедших на его лекции в индивидуальном развитии не дошли ещё до точки зрения разума и поэтому не всегда в состоянии до конца разобраться и адекватно удержать в сознании движение предмета философии. Из этого обстоятельства Педагог с большой буквы сделал тот практический вывод, что надо раз за разом расшатывать столь укоренившееся и «упёртое» чувственно-рассудочное сознание, сталкивать его с противоречиями в его собственной позиции, развеивать его мифы и через разложение самого конечного и точки зрения конечного вести того, кто стремится и может идти, в глубины философской мысли, к пониманию конкретного в себе самом всеобщего единства и его явлений в царстве особенного и единичного. Именно с этой отрицательной позицией по отношению к дофилософскому способу мышления связаны столь многочисленные отступления, разбор неистинности бытующих предрассудков по тому или иному вопросу на каждой лекции, периодические повторения, затраченные на восстановление логики развития рассматриваемого предмета (что составляет третью причину незавершённости спецкурсов). Иногда это вызывает трудность и может утомить. Но как иначе могло быть, если речь шла о разумном понимании, о проникновении во всеобщую суть дела, в понятие предмета, о раскрытии его собственного диалектического движения, не совместимого с внешними, субъективными рефлексиями, с притязаниями самоуверенного

рассудка, не прошедшего ещё философское горнило очищения от превратных форм бессознательно-стихийной мысли?! Очевидно, что при такой степени научного подвижничества и педагогической ответственности времени, отпущенного семестровой учебной программой, Евгению Семёновичу хватать не могло и не хватало для завершения очередного спецкурса.

Кстати, пропуск именно этой ступени приурочивания себя к философии весьма заметен у многих, притязающих ныне на занятия ею. Бессмысленно читать Гегеля и вообще приступать к философскому познанию тому, кто ещё не довел себя до той ступени, на которой только и может быть адекватно понята философия, кто не запустил в себе процесс разложения чувственно-рассудочного сознания как претендующего на монопольное обладание истиной и не дождался завершения этого процесса. Несмотря на кажущуюся банальность высказанного положения, большинство принимающих участие в философских дискуссиях нашего времени на стороне критиков и порицателей настоящей философии обнаруживают как раз этот недостаток.

Поскольку философское, разумное рассмотрение в отличие от рассудка, действующего в опытных науках, никакой особенный предмет не может брать как данное, оно должно раскрыть саму всеобщую необходимость его бытия и определённости. Если выразиться языком Платона, философское познание не может остановиться на «предпосылках», на данном, как эмпирические науки, а должно из «беспредпосылочного», то есть из всеобщего, вывести саму необходимость их особенных «предпосылок» и дальнейшую определённую того, что эти науки принимают без доказательства. Платон и называл этот метод познания диалектикой. Развивая классическую философскую мысль вслед за Платоном и Гегелем, Евгений Семёнович рассмотрение особенных предметов реальной философии всегда начинает именно с понятия всеобщего, или с всеобщего понятия, как всеобщего единства мышления и бытия, природы и духа, раскрывает его собственную диалектику в трёх основных моментах и показывает, как эта всеобщая диалектика отрицательности, выражающая процесс саморазвития всеобщего единства природы и духа, приводит к необходимости самих природы как предмета первого спецкурса и духа в форме ещё природной души как предмета второго — каждого в своём понятии. Интересно, что у самого Гегеля (ни в «Энциклопедии философских наук», ни тем более

в его многочисленных лекциях) мы не находим ничего подобного. Тем самым Е.С. Линьков осуществляет дальнейшее развитие той диалектической логики, которую мы имеем в гегелевской философии как логику абсолютной идеи. Русский философ сам указывает на отличие своего понимания задачи философского исследования в области реальной философии, состоящей исключительно в разработке всеобщего метода, от того, как понимал её великий немецкий мыслитель, который ещё считал, что понимание всех особенных форм является задачей философии, а не самих опытных наук. В публикуемом в приложении к данному изданию интервью Евгений Семёнович отмечает, что к числу удавшегося в его философской деятельности можно отнести разработку именно трёх моментов всеобщего метода, или трёх моментов саморазвивающегося всеобщего единства мышления и бытия. Но благодаря разработке именно этой всеобщей диалектики отрицательности ему и удалось вести дальнейшую разработку диалектики всеобщего в сфере особенного — диалектики реальных формаций природы и духа. Остаётся только сожалеть, что текст докторской диссертации, посвящённой реальной философии Гегеля, над которой работал Е.С. Линьков, был утрачен. Однако несомненной удачей для развития философской мысли можно считать то обстоятельство, что его научные разработки всё-таки принесли свои плоды в виде тех публикуемых ныне спецкурсов, которые читал Евгений Семёнович.

Подчас поднимается вопрос: Линьков — кто он? Идеалист или материалист, может быть, марксист или философский диссидент тех лет? Отвечая на этот вопрос, конечно, нельзя забывать о времени прочтения этих лекций. На дворе — 1986, 1987, 1988 годы. «Перестройка» уже идёт, но до подлинной свободы слова — ещё далеко. Никто ещё не отменял политическую и идеологическую цензуру, марксизм-ленинизм все ещё считался единственно истинной научной доктриной, и всякие попытки усомниться в этом могли иметь далеко идущие последствия для того, кто на это отважился. А Евгений Семёнович делал это на каждом шагу, он не стеснялся в выражениях и подвергал язвительной критике как философское, так и политическое неразумие. Неудивительно, что его лекции посещали люди, имевшие отношение к КГБ и доносившие «куда надо» и «о чём надо». Можно ли утверждать, что от этого его позиция становилась двойственной, эзоповой, что именно этим обстоятельством объясняются цитаты и положительные

оценки отдельных положений классиков марксизма? Ни в коей мере! Евгений Семёнович никогда не изменял своей собственно научно-философской позиции, представляющей собой абсолютную иронию, которая противостоит любой идеологии как превратной, односторонней, внефилософской форме сознания, настаивающей на мёртвой абстракции вырванного из живой действительности особенного, с позиции собственно философской, с позиции конкретного в себе самом всеобщего, развивающегося в себе самом действительного. Его многолетние слушатели отлично знают, что Линьков никогда не сходил с дороги абсолютной свободы философской мысли, свободы духа, что уже само по себе несказанно воодушевляло их. Его ирония — это ирония всеобщего по отношению ко всему особенному, самому себя разрушающему конечному; она состоит в том, чтобы показать, как эти превратные, ограниченные представления сами себя логически разлагают. Е.С. Линькову незачем было надевать на себя маску правоверного марксиста. Свободно высказывая критические замечания об односторонних положениях Маркса, Энгельса и Ленина, он всегда обращал внимание аудитории на то разумное, что выступило в их концепциях, но что было не понято, извращено, идеологизировано рассудочным сознанием псевдозащитников этих концепций. Парадокс состоял в том, что критическая мысль Линькова более соответствовала мысли самих классиков марксизма-ленинизма, чем рассудочные извращения их официально утверждённых адептов. При этом у него не было и не могло быть позы самолюбования. Наоборот, Е.С. Линькову всегда была присуща ответственная позиция разумной мысли по отношению к всеобщей сути дела и тому, как она являет себя в особенной реальности, соответственно, по отношению к тому, что необходимо делать, чтобы адекватно действовать в этой конкретной социальной и экономической действительности, не впадая в произвол и авантюры! Эта абсолютно честная, в высшей степени нравственная и граждански-ответственная мысль Евгения Семёновича безмерно раздражала правоверных догматиков. Те, кто пытаются отнести позицию Линькова к какому-то (любому) «-изму», просто подменяют задачу понимания действительного конкретно-всеобщего подобным ранжированием по абстрациям. В том-то и дело, что философия Евгения Линькова есть по-настоящему философская позиция, с которой то, что рассматривается, выступает *sub specie aeternitatis*, то есть с точки зрения всеобщего и его

диалектики. Это позиция разумного мышления, мышления в его всеобщей форме, имеющего дело с всеобщим же содержанием, в котором сняты все односторонности, особенности, всё конечное, и которое в силу этого определено в себе самом, конкретно, диалектично, а потому способно, не впадая в односторонности, понять определённую, различённую в своих противоречивых моментах и сохраняющую себя целостность живого действительного. Эта разумная позиция преодолевает все рассудочные односторонности онтологии и гносеологии, материализма и идеализма, рационализма и эмпиризма и вообще всего особенного — они остаются лишь в историческом процессе развития философии, процессе обретения и осознания ею своего всеобщего предмета.

Благодаря публикуемым в настоящем издании спецкурсам Евгения Семёновича Линькова читатели получают богатейший по мысли материал для осознания, первый после Гегеля и Энгельса пример разумного осмысления, философского понимания природы в её механической формации и духа в его первоначальной, антропологической формации души, где богатство особенного содержания рассматривается в его всеобщей форме, а следовательно, в его собственной необходимости, в имманентном процессе его развития. Коллектив редколлегии выражает надежду, что знакомство с этими лекционными курсами Е.С. Линькова будет способствовать оживлению и дальнейшему развитию философской мысли в нашем Отечестве, а также привлечёт внимание представителей опытных наук к изучению разумного способа мышления, без чего невозможно ни истинное понимание всего особенного и единичного, конечного, ни адекватная действительности нравственная практическая деятельность. Мы надеемся, что это издание, представляющее собой пособие для следующего класса школы мысли философа Линькова, побудит жаждущего преодолеть ограниченность собственного рассудочно-эмпирического способа мышления, укажет ему путь прорыва сквозь препоны его рассудка. Тем самым настоящая книга поспособствует в целом развитию культуры мысли, духовному росту и творческим прорывам каждого из нас — мыслящих читателей, дерзнувших встать на путь поиска и обретения истины. Именно эти соображения и побуждали редакторов в течение последних четырёх лет продолжать и завершить начатое и наконец-то выпустить в свет этот второй том лекций разных лет Е.С. Линькова. Впереди — работа над третьим, в связи с чем мы приглашаем к сотрудничеству тех, у кого

имеются аудиозаписи и развёрнутые конспекты лекций этого выдающегося русского философа. Редакционный коллектив не теряет надежду, что отыщутся и материалы продолжения спецкурса по философии природы, который был продолжен лектором в весеннем семестре 1986/1987 года и включал в себя интереснейшее рассмотрение определённости физической формации природы.

Текст в квадратных скобках и выделение курсивом принадлежат редакционной коллегии.

В данном издании впервые публикуется расшифрованный А.Л. Пестовым с аудиофайла текст интервью, данного Евгением Семёновичем по случаю его 75-летия в 2013 году.

Санкт-Петербург, 15 октября 2016 года.

И.А. Батракова, А.Н. Муравьёв, А.Л. Пестов

«ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ»
ГЕГЕЛЯ КАК ПРЕДПОСЫЛКА
«ДИАЛЕКТИКИ ПРИРОДЫ»
ЭНГЕЛЬСА

*Специальный курс
для студентов философского факультета
Ленинградского государственного университета
1986/1987 учебный год*

Осенний семестр



ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Содержание курса должно быть понятно: с одной стороны — «Диалектика природы» Энгельса (с первого взгляда — работа, которая меньше всего представляет трудностей), с другой стороны — «Философия природы» Гегеля; и та, и другая работа подчинены рассмотрению природы. Казалось бы, можно остановиться на том, чтобы привести основные положения «Диалектики природы» Энгельса, потом найти подобные в «Философии природы» Гегеля и оговориться, что у Гегеля — чистый идеализм, а у Энгельса — материализм. Но результат такого подхода был бы научно пустым. И вот почему. Сколько бы мы ни сравнивали по содержанию и методу «Философию природы» Гегеля и «Диалектику природы» Энгельса и сколько бы моментов тождества в них мы ни установили, осталось бы без ответа главное — выводы Энгельса в «Диалектике природы», а именно: что есть философия после всего исторического процесса её развития, — а также то, что является философским в «Диалектике природы», а что не является таковым вообще. Название же работы «Диалектика природы» ещё не говорит о том, философская это работа или нет, ведь можно что угодно обозначить как «диалектическое» рассмотрение предмета, можно заниматься, например, «диалектикой экологии» или «философскими вопросами создания искусственных водоёмов, разведения рыб» и тому подобным. Это не ново. Фихте в своё время издал объёмную работу по философии права, где среди собственно правовых положений, определений и тому подобного он касается того, какова должна быть система паспортов в развитом монархическом государстве, и приходит к выводу, что для подозрительных государству лиц в документе помимо подписи должен иметься портрет. Это и есть наш паспорт. У Платона в «Государстве» также есть пассаж, где он рассуждает, как должны сидеть няньки с детьми. Всё это, как видите, входило в философию. Но является ли это философским?

Таким образом, нам необходимо не просто рассматривать «Философию природы» Гегеля, а поставить вопрос так: что собой представляет философия Гегеля вообще? Философия Гегеля для нас очень важна. Хотя, казалось бы, мы должны выйти на весь исторический процесс развития философии до Гегеля, чтобы

решить, откуда у Энгельса те выводы и какова их необходимость, но есть один пункт, который нас удерживает от такого вхождения в историю. Взгляды Энгельса возникли не на основании какого-то предшествующего исторического этапа философии, а именно на основании гегелевской философии, то есть Энгельс и Маркс не могли бы сделать своих выводов, если бы они выступили, например, после Канта или Шеллинга. С формой и содержанием философии Гегеля связано выступление на сцену философской точки зрения Маркса и Энгельса. Это тривиально известно по работе Ленина «Три источника и три составных части марксизма». Конечно, легко сказать, как часто говорят: «Маркс и Энгельс взяли у Гегеля диалектику, а у Фейербаха — материализм и соединили их таким образом, что в марксизме не осталось фейербаховского материализма, а в диалектике — диалектики Гегеля». Так якобы возник диалектический материализм. Сказано красиво, но содержания здесь нет никакого, ведь сам Фейербах был продуктом гегелевской философии, поэтому в лучшем случае его можно расценивать лишь как момент, который мог присутствовать в философском развитии Маркса и Энгельса. Поэтому вопрос следует ставить так: каким образом, опираясь на Гегеля, Маркс, Энгельс и Ленин (хотя Ленин лишь резюмирует то, чего достигли Маркс и Энгельс) делают свои выводы?

Гегелевская система философии изложена им в кратком очерке «Энциклопедии философских наук». В эту в полном смысле слова систему входят: «Наука логики», «Философия природы», «Философия духа». Гегелю также принадлежит разработка в лекционных курсах различных частей философии духа: права, религии, эстетики и так далее. Соединение этих разработок с самой системой Гегеля является вопиющим недоразумением, поскольку в «Энциклопедии философских наук» система Гегеля изложена таким образом, что все три части системы имеют логическую форму, то есть независимо от того, заняты ли мы рассмотрением «Науки логики», «Философии природы» или «Философии духа», мы везде имеем логическую форму рассмотрения предмета. А что касается разработок различных частей философии духа, то хотя они и связаны с логической формой, но они носят исторический характер. Это принципиально важно. Если бы логическое было непосредственно историческим и наоборот, то такое объединение было бы простительным, но историческое в лучшем случае есть становление логического, не более. Вот почему нельзя смешивать эти

историческую и логическую формы, что делают М.Ф. Овсянников, К. Гулиан и К. Бакрадзе, рассматривая, к примеру, «Философию духа» в моменте религии и вводя в это рассмотрение содержание лекций по философии религии. Гегель никогда не создавал такую смесь. Для чего Гегель давал эти разработки различных частей философии духа? Для того, чтобы показать, что та логическая точка зрения, с которой подвергается трактовке данный предмет, была подготовлена всем историческим развитием самого этого предмета, что логическая точка зрения является той истинной точкой, в которой завершается весь исторический процесс развития и трактовки данного предмета. Поэтому в строгом смысле слова разбирать философию Гегеля можно только по «Энциклопедии философских наук», а также по подробно написанной большой «Науке логики», где изложена логическая форма самой логики.

«Философия духа» останется за пределами нашего спецкурса, так как в «Диалектике природы» этот материал не рассматривается и нам пришлось бы выйти за её пределы. Итак, чему посвящены «Наука логики» и «Философия природы»? «Философия природы» Гегеля посвящена тому, что представляет собой природа. Труднее ответить, чему по содержанию посвящена «Наука логики». Она ничему не посвящена, если брать сферу наличного бытия, кроме как рассмотрению природы и духа. Никакого другого содержания в «Науке логики» нет. Можно возразить, конечно, что в «Науке логики» не говорится ничего ни о природе, ни о духе. Но всё зависит от того, какой способ мысли приступает к рассмотрению этого содержания. Вот вам иллюстрация. Можно сказать, что в конечном счёте Вселенная, отношения в ней, пестрота явлений и случайностей на поверхности Вселенной, единство этого многообразия являются предметом не только всех наук, но и всех форм искусства. Но почему же тогда различаются друг от друга наука, искусство, религия, философия и так далее (ведь содержание одно и то же)? В том-то и дело, что различие лежит не в содержании, которое потенциально или, как сказал бы Гегель, *в себе* является одним и тем же. Всё зависит от способа мысли, от того, как воспринимается это содержание. Следовательно, способ познания не есть нечто невинное для содержания. Если мы пользуемся формой опыта, рассудочного мышления, то мы дальше результатов положительных, опытных наук о природе, обществе и мышлении не сможем пойти и сущность Вселенной останется нам неведома. Если мы возьмём не форму рассудочной рефлексии, а форму

интеллектуального, или, так сказать, духовного созерцания (а это уже другой способ освоения содержания), то мы дальше, чем в области искусства, не окажемся. Если же мы укрепимся в качестве единственного способа освоения содержания в представлении, тогда мы окажемся только в сфере религии. Таким образом, если мы хотим добраться до философского рассмотрения содержания, то нам потребуется иной способ, чем вышеперечисленные.

Каков же он и каков его предмет? На первый взгляд, в философии бедственное положение: остальные науки хотя бы знают свой предмет — он обычно дан, а здесь требуется, отправляясь от двух неизвестных (неизвестного предмета и неизвестного способа мышления), получить известное. Но почему только на первый взгляд? Потому, что то, что кажется достоинством положительных наук — данность содержания, — при ближайшем рассмотрении оказывается их главным недостатком. Ведь когда говорят, что что-то дано, то ясно, что дано может быть только конечное; бесконечное не может быть дано именно потому, что оно бесконечно. Поэтому и возникает вопрос: есть ли вообще бесконечное, если оно не дано? Это данное, помимо конечности, обладает ещё и случайностью: то, что дано, может быть и не дано. Согласитесь, какой научный энтузиаст согласится потратить всю жизнь на то, чтобы познать то, что существует, но может и не существовать?! Например, [геометры уверены, что] пока есть пространство, будет и геометрия, но ведь это — субъективная уверенность, так как нет необходимости пространства! Медики исходят из человека и его болезней, следовательно, существование медика зависит от болезней, от небытия здоровья.

В тридцатые годы XX века был популярен такой афоризм: «Случайность есть лишь непознанная необходимость». Как только мы её узнали, она якобы с ходу становится необходимостью. Но случайность определяется вовсе не тем, знаем мы её или нет. У Гегеля случайное есть то, что не соответствует своему понятию, а понятие, по Гегелю, есть единственно действительное. Что же является действительным? Единичное? Нет. Единичное потому и единичное, что оно выходит за пределы себя самого и соотносится со своим иным. Оно иначе не может быть. Тогда, может быть, особенное есть действительное? Но особенное потому и особенное, что отличено в себе самом от другого особенного. Подлинной действительностью обладает всеобщность. Значит, всё случайно, что не соответствует всеобщей природе. Но причём

здесь «познанная необходимость»? Да, всеобщее необходимо, но причём здесь познание его или непознание?! Ведь если в природе те или другие явления случайны, то, если мы и узнали, что в конечном счёте (а не непосредственно) в основании этих явлений лежит необходимость, от этого они не перестают быть случайными. Абсурд этой формулировки ещё и в том, что в её основе лежит следующее: случайность и необходимость в отношении друг к другу имеют характер непосредственности. Мало того, говорится ещё, что и само познание непосредственного отношения случайности и необходимости должно быть непосредственным. Таким образом, здесь в положительной форме не допускается опосредование между необходимостью и случайностью, с одной стороны, и способом познания и предметом — с другой. Всё должно держаться на непосредственности. Вывод из этого положения: сама эта точка зрения оказывается непосредственной. А непосредственность есть фикция, ужасная абстрактная односторонность. То, что непосредственно, действительно не имеет в себе необходимости. Когда рассудок пускается в философствование, то, созидая абстрактное всеобщее, он тут же возвращается к непосредственно чувственно воспринимаемому. Отсюда и лозунг: «Философия должна быть обобщением опыта», — то есть абстракция не может уйти от эмпирического материала. Если брать односторонне опосредствованность, то вроде бы тут есть и различённость: связь одного с другим, отношения, зависимость и прочее, но и этот характер одностороннего опосредствования тоже не исчерпывает необходимости. Опосредствование, взятое односторонне, есть всего лишь абстрактная особенность. Значит, в опосредствовании не хватает момента непосредственности, и наоборот. Если перевести на язык категорий, то имеем, что в первом случае во всеобщем нет особенного, а во втором случае — наоборот. А что это такое — дуализм особенного и всеобщего? Это есть вся метафизическая форма мышления Нового времени: с одной стороны — бог, с другой стороны — покинутый богом мир. И не знают, что делать с этими двумя моментами дуализма: то ли весь мир утопить в боге (спинозизм), то ли, наоборот, бога утопить во всём мире. Суть этой неразберихи в том, что здесь насильно удерживается абстракция односторонней всеобщности и односторонней особенности. Вследствие этого они не могут обнаружиться в своей определённости, не получается самой единичности. Следовательно, получается или ползучий эмпиризм

(чувственно воспринимаемое есть единственно существующее, действительное), или его антипод (потусторонняя сущность есть единственно действительное). Вывод: эмпирия единичного есть такая же абстракция, как и потусторонняя сущность всеобщего. Между ними нет различия. Отсюда и все плачевные результаты: оказывается, Вселенная не может быть в себе процессом, мышление — тоже, оно может быть или непосредственностью, или опосредствованием, которое никогда не выходит за пределы конечного. Выход один — снять эту неистинную односторонность.

Эта задача и встала перед философией Гегеля: снять неистинность предмета и снять неистинность способа отношения к этому предмету, ибо оказывается, что предмет и способ отношения к предмету отнюдь не безразличны друг другу. Выскажу предварительно несколько положений. Вы знаете, что основной вопрос философии есть отношение мышления и бытия. Почему же в русском переводе работы Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» везде фигурирует отношение мышления к бытию? Это не ошибка людей, не знавших немецкого. Союз «и» демократический, он оставляет равноправие соединяемых. Предлог же «к» означает причастность, подчинённость, принадлежность, и здесь выступает иное отношение, чем в первом случае. В первом случае предполагается, что мышление и бытие обладают равноценностью, во втором случае мышление относится к бытию как к истинному, будучи само совершенно превратно. Так что, я думаю, переводчики были сподвижниками тех, кто объявил мышление частным случаем бытия, его модусом. Что же здесь на самом деле происходит? Я не собираюсь разматывать весь клубок противоречий за три тысячи лет, коснусь одного пункта в связи с этим. Эта форма перевода формулировки Энгельса и связанная с ней точка зрения исходят из того, что мышление и бытие безразличны друг другу. Кроме того, в переводе прямо содержится та навязываемая Энгельсу мысль, что бытие могло бы существовать вообще без мышления, так как частный случай есть случайность; то есть мышление могло быть, а могло и не быть, а бытие необходимо и абсолютно, оно было и есть. Но мышление имеет предпосылкой бытие, значит, и само бытие должно быть случайным. Это и есть рассудочное метафизическое мышление: оно хочет сделать бытие абсолютным, но поскольку оно ухитряется оторвать бытие от мышления (как от случайности), само бытие оказывается случайным. Раз мышление есть частный

случай бытия, значит, мышление есть конечное, ведь только для конечного имеет значение определение случайности. А раз мышление есть конечное, которое существует наряду с бытием, то бытие тоже не бесконечно. Если мышление — самое жалкое (какое угодно: онтологическое, антропологическое, кибернетическое, химическое, биологическое, пусть даже социальное) — вне бытия, то бытие уже ущербно, само конечно, так как ничто не может быть истинно бесконечным, если вне себя содержит хотя бы самую жалкую конечность. Но если у нас есть отношение конечного к конечному, то ни то, ни другое не является истинным. Истинным должно быть что-то третье. Это и не бытие, и не мышление. Это есть бог, то есть нам преподносят теологию под видом диамата!

Энгельс же писал, что мышление есть атрибут материи — атрибут в Спинозовском смысле, а атрибут, по Спинозе, есть то, без чего не существует субстанция. Значит, если нет мышления, то нет и материи, и наоборот. Рассматривая формы материи, Энгельс говорит, что мышление есть высшая форма материи. Оказывается, мышление не есть нечто внешнее для материи и материя — это вовсе не то, что существует только вне мышления. Помимо того, само мышление есть форма материи, притом — высшая форма; то есть все формации, которые проходит материя до мышления, суть определённые содержания материи, истинным же содержанием материи становится только тогда, когда выступает как мышление. Существуют два основных вида мышления: метафизическое и диалектическое. Истинного своего бытия материя достигает только тогда, когда содержание этой материи само выступает в форме разумного мышления. Теперь ясно, почему диалектическое мышление является единственно истинным способом познания: в этом сказывается та же самая необходимость, с которой материя приходит к своей же собственной разумной форме. Забегая вперёд, скажу, что я разрушил бытующую фикцию, что будто бы материя есть нечто вне мышления; конечно, есть материя вне мышления, но это материя, не достигшая своей высшей формы. Важнее другое: о материи мы не можем ни слова сказать без мышления, потому что мышление есть высшая форма самой материи. Проходя через различные свои формации, формообразования в природе и духе, материя лишь в диалектическом мышлении приходит к высшему единству с самой собой; лишь через диалектическую форму мышления материя возвращается в себя.

И ещё одно положение, которое стараются не читать, не слышать и не видеть. В диамате говорят, что мышление способно познавать ту материю, которая является раз и навсегда заданной материей вне мышления. Мало того, что здесь налицо предпосылка дуализма (мышление само по себе, с одной стороны, а внешний мир существует сам по себе, с другой стороны), здесь ещё объявляется, что это мышление (находящееся в дуализме, то есть не имеющее абсолютно никакого тождества с внешним миром) якобы способно познавать внешний мир! Далее говорят, что если мышление не сможет познать внешний мир и начнёт искривляться, тогда на помощь придёт практика. Но практика-то начинается с мысли! У животных нет практики, а есть лишь инстинктивное поведение, определяемое их вожделениями, так как они не дошли до мышления. Это не значит, что у животных нет мыслей, но в строгом смысле слова мысль есть тогда, когда она есть для самой себя. Поэтому и многие люди не являются мыслящими. Практика в качестве своей предпосылки, исходного пункта требует мысли, только тогда она — практика. Практика не есть преследование единичного ради единичного, она есть нечто выходящее за пределы единичного в определение особенного. В противном случае это животное поведение (то есть единичное ради единичного), а не практика. Ещё Маркс сказал об этом в «Капитале»: как бы ни был плох архитектор в сравнении с пчелой, у него, по крайней мере, есть что-то идеальное в голове, то бишь идея, что он намеревается реализовать практически, — то есть мысль является предпосылкой практического действия. Каким же тогда образом практика может быть определяющей для мышления и спасти от дуализма мышления и бытия? Положительный вывод: если бы само предметное бытие внешнего мира через своё собственное развитие не пришло к мышлению и если бы этого единства ещё не имелось как предшествующего для рассудка (именно для рассудка, так как ему кажется, что единства нет), то невозможно было бы никакое практическое и теоретическое отношение между мышлением и бытием. Не нужно особенно гордиться тем, что мы делаем всё и познаём всё. Мы познаём и практически воздействуем на внешний мир лишь потому, что сам внешний мир в своём развитии дошёл до нашего мышления. Внешний мир должен нам дать реальную возможность мышления, а уж наше дело сделать эту мысль существующей для неё самой; это — наша обязанность. В зависимости от этого, если мы пользуемся мышлением исключительно как

задатком природы, то остаётся в сфере мышления исключительно в пределах животного существования, если же мы развиваем мышление и делаем само мышление предметом мышления, тогда мы шаг за шагом идём в сферу человеческой формы мышления.

Как же тогда быть с предметом и способом философии? Чтобы приступить к познанию предмета, его нужно сначала определить; определить же его мы можем только через мышление. Вывод простейший: не всякая ступень познающей деятельности человека является достаточной, чтобы открыть предмет философии и приступить к раскрытию его определённости, то есть требуется определённая ступень мышления, чтобы только найти бытие мышления, не говоря уж о раскрытии определённости этого бытия. Философия не есть начальная форма познания — это голый факт, значит, предполагается иное в качестве формы и способа познания. Рассмотрим опытный способ познания, хотя следовало бы коснуться всех.

Установили, что в опытной науке предмет всегда дан. Встаёт вопрос: как здесь быть с мышлением? Есть два этапа. Мышление присутствует, но не рефлексировано в себя — это непосредственный стихийный опыт, то есть мышление занято здесь определённо-стью самого предмета и предмет составляет главный интерес. Мышление выступает лишь как средство для овладения определённо-стью предмета, который есть источник законов, отношений и так далее. Мышление даже не обращает на себя внимания, довольствуясь раскрытием определённости предмета. Но мышление не может удержаться на этой форме своего явления. По мере того как определённость предмета раскрывается, меняется и характер мышления (даже стихийного). Сначала предмет дан в чувственном созерцании как некая целостность. Дальше, вследствие противоречия, ибо неясна ещё связь отношений определённостей друг к другу, с необходимостью выступает рефлексия. Она сразу начинает различать в предмете разные стороны, соотношения этих сторон друг с другом, раскалывает предмет на внутреннее и внешнее, причину и действие и так далее. (То есть все категории диалектического материализма есть результат рефлексии в опыте.) А если это так, то, когда начинают рассматривать отношение этих различных и даже противоположных моментов (причина и действие, сущность и явление и тому подобное), тогда обнаруживается и другое: что одно не есть то, что есть его противоположность, и наоборот. Значит, они противоположны друг другу и одновременно должны

быть соединены. Когда их соединяют, получается нелепость: сущность есть явление, явление есть сущность, причина есть действие и так далее — но это же положения, которые противоречат самим себе! Вот тут и обнаруживается, что категории, которые считались строго научными, становятся в противоречие друг к другу. Вследствие этого рефлексия набрасывается на саму себя, она начинает подозревать, что дело не только в предмете, но и в том, что сознание делает с этим предметом. И выходы отсюда рефлексия находит самые разнообразные. Один из выводов гласит: противоречия, в которые вплелась рефлексия, принадлежат не предмету, а сознанию. Кант, как вы знаете, из этого делает такой вывод: значит, нельзя выходить за пределы конечного, иначе там все друг против друга. Вот вам рефлектирующий опыт!

Какова же природа любого опыта? С одной стороны, опыт имеет дело с непосредственным явлением предмета, а с другой стороны, опыт идёт к открытию сущности этого явления и останавливается на противоречии того и другого. Вопрос: если сознание покинуло в освоении своего предмета сферу непосредственности явления, подошло ли оно к сущности? — Конечно. Но в том моменте, где сознание имеет дело с сущностью предмета, выступает момент тождества сознания и предмета, а там, где предмет выступает своим непосредственным явлением, между сознанием и предметом никакого момента тождества нет. Вот и весь предел опыта: с одной стороны — момент тождества сознания и предмета, с другой стороны — момент внешней противоположности. Значит, явление здесь не снято благодаря себе самому в сущности, а сущность предмета, поскольку она вследствие этого остаётся неразвитой, не может оказаться той сущностью, развитие которой приводит к мышлению. Итак, опытная наука, сколько бы она ни прогрессировала, всегда останавливается на моменте тождества и на моменте дуализма сознания и предмета. Она полагает, что предмет есть сам по себе, а мышление есть само по себе, причём предмет, будучи сам по себе, обладает-де всей полнотой содержания, а мышление — только пустая форма. Неразвитая до конца сущность предмета никак не обнаруживает себя связанной, хотя бы в перспективе, с тем, что выступает как форма мышления, то есть ограниченность опытного познания сам опыт возводит в триумф, в абсолютную истину, заверяя, что мышление — это пустая форма, а в ней вот существуют содержательно самостоятельные предметы.

Кроме того, в опытной науке оказывается ещё одно своеобразное отношение: пока мы движемся от чувственно воспринимаемого в предмете к его сущности, как раз в моменте чувственной восприимчивости кажется, что предмет определяет сознание, а как только мы подходим к сущности предмета в опытной науке, оказывается обратное, что сознание определяет предмет, ибо без сознания нам неизвестна сущность. Сущность предмета, оказывается, опосредствована деятельностью сознания. В первом моменте бытие определяет сознание, во втором сознание определяет бытие. А теперь скажите: поскольку мы в опыте дальше пойти не можем, что здесь имеет место — материализм или идеализм? Ни то, ни другое. Здесь основной вопрос философии просто не решается, ибо дальше ступени взаимодействия противоположных моментов дело ещё не идёт. Отсюда и вскрывается основной принцип опыта — принцип абстрактного тождества. Но так как с этим тождеством познать ничего нельзя, то нужна другая форма этого принципа — принцип противоречия или абстрактной противоположности. С одной стороны, $A = A$, с другой стороны, всё — различённое. Вот два момента, которыми манипулирует опыт. Там, где этому принципу опыта не хватает содержания, он всегда кидается в объятия чувственности, то есть мышление опытной науки, при всей абстрактности и якобы самостоятельности существования этой пустой формы, абсолютно не самостоятельно.

В практическом поведении этот принцип рассудочного мышления соответствует произволу. Вот вам иллюстрация. Для того чтобы человек вёл себя практически, а не просто был влеком чувственностью, человек должен подняться до той ступени, когда он подвергает отрицанию все природные вожеления или, как сказал бы Декарт, он должен достичь способности подвергнуть всё сомнению. Допустим, что он подверг сомнению всё вне себя и внутри себя. Осталось лишь абстрактное отношение мышления с самим собой. Это действительно необходимый шаг человека навстречу свободе. Но разве чистое пребывание в своём абстрактном я, в чистом тождестве мышления есть свобода? — Нет, ибо если этот принцип проводится от необходимого момента мышления к воле, то это величайшая форма фанатизма, который вследствие своей абстрактной тождественности с собой направлен против всякой определённости всего природного, общественно-исторического, духовного, мыслительного. В политической жизни эта парадигма может выступать как абстрактное равенство

с уничтожением всего и вся. Этот фанатизм способен всё превратить в мёртвый покой. Этот фанатизм, эта абстрактная свобода не может удержаться без содержания, ибо что это за свобода, которая повернулась спиной ко всякому содержанию вне сознания, внутри сознания и так далее?! Следовательно, не довольствуясь этим, абстрактное тождество мышления вынуждено обратиться за содержанием. Ведь человек, чтобы действовать и быть волевым, не может только преследовать абстракцию всеобщего и держаться её. Такой человек абсолютно ничего не делает. Значит, от абстракции всеобщего ему требуется перейти к чему-то определённом. И он переходит. Но абстрактная всеобщность тождественна эмпирической непосредственности. Именно поэтому абстрактное мышление с необходимостью набрасывается на всё чувственно воспринимаемое. Значит, содержанием этой воли является самая обычная единичная эмпирия, всё случайное, преходящее. Но поскольку чувственная единичность бесконечно разнообразна, постольку это абстрактное мышление начинает выбирать, на чём оно удержит себя, а на чём не удержит, что оно сделает своим, а от чего откажется. Вот этот-то выбор и именуется обычно свободой. Например, Н.Г. Чернышевский писал, что то, с какой ноги человек встаёт утром с постели, не зависит от того, в какой он позе лежит в постели. Это — произвол, а не свобода, как думал Чернышевский с наивностью, присущей только ему, так как произвол и состоит в том, что я могу принять это содержание, а могу отказаться от него; потому что имеет место многообразие содержания с одной стороны и неопределённость рассудочной мысли — с другой, следовательно, они оставляют совершенно неопределённым отношение друг к другу. Можно что угодно принять и можно от чего угодно отказаться. Это и есть сфера произвола: то абстракция всеобщего, то абстракция особенного.

То же самое происходит в теоретической области. Рассудок держится именно на внешнем сочетании и попеременности этих моментов: то абстрактное тождество, то абстрактное различие. И одно заменяется другим, одно идёт за другим, то есть рассудок есть произвол мысли, как рассудочная воля есть произвол поведения. По содержанию рассудок есть случайность познания, а произвол есть поведение в сфере случайного содержания. Выход один: снять ограниченность рассудка за счёт рассмотрения сознания как такового и предмета в его определённости. Тогда мышление за счёт собственной определённости, с одной стороны,

и единства самой этой определённости с определённой предметом — с другой, вынуждено перейти к более высокой форме мышления. Соответственно этому и предмет не будет расколот, значит, и наличное бытие предмета будет более развитым. Раз оба момента выходят за пределы своей конечности, конечной определённости, то отношение сознания и предмета тоже снимается как конечное. Следовательно, когда мы до конца проследим развёртывание этого противоречия, благодаря которому оно само же снимает свои особенные состояния, мы получим, во-первых, всеобщность в сфере мышления, с одной стороны (все его особенные формации сняты по форме и содержанию), во-вторых, всеобщность бытия, с другой стороны, и в-третьих, всеобщность отношения мышления и бытия, то есть всеобщность во всех моментах — и по форме, и по содержанию!

Мы получили всеобщность мышления, всеобщность бытия и всеобщность отношения мышления и бытия, и, кажется, впали в совсем другую рассудочную абстракцию. Но так ли это? — На самом деле мы в этом единстве имеем бытие, мышление и их единство. Если мы удерживаем ещё чувственную сферу начального познания, то то, что было единичностью чувственно воспринимаемого, оказывается всеобщностью, определённой в ней самой. Значит, единство, которое получается за счёт того, что подвергается отрицанию всё единичное и особенное, есть вовсе не абстракция единства, а единство это (за счёт того, что оно подвергло отрицанию всё единичное и особенное в бытии, в мышлении и в отношении мышления и бытия) само, будучи результатом этого отрицания, есть одновременно абсолютное отрицание, ведь всё особенное подвергнуто отрицанию им самим. Раз особенное подвергнуто отрицанию, то это уже не особенное отрицание, а всеобщее. Но всеобщее отрицание есть *отрицательность*, высшая отрицательность. Но только ли отрицательность? Раз всеобщая отрицательность подвергла отрицанию всё единичное и особенное, то сама к себе она относится положительно? — Нет. Всеобщая отрицательность есть отрицательность не только в отношении её собственного единичного и особенного, из которого она выступила, но и отрицательность к себе самой.

Если бы мы получили обратный вывод, то он оказался бы не соответствующим движению содержания и формы, то есть мы подвергли бы отрицанию единичное и особенное и получили вроде бы положительное. В абстрактном виде можно сказать так: поскольку

особенное отрицает единичное, а всеобщее отрицает особенное, то получается вроде бы отрицание отрицания и должно бы получиться что-то положительное, утвердительное. — На самом деле его нет, и вот почему: положительное не есть первичное. Чтобы получить что-то утвердительное, его нужно получить как некоторый результат. А здесь мы хотя и стоим на высшей ступени отрицательности, но это — лишь отрицательность, и положительностью она не может стать непосредственно, так как она — всеобщая отрицательность и должна развернуться шаг за шагом в положительность как свой результат. Если бы эта отрицательность была простым непосредственным отрицанием, было бы проще: чистый свет будет чистой тьмой, и наоборот. Но всеобщая отрицательность не непосредственна, она есть тотальность всего процесса опосредствования, результат этого, поэтому всеобщая отрицательность прежде всего есть отрицательность. Именно потому, что она есть отрицательность по отношению к своей единичности и своей особенности, она является отрицательностью и в себе самой.

Между прочим, я вам раскрыл величайшую трудность эпохи, именно ядро противоречий самой Вселенной. Источник этих противоречий и есть эта всеобщая отрицательность в себе самой. Раз эта всеобщая отрицательность относится к себе самой, то она не бессодержательна, не абстрактна. Она конкретна. Это уже не та абстракция всеобщности, с которой мы имели дело на ступени рефлексии рассудка. Но эта конкретность всеобщего в лучшем случае может быть определена пока только как реальная возможность конкретно-всеобщего. Это только зародыш всеобщего, так как всякая различённость в этом отрицательном отношении с самим собой, всякое определение ещё не выступило. Значит, нам остаётся только наблюдать в мысли, как это всеобщее вследствие собственной отрицательности определяет себя.

Что это всеобщее прежде всего сделает с собой? Мы только что проследили процесс снятия единичного и особенного во всеобщее. Здесь происходит обратный процесс: всеобщее определяется сначала к особенностям, а потом к единичности. Единичность, с которой начинается опытная наука, есть сфера случайности, непосредственности и самого бедного содержания. Здесь же единичность, которая определяется саморазвитием, самоопределением всеобщности, есть самая конкретная единичность. Это совершенно разные единичности или, как сказал бы Гегель, первая есть природная единичность, а вторая — единичность понятия,

потому что здесь всеобщее, особенное и единичное и их единство оказываются самоопределением самого всеобщего, а единство всеобщего, особенного и единичного — это и есть *понятие* по его содержанию. В философии мы получаем единичное как понятие эмпирически существующего единичного.

Отсюда и требование: помимо этого содержания, которое оказывается диалектическим, требуется и диалектический способ его рассмотрения. А что же такое — в двух словах, предварительно — диалектическое познание? Это совсем не то, что обычно представляют себе, думая, что диалектическое познание должно различать, сравнивать, сопоставлять, связывать и так далее. Диалектическое познание состоит в том, что его предмет расчленяется на его собственную противоположность, то есть в самом предмете выявляется его собственная противоположность. Однако далеко не безразлично, какова эта противоположность. Ведь есть противоположность в чувственных определениях, то есть противоположность эмпирической единичности (черное — белое, кислое — сладкое и тому подобное), есть противоположность сферы особенного (соответственно формациям: природа, общество, мышление), то есть царство рассудка, а есть противоположность всеобщих определений. В диалектическом познании предмет разлагается на такие противоположности, которые выступают в определениях разумного мышления, а не в определениях рассудочных категорий и чувственного восприятия. Но и этого мало. Для диалектического познания предмета нужно также, чтобы эти разумные определения предмета были сведены к единству в их собственной противоположности. Познать предмет в единстве его всеобщих противоположностей и выражать это единство противоположностей и есть диалектическое познание.

Нетрудно сообразить, что диалектическое познание резко отличается от обычного эмпирического познания, которое мы брали, чтобы пояснить, как диалектическое познание приходит к познанию своего предмета. Эмпирическое познание, базируясь на двойственности одного и того же принципа абстрактного тождества и абстрактной противоположности, всегда вынуждено идти или от чувственной единичности к абстрактной всеобщности (аналитический способ), или, наоборот, от абстрактной всеобщности к единичному, чувственному, конкретному (способ синтетический). Но в соответствии с принципом рассудка эти два способа никогда не обнаруживают своего внутреннего единства.

Один способ существует сам по себе, и другой существует сам по себе, и в зависимости от рассматриваемого предмета применяется тот или иной способ.

Но философия не может довольствоваться ни тем, ни другим. Она не начинается с эмпирического и не начинается с абстракции всеобщего. Значит, с одной стороны, она имеет дело с сущностью, с всеобщим, но, с другой стороны, не с абстрактно-всеобщим, а с непосредственностью всеобщего, чтобы были соединены единичность и всеобщность, благодаря чему выступает особенность как оединиченная всеобщность или, наоборот, овсеобщенная единичность. Это противоречие единства непосредственности и всеобщности и есть начальный момент диалектического познания любого предмета. Здесь в самом содержании присутствуют все три момента: единичность, особенность и всеобщность — только в неразвитой форме противоречия. Именно поэтому Гегель называет свой диалектический метод *познанием в понятии*.



ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

Итак, мы установили, что философский способ познания отличается от способа познания в других науках. Мы выяснили также, что опытная наука ограничена, но мы не выяснили, хорошо это или плохо для опытной науки. Чем нехороша данность предмета в опытной науке? — Тем, что сам предмет оказывается непознанным в его собственной необходимости. То есть здесь выступают два момента: во-первых, сама необходимость в предмете ещё не выступила, во-вторых, с субъективной стороны эта необходимость ещё не познана. Из этого момента вытекает очень важное положение для опытной науки: в опытной науке предмет и способ мысли об этом предмете всегда отличны друг от друга. Опытная наука никогда не может выйти из различия предмета и способа освоения предмета. Отсюда нетрудно сообразить, что в опытной науке и сам метод познания предмета (поскольку он — момент мышления) тоже есть нечто внешнее для предмета. Более того, эта внешность метода и предмета ведёт к тому, что сам метод опытной науки отнюдь не может замыкаться в предмет данной науки, в которой он возник. То есть метод одной опытной науки может быть методом других опытных наук. Откуда это следует? В опытной науке предмет есть нечто отличающееся от метода, а метод — от предмета. Значит, метод есть нечто безразличное для данного предмета. Этот момент безразличия метода к данному предмету и делает возможным применение этого метода к другому предмету. Однако как бы метод опытной науки из одной сферы опытного познания ни применялся в другой, это применение возможно только при одном условии, которое должно соблюдаться с абсолютной необходимостью: предмет, к которому применяется эмпирический метод, должен быть конечным. Что имеет место в этом безразличии и захватывании всё нового и нового предмета со стороны одного и того же эмпирического метода? Как вы думаете, какие методы здесь имеют более узкое применение, а какие могут иметь более широкое? Если мы берём метод, который возникает, например, в предмете органической природы, то может ли этот метод быть применён к другим предметам, например, в неорганической

природе? — Конечно, нет. Чем выше содержание, тем уже сфера применения этого метода, и наоборот, чем ниже содержание эмпирического метода, тем больше он применим к другим предметам. То есть те методы, которые возникают благодаря освоению неорганической природы (самое низкое содержание), являются универсальными, как любят выражаться. Вот разгадка того, почему в сфере эмпирического познания математический метод является почти всеобщим, универсальным методом для опытных наук. Если мы возьмём, например, метод аналогий, связанный с органическим содержанием предмета, то он будет очень неудобен для исследования неорганической природы. Значит, чем примитивней содержание, тем более метод эмпирической науки, возникающий на базе этого содержания, оказывается возможным для применения к другим предметам. Разгадка этого проста: примитивное содержание является подчинённым моментом всех более развитых форм содержания.

В философии имеет место совсем другое. Здесь предмет не дан, так как здесь он не есть что-то конечное. Но допустим, что предмет философии может быть дан и предпослан. (А ведь у нас все книги по философии в настоящее время как раз исходят из предпосылки, что предмет философии можно указать сразу.) Значит, предмет философии предпосылается. Но предпослано бесконечное, предпослано всеобщее. — Но ведь всеобщее, бесконечное непосредственно нам не дано. Оно потому и всеобщее, что к нему ещё нужно прийти. Отсюда следует, что если философия предпосылает свой предмет, тогда она должна заняться только одним: прежде всего дать доказательство бытия своего предмета. Раз всеобщее непосредственно не дано, то докажите, что оно есть, а не просто имеет место в вашем воображении и представлении. Значит, мы сразу попадаем в объятия проблематики классической теологии: сначала нужно доказать бытие бога. А можно ли доказать бытие бога (как думала теология), как и бытие предмета философии, без мышления? Ведь речь идёт о всеобщем и бесконечном. — В том-то и дело, что никакого бытия всеобщего и бесконечного без мышления фиксировать невозможно! Здесь и содержится ключ к тому, почему проблема соотношения понятия и бытия бога стала центральной среди исторических форм доказательств бытия бога. Суть здесь простая: всеобщее в его бытии нельзя раскрыть без мышления. Но ведь доказательство-то бытия всеобщего предмета претендует на то, что оно должно вообще обойтись без мышления,

что здесь единственный интерес составляет сам предмет, само бесконечное и всеобщее! Получается, что мы должны доказать бытие всеобщего, но на это не имеем права, так как всеобщее мы можем раскрыть только через мышление, а нам это запрещено, поскольку мы должны иметь дело с предметом, а не с мышлением. А хоть в какой-нибудь современной работе по философии ставится вопрос, что нужно доказать предмет философии? — Нет. Этот пункт просто бросается на произвол представления, и к науке это не имеет никакого отношения, потому что даже опытная наука не довольствуется тем, чтобы исходить из предмета как данного. Этим она начинается. Но не было бы опытной науки, если бы она свой предмет оставила как данный и в ходе своего движения. Ход опытной науки в том и состоит, чтобы определить данность предмета и, следовательно, раскрыть его необходимость. То есть опытная наука начинается с данного предмета, лишённого необходимости в себе самом и не познанного субъективно, и, двигаясь, она должна раскрыть его необходимость (насколько это доступно для опытной науки) и познать этот предмет. Но для философии это — требование, которое она тем более не может обойти.

Есть и ещё одна крайность в связи с такой предпосылкой. Коль предмет философии можно предпослать (а раскрыть его можно только через деятельность мышления), то, предпосылая предмет, мы, по сути дела, должны иметь философию до самой философии. А раз предмет может быть без мышления, а философия, следовательно, до самой философии, то возможно и обратное: мышление может быть до предмета, то есть философия может быть до предмета. А это означает, что прежде чем приступить к познанию предмета, нужно сперва заняться способностями познания. Это принадлежит ещё Канту. В чём суть этой позиции? — В том, что мы якобы можем исследовать мышление до того, как приступим к познанию какого-нибудь предмета. То есть сначала мы рассмотрим, что такое мышление, а потом посмотрим, что такое предмет философии. На первый взгляд эта мысль убедительна. Но на самом деле это требование сводится к тому, что познание мы не должны исследовать. Разберём, откуда это следует. Итак, мы должны исследовать познание, должны исследовать разум. Но как мы можем его исследовать? Мы ведь не можем его понюхать или пощупать. Раз предметом выступает разум, то единственным средством для познания разума должен быть сам разум. Разум должен познать разум, иного пути нет. Значит, мы

будем пользоваться разумом для познания разума, ещё не узнав, что такое разум, нам это запрещено! И тем не менее эта нелепость продолжается по сей день во всех книгах в разделе «Теория познания», где излагаются ощущения, знаки и значения, семиотика и так далее, а о содержании предмета при этом никакой речи нет. Значит, мы опять имеем дело с познанием без предмета — так это и есть разновидность [позиции] Канта.

Как ни верти, обе эти крайности сводятся к одному и тому же: в одном случае самостоятельно существует предмет, а в другом случае самостоятельно существует форма, осваивающая этот предмет, в одном случае — содержание, в другом случае — мышление об этом содержании. И то, и другое существует самостоятельно. Что означает такая позиция? В опыте есть момент тождества мышления и предмета, а есть и момент противоположности, притом абстрактной. Значит, всё, что нам преподносится здесь под видом философского способа познания, является лишь опытом эмпирической науки и рефлексией об этом опыте, где налицо разделённость содержания и формы познания. Сама форма конечна, ибо содержание вне её, и содержание конечно, ибо форма вне его, и отношение формы и содержания тоже есть конечное отношение. Значит, произошло то же самое, что и в Средние века, и в эпоху Возрождения: наука захватила в себя всю сферу конечных отношений, но без всеобщего. Именно отсюда делается вывод, что это атеизм. Но это не только не атеизм, это вообще ничто, так как это просто агрегат сваленных в кучу моментов без внутренней связи. Тут нет не только бога, но тут нет и элементарной внутренней связи. А в философии происходит совершенно обратное. Здесь ни предмет не отделён от мышления, ни мышление не отделено от предмета. Как только мы сползаем на различённость предмета и мышления, мы сразу оказываемся в предфилософском познании: в опытной науке. Всеобщее в философии — это не просто предмет мышления, но это и само мышление. А мышление в философии — это не просто мышление, но и предмет этого мышления. То есть если для опытной науки звучит красиво и правильно, что наше сознание есть сознание того-то, субъективный образ того-то, существующего объективно и независимо от нас, то совершенно ложным оказывается тезис, что философское мышление есть познание чего-то, существующего вне мышления. Уж не крах ли здесь материализма? Потому что под материализмом понимают как раз разделённость на сознание с одной стороны

и предмет сознания — с другой стороны. Но если опытная наука и есть материализм, то причём же здесь философия?

Насколько превратно здесь представление, видно из того, что в опытной науке неизвестно, что является всеобщим основанием. То есть опытная наука всегда движется только в пределах особенного основания. Она не исследует всеобщие причины, а исследует ближайшие причины того или иного явления. Представьте себе, что опытная наука вдруг встала на точку зрения, что революция во Франции произошла потому, что такова была воля бога. Но это ведь немыслимо для опытной науки, потому что она ищет не основание для всего, а основание именно для этих явлений. Значит, опытная наука всегда ограничивается особенным основанием. А когда она произвольно совершает прыжок от особенного основания к всеобщему, без всякого процесса опосредствования, то получают нелепости типа: Бастилия была взята при помощи бога и тому подобное. Именно то, что опытная наука ограничена особенным основанием, и порождает вопрос: а само-то особенное основание благодаря чему существует? Как тут ни отмахивайся от всеобщего, всё равно остаётся подозрение, что должно быть основание, которое выходит за пределы особенного основания, чтобы это особенное могло быть. Значит, любое особенное основание предполагает, что должно быть всеобщее основание. Это всеобщее основание и есть то, что я сформулировал как нераздельность мышления и бытия. В этой нераздельности мышления и бытия мышление мыслит себя самого, мышление мыслит мышление. Формулировка эта очень коварная, потому что она сразу за собой влечет то представление (если исходить из того, что мышление может существовать как нечто субъективное), что раз мышление мыслит себя самого, значит, это абсолютная сфера замкнутой субъективности. Но может ли существовать мышление как субъективное, как и может ли существовать лишь только объективное — это ещё проблема. Значит, не об этом мышлении идёт речь. Между прочим, этот принцип принадлежит Аристотелю. В «Метафизике» он говорит, что высшим является мышление мышления. Большинство решило, что Аристотель этим провозглашает необходимость своих «Аналитик»: мышление сделаем предметом, присмотримся к тому, что в нём имеет место, и получим то, что дано в «Аналитиках», и так далее. Но не об этом мышлении идёт речь. Речь идёт о том, что в философском предмете имеет место нераздельность мышления и бытия.

Итак, мы установили, что предметом философии, по крайней мере, должно быть какое-то всеобщее. И это вытекает из ограниченности всего опытного познания, сколько бы оно ни развивалось. Как особенная форма мышления рассудок, даже потенциально набрасываясь на всеобщий предмет, сразу превращает его в особенный. Если вы возьмёте дикаря, то ведь для него из существующего мира существует только то, что он может воспринимать из этого внешнего мира. Если вы возьмёте человека по историческим этапам его духовного развития, то и здесь видно, что от эпохи к эпохе для мышления из всего существующего выступало только то, чему дозволяла выступать сама ступень развития мышления. Вот разгадка того, почему, например, для исторически минувших самых первых этапов философии и не могло ещё иметься для мышления то содержание, которое выступает для последующих этапов развития мышления. Значит, рассудочная форма мышления совершенно недостаточна для того, чтобы иметь дело с всеобщим предметом. Поэтому если мы хотим добраться до всеобщего предмета, то прежде всего мы должны позаботиться о том, чтобы избавиться от любой особенной формы нашего мышления. А это значит, что нужно не только отбросить чувственные созерцания, чувственные представления; не только избавиться от рассудочной, мёртвой формы тождества и мёртвой абстрактной противоположности рассудка; недостаточно также дойти до рассмотрения того, что всё доведённое до крайности переходит в свою противоположность; нужно дойти до того, чтобы в отрицательных снятиях особенности мышления выявилось утвердительное. Мышление должно стать положительно-всеобщим. Только тогда для такого мышления впервые выступает всеобщий предмет, положительно-всеобщий. А раз предмет стал всеобщим, тогда мы получаем то, чего и хотели добиться: всеобщий предмет существует только в мышлении, но не для всякого мышления, а для мышления в его всеобщности.

Следовательно, мышление — это не просто та сфера, для которой выступает всеобщий предмет, это ещё и сфера деятельности всеобщего. «Деятельность всеобщего» — очень неопределённое выражение. Поэтому здесь следует сказать точнее: мышление есть та сфера, где всеобщее существует для всеобщего. И в самом деле, мы всегда условно говорили, что во внешнем мире, наряду с единичными существованиями предметов и явлений, наряду с особенными формациями этого внешнего мира, должно быть

ещё что-то внутренне всеобщее. Но в том-то и дело, что всеобщее для самого внешнего мира не существует. Его там нет. Как и не существует единичного и особенного для всеобщего этого внешнего мира, так как всеобщее здесь всегда существует как определённое особенностью и единичностью, и наоборот: единичность, особенность существуют как определения самого всеобщего. Отсюда и вся трудность: во внешнем мире не выделить ни единичности, ни особенности, ни всеобщности в чистом виде. А в мышлении — наоборот: здесь мы имеем дело не просто с абстракцией всеобщего, здесь мы имеем дело с действительным бытием всеобщего. То есть только вся определённая внешнего мира достигает всеобщности бытия. Значит, мышление есть та сфера, где реальность и форма этой реальности тождественны друг другу. Вот где только достигается всеобщее по форме и содержанию. Отсюда ясно, что, когда я сказал, что это всеобщее есть мышление мышления, речь здесь идёт отнюдь не о субъективно замкнутой форме деятельности мышления. Это — то мышление, к которому приходит сущность бытия внешнего мира!

Рассмотрим это единство бытия и мышления. Само это единство есть единство противоположностей: с одной стороны — бытие, с другой — мышление. Вся беда в том, что под бытием и мышлением представляют себе всё что угодно. Я ещё не встречал ни одного профессора в области советской философии, который мог бы связно мне ответить, что он имеет в виду под бытием или мышлением. Всякую случайную определённую бытия и мышления выдают за бытие и мышление. Но это же верх философского бескультурья! Когда мы говорим «бытие», это не значит бытие какого-либо стола, дерева или другого единичного предмета. Категория бытия не указывает ни на какой единичный предмет, а также ни на какой особенный предмет. Категория бытия по своему содержанию не имеет ничего, кроме всеобщего. Путаница возникает, когда увидят дерево и говорят: «Бытие». Но это лишь единичность бытия, а не бытие. Бытие в философском смысле означает только всеобщность, и не более. Точно так же происходит, когда ставится вопрос о мышлении. Под мышлением понимают ощущения, представления, созерцания и так далее. Но единственным определением мышления выступает его разумность, ибо разум и есть всеобщность мышления. Что же получается тогда из постановки вопроса о связи мышления и бытия? Это ведь не связь чистого всеобщего мышления с одной стороны и, например, бамбука как единичного

бытия — с другой стороны. Проблема единства мышления и бытия состоит в другом: во всеобщности бытия и всеобщности мышления. То есть философия своим содержанием имеет диалектическое. Здесь действительно есть противоположные моменты: бытие и мышление. Но они противоположны друг другу не так, как чувственная единичность противоположна абстракции всеобщего. Бытие всеобщее и мышление всеобщее, поэтому и противоположность в сфере самого всеобщего. Когда спутывается чувственная единичность бытия со всеобщим бытием, то уничтожается различие между опытом и философским познанием. Опытная наука начинает с чувственного бытия и никак не приходит к тому, чтобы определить, что же такое бытие как таковое, или, как говорит Аристотель в «Метафизике», что есть сущее как таковое. Застряв на своей различённости мышления и предмета, опытная наука никогда не ответит на такой вопрос. Итак, подтверждается то, о чём мы говорили раньше: диалектическое мышление есть постижение действительности таким образом, чтобы выделить противоположности в чистых определениях мышления и благодаря такому выделению вскрыть их внутреннее тождество, единство.

Оказывается, что диалектическим содержанием философии выступает единство мышления и бытия в определениях противоположности мышления и бытия в сфере самого всеобщего. Но и мышление должно быть диалектическим, то есть без всяких примесей: чувственности, созерцаний, представлений и так далее. Итак, налицо, что здесь есть единство противоположностей в самом единстве мышления и бытия. Что это означает? Если мышление ещё не вышло из своей чувственной определённости, то есть из явлений своего развития, и застряло где-то на пути к своей собственной всеобщности, то такому мышлению никогда не доступно единство мышления и бытия. Если мышление таких людей застревает на чувственной определённости или рассудке, тогда они могут выучить наизусть, что такое «бытие», «мышление», и даже выучить, что такое «единство», и будут спорить (как спорят у нас многие на факультете), что единство и тождество — это не одно и то же. В зависимости от того, что употребляешь, попадаешь или в лагерь «сволочей-идеалистов», или в лагерь «ангелов-материалистов». Вся эта война вызывается тем, что такому мышлению, которое остановилось на ступенях своих явлений и не достигло своей собственной природы мышления, просто невозможно схватить, в чём суть единства мышления и бытия.

А невозможно схватить потому, что это мышление до сих пор имело дело с чем-то в чувственных определениях — если не в ощущениях (потому что это слишком низкий уровень для профессора), то в определениях представления уж точно. В представлении ведь не обязательно, чтобы и содержание, и форма были чувственные. Тут может быть одно из двух: или содержание чувственно, или форма. А поскольку такие люди в единстве мышления и бытия не находят такого, чтобы это выразить в чувственных определениях, они говорят: «Это непонятно, это идеализм». При этом они хотят быть диалектиками. Удивительное дело, что по их представлению диалектика оказывается диалектикой всего лишь внешних связей, и чем поверхностней эти связи, тем больше выступает диалектического. Например, если что-то воспринимается в пространстве друг возле друга, то это, говорят они, диалектика: «Видите, мол, всё разное и в одном пространстве — это и есть диалектика». Но на этой поверхности соотношений и связей нет не только диалектики, но нет и никакой формы движения.

Итак, мы выяснили, что здесь имеет место тождество предмета и способа освоения предмета, предмета и метода отношения к этому предмету. Здесь есть методологический вопрос. Многие принимают за философский метод познания метод, изложенный в «Экономических рукописях 1857—1858 годов» Маркса, где сказано, что мышление, восходя от абстрактного к конкретному, всегда есть лишь способ освоения конкретного, но ни в коем случае не движение самого предмета от абстрактного к конкретному. Что здесь имеется в виду? — Способ движения мысли и предмет всегда находятся в разных сферах. Правда ли это? В отношении опытной науки тут нет никаких сомнений: здесь мысль и предмет мысли всегда отличны друг от друга. Поэтому разделённость предмета и метода в опытной науке неизбежна и необходима. Наука перестанет быть опытной наукой, если у неё исчезнет различие предмета и метода. Тут действительно происходит освоение конкретного мыслью, а не движение самого предмета. Но разве Маркс говорит в этом наброске метода, что речь идёт о философском способе познания?! В том-то и дело, что Маркс занят по содержанию рассмотрением политэкономии. А политэкономия — это не философия, а положительная опытная наука. Следовательно, все выкладки Маркс даёт исключительно в применении к политэкономии. И он специально иллюстрирует, как экономические категории выступали исторически, в каком порядке и прочее. Но ведь здесь нет ни слова о том,

что это философский способ познания. Мне могут возразить, что Маркс там выступает против Гегеля. Да, выступает. Но против какого содержания у Гегеля? Против логики Гегеля или против реальной философии Гегеля? Если мы берём реальную философию, то мы сразу имеем предметом какую-то определённую природу или духа. А раз это определённая содержания и ограниченность содержания, то может ли здесь содержание и способ освоения этого содержания быть тождественным? — Ничего подобного. В реальной философии сразу выступает необходимость различия мышления и бытия, как и в опытной науке. Но ведь Маркс именно против того и полемизирует, что Гегель в своей реальной философии старается избавиться от различия предмета и мысли об этом предмете и исходит из понятия. Но это ни в коем случае не касается логической формы познания, где и выступает собственно философское познание. Из того, что бытие и мышление могут выступать и существуют только в нераздельности друг от друга, ясно, что мы ничего не можем сказать о бытии в его собственной определённости, если это бытие является чем-то отличным от мышления и тем более противоположным мышлению. Хотим мы или не хотим, но как только мы добрались до единства мышления и бытия, здесь способ движения мысли и способ движения предмета не могут отличаться друг от друга. То есть метод и предмет философии абсолютно нераздельны друг от друга. Движение самого предмета есть движение метода, и наоборот: движение метода и есть движение предмета — вследствие нераздельности бытия и мышления в философском познании.

Исходя из этого и можно судить, что же является действительно философским из того гигантского количества литературы по философии, которое имеется у нас в стране. Для этого нужно только поставить такой вопрос: где та работа, в которой выступает диалектический метод? Я лично таких работ не знаю. Слова о философии есть, но по содержанию это лишь барахтанье в сфере опытной науки и рефлексия об этом содержании, с примесью чисто догматических попыток использования положений философии, которые оказываются сразу бессмысленными, так как соединяются с эмпирическим материалом. Ведь у нас все законы диалектики иллюстрируют на примерах, как будто всеобщий закон и единичность — это одно и то же.

Что же действительно представляет собой это единство мышления и бытия? Это единство есть единство противоположностей,

поэтому это единство не может быть абстрактным. Это единство как единство противоположностей в чистом виде всеобщности и есть истина. Это единственное, что и есть конкретное. Отсюда следует, что здесь имеется в виду конкретность именно отношения всеобщего в нём самом — а это совсем не чувственно воспринимаемое конкретное. Когда мы преодолели противоположность предмета и сознания, субъективного и объективного мира, то мы действительно достигли момента единства. Но с чем мы теперь имеем дело? Если брать ещё традиционные и предшествующие ступени, то, казалось бы, что со стороны предметности мы имеем дело с бытием. Но мы установили, что это бытие уже есть всеобщее бытие по содержанию. Со стороны мышления мы тоже имеем дело только с всеобщностью мышления, то есть с природой мышления. Так с чем же мы имеем дело? Может быть, с развитым мышлением и развитым бытием? — Нет. Мы пришли только к начальному пункту бытия в его всеобщности и мышления в его всеобщности. Ведь то бытие, к которому мы приходим, хотя и всеобщее по форме и содержанию, но это такое всеобщее бытие, которое нам не раскрыло через себя самого, что оно представляет собой как всеобщее бытие. Значит, это всеобщее бытие есть только реальная возможность всеобщего бытия. Потенциальная возможность была в единичном, чувственном бытии и в особенных формациях природы и духа. А здесь, поскольку мы дошли до сферы всеобщего по форме и содержанию, а дальнейшего развития этой определённости [ещё] нет, значит, это реальная возможность бытия. То же самое происходит и с мышлением. Ни о какой развитой природе всеобщности мышления не может идти речь. Значит, мы и там, и там имеем дело с реальной возможностью всеобщности бытия и всеобщности мышления. Таковым оказывается и единство их друг с другом: это реальная возможность всеобщего единства бытия и мышления, не более.

И тем не менее, несмотря на то что здесь мышление, бытие и их единство всеобщие (хотя и не развитые), бытие противоположно мышлению, а мышление противоположно бытию — хотя и в сфере самого всеобщего, так как это мы, сбросив с себя всю особенность нашего мышления, достигли всеобщности бытия, но вместе с этим и утратили принадлежащее лишь нам мышление как субъективное. Оказывается, мышление и бытие здесь абсолютно неотделимы друг от друга. Уберите мышление — исчезнет бытие, уберите бытие — исчезнет мышление. Да и что это

было бы за всеобщее, если в нём моменты отделяются друг от друга? Там, где имеет место отдалённость и различённость, — ещё не сфера всеобщего. Значит, мы получаем два положения: с одной стороны, бытие и мышление абсолютно соединены друг с другом, их невозможно отделить, с другой стороны — они противоположны. То есть имеется и всеобщее единство, и различённость. Что это означает? Что означает в сфере этого единства бытие и мышление? — Не что иное, как определённость самого этого всеобщего единства. Уберите бытие и мышление как моменты, противоположные друг другу, и вы потеряете определённость единства мышления и бытия. Значит, есть всеобщее единство мышления и бытия. Всеобщее потому, что вне бытия и вне мышления больше ничего не существует. Это такое истинное, которое не определяется чем-то вне его, ибо вне мышления и бытия больше ничего нет. Наоборот, это такое истинное, которое имеет определённость в себе самом. А это и есть единственная истина, так как форма проявления истины необходимо связана с тем, чтобы вне его существовало что-то другое, в отношении к которому оно приобретает свою собственную определённость. А здесь приобретать определённость из чего-то извне нельзя, да и не из чего. Значит, это, можно сказать, абсолютная монада Лейбница: определённость содержится в сфере самого всеобщего и ниоткуда не может быть почерпнута. Именно поэтому это всеобщее ни в чём не нуждается, ни в каком единичном, ни в каком особенном. Оно всё содержит в себе, в своей собственной определённости. Значит, бытие и мышление и есть особенность самого всеобщего единства. А раз мы имеем особенность самого всеобщего, значит, само-то единство всеобщего и его особенности и есть единичность!

Удивительное мы получили единство мышления и бытия как реальную возможность дальнейшего развития: эта реальная возможность, этот исходный пункт оказывается в себе удивительным противоречием — противоречием единства всеобщности, особенности и единичности. Именно благодаря тому, что всеобщее единство мышления и бытия есть единство всеобщности, особенности и единичности, это и есть всеобщее противоречие, или противоречие самого всеобщего. Другими словами, это противоречие есть самопротиворечие всеобщего. Значит, самопротиворечие всеобщего есть основание всех производных форм противоречия. То есть в этом «невинном» противоречии всеобщности, особенности и единичности единства мышления и бытия лежит основание

и исходный пункт даже того противоречия, которое именуется случайностью и единичностью во внешнем мире. Итак, мы получили, что вместо абстракции всеобщего мы имеем дело с конкретно-всеобщим в нём самом. А всеобщее потому конкретно, что оно содержит особенность и единичность в себе самом, а не вне себя.

Значит, абстрактное всеобщее является лишь тем всеобщим, которое содержит ещё вне себя особенность и единичность. Если мы составляем в голове представление, например, о всеобщей и универсальной связи всего со всем, о гибкости этой связи и всех её звеньев, притом такой, что все противоположные определения не только переходят друг в друга, но и оказываются тождественными, то эта универсальная связь существует лишь в нашем представлении, не более. Это субъективная универсальная связь, а следовательно, она является не истиной, а всего лишь мнением. В связи с этим я вам покажу, как подходить к получению единства мышления и бытия. Есть два основных способа движения к этому единству: субъективный и объективный. Но об этом далее.

Итак, само всеобщее единство оказывается именно конкретным в себе самом. Ясно, что здесь источник всякой определённости, то есть всё более определённое, с чем мы должны столкнуться далее, должно иметь источник в этом противоречивом единстве всеобщности, особенности и единичности в сфере самого всеобщего. Значит, всякая определённость должна быть результатом самого всеобщего. Раз мы получили всеобщее, конкретное в нём самом, то как вы думаете, это всеобщее уже достигло своего собственного развития? — Ни на йоту. В том-то и трудность философского познания, что, когда оно добралось до этого и без того трудного момента по своему содержанию и по форме мышления, обнаруживается, что это единство всеобщности, особенности и единичности как самопротиворечие есть лишь начальный момент развития всеобщего, не выходящего за пределы всеобщего. И это труднейший пункт. Представьте себе, что мы с вами застряли на том всеобщем, которое сформулировали по его основным моментам. Как вы думаете, это всеобщее может само себя реализовать во всю определённость природных и духовных формаций? — В том-то и дело, что нет. Для того чтобы всеобщее определило себя к простейшей реальной формации, нужно, чтобы оно исчерпало в сфере всеобщего всю свою определённость. То есть всеобщее не должно застревать на абстракции момента своей всеобщности, на абстракции бытия и на абстракции мышления. Значит, должен

развернуться момент бытия во всей его тотальности, пока не будет исчерпана его собственная определённость, должен также развернуться момент мышления во всей его тотальности, и благодаря этому выступает тотально развитая определённость момента всеобщности как их единства. То есть нам, казалось бы, предстоит рассмотреть весь цикл развития всеобщего единства мышления и бытия в сфере всеобщего. Но это вам хорошо уже известно: это и есть «Логика» Гегеля.



ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

Мы с вами вплотную подошли к выводу, что философия по своему предмету вовсе не является наукой о бесконечном многообразии эмпирически наличного бытия в природе, обществе и мышлении. Больше того, она не является научной дисциплиной, которая исследовала бы формы проявления истинного, ибо этих форм бесконечно много. Проявления истинного — это ещё не сама истина. Это принципиально. Что значит «проявление истинного»? Мы специально отбросим традиционное ложное представление, что истина есть соответствие наших представлений предмету. Можно иметь представление, совершенно адекватное предмету, и тем не менее этот предмет сам по себе будет самым превратным, и представление, следовательно, тоже будет превратным. Мы будем говорить об истинном и неистинном прежде всего в плане существования. Но и представление тоже относится к сфере существования. Значит, встаёт вопрос об истинном в любом существующем. Что есть само существующее? — А существующее выступает в двух своих основных моментах: как конечное существование и бесконечное существование. Конечное есть истинное? Нет, хотя бы уже потому, что в нём есть удивительное противоречие: конечное обладает бытием, но само-то бытие не есть конечное. Бытие присуще не только этому предмету или явлению. Бытие присуще всему, что существует, и этого существующего бесконечное многообразие в пространстве и времени, а бытие — одно. Итак, есть дурная бесконечность конечного существования (бесконечность бытия), а бытие — одно; значит, в конечном мы имеем бытие заимствованное. В лучшем случае это только отражение единого бытия в случайном и единичном существовании, единого всеобщего бытия. Значит, во всём конечном объективного и субъективного мира бытие есть привходящим образом (хотя это не очень строго). Здесь бытие столь же есть, сколь его нет. Это противоречие и означает гибель всего конечного. Если бы в конечном было бытие, то конечное для своего существования не нуждалось бы в чём-либо ином вне его. Оно было бы само по себе, или, как сказал бы Гегель, оно было бы *для себя*.

Но для себя — это не начальное, а это высшее в качестве результата. А конечное таковым не выступает.

Говорят, что конечному присуща только ему принадлежащая определённость (рассудочная рефлексия очень охотно идёт в этом направлении). Но это столь же правильно, сколь превратно, так как конечное столь же обладает собственной определённостью, сколь обладает определённостью исключительно за счёт того, что наряду с ним есть нечто другое. Благодаря чему конечное обладает определённостью больше: благодаря себе самому или благодаря тому, что вне его? Как вы думаете, это равное соотношение? Ни на йоту. Конечное указывает на то, что оно есть только потому, что вне его есть другое, и это конечное не есть то же самое, что это другое. Оказывается, что своей собственной определённостью конечное больше обязано тому, что вне его. Отсюда и апелляция к окружающей среде, когда вопрос встаёт об органически конечном: «Окружающая среда — это всё, сам организм — это ничто, так как он конечный». Здесь имеет место удивительная бессмыслица, ибо организм берётся как конечное, подобное, например, куску гранита. Но это-то уже органическое конечное! Получается, что как для гранита вне его существующая определённость имеет значение, так и для органического конечного существа окружающая среда имеет такое же значение. Ничего подобного! Здесь уничтожено важнейшее различие, что в первом случае конечное мёртвое, а во втором — живое. Отношение среды к живому не то же самое, что её отношение к мёртвому конечному. Какова природа самого конечного? Какой сфере существования оно принадлежит? Этот пункт имеет принципиальное значение, так как одно дело — конечное мёртвой природы, а другое дело — конечное мышления. Конечное мышления — это рассудочная мысль, а это не то же самое, например, что полевой шпат в отношении к окружающей его среде. Значит, если конечное и есть отражение вне его якобы находящегося бесконечного, то это отражение совершенно различно и зависит от того, к какой сфере существования принадлежит конечное: рассудок иначе отражает вне его существующее бесконечное, чем тот же самый полевой шпат и так далее.

Это всё понятно. А как быть тогда с антиподом, на который указывает конечность? Вся опытная наука, сколько бы она ни прогрессировала, не идёт дальше указания на то, что конечное свидетельствует о чём-то бесконечном, вне его находящемся. Дальше она не идёт, так как опытная наука сама перестала бы

быть наукой, как и практика перестала бы быть практикой, если бы как та, так и другая не имели своим предметом конечное как в практическом, так и в теоретическом предмете. Конечное здесь лишь намекает на то, что есть какое-то бесконечное. А какое оно? Когда делают попытки через теоретическое и практическое отношение подойти к определению бесконечного, то ничего, кроме абстракции бесконечного, абстракции всеобщего, не получается. Вот вам иллюстрация. Практическое отношение составляет гордость всемирной человеческой истории, так как хотя практическая деятельность исходит из налично существующих предметов, подлежащих преобразованию, тем не менее человек своей деятельностью и трудом преобразует эти предметы как данные. А то, что он сделал, принадлежит ему. Это преобразование и составляет человеческую гордость и самодовольство, кроме того, с этим связаны и все материальные внешние блага. Внутренних благ здесь не достигается, так как практическое отношение не выходит за пределы конечного отношения, но внешних благ — хоть отбавляй. Но присмотритесь к этому самодовольству внимательно. Не сам предмет сделан трудовой деятельностью, он же не сделан из ничего. Пусть он преобразован и изменён, но он взят в исходном пункте как данный для практической деятельности. А кем он дан? Опять же вопрос теоретический: конечное существует благодаря себе самому? Нет, потому что конечное существует благодаря какому-то пока неизвестному, неопределённому бесконечному. Тут практическому самодовольству приходит конец. Тут мудрость практической деятельности, практических руководителей нарушается. Они оказываются зависимыми от неопределённого потустороннего бесконечного! Тут начинается паника, которая выражается в том, что объявляют, что мы не имеем в качестве осознанного ничего, что нам дальше делать, куда идти и что мы получим, хотя до сих пор прекрасно всё знали. Значит, даже в практической деятельности сама практика приводит опять к неопределённому бесконечному. Практика должна бы критерием выступить, а выступить не может, потому что остаётся неизвестной потусторонняя бесконечность, не входящая совсем ни в какую практику, а наоборот, как слепая судьба, руководящая этой практикой. Вместо планомерной деятельности получается слепая необходимость: кто-то правит, двигает, направляет, но неизвестно кто.

Отсюда мы приходим к необходимости присмотреться к тому, что есть бесконечное. Тут начинаются разного рода рефлексии,

например, следующая. Поскольку ползучая эмпирия познания и практики не хочет отказаться от своего исходного пункта, хотя она гордилась тем, что преобразует предметы, и утверждала, что в этом выступает наше я, она начинает приходить к выводу, что всеобщее есть бесконечное разнообразие самого единичного в пространстве и времени. Хуже вывода теоретической рефлексии не придумаешь, ибо это та всеобщность, которая разрушалась уже первыми шагами самого же этого познания, даже опытной науки и тем более практического отношения. Ведь что есть познание опытной науки? Не что иное, как постоянное доказательство, что конечное вовсе не есть конечное. Опытная наука только тогда доказывала бы, что конечное есть конечное, если бы она не двигалась ни на йоту к раскрытию ни одного простейшего закона в качестве связи между двумя существованиями. А опытная наука не может без этого существовать. Ей нужно открыть связь устойчивую, постоянно повторяющуюся и тому подобное — то, что называется законом. Но ведь закон — это не вещественное существование. Значит, сама опытная наука идёт навстречу тому, что является гибелью конечного. Закон не жалует конечное, это деспот, который подчиняет себе всё ему принадлежащее. Значит, опытная наука не может существовать без того, чтобы не идти навстречу отказу от конечного бытия. О практике уже и говорить нечего. А рефлексия этой опытной науки приходит к выводу, что только конечное, взятое в его бесконечном существовании, и есть действительное. Верх бессмыслицы!

Но тут выступает другая форма рефлексии, которая считает себя необычайно умной, и говорит: «То, что вы называете бесконечным, — вовсе не бесконечное, а просто собрание и агрегат конечного, пусть это даже вся Вселенная». Ну и хороша же Вселенная, в которой свалено в кучу бесконечное многообразие единичного! Поэтому говорят, что истинная всеобщность и бесконечность не тут, а там, где нет ничего конечного. Значит, всеобщее и бесконечное — то, что лежит вне конечного. Дальше этой формы рефлексии даже у работников диалектического материализма дело не идёт, так как они же придумали эту форму всеобщности и против неё же и воюют, говоря, что с такой всеобщностью делать нечего. Самое интересное, что этот вывод совершенно правильный. Но дальше этого дело не идёт потому, что неясно происхождение такого бесконечного. Что такое бесконечное собой представляет? — Не что иное, как простую, непосредственную

абстракцию от всего конечного, непосредственное отрицание всего конечного. В нашей литературе были попытки представить непосредственность не как категорию, а по специфическому содержанию: непосредственность знания, непосредственность видения и тому подобное. Что означает категория «непосредственность», если отбросить подобное специфическое содержание? Она означает или со стороны бытия такое существование, которое не имеет различия в себе самом, или если непосредственность выступает как отношение к этому бытию, то эта непосредственность означает, что то, к чему она относится, просто подвергается отрицанию, непосредственному отрицанию без какого бы то ни было различия в самом этом отрицании. В [этом] отрицании различия нет, то есть отрицание лишено в себе самом определённости. Оно есть абстрактное отрицание, то есть отрицание, которое сохраняет абсолютное тождество с самим собой и за счёт этого относится абсолютно отрицательно к тому, к чему оно должно относиться. Значит, непосредственное отрицание есть просто отбрасывание того, что отрицается, и больше к этому отброшенному оно не возвращается — а это не по-хозяйски. Но среди существующего нет ничего, что не обладало бы хоть какой-нибудь определённой, пока неважно, своей или заимствованной. Поэтому, когда происходит отбрасывание, отбрасывается некоторая определённая, следовательно, учреждается неопределённость. Значит, непосредственное отрицание своим результатом имеет ничто всеобщности или всеобщее ничто. Вот это, говорят, и есть истинная всеобщность и бесконечность, которая находится за конечным!

За счёт чего рассудочной рефлексии удаётся создать эти две фикции: всеобщность как совокупность всего конечного во Вселенной, с одной стороны, и всеобщность, лежащую по ту сторону всего конечного во Вселенной, — с другой? Вопрос не праздный, ведь должна же быть почва, возможность и необходимость, чтобы рассудок шёл к этим двум крайностям понимания всеобщего. Если бы мы сказали, что рассудок — случайный [способ мышления], то не ответили бы на вопрос. Требуется разобраться, что же происходит в этих шатаниях бесконечного, всеобщего в противоположностях, которые на самом деле как абсолютные противоположности оказываются одним и тем же. Это только наша рассудочная рефлексия создаёт впечатление для себя и для других, будто речь идёт об абсолютно противоположном: тут бесконечность эмпирии единичного, а там, по ту

сторону конечного — само бесконечное. На самом деле это одно и то же. Вы спросите: «Почему?» Допустим, что мы обладаем всей полнотой конечного существования во Вселенной. Что представляют собой эти «сколлекционированные» конечности и каково их отношение друг к другу? Сколько бы мы ни сравнивали их друг с другом, сколько бы различий и одинаковых сторон в них ни нашли, всё равно остаётся лишь бесконечное многообразие конечного, а единства нет. Возьмём антипод. В истинно бесконечном согласно рефлексии вообще анализировать нечего, так как эта бесконечность просто находится по ту сторону конечного. Значит, здесь мы имеем абсолютную связь без различия, там — абсолютное различие без связи. Чем же отличается абсолютное различие от абсолютной связи? Абсолютная связь — это такая связь, где ничего не связывается. В абсолютном различии должно быть различённое, по крайней мере, два различённых момента, и даже только два, иначе нет противоположности. Но это должны быть не просто различённые моменты, а абсолютно различённые, между ними не должно быть никакой связи. А в каком случае между двумя моментами возможно полное отсутствие связи? Только в одном: если одно, так же как и другое, в себе самом абсолютно неопределённо. Если оставить в одном моменте определённую связь, то получится определённая связь, так как, когда мы соединяем А с Х, всё равно будет А, оно — определяющее, ведь оно определённо. Значит, оба момента должны быть абсолютно неопределёнными в себе самих, то есть быть одной абсолютной неопределённостью. Только за счёт этого между ними сохраняется абсолютная противоположность. Чем же отличается абсолютная связь от абсолютной противоположности? Ничем. Это одно и то же, а именно абсолютная неопределённость. Оказывается, эмпирия, взятая во всей полноте, есть то же самое, что и спекуляция метафизического рассудка, держащаяся за сущность, стоящую по ту сторону явлений эмпирии.

А вся новая философия только и устраивала потасовку против самой себя, полагая, что воюет за противоположные моменты истины. В историческом движении философии эмпирия не узнаёт в себе самой метафизическую форму рассудка, а метафизическая форма рассудка не узнаёт в себе самой эмпирии; то есть борьба метафизики и эмпиризма Нового времени является чистой исторической фикцией. Никогда этой борьбы не бывало на деле. Эмпиризм боролся не против метафизики, а против своей

собственной метафизики, воображая, что эта метафизика вне его, и наоборот, метафизика боролась сама с собой, полагая, что борется с эмпиризмом. Они как бы следовали знаменитому девизу: «Дерись с самим собой, чтобы другие боялись», так как найдутся же те, которые примут это за драку между разными. У нас нашлись. Как вы знаете, нет ни одной книжки, которая не начинала или не кончала бы одним и тем же припевом: немецкая философия поставила точку в деле синтеза эмпиризма и рационализма, то есть синтеза одного и того же. Это новый «синтез», который присущ исключительно мысли XX столетия.

Благодаря чему происходит шараханье рассудочной рефлексии в этих мнимых противоположностях? Если мы начинаем с непосредственного чувственного бытия, то может ли это бытие само себя превратить или изменить во что-нибудь? Мы специально возьмём этот абсурдный исходный пункт. Абсурдный потому, что непосредственности как таковой вообще нигде не существует. Но ведь держатся же за непосредственность, не только как за бытие, но и как за величайшие способы видения, слышания, освоения (и притом самого истинного освоения) всего сущего! Мы специально предположим фикцию, что есть непосредственное, и сколько бы мы ни копались в этом непосредственном, вследствие его собственной неразличённости (причём абсолютной неразличённости, так как только тогда она абсолютно непосредственна) оно не может себя перевести ни во что, кроме как непосредственно в свою собственную противоположность. Это мы видели раньше, когда рассматривали связь и различие. И даже не только переводит, а уже перевело себя, но столь же и возвратилось обратно в себя. Следовательно, всякое движение по изменению возможно только в том, что имеет хоть какую-то определённую в себе самом. Значит, то, что выдаётся как непосредственность, само всегда и необходимо оказывается продуктом изменения некоторого опосредствования. Ведь мы получили, что исходный пункт в себе самом содержит различённость, определённую и благодаря этому возможность изменяться, становиться чем-то другим. Но в этом процессе изменения и становления чем-то другим великолепно можно удержать один момент: момент непосредственности на какой-то фазе. Значит, то, что является продуктом различия и результатом развития этого различия, рассудок удерживает в односторонности и выдаёт за непосредственность. Не сам предмет порождает непосредственность, так

как он столь же её уничтожает, а рассудок удерживает один момент из процесса развития различённого. Значит, как ни кичится рассудок, что он благодаря себе самому приходит к таким «гениальным» открытиям, что есть всеобщность по ту сторону всего единичного или всеобщность как совокупность всего единичного, оказывается, у него (у рассудка) есть предпосылка, благодаря которой он приходит к этому выводу. Значит, в этом отнюдь не премудрость рассудка. Поскольку мы установили, что рассудок содержит в себе в качестве основного принцип абстрактного тождества, с которым он ничего не может сделать, не прибегая к принципу абстрактной противоположности, то можно было бы и в такой форме поставить вопрос: «Откуда сами эти принципы?» Мы получили бы то же самое: абстрактное тождество и абстрактная противоположность являются лишь видимостью противоположностей, а на самом деле здесь удержан один момент непосредственности. И опять вопрос: «Откуда эта непосредственность?» [Она существует] благодаря себе самой? Нет. Именно потому, что основанием её является опосредствованное. Значит, сколько бы форм мы ни перебирали, мы должны выявить следующий момент: что же такое бесконечное, то есть каким образом философия должна достигать истинно бесконечного, истинно всеобщего, а не фикций, которых мы коснулись?

Итак, мы должны получить всеобщее. Сама формулировка задачи обнажает то, что мы должны делать: если бы всеобщее уже имелось, нам его не надо было бы получать, а раз мы должны прийти к всеобщему, то мы и не можем с него начинать. Ведь если начинать с всеобщего, то зачем же к нему приходиться, когда мы уже у него? С чего же начинать? По крайней мере, с чего-то отличного от всеобщего. Но ведь иное всеобщего может оказаться и совершенно случайным, то есть если бы мы начинали просто с неопределённого иного, то с необходимостью встало бы сомнение, с того ли иного мы начинаем? В этом ином ещё нет необходимости, которая вела бы к необходимости всеобщего. Значит, нужно определить это иное с той целью, чтобы через определённость иного прийти к истинно всеобщему. Итак, всеобщее — искомое, но не определённое и не положенное в мышлении, оно лишь предположено как задача. А предположенное ещё не есть то, что положено. Поскольку всеобщее есть лишь предположенное, к которому мы должны прийти, значит, действительно иное этого всеобщего есть то, что положено. Ведь

что же является действительной противоположностью предположенного? Только то, что положено. А положено исключительно единичное и случайное бытие. Значит, мы не имеем права начать ни с одной сферы существования особенного. Начинать искать всеобщее нужно с единичного и случайного. Это понятно.

Как же нам быть и что делать с конечным? Конечное мы не можем брать в какой-то одной сфере (только в природе или только в обществе, или только в субъективном или в объективном мире). Значит, мы должны брать конечное как таковое, как конечное *в себе и для себя*; то есть мы не должны гоняться за эмпирией конечного, ибо тогда мы переходили бы от одного конечного к другому, а поскольку это бесконечный ряд, то мы никогда не пришли бы к всеобщему. Следовательно, нужно идти не от конечного к конечному, а от конечного в себе и для себя, то есть от конечного в его всеобщности как конечного. Следовательно, нам не нужны все конечные, а достаточно одного — одного как конечного или конечного как одного. Раз исходным пунктом мы взяли конечное как всеобщее, единичное как всеобщее, то ясно, что, пройдя через противоположность, мы должны получить бесконечное как всеобщее. Но когда мы делаем исходным пунктом конечное, единичное, то это ведь всё равно есть единичное. Но это не единичное в смысле коллекции единичностей, а единичное [взятое] в природе единичного. Значит, мы берём всеобщее в самом единичном, единичное в его собственной всеобщности.

Однако хоть это и единичное в его всеобщности, но означает ли это, что всеобщность единичности и единичность всеобщности здесь соответствуют друг другу? Ни на йоту. Ведь от того, что единичности мы дали форму всеобщности, она по содержанию не перестала быть единичностью. Значит, исходный пункт (единичность в её собственной всеобщности) есть величайшее противоречие: оно нам и даёт возможность двигаться. Здесь содержание единичное, а форма всеобщая. Мы же по форме переходили в дурной бесконечности от одного единичного к другому, думая, что найдём что-то иное. А на самом деле, удерживая форму единичного, мы консервировали себя в содержании единичного. Чем плоха дурная бесконечность? Тем, что она есть тождество формы и содержания, мёртвое тождество. Вот и весь секрет неудовлетворительности дурной бесконечности. Потому-то мы и берём не единичное по форме и содержанию, а единичное по содержанию и всеобщее по форме — единичное

как таковое. Значит, в конце, когда мы пройдём весь процесс от исходного пункта, мы должны получить совсем другое: тождество всеобщности формы и содержания.

Несмотря на то что исходный пункт найден правильно (мы взяли не просто иное бесконечного, не просто иное всеобщего, а действительно иное, и уже определённое, притом определённое так, что дальше определять некуда: мы получили прямую противоположность всеобщего и бесконечного, то есть предел определения, за его пределами начинается уже субъективная фантазия), мы здесь обнаруживаем два совершенно разных способа движения. Первый способ состоит в том, что можно взять единичное как таковое в сфере природы и в сфере духа и заниматься им, постепенно приходя к выводу, что в себе-то природа и дух оказываются одним и тем же. Содержание природы и духа оказывается единым содержанием. Это лишь разные формы одного и того же содержания. А значит, раз содержание одно и то же, то природа и дух оказываются неистинными по своей форме. Истинно то, что составляет исключительно их единство. Значит, это то содержание, которое лишено всякой расчленённости, определённости и различия в себе самом, следовательно, оно лишено своей формы. Но есть ли это в таком случае содержание? Это единое содержание природы и духа, лишённое в себе самом определённости, оказывается лишь абстрактной формой неопределённого единства природы и духа, так как содержание, лишённое в себе самом определённости, становится формой, лишённой в себе самой содержания; то есть мы получили ту же самую дурную бесконечность и всеобщность, которые уже рассматривались в качестве вариантов.

В чём неудовлетворительность этого способа движения? В том, что это движение есть движение, не покидающее привычек опытной науки. Способ мысли, присущий опытной науке, выступил как способ мысли, который должен привести к высшему философскому предмету. Выразилось это в том, что мысль-то здесь уж и так и сяк движется, отправляясь от единичного в его всеобщей форме, а сам-то предмет остаётся абсолютно не связанным с движением; то есть мысль проделывает это движение к всеобщему, а предмет и не думал даже двигаться из своего бытия единичности. Это как в математике: мыслящий математик и так и сяк крутит своими треугольниками, но сами-то треугольники и углом не шевелят, чтобы идти в соответствии с мыслью математика. Мысль

математика — сама по себе, предмет математики — сам по себе. Именно это произошло и здесь. Вот и вся разгадка того, почему Спиноза в своей системе крутился и так и эдак, стараясь утвердить субстанцию бога как единственно действительное бытие, а сам-то предмет ничего этого не показывает! Это исключительно движение рефлексии самого Спинозы, а не предмета, то есть у Спинозы был досуг переходить от конечного к бесконечному, а предмету, которым он занимался, было недосуг покидать свою конечность и становиться бесконечным, покидать свою единичность бытия и становиться всеобщим бытием. Вы спросите: «Почему произошло так, что мысль Спинозы пошла в одну сторону, а предмет его мысли — в другую?» Да потому что не надо заниматься воровством для обогащения философии, а здесь произошел акт воровства: из математики Евклида заимствовался геометрический метод для достижения предмета философии. Геометрический метод Спинозы и привёл лишь к движению субъективной рефлексии, к движению мысли в голове Спинозы при полной неподвижности предмета рассмотрения.

Этой же формой рефлексии страдает вся философия Канта, Шеллинга и так далее. При такой форме рефлексии происходит полный распад субъективного движения мысли и предметности этой мысли. И распад этот происходит не потому, что предмет такой нехороший, что он не хочет двигаться и изменяться в себе самом, а потому что мысль дурная: она утвердилась в своей особенности и не хочет вылезать за её пределы. Вследствие этого она не может перейти к истинно всеобщему. Поэтому хотя исходный пункт выбран правильно — единичность в форме всеобщности, — однако особенное рассудочное мышление оставляет этот исходный пункт на полный произвол себе самому, а сама мысль идёт своим путём; то есть мы имеем в данном случае субъективный путь познания без всякого объективного процесса предмета. Вот вам действительно тот случай, когда мысль есть лишь способ усвоения предмета, а предмет остаётся тем бытием, которое совершенно непослушно этому способу усвоения. Значит, все движение от абстрактного к конкретному, от единичного к всеобщему, от случайности к необходимости происходит в субъективной сфере рефлексии, а в предмете ничего подобного нет.

Только тогда, когда мышление сбрасывает с себя любую свою особенность бытия и рефлексии, оно способно прийти к всеобщему в самом предмете. Этот важный пункт я раскрыл вам

на прошлой лекции. Если бы мышление сбросило с себя всякую особенность и, следовательно, всякую рассудочность, всякую расщеплённость определений рассудка, стоящих друг возле друга, предмет сразу пришёл бы в движение. Нетрудно сообразить, что единичное содержание в его всеобщей форме — это клад как противоречие! Только и остаётся шаг за шагом рассматривать, что происходит с этим содержанием, как оно, будучи абсолютно несоответствующим форме всеобщности, оказывается сразу разлагающим себя самого сначала в особенное содержание, а затем во всеобщее. И только потому, что форма в исходном пункте — всеобщая. Она — ещё не реальная форма, так как не имеет реального всеобщего содержания, но её никуда не денешь. Вот что значит брать единичное в себе и для себя. Тогда мы бы получили такой вывод: оказывается, не мы отрицаем предмет, не мы отрицаем его исходную определённую, а предмет сам отрицает свою исходную определённую непосредственной единичности.

Значит, в первом случае имеет место субъективность отрицания, во втором случае — объективность отрицания, предметность самого отрицания. Когда мы подходим к объективности отрицания самого предмета, мысль при этом совершает тот же процесс, который прodelывает предмет. Мысль не уходит от предмета, потому что форма всеобщности в единичном уже есть, и мысль, держась за эту форму, тщательно прилеплена ко всему процессу, который происходит в самом содержании. Оказывается, разумное мышление, будучи занято даже самой жалкой эмпирией, не перестаёт быть философским. Тогда оказывается, что философское, разумное мышление в самом единичном знает только всеобщее, в самом особенном знает только всеобщее.

Значит, нужен объективный процесс снятия единичности содержания во всеобщей форме, чтобы в конечном результате получить всеобщее содержание в соответствующей ему всеобщей форме. Так ли это необходимо для философии? Само истинное только тогда выступает как истинное, когда оно есть результат, приходящий к себе самому. Истинное не есть что-то такое, что можно взять готовым, находящимся по ту сторону неистинного. Истинное есть результат распада всего неистинного. А неистинное — всё то, что противоречит себе самому, содержание чего не соответствует всеобщей форме. Если неистинное существует только благодаря истинному, то мы не можем сказать обратного, что истинное существует благодаря неистинному. Истинное может существовать

только благодаря себе самому, потому что даже в случайном и единичном оно уже есть и лишь приходит к себе самому из бытия, не соответствующего себе. А неистинное (в своём бытии и в своей форме бытия) обязано только истинному. В формах конечного и бесконечного это означает следующее: поскольку конечное существует благодаря тому, что вне его есть какая-то определённая, то истинное бесконечное истинно благодаря тому, что оно содержит определённую только в себе самом. Значит, неистинное есть внешнее обусловливание, опосредствование. Истинное же есть внутренняя опосредствованность, обусловленность. Неистинное всегда чем-то обусловлено. Истинное же всегда опосредствовано и обусловлено самим собой и внутри себя самого.

Что же в таком случае представляет собой это истинное как то единство, в которое разрешается вся конечная определённая природы и духа, бытия и мышления? Это не просто единство, а отрицательное единство, так как это единство возникает благодаря тому, что подвергается отрицанию всё неистинное. Но и этого мало, ведь подвергать отрицанию неистинное можно по-разному, то есть отрицание неистинного может быть тотальным, а может быть ограниченным. Если отрицание неистинного ограниченное, то мы не получим истинного. Для единственно истинного требуется тотальность отрицания всего конечного и особенного в природе и духе. Следовательно, истинное как единство бытия и мышления есть не просто отрицательное, а абсолютная, бесконечная, всеобщая отрицательность.

Тут возникает сомнение. Раз это абсолютная, бесконечная, всеобщая отрицательность, уж не получили ли мы ничто — то, что получала рассудочная метафизика в определениях всеобщего и бесконечного? На это сомнение наталкивает ещё один момент: то истинное всеобщее, которое мы получили, таково, что к нему теперь неприменимы ни одно определение единичности из сферы субъективного и объективного, ни одно определение особенности. Это и не механика, и не антропология, это не коммунистическая формация общества и так далее. А раз к этому всеобщему не подходит ни одно из определений, уж не выступает ли тут восточная точка зрения: может, податься в бесконечность определений, которые будем нанизывать на это единство, — авось что-нибудь тогда и узнаем о самом единстве?!

Мы не будем сейчас разбирать эти формы рефлексии рассудка. Но я не случайно указал вам главный момент: это

истинное возникает не благодаря непосредственности отрицания, а благодаря определённости отрицания. Всякая непосредственность имеет основание, а не есть исходный пункт. А раз так, то, шаг за шагом прослеживая объективность отрицания, ограниченность определённости и её снятие (благодаря её собственной ограниченности), мы никак не можем получить истинное как абстракцию всеобщего. Значит, истинное — это конкретное, и единственно конкретное. Но к нему теперь не применимы никакие определения единичности и особенности. Иначе мы имели бы дело не с истинным, а с проявлением истинного. А зачем нам вновь воскрешать то, что разрушило себя самого, и выставлять как определённую самого всеобщего?! Это то же самое, что определённую младенца делать определением взрослого человека и говорить: «Он ведь из этого вышел, значит, это ему и принадлежит». Загнать сформировавшегося человека в детские башмачки — любимая затея рассудка. Любимая ещё и потому, что рассудок-то по своему материалу никогда не может уйти от эмпирии, так как абстрактность форм рассудка только за счёт того и существует, что есть эмпирическая определённая содержания. Отберите это эмпирическое содержание у рассудка — и он тут же умрёт! Что он будет делать тогда со своим $A = A$?

Итак, мы получили конкретность (= всеобщность), но, кажется, такую конкретность, где нет различённости. И тем не менее здесь имеется нераздельность двух моментов, ведь есть бытие и есть мышление. Значит, должно же быть здесь что-то от бытия и мышления, и в то же время они нераздельны. Но, будучи нераздельными, они в то же время и не одно и то же. Мы не можем ведь сказать, что бытие есть мышление, а мышление есть бытие. Тогда получится лишь абстракция единства, а не конкретно-всеобщее. Что есть это конкретно-всеобщее в нём самом, когда всякая определённая единичного и особенного уже утрачена, а никакой определённости в конкретно-всеобщем ещё не получено? С этого и начнём в следующий раз.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЁРТАЯ

[Начало записи четвёртой лекции отсутствует]

Как нам провести различие между содержанием и формой? Сказать, что форма есть что-то специфически отличающееся от содержания и наоборот, значит опуститься в дофилософские способы сознания. Поэтому мы вынуждены формулировать пока одно: что это такое всеобщее содержание, которое выступает только в определениях всеобщей формы мышления, и это такая всеобщая форма мышления, которая имеет в себе самой это всеобщее содержание. Мы получили очень трудное положение: полную нераздельность бытия и мышления по форме и содержанию, притом такую нераздельность, что, сколько бы мы ни анализировали теперь, сколько бы ни старались более конкретно определить, что такое форма всеобщего мышления, выступающего здесь, а что такое всеобщее содержание этой формы, нам не удастся провести никакого различения. В то же время можно пока поставить риторический вопрос: означает ли это, что теперь бытие есть мышление, а мышление есть бытие?

Это пугает всех верхоглядов в марксизме. Ясно, что под бытием здесь уже не подразумевается что-то единичное или особенное. Речь идёт исключительно о том всеобщем бытии, природу которого уже в своё время прекрасно раскрыл Парменид: это бытие абсолютно чувственно не воспринимаемо, не представляемо, не множественно, не точка и так далее. Значит, это чистое бытие, которое существует только в форме всеобщности мышления. Какое это бытие: материальное или идеальное? Сама постановка этого вопроса нелепа, поскольку это более конкретные определения. Материальное и идеальное связаны уже с расчленённостью двух моментов, с их различённостью друг от друга. Поэтому ставить такой вопрос по отношению к этому бытию и к мышлению, в определениях которого выступает это бытие, — просто верх бессмыслицы, то есть полное непонимание того, о чём идёт речь в философии! Что такое это всеобщее бытие? Никакой развёрнутой определённости в нём ещё нет. С одной стороны, если брать генетически, отпавляясь от конечного многообразия

природы и духа, то это такое выступающее во всеобщности мышления бытие, где все определённое, конечное снято. С другой стороны, если иметь перспективу, что на этом выступающем во всеобщей форме мышления всеобщем бытии дело не остановится и должен последовать дальнейший процесс, то это отнюдь не возврат к тому, что преодолено в качестве конечного. Тогда мы этой различённости просто ещё не имеем. Это и есть та точка зрения, которая привела Аристотеля к формулировке, что этот пункт и есть *мышление мышления* («Метафизика», 12-я книга) и ничего более. Речь идёт отнюдь не о субъективизме какого-то мышления, которое есть отдельный предмет и которое решило поглазеть на себя самого. Речь идёт о том, что само бытие, которое мы хотели удерживать как отличающееся от мышления, выступает исключительно в форме мышления. Уберите форму мышления — и вы получите всё что угодно, например, многообразие формаций природы, конечные, чувственные вещи внешнего мира и так далее, но ведь это уже не то бытие.

Итак, это бытие хоть и всеобщее, но ещё не развитое, оно всеобщее, но ещё непосредственное бытие. Я потому и мучаю вас на этом пункте, что он представляет основную трудность. Все дальнейшее проще, потому что легче иметь дело с тем, где уже есть расчленённость, а здесь даже микроанализ ничего не вскроет. Это вроде какого-то нейтрального раствора, где вся определённость уже растворилась, но никакой другой определённости ещё не выступило. Итак, это всеобщность непосредственная, или, иначе говоря, это реальная возможность конкретности всеобщего бытия, то есть это лишь бытие *в себе*, если говорить языком Гегеля. Значит, это всеобщее бытие в самом его начале, потому что оно и непосредственное. Правда, «непосредственность» имеет двойной смысл (если не знать, о чём идёт речь в философии). Под непосредственностью, как и под конкретным, мы прежде всего понимаем чувственно существующее. Что такое непосредственное или конкретное? Говорят: «Да это вот всё, что вы видите, воспринимаете и так далее». Но здесь речь идёт не об этой форме непосредственности, не о непосредственности единичного и особенного, а о непосредственности всеобщего содержания. Значит, это содержание всеобщее, но лишённое в себе самом всякого различия, всякого ограничения, всякой рефлексии, определённости.

Но в нашем представлении имеется не только это бытие, но есть ведь и другое содержание: это не просто бытие, а единство бытия

и мышления. Мы же с этого и начали. А как быть с мышлением? Куда оно делось? А никуда не делось. Если бы у нас шла речь о такой стадии развития всеобщего, где выступала бы и определённость бытия, и определённость мышления, тогда можно было бы чётко указать: вот вам бытие, а вот мышление. Но мы находимся на самой начальной стадии всеобщего содержания, и, что самое интересное, мы никуда из него не можем выйти. Необходимость этого состоит в следующем. Мы действительно можем представлять под единством мышления и бытия всё что угодно. Но одно дело представлять, а другое дело, как это представляемое содержание единства мышления и бытия выступает в чистой форме мышления, то есть как оно существует для всеобщего мышления. А для всеобщего мышления оно в первую очередь выступает как непосредственное.

Ясно, что именно только для всеобщего мышления может существовать всеобщее. Если мы не мыслим что-то, а воспринимаем чувственно, то это не всеобщее, а единичное. Мы можем себе представить особенное и даже всеобщее, но речь идёт не об этих чувственных способах отношения, а именно об отношении к всеобщему мышлению, а для всеобщего мышления существует только всеобщее. Значит, мы можем чувственно воспринимать единичное, но как только мы начинаем мыслить единичное, мы мыслим не это единичное, а всеобщее в единичном. И безразлично, берём ли мы одно единичное или же мы берём всё единичное и особенное вместе взятое — мыслим мы только всеобщее. Вот и весь секрет.

Значит, всеобщее содержание существует только для всеобщего мышления, а всеобщее мышление есть форма всеобщего содержания; то есть когда речь идёт о выражении единства мышления и бытия как содержания представления в чистой форме мышления, то о мышлении мы можем говорить лишь таким образом, что оно абсолютно растворено в этом всеобщем единстве, в этом всеобщем содержании, его нет ещё как мышления, как нет ещё и самого бытия, потому что это только начало всеобщего бытия в его конкретности, но ещё не конкретное всеобщее бытие, то есть оно всеобщее, но ещё простое и непосредственное. Это в свою очередь уже не Аристотеля, а Гегеля привело к выводу, что единство мышления и бытия есть такое единство, где оба момента являются мыслями (и это начисто сбило всех с толку). Ведь бытие — это не чувственно воспринимаемое бытие, не нечто единичное или

особенное, а всеобщее, и оно выступает только для чистой формы мышления. Значит, что это за содержание, противоположное мысли, если оно выступает только в чистой форме мысли? — Тоже мыслимое; то есть оба момента, по Гегелю, есть мысль. Мысль потому, что это содержание больше ни для какого способа познания не выступает и не существует, а выступает и существует только для мысли, и притом для чистой формы мысли.

Итак, мы подходим в связи с этим к одному чрезвычайно важному пункту, который исторически был выражен совершенно адекватно Аристотелем. Но не мешает присмотреться к тому, как воспринимало философское представление этот важнейший пункт философского начала. После Аристотеля этот пункт сразу начал толковаться как пантеизм: раз, мол, речь идёт о единстве мышления и бытия, о единстве всеобщего с самим собой, то это, дескать, и есть точка зрения пантеизма. Почему представление пришло к такому выводу? Потому что оно всегда с необходимостью в качестве своего условия имеет чувственное. Само представление существует исключительно за счёт борьбы с чувственным; уберите чувственное — исчезнет представление, в себе самом оно совершенно бессодержательно и пусто. Почему? Потому что представление есть лишь первоначальная, непосредственная форма отрицания чувственного. Это то же самое, что происходит с формой нравственности и моральности. Если это первоначальная форма моральности, то она базируется исключительно на том, что в качестве антипода должны существовать обязательно чувственные вожелания во всей их дикости. Уберите, дескать, чувственные вожелания — и исчезнет моральность, поэтому моральность состоит в вечной драке с чувственными потребностями. Пока есть чувственные потребности, существует драка с ними, значит, есть моральность. Но, увы, эта моральность ещё не истинная, так как она не существует благодаря себе самой. Настоящая моральность та, которая содержит свой антипод, свою противоположность не вне себя, а сняла это иное и включила в себя в качестве своего подчиненного момента.

Потому представление и является неудовлетворительной формой мышления, что оно барахтается всегда в отношении лишь к чувственному бытию или по форме, или по содержанию. Между прочим, такова вся кантовская философия. Ведь Кант дальше отношения рассудка и разума к чувственно существующему бытию не идёт. Уберите чувственное бытие в качестве

предпосылки кантовской философии — и исчезнет вся пресловутая трансцендентальность, она ведь и существует как вечная борьба против чувственного бытия; то есть сама трансцендентальность есть не что иное, как первоначальная, не проведённая последовательно и до конца форма отрицания чувственного бытия. Это лишь абстрактное отрицание чувственного бытия и чувственных форм сознания. Вот и весь секрет трансцендентальной философии. Итак, худо было бы дело для философии, если бы она укрепилась в представлении и не вылезала из него. Тогда она всегда имела бы дело со своим необходимым антиподом — чувственным существованием вещей. Это и есть точка зрения современного диалектического материализма. Уберите у него чувственный мир — и всё его резонёрство рухнет. Он ведь существует исключительно как борьба с чувственным миром, борьба, которая разными формами обобщения и прочими средствами хочет завладеть этим миром, но сам мир упорно не хочет быть завладеваемым, потому что таким образом он не снимается.

Значит, если у нас серьёзно идёт речь о мышлении, то это мышление должно быть таким, которое сняло всё чувственное и перевело его в подчинённые моменты всеобщего. Снятие не есть отбрасывание и выбрасывание, это не убежание от чувственного мира, а именно снятие — низведение его самого в его же собственной определённости до подчиненного момента. Это то, что Гегель называет процессом *идейности* всего сущего, и то, что у нас почему-то переводится как процесс идеализации. Причём здесь идеализация? Речь идёт о другом, о том, что есть одна-единственная, всеобщая, абсолютная идея, а всё остальное является её моментами. А то, что всё остальное является моментами абсолютной идеи, и есть процесс идеи, снятие всего сущего до момента идеи. Идеальность, о которой столько намолотили в нашей литературе за последние годы, здесь ни при чём.

Итак, пантеизм вылезает по этим самым предпосылкам, что он никак не может расстаться с чувственным миром. Ему хорошо и сохранить чувственный мир в его сущей единичности и бесконечном многообразии единичного, и одновременно ещё и выйти за пределы этого. Значит, с одной стороны, должно быть какое-то единство как антипод многообразия, иначе ведь Вселенная рассыпалась бы, а с другой стороны, нужно сохранить и бесконечное многообразие единичного. И вывод делается простой: единство, конечно, должно быть — и оно есть — как объединение

всего бесконечного конечного существования как внешнего, так и внутреннего мира. Короче говоря, пантеизм есть представление, согласно которому единство и есть вся совокупность конечного во Вселенной. Значит, отсюда следует прямой вывод, что все единичное, которое воспринимается ощущением, копируется, фотографируется, отображается, и есть само единство Вселенной, единство мира. Отсюда Т.И. Ойзерман и сделал вывод, что основной вопрос философии существует во всём. Проще говоря, всеобщее единство — везде и во всём, во всём единичном и во всём особенном! Это чудовищная форма недомыслия. Недомыслием здесь выступает главное: раз уж представление, лежащее в основе пантеизма, хочет говорить о многообразии, с одной стороны, и о единстве — с другой, тогда нужно было бы сообразить, что единство является полной противоположностью многообразия, и там, где есть единство, там многообразия нет. Самое смешное, что этот пантеизм до сих пор сидит во всех учебниках по диамату. Говорят о единстве мира в материальности, а перечисляют реки, горы и долины, хотят говорить о единстве, а говорят о многообразии единичного. Но с нефилософским сознанием всегда происходят такие причуды: оно хочет сказать одно, своим же содержанием высказывает всегда прямо противоположное.

Между тем единство мира есть абсолютное отрицание всего конечного в мире, и это не так просто, как кажется. Энгельс был не настолько наивным и необразованным в философии человеком, чтобы заявить, что единство мира состоит в сумме всего конечного, существующего во Вселенной. Вы такое читали у него? Он говорит очень просто, что единство мира состоит не в конечных вещах, а в их материальности. Но такие определения для «глубокомысленного» рассудка не существуют, потому что, когда он слышит, что речь идёт о блеске металла, то ему представляется, будто речь идёт о меди, золоте, серебре и так далее, а речь-то идёт о блеске. А блеск — это не медь и не золото, это нечто всеобщее, хотя и чувственное, а металл — это единичное. Я специально привёл этот тривиальный пример для того, чтобы пояснить всё «глубокомыслие» современного диамата. Там, где речь идёт об абсолютном отрицании всего чувственного бытия, а следовательно, о единстве этого бытия, там нам подсовывают чувственное многообразие. Отсюда с необходимостью следующий вывод: диамат должен заниматься всем конечным, например повышением надоев молока и так далее, ведь раз единство во всём, значит, всё входит в содержание диамата.

Что же на самом деле представляет собой точка зрения, о которой у нас идёт речь? Пантеизм, к сожалению, — двусмысленное выражение, и, как видите, самая распространённая его трактовка сводится к тому, что всеобщее есть всё, а всё — это и есть единичное, то есть всё — совокупность единичного. Но на самом деле там, где есть единство, там это единство является противоположностью многообразия единичного. Поэтому настоящее содержание пантеизма — это не «всеобщее есть всё», а наоборот, «есть только всеобщее всего единичного». И вам знакома эта точка зрения, она представлена позицией Спинозы и Декарта. Значит, пантеизм в его подлинном содержании — это не неопределённое соотношение всеобщего и единичного, а совершенно строгое: или здесь всеобщее низводится до единичности и существует только как единичное, или же обратное — существует только всеобщее всего единичного и особенного.

Ясно, что первая вариация трактовки пантеизма к философии никакого отношения не имеет. Философия не есть познание в чувственных восприятиях всего чувственно воспринимаемого, этим занимаются другие науки. Философия занимается только всеобщим всего единичного и особенного. Значит, философия занимается не тем, что существует во времени и пространстве, и, соответственно, не временем и не пространством, которые являются лишь чувственной всеобщностью, а занимается лишь тем, что вечно в преходящем, абсолютно во временном. Философия не занимается проявлениями истины в разных формациях природы и духа, а занимается одной и той же единой истиной: той, что мы уже выразили как абсолютную нераздельность всеобщего содержания, выступающего во всеобщей форме мышления. Всё же остальное есть тот или иной модус истины, но не истина, а это принципиальная разница. Если мы будем гоняться только за формой проявления истины, то мы не будем знать не только того, что здесь имеется что-то от истины, но мы не будем знать самого главного — что же есть истина.

Значит, настоящий пантеизм есть точка зрения не плюрализма бесконечного богатства конечного существования, а точка зрения субстанциональности. Следовательно, первым, что выступает для чистой формы мышления в единстве мышления и бытия как представлении, является то, что это единство есть. Значит, бытие есть. Следующим шагом с необходимостью выступает то, что это бытие едино с самим собой. Значит, есть субстанция. И мы от этого

никуда не уйдём. Я ещё раз повторяю: произволу представления можно дать здесь полную волю, точнее, волю произвола, и можно представлять всё что угодно под этим единством. Но одно дело представлять, а необходимо выступает для чистой формы мышления только то, что я вам здесь элементарно разъясняю. Перво-наперво — бытие единства мышления и бытия, второе — субстанция этого бытия как всеобщее единство с самим собой.

Между прочим, эти два момента исторически были определены самым строгим образом ещё Аристотелем. Поэтому в «Метафизике», как и в других работах, Аристотель говорит, что философия исследует сущее как таковое, всеобщее сущее. А сущее как таковое, по определению Аристотеля, включает в себя то, что мы уже расчленим как бытие и как субстанцию, как сущность этого бытия. Для Аристотеля было важно зафиксировать этот важнейший момент, но так как Аристотель стоял ещё на той стадии развития отношения мышления и бытия, когда определённости бытия и сущности не могла выступить в чистых определениях мышления, то это — не объединение.

Значит, субстанциональность есть первое содержание, которое выступает в чистой форме мышления, если мы преодолеваем и снимаем представление о единстве мышления и бытия. Как это ни прискорбно, но субстанциональность означает только одно: что субстанция есть единственная действительность и больше ничто действительности не имеет. И Спиноза был в этом абсолютно последователен, когда рассматривал мир в его многообразии как несуществующий. Правда, это было не ново после Парменида, но тем не менее это было продуманное, осознанное отношение к важнейшему моменту предмета философии.

Это вовсе не значит, что для представления не существует многообразного мира; и поскольку наша повседневная жизнь тоже вплетена в систему представлений — а куда же мы денемся, если из многотысячной армии в области философии большинство стоит на почве представления, то тем более и обыденная, повседневная жизнь протекает в сфере представления обо всём — поэтому для представления, как и для базирующейся на этом представлении практики, есть только многообразный мир. Но для философии мира в его многообразии не существует, и то, что этот мир не существует с необходимостью, раскрыто уже элейцами. Возьмите простой пример хотя бы с точкой: ведь точка, с одной стороны, есть абсолютное отрицание пространства, но, с другой

стороны, сама-то точка есть, значит, она сама-то пространственна. Это и есть то противоречие, которое показывает, что ни точка, ни пространство не являются истинными определениями сущего, что и то, и другое ограничено, и их же противоречие с необходимостью разрушает их же самих. Это и показывают Парменид и Зенон: всё определённое сущее гибнет вследствие своей собственной определённости, значит, вследствие своего собственного противоречия. Тогда и оказывается, что действительно есть единое бытие, в котором нет ни множественности, ни пространственности, ни точек. Между прочим, это хороший урок работникам диамата по поводу единства мира, которые обязательно в единство мира притянут и сапоги того, кто рассуждает об этом единстве. Как же, ведь без его башмаков-то мир будет не един, они же тоже есть!

Значит, точка зрения субстанциональности есть точка зрения абсолютной безотрадности для обыденного сознания. То, за что рассудок держится теоретически и практически, оказывается, во-все не имеет действительности. Что же тогда делать с пресловутой теорией ценностей, которую втянули в современный марксизм? Там ведь прежде всего-то ценятся товары, то, что полезно, а полезно ведь только то, что можно употреблять, а употребить можно лишь конечное. Нельзя же употребить единство мира! Оно само употребляет всё и вся и всех, а себя употреблять не позволяет. Значит, единство мира, субстанция совсем не имеют цены. Это просто «дешёвый товар» для современного марксизма, то ли дело аксиология, где всё разложено по полочкам и оценено. Отсюда и аксиологический подход, или поход против марксизма, против материального единства мира.

Итак, я не случайно нагнал на вас такое удручающее состояние, чтобы вы в конце концов дали себе отчёт, что если мы хотим философствовать, то должны знать, что всё конечное и ограниченное есть разлагающее себя самого и разлагающее именно в истинно всеобщее. И первым моментом этого всеобщего выступает именно бытие и субстанция. Никуда мы от этого не уйдём.

Далее, мы уже говорили о том, что это всеобщее содержание — единство мышления и бытия — существует для всеобщего мышления. Во-первых, нужно сделать тот вывод, что мышление только тогда является мышлением, когда для него существует всеобщее. Запомните это как формальное определение: пока для мышления нет всеобщего, нет и философского мышления. Пусть оно мыслит всё что угодно, но как только улавливается, что для

него не существует всеобщего, значит, нужно с этим сознанием прекращать отношение или поддерживать отношение только в том направлении, чтобы оно само себя разрушало, то есть тут нужно уже идти путём Сократа, задавая невинные вопросы типа: «Как это конечное существует благодаря себе самому?» Пусть это сознание само же надрывается над самим собой, может быть, из его лопанья и проявится что-нибудь положительное.

Далее, вместе с этим мы с вами фиксируем и то, что, оказывается, есть какое-то различие всеобщего содержания как предмета и всеобщей формы мысли как формы этого содержания. Но где это различие: в нашей голове или в самом предмете? Первое, что здесь можно сказать: конечно, это различие существует прежде всего для нас, размышляющих о том, каково здесь содержание и какова форма единства мышления и бытия. Но этого мало. Оказывается, что это отношение формы и содержания одновременно есть и противоречие в себе. Это крепкий орешек на зубок как раз спорящим последние двадцать лет о том, где находится идеальное: в голове или в материи. Несмотря на то что здесь имеется всеобщее единство с самим собой не расчленённой в себе самой субстанциональности единства мышления и бытия, тем не менее *в себе* здесь есть различие бытия и мышления, субстанции и мышления. Это различие следует из того, что само это единство как содержание мы определили как всеобщее простое, всеобщее непосредственное. Всеобщее-то выступает исключительно в определениях мышления. Притом возьмите у содержания момент всеобщего и скажите, а чем же это содержание как всеобщее отличается от самой формы мышления? Различий нет. Значит, всеобщность непосредственного и есть это мышление *в себе*, которое присутствует в этом содержании, — не непосредственность, не простота; это содержание — простота, а форма всеобщности и есть это мышление в себе в субстанциональном содержании. Значит, основное противоречие, которое содержится здесь лишь в зародыше, есть изначальное противоречие, и состоит оно в том, что содержание, с одной стороны, просто, непосредственно, а с другой стороны, всеобщее. Это и есть исходный пункт противоречия, то есть содержание различено в себе самом и в то же время просто в этом различении.

Это чрезвычайно трудный пункт. Это тот пункт, над которым бился Лейбниц, стараясь раскрыть природу монады как зеркала Вселенной: монада проста, а с другой стороны, должна быть

различённой, а иначе как же она будет зеркалом Вселенной?! А это, в общем-то, серьёзная похвала Лейбницу, который бился над чрезвычайно важной проблемой: каким образом сохранить всеобщность и одновременно простоту этой всеобщности. Ведь всеобщность означает то, что никаких исключений быть не может, но, хотя это есть всеобъемлющее, оно должно быть одновременно простым. Отсюда и выражение, что «монада — зеркало Вселенной», как многократно говорит Лейбниц. А у нас хотят монаду представить в виде петуха, булыжника, куска гранита и так далее. Да разве об этих чувственных вещах идёт речь?! Лейбниц настолько хорошо осознал, в чём тут дело, что не допустил даже математических определений для природы монады. Сюда не подходит даже определение математической точки. Почему? Потому что Лейбниц знал элеатов, которых не знают современные работники философии. Точка ещё имеет отношение к чувственной всеобщности, а не к всеобщности, снявшей всё чувственное.

Тогда встаёт вопрос: «Что представляет собой этот исходный пункт в отношении дальнейшего?» Исходный пункт есть прежде всего субстанциональность — так, как она выступает именно во всеобщей, чистой форме мышления, в определениях чистого разума. (Вот здесь как раз выражение «чистый разум» очень подходяще, но в антикантовском смысле слова.) И мы видим, что это изначальное единство формы и содержания кажется чем-то абсолютно замкнутым в себе самом. Это первое, с чем мы столкнулись. Но теперь мы видим и второе: эта замкнутость всеобщего отнюдь не такова, чтобы оставаться вне процесса в себе самом, то есть, проще говоря, всеобщность здесь не абстрактна, а определённа в себе самой. Но эта определённость есть определённость лишь только *в себе*, то есть это только начало определённости, притом такой, какая ещё не выступила. Если вам нужен какой-нибудь чувственный образ, то возьмите любой зародыш живого. Нетрудно представить, что именно из зародыша живого вырастает затем что-то пространственно и временно слишком превосходящее этот зародыш, и тем более превосходящее в развитой его определённости. Тем не менее, несмотря на последующее существование, каким бы развитым оно ни было, оно ведь содержалось в зародыше и развилось из него! Вы спросите, как оно там содержалось? Вот тут как раз выступает «философское обобщение» данных естествознания. Сколько бы мы ни рассматривали через любые приборы и через любые «универсальные средства» зародыш, мы

всё равно не найдём в нём той определённости, которая затем выступает в существовании. Это просто недоразумение. В зародыше определённости последующего существует не реально, а лишь в себе, то есть будучи подчинённой всеобщности природы зародыша и не вышедшей за пределы этой всеобщности. Поэтому, даже вооружившись современными телескопами и микроскопами, никаких составных частей развитого организма в зародыше никто никогда не найдёт. А весь трюк софистики опытной науки построен на том, что она берёт не исходную фазу зародыша, а последующие его стадии, где уже выступила определённость, и говорит: «Вот видите, тут, на определённой фазе происхождения, зародыш человека выступает как лягушка». Верно, так, может, и в самом зародыше он есть маленький лягушонок или головастик?!

Итак, я вам всё время разъясняю, что в начальном всеобщем любая определённость существует лишь *идейно*, как говорит Гегель, именно как неразличённый момент абсолютно единой, всеохватывающей идеи. Между прочим, все зародыши порождены этим абсолютным единством мышления и бытия, поэтому удержите для своего сознания, что это сравнение и аналогия и что не может идти речи о перенесении определённости зародыша на всеобщее единство мышления и бытия, и наоборот; потому что это перенесение означает ликвидацию самого процесса опосредствования, уничтожение всякого различия между всеобщим и какой-то реальной формацией всеобщего. В том и другом случае мы встали бы на почву доморощенного воинствующего метафизического мышления, но не на почву диалектики.

Итак, развитие всеобщего, оказывается, лишает его видимости замкнутого субстанционального единства с самим собой — именно за счёт этого простейшего противоречия. Значит, во всеобщем единстве мышления и бытия, как оно выступает вначале, есть лишь начальное всеобщее противоречие. Удивительное дело: оказывается, что это всеобщее непосредственно и, можно сказать, благодаря этому абстрактно, но именно поэтому-то в этом и есть противоречие, притом всеобщее противоречие в его начальном моменте.

Попутно ещё один вывод для вас: когда мы говорим о непосредственном, абстрактном и так далее, это, в общем-то, дань нашему рассудочному мышлению, нашей метафизике мышления, нашим представлениям. Ведь первым признаком метафизического

мышления является то, что оно движется только в представлениях. То, что такое мышление рассматривает одно покоящееся возле другого и каждое покоящееся внутри себя самого, — это следствие. К сожалению, даже Энгельс, который много размышлял о природе метафизики, сформулировал только последствия, а исходный пункт метафизического мышления не сформулировал. А исходным пунктом выступает именно сознание в форме представления. Я вам уже разъяснил, что такое представление и как оно относится к чувственному — это первоначальная непосредственная отрицательность чувственного. Отсюда следует основной принцип: абстрактное тождество с самим собой — с одной стороны, и (в качестве противоположности) различённость — с другой, то есть все два принципа метафизического мышления.

Почему я вынужден дать это пояснение? Да потому что до сих пор «глубокомысленная» философская литература молчит о соотношении метафизики и диалектики как ступеней познания. В этом снова проявляется метафизическое мышление: метафизическое и диалектическое мышление ставятся рядом друг с другом, они равны. Якобы диалектическое — это истинное мышление, а метафизическое — ложное, но они рядышком. Великолепная бессмыслица! Так простите, если метафизическое мышление ложно, значит, диалектическое является его истиной. Это же элементарно. А знаете, что это значит? Оказывается, метафизического философского мышления не существует. Ужас-то какой! Нехорошо. Этот параллелизм метафизики и диалектики низводит диалектику до метафизики, но не поднимает метафизику до диалектики; то есть метафизика — это хорошее прокрустово ложе для диалектики.

Таким образом, мы получили, что, собственно, абсолютное противоречие в себе самом, которое выступает лишь как противоречие в себе, и есть исходный пункт того, что эта первоначальная непосредственность всеобщего не удерживается. Здесь можно поставить вопрос ребром: как тогда быть с моментом всеобщности? Может быть, это тот момент, который лишь для нашего субъективного познания вначале выступает всеобщим, а затем, по мере того как мы его определяем, он теряет свою всеобщность? Нет. В том-то и дело, что всеобщее, какое бы дальнейшее развитие определений оно ни приобретало, остаётся в единстве с самим собой. Субстанция-то не исчезает, она может быть снята и низведена до момента более развитой сферы, но не может исчезнуть. Значит, всеобщее или момент всеобщего, как бы он ни подвергался

дальнейшему развитию из себя самого, всегда остается всеобщим, единым с самим собой. Значит, всеобщее — вовсе не субъективный исходный пункт, а объективное начало единства мышления и бытия. Притом такое начало, которое сохраняется и дальше в качестве неизменной и никогда не исчезающей основы. Это в высшей степени важно. Что бы ни происходило в дальнейшем, мы обязательно будем иметь дело с всеобщим, но это не значит, что мы будем иметь с ним дело в одной и той же непосредственности или простоте. Значит, происходит процесс снятия непосредственности, простоты всеобщего, но не исчезновение самого всеобщего.

Итак, первоначальная непосредственность, простота всеобщего вследствие противоречия, присущего самому этому всеобщему, подвергается отрицанию. Вместе с отрицанием непосредственности всеобщего подвергается изменению и само всеобщее, оно становится определённым в нём самом. Как вы думаете, мы получили высший или низший момент по сравнению с первым? Рассудочное метафизическое мышление полагает, что исходный пункт всегда является истинным, а дальнейший момент является его деградацией. Тем более, когда речь идёт не о том, что из зерна что-то произрастает. Значит, то, что произрастает — лучше, а зерно — хуже. Но здесь упускается из виду, что даже в этом образе роста ведь рост-то своей высшей стадией имеет зерно. Итак, примеры, к которым здесь апеллируют, равным счётом ничего не решают в этом вопросе. Когда речь идёт ещё о конечном, чрезвычайно хвалят (бессмысленно и бессознательно), будто развитие от простого к сложному или от абстрактного к конкретному в конечном есть прогресс. На этом построены все чудовищные формы теорий прогресса. Но когда речь идёт о всеобщем, то сразу дело представляется таким образом, что первоначальная фаза есть лучшее, истинное, а всякое дальнейшее определение — это нисхождение, утрата истинного. Отсюда, между прочим, и представление о первоначальном райском состоянии, о том, что человек в давние времена и не на нашей планете, а где-то далеко, куда ещё не долетели на советских кораблях, находился в абсолютном единении с природой и обладал абсолютным «ведением», притом и природоведением, и обществоведением, и так далее. Одним словом, это было абсолютное ведение без тех, кто ведает, потому что, если бы была их собственная различённость, не было бы абсолютного ведения!

На самом же деле, как мы видим из первого момента всеобщего содержания единства мышления и бытия, второй момент является более истинным, чем первый. Ведь мы получили второй момент не потому, что захотели посмотреть, а что есть наряду с первым моментом. Ничего подобного. Противоречие, присущее первому моменту, приводит к его собственному отрицанию таким образом, что выступает определённость всеобщего. Не мы движем и подсовываем второй момент, а сам первый момент полагает себя как второй момент — отрицание непосредственности всеобщего. Потому-то он есть более истинный. Между прочим, если уж опираться на авторитеты, то выдающиеся философы за две тысячи лет знали это. Центральная мысль Платона, а тем более Аристотеля состояла в том, что предел всегда истиннее неопределённой беспредельности. Отсюда и учение Платона не об одной идее, а о множестве идей.



ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

Мы остановились на рассмотрении первого момента единства мышления и бытия, а именно на субстанциональности этого единства. Мы убедились в том, что если мы имеем представление о единстве мышления и бытия, то, как бы мы ни старались наполнить это представление всей пестротой содержания, всей пестротой чувственного богатства, оно ровным счётом нам ничего ещё не даёт. Не даёт потому, что это именно лишь содержание представления, а если мы хотим иметь истинное содержание, то мы должны перевести это содержание представления в форму чистой мысли. Отсюда мы получили, что как только мы приступаем к рассмотрению единства мышления и бытия в определениях чистого мышления, тогда и обнаруживается, что ничего, кроме простоты всеобщего содержания, в это мышление в начале не может войти. Каким бы ни было дальнейшее единство мышления и бытия в его собственном определённом содержании, это уже ни на йоту ничего не меняет. Начало единства мышления и бытия есть простое всеобщее содержание, именно субстанциональное отношение с самим собой.

Кроме того, мы получили ещё один простейший момент, что в самом представлении единства мышления и бытия содержится не только то, что здесь есть единство, но и то, что здесь есть и моменты: бытие и мышление. И мы установили, что хотя здесь должно быть зафиксировано различие этих моментов, следовательно, познано их отношение и так далее, однако в начале этого различия для мышления не существует, именно потому, что это — начало. Мы получили и третий момент: несмотря на то что здесь имеется полная нераздельность противоположных моментов, притом моментов, взятых в чистоте их противоположности, следовательно, в чистоте всеобщности, тем не менее это субстанциональное единство в себе самом уже есть противоречие, ибо это содержание, с одной стороны, непосредственно, просто, а с другой стороны — всеобщее. Это и есть исходное противоречие, которое мы зафиксировали в прошлый раз.

Теперь мы рассмотрим, что следует из этого первого момента. Исходное противоречие означает то, что мы имеем дело лишь

с моментом всеобщности в единстве мышления и бытия; называем мы это бытием вместе с Парменидом или сущим как таковым вместе с Платоном и Аристотелем, суть от этого не меняется. Поскольку этот момент всеобщего содержит в себе противоречие, хотя это и не раскрытое противоречие, а лишь реальная возможность противоречия — противоречие в себе, тем не менее вследствие этого противоречия момент всеобщего определяет себя самого, то есть изменяет себя, изнутри себя самого. Поймите это. Мы имеем дело с всеобщим. Не может быть и речи о том, чтобы ждать, что придёт что-то извне и окажет воздействие, влияние, побуждение, спровоцирует и так далее, — мы выяснили, что субстанциональность уже поглотила в себя всякое определённое содержание, а из неё ещё ничего не выступило, значит, извне ждать ничего невозможно. Только собственное противоречие всеобщего приводит к его собственной определённости. Что это за противоречие? — Противоречие между простотой и всеобщностью содержания в этом всеобщем начале.

Итак, мы должны получить не только для нашей рефлексии представление, что есть всеобщий предмет (единство мышления и бытия), а также есть и мышление, которое знает это единство, для которого существует этот всеобщий предмет, — это то, что мы имели в первом моменте, но только для нас, для нашей рефлексии. Сейчас же речь идёт о другом — о том, что сам предмет как всеобщее *для себя самого* выступает как различие. Вот что важно. Что это в самом общем виде означает? Это означает, что всеобщее единство мышления и бытия вследствие изначального, имеющегося в нём противоречия определяет себя к тому, чтобы быть объективным для субъективного и субъективным для объективного. В моменте всеобщности, о котором шла речь в прошлый раз столь подробно, мы установили, что хотя здесь и имеется бытие и мышление, но имеется и полная нераздельность, так что мышление, по сути дела, поглощено субстанциональностью. Мы также зафиксировали, что это, с одной стороны, всеобщий предмет, но, с другой стороны, он же сам есть всеобщность мышления. Всеобщность мышления, которое одновременно есть всеобщий предмет для себя. (Для представления это сложно.) Сейчас речь идёт о другом моменте: само это всеобщее, в котором мышление не отделено и ничем не отличено от бытия, от субстанциональности, здесь, оказывается, вступает в различие в себе самом. Всеобщее определяет себя в отношении субъективности

и объективности. Проще говоря, второй момент состоит в том, что момент всеобщности, где имеется нераздельность бытия и мышления, теперь выступает как рефлексия бытия и мышления.

Для представления кажется очень подходящей знаменитая формула, которую Ленин конспектировал по лассалевской работе о Гераклите — «раздвоение единого на противоположности». Кажется, так просто. Но присмотримся к тому, что это означает. Можно это выразить ещё и так: всеобщее в своей собственной природе состоит в том, что оно определяет себя самого как особенное, или, если угодно, природа всеобщего во втором моменте обнаруживается таким образом, что всеобщее едино со своей собственной особенностью. Значит, момент рефлексии — это момент особенности самого всеобщего. Но здесь возникает вопрос: как не только представить, но тем более определить этот момент особенности? Ведь момент особенности сразу влечёт за собой то, что должна быть разделённость мышления и бытия. Какая разделённость? Такая ли, что с одной стороны выступает эмпирически познающий субъект, а с другой — внешний эмпирический мир? Если бы это было так, то мы бы имели дело не с философской формой всеобщего, а с той формой, которая или предшествует началу философского познания, или является результатом применения философского метода уже к наукам о природе и духе. Значит, об этом вообще не может идти речи. Как ни странно, но пока резюмируем это: рефлексия всеобщего ни на йоту не выходит за пределы самого всеобщего. Это само всеобщее выступает в отношении к себе самому как особенное. Это очень трудный момент, и трудность его состоит в том, что нам приходится мыслить всеобщее как особенное, а особенное представление у нас сразу связывается с тем, что есть особенные формации в природе, обществе или мышлении. Это особенное как особенное, в котором мы не видим ничего всеобщего. Но не об этом особенном идёт речь, а о том, в котором нет ничего эмпирически особенного, то есть это особенность самого всеобщего в сфере самого всеобщего. Поэтому если бы мы воспользовались скользким путём — взяли бы какие-нибудь определения особенного, например определения природы или духа, и перенесли бы сюда, — то сразу встали бы на превратную точку зрения в отношении к тому моменту, о котором идёт речь. Ничего из определений природы и духа в особенных формациях абсолютно недопустимо переносить на момент особенности самого всеобщего, потому что это не просто особенное, а особенное, которое одновременно есть

и непосредственно всеобщее, и не просто всеобщее, а одновременно переход, в котором особенное оказывается непосредственно всеобщим, а всеобщее — непосредственно особенным, и при этом они различены. Это — не игра словами, и далее разъяснится, в чём здесь суть дела.

Для сознания важно уяснить, что это момент различённости во всеобщем. Есть различённость единичная, есть особенная, а есть всеобщая. Здесь — различённость в сфере самого всеобщего, то есть всеобщая различённость. Как в первом моменте была всеобщая нераздельность, так во втором моменте выступает всеобщая различённость самого всеобщего. И поскольку различённость выступает налицо, то, оказывается, мы имеем дело с двумя формами всеобщего. Содержание одно, а формы — две. Каково отношение этих двух моментов: особенного и всеобщего? Что представляет собой определённой этот момент особенности самого всеобщего, и притом в сфере самого всеобщего? Если перевести это на язык представления, то можно сказать, что мы здесь впервые получаем какую-то фиксированность мышления, отличного от бытия. Мышление здесь не может быть чем-то единичным, например единичным сознанием, или чем-то особенным, например рассудочной формой мышления, — это абсолютно недопустимо. Только всеобщность мышления имеет место. Значит, всеобщность мышления здесь фиксируется как различённая от всеобщности бытия или от всеобщности субстанции. Этот момент настолько труден, что является источником чрезвычайных недоразумений не только в современном его осмыслении, но и в истории развития философского мышления. Мы получили здесь мышление как всеобщность, притом её же мы одновременно определяем как особенность по отношению к моменту всеобщего в сфере всеобщего. Какова эта особенность, это мы в основных моментах установили: это не особенность эмпирического, а особенность самого всеобщего. Значит, что-то произошло с первым моментом всеобщности. Выступил второй момент — всеобщность мышления. А что происходит с первым моментом? Где теперь это *в себе бытие*, эта субстанция? Конечно, в мышлении. Значит, мы теперь имеем не два, а один момент: всеобщность мышления, притом такого мышления, в котором снята всеобщность субстанции. Мы получили очень простое: мышление, относящееся к себе самому, и ничего более. Посудите сами, если бы мышление было такой же простой, как субстанция (абстрактным отношением с самим собой,

только как всеобщее, как нерасчленённость всеобщего), то мы вертелись бы ещё в пределах субстанции, ибо если всеобщее не различено в нём самом, то это и есть субстанция. Но если субстанция различена в ней самой, то это уже не субстанция, а то, что выходит за её пределы, то есть за пределы первого момента. Значит, мы получили отношение мышления к себе самому. Правда, что это всеобщее? Да, оно не может быть ниже первого момента. Но это всеобщее, которое уже соотносится с самим собой. В этом-то и суть особенности всеобщего.

Значит, субстанция подвергнута отрицанию отношением мышления к себе самому, и не потому, что пришло откуда-то мышление и напало на эту субстанцию, а сама субстанция вследствие собственного противоречия привела к тому, что теперь она снята, подвергнута отрицанию и выступила как отношение всеобщего мышления к себе самому. Вот тут-то и начинается яблоко раздора, потому что это самый капризный момент. Посудите сами, раз *в себе*, то есть сущность снята, подвергнута отрицанию, значит, всякая сущность теперь имеется только в мышлении. Знаете, чья эта точка зрения? Исторически эта точка зрения была подготовлена Декартом, Кантом и Фихте. Cogito ergo sum Декарта, кантовское *Я* как трансцендентальное единство самосознания и фихтевское абсолютное *Я* и есть именно это. Но в этом втором моменте содержится и нечто иное. Посудите сами, ведь здесь мышление выступает как всеобщее отношение к себе самому. Значит, какое содержание этого мышления? Имеется ли в нём что-нибудь особенное или единичное? Нет. Только всеобщее содержание. Теперь вы сообразите, что именно поэтому это всеобщее отношение мышления к себе самому и выступило исторически для представления как *tabula rasa*. Понятно? Особенного-то содержания нельзя указать, тем более эмпирического, значит, это мышление и есть *tabula rasa*. Ну а раз мышление есть *tabula rasa*, значит, оно пусто и ему нужно наполнить себя содержанием. Откуда? Из объективности. Из какой? Из всеобщности, субстанциональности? Но она же снята в мышлении! Значит, нужно наполнить мышление как *tabula rasa* всем единичным и особенным содержанием объективности. Это настолько каверзный пункт, что он является сразу острием двух антиподов: субъективного идеализма и ползучего эмпиризма. Мы увидим, почему не имеется других, например метафизики Нового времени как рассудочной формы метафизики. Я вам уже

разъяснил, что метафизика и эмпиризм являются только кажущимися противоположностями. Эмпиризму противостоит не метафизика, ибо они — одно и то же, эмпиризму противостоит субъективный идеализм. Вот где настоящая противоположность. Но для современной философской литературы это вещь невиданная. Нам так знакомо про Новое время то, что там боролись эмпиризм и метафизика!

Итак, в чём дело и в чём суть подходов и их противоположности к этому второму моменту развития всеобщего? Прежде всего отмечу то, что необходимость этого момента отношения мышления к себе самому абсолютно неизвестна ни для эмпиризма, ни для субъективного идеализма. Если бы она была известна, определена и познана, не было бы и борьбы субъективного идеализма и эмпиризма. Не может быть познана она потому, что мышление в процессе своего развития на каждой ступени осознаёт только то, что выступает для сознания на этой ступени. А что на этой ступени развития всеобщего выступает для мышления? Ничего, кроме того, что оно есть и, с другой стороны, что есть и нечто в качестве единичности, особенности, противостоящей ему. Отсюда и получаются эти две крайности: можно тянуть за один момент — за всеобщее отношение мышления к себе самому, но можно тянуть и за второй момент — за единичность и особенность содержания. Отсюда и два противоположных подхода. Субъективный идеализм полагает, что в предмете нет ничего, чего прежде не было бы в мышлении, что всякая определённая предмет имеет свой источник в мышлении. Вспомните декартовское восхождение к природе бога или кантовское положение о том, что в объекте нет никакой связи, которую можно было бы взять из предмета, наоборот, всякая связь в объекте есть порождённая единством самосознания и вносимая им туда. Вспомните положение Фихте о том, что все определения универсума есть результат самополагания абсолютного Я. С другой стороны, выступает антипод и говорит: «Мышление — ведь *tabula rasa*, а поэтому о какой же определяемости здесь может идти речь? Речь может идти только об обратном: о том, что всякая связь, всякая определённая, всякие категории должны отыскиваться в предмете и выводиться из него». Значит, субъективный идеализм придерживается того, что всякая определённая, связь, любое категориальное отношение вносится в предмет из мышления. Эмпиризм же полагает прямо обратное, что всякая определённая, связь, любые категории

существуют в предмете и выносятся из предмета, перемещаются в пустое мышление.

Так ли на самом деле обстоит дело, как утверждают эти два антипода? Присмотримся к этим противоположностям внимательней. Субъективный идеализм настаивает на том, что всякая определённая предмета внесена в предмет. Но тогда встаёт прозаический вопрос: «А можно ли внести в предмет то, что в предмете не связано по его собственной природе?» Пусть мышление обладает собственной изошрённой определённой, но предмет-то есть предмет, тем более он является антиподом мышления. Речь идёт о том, что свою собственную связь мышление должно перенести на прямо противоположное ему — на предмет. А если предмет этого не захочет? Улавливаете теперь, в чём был крах того же самого Канта? Он очень много кричал о высшем единстве мышления, о категориях и всех подчиненных, вспомогательных средствах, чтобы овладеть многообразием внешнего мира. На примере кантовской философии особенно хорошо видна эта расколотовость на мышление как *tabula rasa* с одной стороны и эмпирическую определённую внешнего мира без всеобщего — с другой. (Вот он — классический образец того, как для сознания выступает второй момент развития всеобщего единства мышления и бытия.) Поэтому, сколько мышление ни возится с многообразием, многообразное так и остаётся многообразным с одной стороны, а мышление остаётся упорядочивающим единством — с другой. Какой кошмар! Ведь всё, что мы делаем в качестве упорядочивания многообразия предметного существования, приводит к тому, что мы получаем лишь субъективное представление об этом, а сам предметный мир так и остаётся расчленённым многообразием единичного, то есть эмпирическое многообразие единичного упорно не подчиняется тому, чтобы в него вносили связь, определённую и единство, которые имеются в мышлении. Точка зрения субъективного идеализма именно в этом пункте и терпит свой крах. Значит, ошибочным является то, что лишь мышление вносит в предмет всякую связь, что лишь оно полагает определённую предмета. Посмотрим теперь, что нам даёт эмпиризм. А эмпиризм является антиподом субъективного идеализма, потому что, согласно эмпиризму, всякая связь, определённая, всякая категориальность и даже сами категории должны существовать в самом предмете. Но тогда возникает такая же нелепая форма результата: если

предмет как многообразие всего существующего сам в себе содержит категории, связи, отношения и прочее, то деятельность мышления вообще не нужна, ибо незачем удваивать то отношение, которое уже имеется. Для предмета это безразлично.

Но что тогда следует из односторонности этих двух моментов? А то, что оба эти подхода вследствие своей односторонности являются неистинными. Нелепо искать категории в самих вещах, в самом конечном внешнего и внутреннего мира, но столь же нелепо полагать, что категории существуют только в мышлении, в самосознании, в разуме и нигде более. В чём общий порок эмпиризма и субъективного идеализма как антиподов? Субъективный идеализм полагает, что только бытие мышления является единственно истинным бытием. Эмпиризм же полагает обратное, что только предметное существование в его бесконечном многообразии (а это излюбленная предпосылка современного диамата) и есть единственная реальность. Итак, если мышление мы для простоты определим как форму, а бесконечное многообразие предметного мира — как содержание, то это означает, что эмпиризм настаивает на том, что истинное содержание существует без формы, а субъективный идеализм полагает, что форма как истинная форма существует без содержания. А что такое содержание, материя без формы или форма без содержания? — Это лишь абстракции пустой формы и бесформенного содержания. Поэтому результат с необходимостью оказывается простым: как только удерживают единственно истинной лишь форму, так содержание сразу оказывается вещью в себе. А каким же ещё оно может быть, если в нём нет никакой формы? Или наоборот: как только мы принимаем посылку эмпиризма о том, что многообразие вещей и есть единственно истинное бытие, так сразу мышление оказывается вещью в себе. Значит, независимо от того, из какой односторонности мы исходим, мы получаем один в тот же результат. Вещь в себе является конечным выводом как эмпиризма, так и субъективного идеализма, вся разница только в том, что в одном случае эта вещь в себе помещается в объективность, а в другом случае она помещается в субъективность. Но к тому, есть ли эти две вещи в себе, одна из которых объективна, а другая субъективна, мы ещё присмотримся.

Я рассказываю это вам не для того, чтобы у вас сложилось впечатление, что в этих односторонностях нет абсолютно ничего истинного. Наоборот, я только и делаю, что стараюсь разъяснить,

что эти односторонности с необходимостью порождены тем, что имеет место лишь непосредственное снятие субстанциональности единства мышления и бытия. Именно результатом этой непосредственности является и абстрактное отношение мышления к себе самому, и то, что единичность и особенность содержания объективности сохраняют видимость своего единственно истинного, устойчивого и поистине настоящего бытия. Значит, как субъективный идеализм, так и эмпиризм являются противоречием в себе. Это противоречие заключается в том, что бытие удерживается без мышления, а мышление без бытия, форма без содержания, а содержание без формы. Значит, форма мышления никак не связывается с содержанием бытия, и наоборот. А раз имеет место раскол, то мы не вышли за пределы явления, и противоречие, единое для эмпиризма и субъективного идеализма, можно сформулировать таким образом: в этих двух противоположностях мы имеем дело с явлением единства мышления и бытия, но никак не с самим единством мышления и бытия. А явление означает то, что лишь один момент единства мышления и бытия осознаётся в этих противоположностях; и то, что это один момент, очень хорошо видно из того, что субъективный идеализм и эмпиризм имеют, по сути дела, одну и ту же предпосылку: расколотость на объективность и субъективность. Объективное и субъективное оказываются готовыми в своей противоположности как для эмпиризма, так и для субъективного идеализма.

Как же выходить из этого противоречия? Может быть, нам повернуться спиной к субъективному идеализму и эмпиризму как к тем формам, в которых нет ещё настоящей истины, и найти что-то по-настоящему истинное по другую их сторону? Это очень скользкий и заманчивой путь, но, увы, отворачиваясь от этих односторонностей истинного, мы будем иметь такую же односторонность. Значит, остаётся одно: нужно пройти весь процесс каждой из двух односторонностей, то есть исчерпать целиком и полностью всю тотальность эмпиризма как аналитической формы познания, с одной стороны (а что же ему остаётся делать, кроме анализа единичного многообразного содержания и установления каких-то всеобщих связей, родов, видов, сил и так далее); с другой стороны, придётся исчерпать и односторонность субъективного идеализма, который ведь тоже по-своему прав в том, что без мышления с этим содержанием делать нечего. Вся односторонность этих противоположностей состоит в том,

что в одном случае подчеркивается только необходимость мышления, а в другом — только необходимость бытия. Притом когда эти односторонности достигают своей классической формы, тогда получаются чудовищные вещи, ибо эмпиризм своим последним выводом должен иметь то, что существует только вещественное, а субъективный идеализм должен получить обратное: существуют или только наши представления, или только наши ощущения, или только наше абсолютное самосознание. Но это происходит только в том случае, когда односторонности удерживают и не дают каждой односторонности развиться во всей её полноте. Этих промежуточных, убудочных форм эмпиризма и субъективного идеализма великое множество, их-то обычно и смакуют, то есть смакуют то, что является просто недоноском в пределах каждой односторонности.

Ну а если дать возможность каждой односторонности достичь собственной тотальности, не насиловать её, не удерживать на какой-то фазе? Тогда обнаружится, что эмпиризм, при всей его попытке удержаться на том, что только чувственное, конечное бытие и есть единственная реальность, оказывается, сам переходит в свою собственную противоположность; то есть эмпиризм при последовательном развитии в его собственной тотальности кончает тем, что признаёт истинным бытием не чувственно многообразную реальность, а её антипод. Но поскольку он сам не может указать на этот антипод, он говорит, что это неопределённое потустороннее, однако оно реально. Тут и получаются летающие тарелки и так далее. То же самое происходит и с трансцендентальным или субъективным идеализмом: он с необходимостью указывает на объективность, но не может указать, какова истинная природа этой объективности. Значит, только снятие самой односторонности противоположных моментов в их же собственном противоречии даёт возможность выйти к тому, что представляет собой действительная природа единства мышления и бытия. Значит, нужно выйти за пределы как аналитического, так и синтетического способа познания, как индукции, так и дедукции, поскольку и то, и другое принадлежит конечному, ограниченному, то есть опытному, познанию. Нужно снять сам опыт, независимо от того, в какой форме он выступает: в форме эмпиризма или в форме субъективного идеализма, ибо и то, и другое является точкой зрения опыта и рефлексией опыта. Поэтому философия здесь столь же присутствует, сколь и не присутствует.

Вот это снятие противоположностей эмпиризма и субъективного идеализма есть лишь форма выражения того, что сам второй момент всеобщего единства подвергается снятию, и снятие, как видите, происходит весьма односторонними способами. А результатом этого должно быть одно: преодоление рефлексии второго момента всеобщего, а следовательно, соединение его с действительно всеобщим. Как? Здесь мне хочется подчеркнуть два момента. Во-первых, возврат от особенности всеобщего к самому всеобщему невозможен только в одном моменте: или только в моменте всеобщности, или только в моменте особенности — это пытались делать эмпиризм и субъективный идеализм. Если мы действительно хотим возвратиться от особенного во всеобщее и, следовательно, получить истинное всеобщее, нам остаётся проделывать это двояким образом: с одной стороны, преодолевать момент односторонней всеобщности, а с другой стороны, момент единичности и особенности. Значит, снятие должно идти по двум этим основным моментам; нам нужно снять абстракцию всеобщего, с одной стороны, и снять единичность и особенность без всеобщего — с другой, и это снятие совершается собственным противоречием, которое присуще этим односторонностям. Противоречие ведёт не только к тотальности каждой односторонности, но и к снятию этих односторонностей. Это даёт такое всеобщее, которое через особенное возвращается к себе самому, или, иначе говоря, даёт такое особенное, которое едино с самим всеобщим. Здесь утрачивается неопределённость всеобщего, но столь же утрачивается и упрямство видимости самостоятельности единичного и особенного.

Догадываетесь, что благодаря этому получается? Получается единая тотальность отношения всеобщности, особенности и единичности. А это значит, что мы получаем единую тотальность всеобщего, конкретного в нём самом. Вот что имеет место в сфере самого всеобщего единства мышления и бытия, если брать его основные моменты в сфере самого всеобщего. Мы ни на йоту этим самым ещё не двинулись к тому, чтобы перейти к рассмотрению какой-нибудь особенной формации природы и духа. И мы не имеем права уйти от этого, мы должны присмотреться к тому, что происходит в этих намеченных в самом общем виде трёх моментах по существу и глубже.

Итак, первый момент — единство мышления и бытия в гораздо более строгом определении. Мы должны сказать, что вторым

моментом с необходимостью выступает именно всеобщность, с одной стороны, и непосредственность, простота этого всеобщего — с другой. Что это означает? Если бы это была только непосредственность (а это мы должны предположить), что бы мы тогда имели? Тогда речь шла бы исключительно об эмпирической непосредственности. Ведь раз мы указали, что это только простое, только непосредственное, ничего больше не добавляя, то ясно, что в начале это может быть только эмпирическая непосредственность. Но тогда мы сразу оказываемся отброшенными к тому, что исторически с необходимостью выступает на той ступени развития всеобщего, когда природа всеобщего ещё остаётся непознанной, таинственной и выступает лишь только одна ограниченная определённая этого всеобщего в лице эмпиризма. С другой стороны, если бы мы сказали, что это только всеобщее, тогда мы бы имели другую крайность: мы получили бы субъективный идеализм. Значит, и то, и другое — в лучшем случае только путь к истине, но не сама истина, которая должна быть предметом философского мышления. Отсюда и противоречивое определение: простое, но всеобщее, всеобщее, но простое. Это означает, что ни эмпирического, ни субъективного идеализма как начала не может быть. Ведь если идёт речь о познании в понятиях, в категориях мышления, а не в ощущениях, созерцаниях, представлениях и так далее (как субъективных образах объективного мира), то нетрудно понять, что если это всё — до определений мышления, тогда это просто эмпирическое многообразие, а ведь мы хотим осуществить начало философского познания предмета, а раз философского, то с тем, что ощущается, созерцается, представляется, нужно проститься. Значит, эта непосредственность, простота содержания есть простота исключительно в определениях мышления. Уж если мы собрались познавать мышление, а не представлять и глазеть, то давайте не забывать того, что здесь непосредственность содержания — именно в определениях мышления, а всё остальное — дофилософские способы или те способы, когда выступает именно применение философского метода к определённым предметам.

Далее, откуда мы знаем, что эта непосредственность всеобщего является источником всего дальнейшего? Да именно из этого противоречия. Обратите внимание, содержание непосредственно, а имеет форму всеобщности. А непосредственность и всеобщность — это совсем не одно и то же, это и составляет

противоречие этого начала, противоречие самого содержания. Действительно всеобщим что-то становится только тогда, когда оно в себе самом опосредствовано. Значит, непосредственность означает здесь прежде всего отсутствие различия, отсутствие развития, определённости, а форма должна быть всеобщей. Совсем не годится. Это и есть противоречие; то есть противоречие состоит в том, что непосредственность всеобщего содержания есть односторонность. Притом односторонность не по отношению к чему-то, ведь никакое предшествующее чувственное единичное и особенное содержание во внимание принято быть не может, и не односторонность по отношению к последующему (его ещё здесь нет), а односторонность в нём самом. Значит, если в процессе мышления о любых предметах, которые мы должны определить в форме чистой мысли, мы сталкиваемся с односторонностью предмета в нём самом, то следует сразу же ожидать, что этот предмет нам не удастся законсервировать и остановить, — он сам разложит себя самого, он сам изменит себя самого и окажется совершенно иным, своим иным. Чаще всего я сам прибегаю к тому, что указываю на какое-нибудь конечное существование как на то, что является односторонним и ограниченным, и у вас может сложиться превратное представление, что если мы удерживаем обратное, например всеобщность, то там-де нет односторонности. Но в том-то в дело, что всеобщность как таковая, поскольку в ней нет собственной определённости, сама конечна. Поэтому в представлении можно держаться за самое что ни на есть бесконечное, а на деле иметь только конечное.

Такова односторонность первого момента всеобщности. Односторонность заключается в том, что противоречие здесь есть — противоречие непосредственности и всеобщности мышления и бытия, — но, увы, само это противоречие ещё не выступило. Это противоречие в конце концов приводит к тому, что непосредственность всеобщего подвергает себя отрицанию, она делает себя своим же иным, и на сцену вместо первого момента выступает совсем иное. Но какое иное? Если это какое угодно, неопределённое иное, тогда мы не двинулись ни на шаг вперёд. В том-то и дело, что это иное самого непосредственного содержания формы всеобщности. Значит, это не просто отбрасывание первого момента, а это иное самого первого момента. Ну а первый момент мы называли просто: он есть непосредственное всеобщее содержание. Тогда что представляет собой второй момент? Оказывается, он

есть опосредствованность, то есть в нём есть различённость. Дальше мы увидим, что он есть ещё и опосредствующее, потому что опосредствованность предполагает, что второй момент возник благодаря тому, что первый момент определил себя как иное. Второй момент опосредствован, но он является ещё и опосредствующим, то есть он не только жалкий продукт чего-то, а он сам определяет ещё что-то. Вы должны твёрдо уяснить, что сам второй момент возникает только потому, что отрицание первого момента отнюдь не является пустым, таким отрицанием, которое имело бы своим результатом ничто. Как бы это отрицание ни было непосредственно, но как раз в своей непосредственности оно определено. Это трудней всего схватить.

Итак, второй момент — опосредствование как результат противоречия первого. А что произошло с первым моментом? Где он? Мы уже в общем виде коснулись, что первый момент вроде бы должен быть, а второй момент тоже возник и есть. Но на самом деле первого момента нет, он исчез во втором моменте. Сам второй момент только потому и выступил, что непосредственность снята в опосредствованном — первый момент оказывается всего лишь моментом второго момента, который содержит его в себе самом. К чему же относится второй момент? К какому-то первому моменту, существующему вне его? Ничего подобного. Второй момент — это не просто иное первого, а такое, которое содержит первое в себе самом, он относится к своему же собственному иному. Значит, мало того, что второй момент отрицает первый момент всеобщности, он ещё отрицает в нём самом имеющееся иное, он отрицает своё собственное иное. Это совсем не то, что вам больше всего знакомо: есть какая-то вещь, какое-то состояние, и вдруг оно подвергается отрицанию; выступило другое какое-то состояние — и оно подвергается отрицанию, при этом говорят, что это и есть отрицание отрицания. Как видите, процесс *отрицания отрицания* гораздо сложнее и имеет совсем другую природу. Эта иная природа отрицания отрицания состоит в том, — а мы к этому ещё не подходили, мы подошли всего лишь к первому отрицанию, — что оно отрицает не просто иное, и не что-то приходит откуда-то и отрицает что-то (пришёл, например, пролетариат и победил кого-то и так далее) — нет, сам второй момент есть результат противоречия первого момента. Собственная определённость второго момента возникает из определённости самого всеобщего, а не откуда-то извне; то

есть любую определённую всеобщее черпает из себя самого, ведь второй-то момент есть определённая. Но при этом, удивительное дело, если бы это было чистой тавтологией, тогда, сколько бы наименований мы ни давали, ничего, кроме одного и того же, мы бы не получали, а здесь второй момент есть не только самоопределение первого момента — всеобщности непосредственного содержания, но ещё и иное этого первого момента, то есть его отрицание.

Вот тут-то и обнаруживается, насколько неподходящи здесь все эмпирические методы, которые укладываются в два основных, потому что всё остальное является уже детализацией и превращёнными формами, — ни аналитический, ни синтетический методы вам здесь ничего не дадут, потому что само исходное начало уже не есть только аналитическое или только синтетическое положение. То же самое происходит и при возникновении второго момента: сама определённая, иное всеобщей непосредственности есть результат всеобщего. Правда ведь, что это вроде бы аналитическое? Было бы так, если бы это иное не было действительно иным первого момента и не подвергало его отрицанию, то есть оно одновременно и синтетическое. Значит, и в процессе перехода для рассмотрения и постижения развития всеобщего абсолютно неподходящи эмпирические методы. Ну а какой метод является единственно подходящим для постижения природы самого всеобщего единства бытия и мышления? Он носит известное вам название — диалектический метод. Диалектический метод, если он хочет быть философским методом, прежде всего должен начинать рассмотрение предмета в его всеобщности и непосредственности содержания как единства бытия и мышления. Всякие иные начала никакого отношения ни к диалектическому методу, ни к содержанию этого диалектического метода не имеют. Итак, предмет должен быть всеобщим и непосредственным по своему содержанию. Таково начало философского познания предмета посредством диалектического метода. И процесс развития этого начала в его переходе в его иное, которое отрицает первый момент, тоже может быть постигнут только посредством диалектического метода.

Но мы подошли к самому трудному пункту, к тому, что здесь второе не только отрицает первое, но, поскольку второе содержит в себе самом первое как момент, оно, оказывается, отрицает не вне себя что-то первое, а в себе самом своё иное. Если бы второй

момент можно было просто назвать первой отрицательностью в сфере самого всеобщего, то мы подошли к поворотному пункту: к *отрицательности самой отрицательности*, или, если угодно, к отрицательному отношению к самой отрицательности. Это настолько трудный пункт, что те немногие представители, которые разрабатывали диалектическое мышление за всю историю философского познания, и те останавливались в тупике перед этим моментом.

Понимаете, совсем нетрудно теперь, на современной ступени философского развития, разработать, например, диалектику конечного. Это самое первое, что является доступным при разработке диалектики: берут всё конечное — то, что втягивается в орбиту как аналитического, так и синтетического познания, — и начинают рассматривать это эмпирическое содержание в его собственной определённости. Вскоре обнаруживается, что эмпирическое содержание гибнет якобы потому, что оно находится в связи с чем-то. Сейчас любят апеллировать к универсальной связи, дескать, она губит всё и вся. Да не универсальная связь губит всё и вся, а ограниченность самого конечного! Ведь конечное только потому и существует, что не вне его есть граница (если бы оно было так, то конечное было бы ничто), а оно само в себе есть граница. Граница неотделима от конечного существования как в объективном, так и в субъективном мире. Уберегите границу — и вы уничтожите само конечное. Но, увы, граница эта — обоюдоострое лезвие. Она столь же обеспечивает бытие конечному существованию, сколь обеспечивает и ничто. Притом безразлично, о какой границе идёт речь: качественной или количественной, или о границе меры, это никакого значения не имеет. Как раз на эту форму отрицания и гибели конечного раньше всего и набредает мышление.

Исторически это было очень рано осознано. Во-первых, это было осознано софистами, а если брать позднейшие формы, например, античного скептицизма, то ведь античный скептицизм распространил этот подход буквально на всё существующее конечное. Не только обычные представления о нравственности, моральности и так далее, но и все научные положения были втянуты в рассмотрение, и оказалось, что нет ни одного положения в опытной науке, которое не разрушало бы себя самого. Великий вывод! Это означает, что нет, например, ни одной исторической формы права, которая не оказалась бы бесправием, потому что

всё конечное столь же содержит момент истины, сколь и не содержит. Конечно, можно блеснуть широтой воззрения и сказать: «Нет ничего, в чём не содержалась бы истина и истинное». Верно. Но ведь существует гигантская разница между проявлением истины и самой всеобщей истиной в её собственной определённости. Разумеется, нет ни одного такого типа среди человеческого рода, в котором не было бы ничего от природы человека. Ну и что? Означает ли это, что все похожи на одно лицо? Что все есть люди с большой буквы? Нет. Так и здесь. Так вот, это как раз та форма, которая раньше всего осваивается, и вы знаете, что она была освоена не только софистами, но даже и Сократом. Притом в лице Сократа эта форма восстала против самой себя.

Что было неудовлетворительного в этой первой форме, которой у нас теперь любят манипулировать в области всех работ по диамату, — изменчивости всего конечного? Дальше изменчивости и преходящести конечного дело не идёт. Изменчивое, преходящее гибнет, переходит... Ну и что? Важно ведь другое — куда переходит, во что, что получается в результате этого. Но у них всё дело всегда ограничивается тем, что всё конечное достойно гибели, то есть дальше положения из «Фауста» Гёте дело не идёт. А ведь нам важно не только то, что конечное или абстрактная бесконечность переходит во что-то иное, важно другое — во что переходит. Это и есть самое трудное в освоении диалектики и диалектического метода. Если нечто переходит в какое-то неопределённое иное, тогда мы ничего не получаем, кроме такого же нечто, которое исчезло. А нам подсовывают то, что здесь якобы имеет место развитие: «Вот видите, это исчезло, изменилось, перестало существовать в пространстве и времени, а значит, развилось». Но это столь же имеет отношение к развитию, сколь и не имеет, ибо момент изменения конечного или одностороннего бесконечного ещё не есть развитие. Форм проявления развития много, а развитие — одно.

Итак, что же тогда является иным того же самого конечного? Действительным иным, своим иным конечного является бесконечное. Именно тут и выступил Сократ. Выходя из софистов, он обратился против софистов. Мало доказывать то, что конечное само себя отрицает, важно ещё и другое — во что оно себя отрицает. А отрицает оно себя только в бесконечное. Между прочим, только на этом моменте раскрывается то, что же за противоречие присуще конечному. Оказывается, противоречие, вследствие

которого конечное переходит в свою собственную противоположность, в своё иное, вовсе не есть конечное противоречие. То, что губит всё конечное в объективном и субъективном мире, есть противоречие конечного и бесконечного. Значит, именно в лице Сократа делается первый шаг к тому, что нужно не просто исследовать само изменение и переход конечного в иное, но нужно исследовать и то, во что оно переходит. Но дальше этого Сократ не пошёл. Больше того, сама эта форма диалектики у Сократа оказалась в форме субъективности, она имела форму субъективной иронии. Здесь не само содержание, не сам предмет и не само конечное бытие переводит себя в бесконечное бытие, а рефлексия о любом конечном бытии оказывается переходящей к противоположным определениям.

Вот на этих предпосылках и выступил Платон, который по праву считается родоначальником научной диалектики. Это звучит страшно для воинствующего эмпиризма, который приписывает статус научности только себе, а Платон, как известно, был идеалистом, следовательно, у него всё ненаучно и так далее. Но я подчеркиваю: Платон выступает родоначальником научной диалектики именно потому, что он занят рассмотрением не в пределах субъективной рефлексии, рассуждающей о том и о сём, а рассмотрением самого содержания. Следовательно, с Платона начинается объективная по своему содержанию диалектика. А это в высшей степени важно. У нас настолько утеряно это принципиальное различие, что теперь всякое субъективное резонёрство типа «всё связано со всем» сразу претендует на то, что человек, произносящий это, стоит на почве диалектики.



ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

У Платона диалектика впервые выступает в объективной форме. Субъективная рефлексия, которая была до этого в греческой философии, преодолена, и теперь встал вопрос именно о том, что происходит в самой предметности. Более того, предметность-то у Платона вовсе не является чувственно воспринимаемой. Значит, встал вопрос не о такой предметности, которая случайна, а о предметности субстанциональной, существенной. Но в качестве ограниченной определённости эта существенная предметность, по Платону, всё равно подвергает отрицанию сама себя. И в большинстве своих диалогов Платон раскрывает только одно: каким образом всё конечное является ограниченным и вследствие этого отрицающим себя самого. В целом, господствующим моментом в диалектике Платона выступает именно момент отрицательности. Результатом диалектики всего определённого, всякого бытия, имеющего предел, у Платона всегда выступает ничто. Отсюда и вопли всех историков философии, что, дескать, в каждом диалоге Платон заканчивает ни на чём и неизвестно, как это понимать. Почитайте работы А.Ф. Лосева и других авторов, а Лосев — самый серьёзный специалист по античности. В чём суть дела? Справедлив или несправедлив данный упрёк Платону? Понимаете, когда мы стоим на более высокой ступени развития, нет ничего проще, рассматривая предшествующую ступень, впасть в морализирование. Представьте себе, что я начинаю рассматривать философию Лейбница и говорю: «Рассмотрение всей философии Лейбница показывает, что у него нет и намёка на марксизм». Вывод правильный? Правильный, но он хуже, чем обратный ему, потому что это и есть непосредственное отрицание. Мы хотим на какой-то предшествующей стадии увидеть уже ту ступень, которая ещё должна когда-то выступить, не видим её и непосредственно-отрицательно относимся к предшествующей стадии. Вот эта расправа, в общем-то, на широкой дороге и осуществляется в большинстве случаев с историческими формами философии.

Мы не можем так подходить к Платону. Дело в том, что платоновская точка зрения на диалектику была единственно необходимой

на той ступени развития философии, вот что нужно осознать. Достаточно того, что Платон снял всякую чувственную определённую, которая примешивалась в качестве противоположных моментов при рассмотрении преходящести всего конечного. Возьмите пресловутую гераклитовскую «диалектику», как она сохранилась в фрагментах, там же везде чувственные определения: правое и левое, молодое и старое и так далее. Простите, но что это за противоположности?! Ведь так можно без конца говорить: чёрное и белое и тому подобное! Происходит барахтанье в чувственном сознании. Отсюда и вывод Гераклита. Он ничего не может сказать о логосе Вселенной. Это же совершенно пустая абстракция. Более-менее проясняется, когда логос он иллюстрирует процессом времени. Но процесс времени — это ведь всего лишь всеобщность чувственности. Значит, и тут, в общем-то, успехи слишком незначительные, то есть это — диалектика чувственного сознания и предмета чувственного сознания. Вот почему это не имеет никакой ценности с научной точки зрения. Конечно, абстрактные формулировки Гераклита можно затем наполнить субстанциональным содержанием и заявить, как Гегель: «Знаете, нет ни одного положения, которое я бы не взял у Гераклита в свою логику». Но, простите, Гераклит — это Гераклит, а Гегель — это Гегель, потому что содержание здесь диаметрально противоположно друг другу, как явление и его сущность.

Несмотря на то что у Платона, в общем-то, результатом диалектики всего конечного в чистом виде выступает прежде всего абстрактное ничто, мы не можем сказать, что Платон останавливается исключительно на этом результате. Хуже другое, что ни один из историков философии не видит, что во многих диалогах Платона имеется ещё один важный момент: отрицание определённости вовсе не завершается ничто, а имеет некоторый положительный результат, то есть положительное отношение к себе самому. Именно поэтому, между прочим, завязалась полемика по поводу отношения идей и вещей в тех крайних выводах, которые выступили уже после Платона в лице его многочисленных последователей, что потом было представлено как полемика Аристотеля против Платона. А ведь Аристотель в данном случае только повторял то, что начал уже Платон: что нужно не останавливаться на отрицательном результате диалектики всего определённого, а идти к положительному определению. Именно на этом пункте зиждется вся полемика Платона против софистов.

Если бы Платон держался только отрицательного момента диалектики как результата, то он тоже был бы только в рядах софистов, а тогда, между прочим, и не было бы его знаменитого «Государства». Значит, мы должны подчеркнуть, что у Платона есть один момент, а именно положительно-диалектическое как результат диалектики всего определённого, хотя это момент, не получивший ещё развития. Именно с этого момента начинается Аристотель. В чём суть дела? Дело в том, что для Платона столь же дурна эмпирия, сколь дурна и абстракция эмпирического. То, что Платон боролся против эмпирии, вам хорошо известно и по его работе «Теэтет», и по его полемике против софистов, которые были не прочь использовать эмпирические основания в своих суждениях, а то, что Платон боролся и против абстракции эмпирического, менее всего освоено в философском наследии Платона. А Платон, между прочим, полемизирует и против абстрактной сущности чувственного мира. Это очень важный момент, отсюда и центральная мысль Платона, что предел всегда есть более истинное, чем неопределённое беспредельное. Отсюда и основной взгляд Платона на природу мышления и на способ познания истинного: нужно начинать не прямо с истинного (в таком случае мы, по Платону, этого никогда не добьёмся), а с того, что само себя разлагает и ведёт в истинное. Отсюда такая внимательность Платона к диалектическому процессу определённого. Это не просто полемическая выкладка против софистов, Платон идёт отчасти и вместе с ними в одном направлении, но не останавливается на результате софистов, вот что важно. А раз так, тогда понятно, почему Платон требовал от истинного познания того, чтобы оно занималось вещами, но в вещах оно должно постигать исключительно всеобщее, а это очень серьёзный взгляд.

От этого и отправляется Аристотель. Причём Аристотель настолько хорошо усвоил основную мысль Платона на диалектику, что с жадностью набросился на всякую определённость, на все формации и в природе, и в обществе, и в мышлении. И вы знаете, что результатом этого были многие великие открытия Аристотеля. Возьмите хотя бы логику Аристотеля, которая до Канта оставалась в неизменном виде, — ведь это же результат точки зрения Платона, которую развивает Аристотель: нужно исследовать особенное в его собственной определённости, не упуская при этом всеобщего. Но Аристотель одновременно слишком хорошо знал, что если удерживаться только на особенном, тогда

мы вынуждены уйти в дурную бесконечность содержания и формы, где форма всегда остаётся чем-то иным для содержания, а содержание — иным для формы. И он уже хорошо выразил дурную бесконечность этого процесса, который повторяет одно и то же. Следовательно, Аристотель пошёл дальше этого: он подвергает отрицанию саму дурную бесконечность и впервые за весь философский период развития до него делает первые шаги по определению истинной бесконечности.

Теперь посудите сами, что получилось с диалектикой Платона: с одной стороны, она оказалась погруженной гораздо более глубоко, чем у Платона, в определённые формации и всеобщего, и в реальные формации. За счёт этого было углублено понимание определённости природы самого всеобщего. Но, с другой стороны, ступень развития предмета философии была такова, что здесь особенность и всеобщность ещё не могли достигнуть гармонического перехода друг в друга; то есть Аристотель в целом правильно формулирует основные моменты природы всеобщего и особенного, но свести воедино эти две мысли, чтобы они образовывали единое целое как истинную бесконечность, Аристотель на той ступени ещё не может. Отсюда и распря, которая началась с Аристотеля: с одной стороны, Аристотеля, как восковой нос, начали усиленно тянуть в сторону эмпиризма (приводят примеры, где Аристотель прибегает только к сравнениям, образам — возьмите хотя бы его взгляд на душу), с другой стороны, Аристотеля начали тянуть в ту сторону, которая выступила затем в средневековой философии как потусторонний мир. Эту последнюю сторону больше всего разработали в её изолированности прежде всего неоплатоники, поэтому позиция неоплатоников здесь в высшей степени интересная. Совершенно ошибочна в этом пункте точка зрения А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и других, будто неоплатонизм является синтезом философской точки зрения Платона и Аристотеля, а поэтому более развитой тотальностью философского познания. Это ложь. Ложь потому, что неоплатоники ухватились только за один момент у Платона и Аристотеля — за природу всеобщего, и этот момент они действительно раскрутили до рассудочной определённости момента всеобщего. Но это была такая форма развития всеобщего, что это односторонне-всеобщее сразу оказалось по ту сторону всего сущего, а второй момент — особенность всеобщего и реальные формации всеобщего — остался вообще вне рассмотрения.

Отсюда становится понятным, что происходит в Средние века с номинализмом и реализмом и что происходит в философии Нового времени. Но я специально указал вам на то, что вместе с Аристотелем кончается разработка объективной диалектики, ибо моменты, которые шли в тотальности целого, теперь распались, их растащили в разные стороны, и каждый момент начал развиваться до своей тотальности в полной изолированности от противоположного ему момента. Это-то и охватывает весь период метафизического мышления после Аристотеля вплоть до Канта. Поэтому остаётся только удивляться «глубокомыслию» авторов работы «История диалектики», где в историю диалектики загнали самые махровые образцы метафизического мышления. Поистине авторы не знают и не имеют никакого представления о том, что такое диалектика, поэтому как только они слышат о какой-либо связи, так сразу принимают её за диалектику; то есть если бы они нашли автора, который посвятил бы трактат смеси глины и воды, они бы сказали: «Это шедевр диалектики!» В самом деле, посудите сами, какое получается единство: и вода уже не вода, и глина уже не глина! Правда, здорово? Нет ни одного, ни другого, а есть третье. А если взять другие формы единства, например, природного? Возьмите кислоту и щелочь: жидкость соединяется с жидкостью, а в результате получается кристалл. Куда жидкость исчезла? Вот это и есть единство и так далее.

Итак, первый серьёзный шаг возвращения к диалектике делает Кант. Я имею в виду отнюдь не антиномии, отнюдь не те противоречия, которые выступают при рассмотрении теоретического или практического разума или в «Критике способности суждения». Как раз все эти формы у Канта менее всего обнаруживают какое-нибудь серьёзное понимание диалектики. Только один момент здесь может быть серьёзно принят во внимание — то, что чему-то присущи противоположные определения. Если речь идёт о мире, значит, о нём одинаково необходимо нужно сказать, что он и бесконечен, и конечен и так далее. Это, конечно, выше, чем точка зрения современного диамата, который трактует материю лишь как бесконечную в пространстве и времени и этим самым выражает точку зрения Е. Дюринга прямо по работе Энгельса «Анти-Дюринг». Позиция Дюринга не нова, она и у Прудона выступала, и у других, и состоит в том, что если вы наталкиваетесь на необходимые противоположные моменты и определения, то ясно, что один момент должен быть определён как положительный,

а другой — как отрицательный. Отрицательный — значит плохой, и его нужно опустить, выбросить и так далее, а положительный — оставить. Между прочим, у нас период после 1917 года и по сей день именно этим и характеризуется: отрицательные стороны нужно ликвидировать, а положительные — сохранить. К чему это привело практически, мы знаем по экономическому положению нашего общества на данном этапе. Вот что нам дала в качестве диалектики советского социалистического общества наука научного коммунизма, всесторонне и необъятно разработанная для чтения. В чём же суть Канта? Даже в этих двух необходимых противоположных моментах Кант не идёт дальше того положения, что эти противоположные определения должны принадлежать одному и тому же субстрату. Кант не способен даже рассмотреть, каким образом один момент противоположности с необходимостью должен переходить в другой. Почему? Да потому что каждый момент остаётся абстрактным в себе самом. Поэтому это ещё точка зрения абстрактной необходимости противоположных моментов, непосредственной необходимости.

Но вот где действительно Кант обнаруживает себя удивительно глубоким мыслителем, так это в общем взгляде на недостаток предшествующей философии Нового времени. Ведь, согласно основной мысли Канта, вся предшествующая метафизика Нового времени страдала тем, что не была критической, то есть страдала догматизмом. Что это означает? А это означает, что, в общем-то, совершенно превратным является тот взгляд, согласно которому есть сущность вещей с одной стороны и есть сущность мышления с другой стороны. Вот что Кант имеет в виду в полемике против догматизма всей философии Нового времени. И не случайно ведь Кант отказывается от эмпирического пути: идти от предмета к созерцаниям, представлениям и так далее. Отказывается именно потому, что если идти таким путём, то мы никак не придём к чему-то субстанциональному, существенному в самих вещах, в самом содержании. Значит, по Канту, нужно сделать обратное, и он это сделал. Но тогда эта позиция означает очень простое: оказывается, если мы хотим говорить о природе вещей (а ведь об этом всегда старалась говорить философия), то эта природа вещей может быть выраженной лишь в определениях мышления. Отсюда, по Канту, и необходимость прежде всего исследования природы мышления, которое должно помочь проникнуть в природу вещей. Это очень серьёзный замысел, и неважно, как он удался

Канту. Это значит, что истинная природа любого предмета, истинное содержание выступает только в определениях мышления. А что же такое предмет без этих определений мышления? — Всё, что угодно: явление, случайность (если речь идёт об объективном предмете) или мнение, произвол и так далее (если речь идёт о субъективном предмете). Кант, как видите, этой своей мыслью кладёт конец той двусмысленности, которая выступила благодаря разработке диалектики у Аристотеля, потому что диалектика Аристотеля остановилась лишь на внутреннем единстве особенных формаций и всеобщей природы. Это единство так и осталось внутренним, ещё не выступившим, то есть непознанным. Поэтому создалась двусмысленность, точнее, бессмыслица, что диалектика вещей якобы может быть с одной стороны, сама по себе, а диалектика мышления — с другой стороны, тоже сама по себе. Это — то, с чем у нас до сих пор не могут свести концы с концами в диамате: субъективная диалектика мышления — с одной стороны, объективная диалектика природы и общества — с другой стороны. Это — та форма препятствия, перед которой встал Аристотель и которую начал разрушать Кант, потому что, по кантовской основной мысли, нет двух диалектик: диалектики вещей с одной стороны и диалектики мышления с другой стороны. Раз истинная природа вещей выступает только в определениях мышления, то диалектика вещей и есть диалектика мышления, а диалектика определений мышления и есть диалектика вещей. Вот почему Кант выступает действительно родоначальником немецкой классической диалектики.

Кант впервые закладывает основание той идеи, что существует лишь единая диалектика, и она должна быть единой как по форме, так и по содержанию, иначе ни о каком единстве не может быть и речи. И Кант в своей критической философии прежде всего и ставит вопрос, каким образом всякое содержание должно быть определено формой, чтобы мы получили истинное содержание; то есть если мы наталкиваемся на какие-нибудь противоположности (например: конечное и бесконечное, объективное и субъективное и так далее), то это означает только одно: поскольку они принадлежат единой тотальности, то скудостью мышления является удержание их в качестве изолированных. Противоположности есть, они входят в единое целое, не хватает только продумать, что раз это противоположности единого целого, то должно быть и единство этих противоположностей.

Вместе с этим падает и та иллюзия (и в этом тоже заслуга Канта), будто противоречие противоположностей возникает исключительно вследствие внешнего соединения чего-то с чем-то. А у нас ведь до сих пор прибегают к толкованию всего диалектического именно как связи, не указывая, какая это связь. Слово-то присутствует: «существенная», «субстанциональная» и так далее. Но дело-то не в слове. Поскольку сама связь остаётся совершенно лишённой определённости, она сама есть лишь явление, вот в чём беда. Кант же закладывает ту точку зрения, что не внешняя связь, а исключительно внутренняя, присущая предмету определённость и есть то, что выступает в форме внешней противоположности и противоречия. Это означает, что если вы берёте конечное, то оно противоречиво не потому, что связано с бесконечным, а потому, что оно — лишь конечное. Определённость его налицо, и можно раскрыть эту определённость, но эта определённость — ограниченная. А раз мы встречаемся с ограниченной определённостью, значит, это нечто в себе самом содержит свою собственную противоположность. Получается, что конечное в себе содержит потенциальную бесконечность, которая затем и выступает как противоположный момент, и налицо выступает вроде бы внешнее отношение и внешняя связь. Но внешняя связь является производной от внутренней природы существенного отношения. А это — нечто другое, чем то, что у нас понимается под диалектикой, — у нас всегда идут от внешней связи к внутренней, — но это — именно то, что мы как раз и увидели во втором моменте диалектического метода.

Рассматривая второй момент диалектического метода, мы остановились на том, что он является не просто отрицанием первого момента, а таким отрицанием, которое одновременно и положительно. Значит, он не только отрицает первый момент, но и сохраняет его, но сохраняет уже в качестве своего подчинённого момента. Второй момент не просто отрицает первый, но содержит его в себе самом, и отрицательность второго момента направлена против иного в нём же самом. На этом мы прервались, чтобы остановиться на развитии диалектики в исторической форме. Присмотримся к тому, что мы здесь получили. Первый момент исчез во втором моменте, ведь если бы он не исчез, то это был бы ещё первый момент, а не второй. Что представляет собой второй момент? Прежде всего это именно отрицательность первого момента. Второй момент как существующее выступает

тем, чем был первый момент лишь в зародыше. Отрицательность первого момента была почти не видна. Вы помните, что там бытие и мышление находились в таком единстве, что нельзя было даже фиксировать, в чём их различие. А здесь налицо уже соотношение: нечто относится в себе самом к своему собственному иному отрицательно. Улавливаете? Вот это и есть соотношение, различие, рефлексия, удвоение — как угодно называйте. Значит, переход от первого момента ко второму и есть развитие противоречия, рефлексии, удвоенности, и в этом состоит диалектический путь первого момента метода. А теперь посудите сами: второй момент как тождественный себе самому есть отрицание первого, и вследствие этого он снимает его и содержит в себе. Но, простите, он одновременно и тождественен с первым, потому что первый момент он содержит в себе самом. А значит, будучи тождественным с первым моментом, он является отрицанием себя самого. Какая коварная наука! Оказывается, второй момент отнюдь не такой простой, он просто удвоенный. Как только мы раскрываем рот и хотим сказать о каком-нибудь результате, мы ничего не можем сказать по существу, если игнорируем главный и основной пункт — двойственную природу результата. То, что предшествовало этому результату, низведено до подчинённого момента, да вдобавок ещё имеет место и единство с этим подчинённым моментом.

Значит, то, что первый момент переходит во второй, не вызывает затруднения. Но, посудите сами, раз во втором моменте мы оказались в сфере существующего противоречия, ибо нечто относится к своему иному отрицательно, то это означает процесс удвоенности, развития и так далее. А что это значит? Тут имеется двойкая возможность. Если это бесконечный процесс развития противоречия и противоположности, где количество ступеней и формаций этого противоречия не будет иметь конца, тогда это дурная бесконечность противоречия. Присмотримся, так ли обстоит дело с этим вторым моментом и во втором моменте, ведь иное во втором моменте — это не вне его существующее иное, а иное самого же второго момента. Значит, во втором моменте имеется отрицательное отношение к своему собственному иному. Но второй момент абсолютно распался бы и исчез, если бы это была именно непосредственная отрицательность. Значит, тот процесс отрицательности, который имеется во втором моменте, столь же является положительным, определённым, как и процесс отрицательности, приведший от первого момента ко второму. Проще

говоря, отрицательное отношение к своему иному во втором моменте само же переходит в положительное и утвердительное. Значит, противоречие разрешается в положительную определённую во втором моменте. Развитие противоречия есть развитие отрицательности самого второго момента, но он и так был отрицателен по отношению к первому моменту. Значит, во втором моменте мы имеем отрицательность отрицательного. Обратите внимание, отрицательность отрицательного, достигая тотальности, достигает и положительной определённости снятия. Вот что, вкратце, происходит с этим вторым моментом. Итак, рефлексия удвоения возвращается к единству. Вся отрицательность второго момента, которая и составляла его собственную определённую, вновь снимается, низводится и поглощается достигаемым единством. Возникает нечто непосредственное.

Уж не получили ли мы того, с чего начали? Мы начали с непосредственного содержания, но во всеобщей форме. И результат снятия второго момента рефлексии тоже есть непосредственность, и тоже всеобщая. Одинаковы ли эти две формы — начало и результат? То, что результат здесь приводит к началу, не вызывает никаких сомнений. Мы получили те же самые определения, которые были вначале: непосредственность содержания во всеобщей форме. Но только ли это? Если бы процесс отрицательности второго момента был исключительно непосредственным отрицанием, тогда — да, мы бы возвратились в то же самое, с чего начали, проделав бессмысленный цикл развития. Но мы выяснили, что сам процесс во втором моменте обладает именно определённой отрицания, потому что отрицается своё иное, и притом определённое своё иное. Эта определённая была уже в первом моменте, а раз так, то и результат отрицания тоже является определённым. Значит, диалектика положительна в своём содержании, а не просто имеет своим результатом ничто. Оказывается, результат отрицательности отрицательного имеет не непосредственное содержание как всеобщее, но всеобщее, обогащённое уже всем процессом отрицания и его снятия, то есть это — непосредственно-опосредованное или опосредствованно-непосредственное. Обратите внимание, тотальность развития моментов метода через результат возвратила нас к началу, но не к началу в его непосредственности содержания и абстрактной форме всеобщности, а к непосредственности всеобщего, наполненного целиком и полностью всяким содержанием, хотя это

содержание и сжалось, уплотнилось, снялось в непосредственности моментов.

Этот момент в высшей степени прост и в высшей степени труден. Настолько прост и настолько труден, что от этого момента зависит целиком и полностью понимание того, что такое диалектический метод. Всё, что я до этого сказал, ничего ещё не говорит, и здесь может выступить представление и сказать: «Это лишь внешняя схема». Действительно, внешняя схема тройственности отрицания отрицания теперь очень хорошо усвоена, и приём пользования этой схемой состоит в очень простом: это нужно приклеивать к любому содержанию. Или в учебнике, или у нас в голове есть-де эта схема тройственности отрицания отрицания как чистая форма без содержания, и поэтому не достаёт лишь какого-то содержания для этой пустой формы, чтобы «нафаршировать» им последнюю, как теперь говорят, а раньше говорили «конструировать». А поскольку от этого пункта зависит всё понимание диалектического метода, то мне придётся углубить рассмотрение всех трёх моментов метода. Итак, присмотримся заново к тому, что мы имели в трёх моментах метода. Двойной круг мы уже проделали: сначала начали с рассмотрения трёх моментов самого предмета, потом перешли к трём моментам метода, а теперь, так сказать, просто соединяем то и другое, чтобы пропала всякая удвоенность и раскрылись единое содержание и единая форма.

Мы начали с того, что первоначальный момент был непосредственным по содержанию и всеобщим по форме, так что форма оказалась совершенно абстрактной, а содержание — совершенно непосредственным. А в качестве результата мы получили, что начало вовсе не было таковым. Оно, во-первых, оказывается не непосредственным и далеко не имеющим лишь абстрактную всеобщность. Мы теперь знаем, что сам результат с необходимостью приводит к этому началу. Значит, пропадает иллюзия, будто начало диалектического метода есть исключительно только непосредственное по содержанию и абстрактное по форме. Мы шли от начала через опосредствование, через развитие отрицательности к какому-то единому результату, и нам казалось, что тут результат выступает как третье, опосредствованное двумя предшествующими. Но мы убедились, что сам результат есть отрицательность отрицательного, то есть он есть не третье, а истинно первое. Почему? Потому что первые два момента

метода были односторонними абстракциями: в первом моменте метода господствовал момент непосредственности, во втором господствовал момент различённости, рефлексии. А чем тут одна односторонность лучше другой? Да ничем, это противоположные моменты одной и той же односторонности. Поэтому истинное как единство того и другого выступает только вместе с третьим моментом метода. Значит, в движении метода мы шли от явления метода к его конкретной в себе самой сущности, от проявления истины к самой истине; то есть начало метода оказывается самоотрицанием конкретной в себе самой истины. Вот где мы раскрыли, что начало диалектического метода вовсе не произвольное. Если бы мы знали, что начало только непосредственно по содержанию и абстрактно-всеобще по форме, тогда — да, это кажущийся субъективный произвол, который ничем не обосновать, что он тот или иной, но не обосновать и то, что он противоположный. Значит, истинное доказательство и обоснование того, что это начало не субъективно произвольно и не случайно, и состоит в том, что конкретный в себе самом результат самоопределяет себя к этому началу. Ни о какой другой истинности и необходимости начала философского познания в методе не может идти и речи, всё остальное — произвол; то есть то, что не является самоопределением результата как начало, не есть истинное начало, оно или не раскрыто в своей необходимости, или не познано. Теперь вы догадываетесь, чем порождены муки наших политэкономов в вопросе о том, почему Маркс начинает исследование всеобщей природы капитала с товара. Они об этом никогда и не догадаются, потому что это начало — отрицательность результата всеобщей природы капитала — они не знают.

Итак, то начало, которое выступает в диалектическом методе, не является только непосредственным и не является только всеобщим. Но это пока и положительная, и отрицательная форма определения в смеси. А что на самом деле здесь имеет место? Почему вдруг это начало является и ни тем, и ни другим? Когда формулируется, что тело находится здесь и не здесь, то этим ещё не дан положительный ответ, где же оно находится. Так и здесь.

Допустим, что начало — именно чувственно непосредственное, данное нашим чувствам, созерцаниям, чувственному сознанию и так далее. Как вы думаете, определение чего это? Если начало только непосредственно, то определения этого начала являются определениями бытия, взятого в противоположности

к мышлению. Это и есть аналитический исходный пункт всех исторических форм эмпиризма. С другой стороны, возьмём момент всеобщности, он тоже ведь может выступать началом познания. Он и выступает во всех формах рационализма — в синтетическом методе. А что здесь за всеобщее? — Абстрактно всеобщее здесь выступает как определение лишь мышления, в противоположность бытию. Эмпиризм исходит из чувственной определённости и прямо от неё хочет идти к мышлению. Почитайте, к примеру, пассажи Д.И. Дубровского, который до сих пор в физиологии мозга и в нервной системе ищет ответ на вопрос, что такое мышление. Или почитайте «великие» выкладки по производительным силам социалистического общества — там производительные силы прямо должны привести к взлёту советской живописи и так далее. А что хочет другая противоположность? Она хочет обратного: от понятия, взятого в совершенной абстрактности как $A = A$, перейти к чувственному бытию. Но поскольку прямо от абстракции нельзя перейти к этому чувственному бытию, то начинается нанизывание абстракций, атомистика абстракций: вводят деления, виды, классы и так далее. Таким образом, вместо одной неопределённой абстракции нагромождается целая цепочка абстракций. Это и есть суть синтетического метода: одну большую абстракцию он хочет ликвидировать совокупностью промежуточных абстракций. Тем не менее эмпиризм так и остаётся в пределах определений чувственного бытия, а рационализм так и остаётся в пределах определений рассудочного мышления.

Оба эти направления имеют очень много методов. А поскольку их много и запомнить уже трудно, придумали одно абстрактное наименование — методология, то есть это некая общая, абстрактная рефлексия о методах ограниченного эмпирического познания, безразлично, исходят ли из эмпирического или из рационального (то есть рассудочного) методов. Здесь ведь только исходный пункт противоположный, а отношение остаётся тем же самым, ибо ясно, что от чувственного бытия непосредственно не перейдёшь к мышлению и от абстрактного рассудка не перейдёшь непосредственно к чувственному бытию. Поэтому это одно и то же отношение. Итак, что представляет собой метод? Не думайте, что я стану рассматривать индукцию, дедукцию, синтез и так далее. Нет. Меня интересует всеобщая природа эмпирических методов, а не их разновидности. Какова

эта природа? Естественно, раз бытие и мышление оторваны друг от друга, с одной стороны выступает субъект, с другой стороны — объект. Но независимо от того, насколько верна здесь рефлексия, субстанциональная-то связь как предпосланное единство всё-таки есть! Рассудочное сознание не знает этой предпосланной формы единства, но оно имеется, и только благодаря предпосланному единству и удаются крохи познания в этих двух односторонностях, то есть мы получаем хотя бы проявления чего-то истинного, а не просто тавтологическое ничто. Значит, достижения в познании отнюдь не обязаны самим предпосылкам и исходным моментам этих двух направлений познания, а достигаются за счёт стихийной, субстанциональной, непознанной формы единства бытия и мышления, которая действует по ту сторону рассудочного сознания и никогда для него не познаваема. Вот за счёт чего получают крохи истинного.

Но эти крохи истинного при этой предпосылке рождают и великое многообразие методов. Эти методы очень просты, они являются связующим моментом между односторонностью субъекта и объекта. В этих односторонностях познания субъект находится с одной стороны, а объект — с другой, притом если бы вообще не осуществлялось никакого истинного познания, даже никакого проявления истинного, то не было бы никакого момента тождества субъекта и объекта. Но момент тождества есть. И мы уже установили, что даже рассудочная форма мышления не может обойтись без момента единства мышления и бытия. Но важно и другое, что наряду с моментом тождества субъекта и объекта остаётся всегда внешнее друг другу различие субъекта и объекта, притом как никогда не исчезающий остаток. Вот этот никогда не исчезающий остаток, различие субъекта и объекта и есть критерий опытной науки, неважно, что является её предметом. А чем же тогда выступает метод? А метод должен преодолеть односторонности этих двух связываемых моментов. Значит, он должен быть чуточку от объекта, чуточку от субъекта; то есть метод должен быть, как среднее звено, чем-то синтетическим в себе самом и одновременно аналитическим, он ведь должен связать чувственную эмпирию и абстракцию рассудка. Но в опытном познании объект всегда остаётся чем-то неведомым для субъекта, а субъект остаётся абсолютно не раскрывающим своей определённости в отношении к объекту, что накладывает изъян на сам метод. Метод опытной науки

есть столь же единство субъекта и объекта, сколь и их различие. В методе опытной науки мы ничего не найдём, кроме односторонности связываемых моментов. Значит, какие бы методы опытной науки мы ни брали, в любом из этих методов обязательно есть момент единства противоположностей и никогда не исчезающий момент нераскрытой, непознанной определённости этих противоположностей; то есть методы опытной науки столь же соединяют субъект и объект, мышление и бытие, чувственность и рассудок, сколь и сохраняют их в противоположности как абстрактные друг для друга. Следствием этого является, что в опытной науке метод всегда является лишь или определением предмета, или определением мышления, но не тем и другим одновременно. Отсюда и барахтающаяся рефлексия опытной науки: то она думает, что целиком и полностью сидит в предмете и незачем обращать внимание на мышление, то ей становится неуютно, почему она вынуждена выходить за собственные пределы, и она начинает впадать в мистику. Тогда она кричит: «Нужна методология!» — и набрасывается на мышление. Но теперь предмет исчезает...

А как же в философии? Представьте, что в философии эти моменты были бы такими же односторонними: если непосредственное, то обязательно что-то чувственное, а если всеобщая форма непосредственного содержания, то обязательно только рассудочная. Имели бы мы тогда хоть что-нибудь от начала философского познания? Ни на йоту. В том-то и секрет начала философского диалектического метода, что он не является ни аналитическим, ни синтетическим, ни эмпирическим, ни рациональным, а является одновременно и тем, и другим. Это почти каламбур, а что по содержанию здесь выступает? Оказывается, то, что выступает началом эмпиризма и рационализма, началом аналитического и синтетического методов, оно в начале философского диалектического метода содержится как снятые и подчинённые моменты. Значит, уже начало философского метода не является ни аналитическим, ни синтетическим, а является снятым единством этих односторонностей. Именно поэтому философия не удерживается на начальном моменте метода и ей незачем прибегать к субъективной рефлексии для того, чтобы осуществить движение к следующему, второму моменту. Именно то, что здесь противоположные моменты содержатся как снятые в их единстве, это-то и есть источник перехода первого момента в своё иное — во второй

момент. Вывод важнейший: оказывается, в философии уже в начальном моменте диалектического метода нельзя говорить ни об определении бытия без определения мышления, ни об определении мышления без определения бытия. Это одно и то же единое определение. Значит, здесь нет содержания с одной стороны, а формы этого содержания — с другой.

Значит, начало философского метода состоит в том, что здесь содержание ничем не отличается от формы, а форма — от содержания, бытие ничем не отличается от мышления, а мышление — от бытия. Ну а раз начало философского метода таково, то ясно, что и второй момент точно такой же. Мы ведь установили, что, во-первых, переход к этому второму моменту не является ни только аналитическим, ни только синтетическим. Посудите сами, откуда черпается определённость второго момента? — Из первого момента. Значит, определённость черпается из природы самого всеобщего. Но одновременно второй момент вовсе не есть повторение и копия первого момента, он является гораздо более определённым, потому что содержит первый момент в себе самом. Значит, и сам переход от первого момента диалектического метода ко второму моменту тоже является единством снятых моментов начал аналитического и синтетического методов. Я думаю, нет надобности делать то же самое в отношении третьего момента диалектического метода.

Значит, во всех трёх основных моментах диалектического метода есть одно и то же движение всеобщего как единства снятых моментов начал аналитического и синтетического методов; то есть диалектический процесс всеобщего совершается из него же самого к определённости, к рефлексии всеобщего и к снятию этой рефлексии с возвращением конкретно-всеобщего в нём самом. Отсюда понятно, что происходит, когда мы пришли от результата к началу и когда результат раскрыл необходимость начала. Мы возвратились к такому простому всеобщему, которое конкретно в нём самом; то есть если мы начинали с непосредственности бытия, с непосредственности содержания во всеобщей форме мысли, то теперь мы возвратились к такой непосредственности, которая не только всеобща, но и определённа в ней самой, а значит, мы впервые пришли и к истинному содержанию. Теперь не только начало есть непосредственно-всеобщее, но конкретно-всеобщее в себе самом и есть непосредственное. Результатом мы получили то, что конкретное в себе самом всеобщее и есть непосредственное.

Это положение означает конец всем предрассудкам. Прозаический вопрос: «Где же это конкретное в себе самом всеобщее как непосредственное существует и что это такое?» Как думаете? Подскажу. Произошло снятие конкретной в себе самой всеобщности как лишь внутреннего всего внешнего наличного бытия. Значит, от всеобщего в его собственной определённости, исчерпав всю определённую содержание всеобщего, мы непосредственно благодаря этому вступаем в непосредственность существования. Это и есть *природа*. Оказывается, диалектический метод — это вовсе не что-то потустороннее и не что-то эмпирическое, лежащее на поверхности, а это конкретно-всеобщее самого же эмпирического. Таким образом, когда философия начинает с конкретно-всеобщего в его собственной определённости, да ещё имеющего характер непосредственности, то, казалось бы, она начинает с эмпирических вещей, а на самом деле — с конкретно-всеобщей природы этих эмпирических вещей.

Что это даёт философии и почему этот метод единственно истинный? Рассмотрим сначала, что даёт. Во всех методах опытной науки переход от одного содержания к другому совершается таким образом, что уже определённое содержание имеется как данное или его находят. Возьмите аналитический метод. Поскольку он никак не может перейти от чувственно-эмпирического к мышлению путём абстрагирования, то, чтобы восполнить свой недостаток, этот процесс мышления вновь возвращается к тому, что было опущено в процессе абстрагирования, и полагает, что, подхватывая это данное, но пока временно опущенное содержание, теперь он доберётся до мышления. Что делает обратный процесс? Вставляет между одной абстрактной всеобщностью и чувственным бытием бесконечное многообразие абстракций. Но как раз это, что никогда не даёт соединиться бытию и мышлению, ликвидирует диалектический метод философии. Он никогда не принимает какое-либо особенное содержание как данное. Если внутри самого развития всеобщего единства мышления и бытия мы видели, что определённая была результатом его собственного развития, то тем более при переходе ко всякой эмпирической непосредственности и особенностям последние должны быть результатом развития природы самого всеобщего. Вот почему первая заповедь диалектического метода философии — не применение готовой формы к найденному содержанию, а выведение из самого метода всякой определённости содержания. Если мы удерживаемся

на том, что всякое особенное выступает как результат всеобщего не только в сфере всеобщего, но и тогда, когда всеобщее как тотальность завершило себя и теперь должна выступить реальная форма существования всеобщего как особенное, то мы действительно находимся на почве философии.

Значит, переходя к процессам особенных, реальных формаций природы и духа, мы, если хотим оставаться на почве философии, должны преследовать только одну задачу: не исследовать эти реальные формации ради их реальности или особенности, а исследовать их только ради того, чтобы в них раскрыть деятельность конкретного в себе самом всеобщего единства бытия и мышления. Вроде бы мы должны иметь дело с реальным содержанием особенных формаций, но мы должны раскрывать в этом содержании только одно — конкретное в себе самом всеобщее единство бытия и мышления. Как только мы отходим от этой задачи, мы отходим и от философии и вступаем в сферу положительных наук о природе, обществе и мышлении. Значит, диалектический метод в природе, обществе и мышлении исследует не особенность природы, общества и мышления, а только всеобщее единство, развивающееся в этих особенных формациях. За пределами этого кончается философия. Поэтому диалектический метод — это не метод *для всего*, а это диалектический метод *всего в его конкретной всеобщей природе*. Это принципиально разные вещи. Если диалектический метод — для всего, тогда он есть внешняя, пустая форма, безразличная для предмета и содержания, тогда это — не философский, а эмпирический метод.

Почему философский метод является одним методом? Потому что единство мышления и бытия — это не какое-то конечное единство и не многообразие единств, а всеобщее единство, где даже в первом моменте бытие и мышление выступают как снятые и подчинённые моменты. Значит, речь идёт не о конечном, а о бесконечном, всеобщем единстве мышления и бытия. Именно как всеобщее, противоречащее себе самому (поскольку противоположные моменты хоть и сняты, но имеются), оно и является вечным процессом кругооборота всеобщего.

Подобно тому как в сфере самого всеобщего мы имели движение от его всеобщности к особенности и возвращение к единству особенности и всеобщности как высшей единичности, оказывается, точно так же, выходя за предел всеобщего как такового к реальным формациям природы и духа, мы в этих формациях

природы и духа опять имеем дело с особенными реальностями природы самого всеобщего, которые столь же полагаются как реальные и особенные формации, сколь и снимаются, возвращаются в конкретно-всеобщее единство в его же всеобщности. Вот и вся загадка. Значит, диалектика природы и духа есть не просто утверждение, что что-то меняется в природе и духе, диалектика есть снятие особенных формаций природы и духа, как и полагание их. А если вы не верите мне, то откройте послесловие к первому тому «Капитала» Маркса, где сказано, что в своём рациональном виде диалектика в позитивное понимание всего сущего включает и его отрицание, необходимость его гибели. Так что каждую реализованную формацию она также рассматривает и с отрицательной стороны, как преходящую. А это значит, что все особенные формации природы и духа столь же полагаются, рождаются и производятся необходимостью конкретного в себе самом всеобщего, сколь и снимаются. И правит, как видите, именно всеобщее. Это и есть единственная истина.

Итак, мы рассмотрели диалектический метод как результат диалектического процесса единства мышления и бытия и установили, что всякая определённая диалектического процесса единства мышления и бытия резюмируется в тождестве формы и содержания, и благодаря этому выступает знание метода. Что же такое метод? *Метод* есть знание диалектики развития всеобщего единства мышления и бытия, начинающего с в себе как противоречия, переходящего к рефлексии и возвращающегося к себе как к результату — конкретно-всеобщему в нём самом как к истине.

Итак, этот метод — для нас. Кажется, что мы знаем, что так происходит. А теперь стоит покончить с иллюзией, будто мы стали сами по себе, а всеобщее единство мышления и бытия действует само по себе как предмет для нашего сознания. Как раз пока мы рассматривали диалектику всеобщего единства бытия и мышления в его формациях с тремя основными ступенями развития, это была наша рефлексия. Но как только получен результат всего диалектического процесса всеобщего единства бытия и мышления, теперь само это единство знает себя самого как всеобщее развивающееся единство. В этом-то и весь секрет, почему диалектический метод неотделим от его предмета. Значит, диалектический метод есть знание, достигаемое самим развитием конкретно-всеобщего единства бытия и мышления во всех трёх его ступенях тотальности. Последняя иллюзия пала.

Самое главное, что этот метод действительно оказывается методом всего, не внешним для какого-то предмета, а внутренней всеобщей природой любого содержания. Начинать рассматривать предмет нужно с того, что сначала необходимо его довести до рассмотрения в его противоположности, но взятой в чистом виде определений мышления, чтобы через это раскрылось единство. Это и будет начало первого момента в развитии рассмотрения самого предмета.



ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ

Мы установили, что диалектический процесс всеобщего единства мышления и бытия через достижение его собственной тотальности привёл нас, собственно говоря, в реальное существование, и вместо всеобщей реальности, с которой мы имели дело во всеобщем единстве мышления и бытия и его процессе, мы теперь имеем дело с реальностью, которая выступает в особенных формациях природы и духа. Первый вопрос, который у нас возникает: «Что представляет собой реальность природы и что представляет собой природа?» Поскольку мы шли к результату от философского рассмотрения единства бытия и мышления и философского метода, который возник как результат знающего себя единства бытия и мышления, можно поставить вопрос ещё резче: «Что такое философия природы?» — а это и есть то, что нас, собственно, интересует. Но можем ли мы так ставить вопрос? Абстрактно, конечно, можем. Для абстракции, как вы знаете, никакой трудности не существует, потому что достаточно взять любой предмет, загнать его в абстрактное тождество и поставить вопрос: «Возможно ли это?» Нет ничего легче, чем ставить такие абстрактные вопросы. Но, к сожалению, они уже по своему исходному пункту ничего результативного иметь не могут, то есть это вопросы, которые просто неправильно поставлены. И поэтому, ставя вопрос, что такое природа и что такое философия природы, мы вынуждены отказаться от этой абстракции и присмотреться к тому, какие имеются вообще способы отношения к природе. Вот с чего нужно начинать. Почему мы должны делать это с необходимостью? Да потому, что ответить на вопрос, что такое природа, мы можем только одним способом — через сам процесс отношения к природе. Если бы мы могли обладать таким приёмом, чтобы, не познавая природу, никак к ней не относясь, сразу сказать, что такое природа и что такое философия природы, то это было бы здорово. А поскольку мы этого сделать не можем, то мы вынуждены начать со способа отношения к природе.

В связи с этим Гегель в «Философии природы» сам начинает рассмотрение природы со способов рассмотрения природы. Таких способов он выделяет два: 1) практическое отношение к природе

и 2) теоретическое отношение к природе. Вы знаете, что в «Логике» Гегеля, где рассматриваются теоретическое и практическое отношения как отношения разума, последовательность совершенно иная. Там первым идёт теоретическое, а вторым — практическое отношение. Поэтому, чтобы не идти вслепую за Гегелем, зададимся вопросом: «А почему теперь порядок этой последовательности нарушен?» Ведь теперь мы имеем совершенно обратную последовательность. В чём же дело? За неимением времени я не могу сейчас подробно рассмотреть теоретический и практический способы отношения, как они выступают в «Логике». Поэтому скажу лишь несколько слов, чтобы было понятно. Когда мы имеем дело с чем-нибудь в логической форме, мы должны не забывать о том, что здесь речь идёт о предметности в её собственной всеобщности. Значит, какой бы момент там ни рассматривался, это обязательно момент самого всеобщего. На языке Гегеля это выражено просто. Когда он приходит, шаг за шагом по ступеням развития всеобщего, к необходимости рассмотреть сначала теоретическое отношение, а затем практическое, он не называет это теоретическим и практическим отношениями, а говорит об идее теоретического и идее практического. Что это означает? Само выражение, поставленное впереди, — «идея» — кажется лишним. Но оно означает только одно: рассматривается не определённость практического отношения как особенного способа и не определённость теоретического способа отношения тоже как особенного — нет, речь идёт о всеобщности этих двух способов, о том, что в этих способах является всеобщим. Сами способы вроде бы особенные (теоретический и практический), но в «Логике» это не может нас интересовать, здесь нас интересует только всеобщее в этих способах. Это всеобщее и вынесено в название: «идея теоретического» и «идея практического».

Здесь же, в «Философии природы», мы подошли уже к реальности, которая не является всеобщей реальностью, ведь ясно, что реальность природы выступает или выступит наряду с реальностью духа. Это значит, что мы имеем уже две реальности. Ну а раз их две, то всеобщая реальность уже исчезла. А раз сам предмет таков, то есть содержание — особенное (особенная реальность), то мы не имеем права начинать с всеобщего в этой особенной реальности. Если бы мы, приступая к особенной реальности природы, опять набросились на неё с всеобщим (начали сразу искать в ней всеобщее), то что бы мы делали? Тогда мы брали бы это всеобщее

лишь как внешнее для этой реальности. А философский метод не является внешним для предмета, он из себя самого рождает всякую определённую и реальность. Значит, если бы мы начали непосредственно с всеобщего в природе, то вместо философского диалектического метода мы сразу соскользнули бы на обычный способ метафизического мышления в виде рассудочной метафизики Нового времени: вот вам абстракция всеобщего, и посмотрим, присутствует ли она в особенной реальности природы. Уловили? Значит, не подходит нам этот способ, так как он отбрасывает нас к обычному метафизическому мышлению. Вот чем и вызвано у Гегеля то, что в «Философии природы» он рассматривает не идею теоретического и не идею практического отношений, а само практическое и теоретическое отношение, то есть он рассматривает особенные формации. Что это означает? Теперь первым выступает практическое отношение к природе, а за ним следует теоретическое; то есть вместе с особенной реальностью мы, если не хотим утонуть в абстракциях рассудка, оказываемся отброшенными и в особенные способы отношения к этой реальности. Теперь, я думаю, вам нетрудно понять, почему Маркс и Энгельс с первых шагов своей философской деятельности, разработки материалистического понимания истории всегда на первый план ставили именно практическое отношение к природе, а теоретическое — на второй. Они делали так потому, что это уже не философский способ отношения. Ещё нужно выявить, имеется ли здесь, хотя бы в зародыше, философский момент отношения. Это нам и предстоит сегодня сделать. Соответственно тому, как будут раскрываться особенность практического отношения к природе и особенность теоретического отношения, будет постепенно раскрываться и то, что же есть природа и что должно быть философией природы.

Кажется, я достаточно ясно объяснил суть перестановок в «Философии природы» Гегеля по сравнению с «Логикой». Если вам этого недостаточно, то добавлю ещё несколько слов, почему здесь именно практическое отношение выступает первичным. Раз это особенный способ отношения к природе, а всеобщее в нём пока что исчезло, сняло себя, то нам теперь нужно получить обратное: действительно ли в этом особенном способе отношения содержится всеобщее, которое затем должно выступить, и если да, то каким образом. Ведь мы, исчерпав сферу развития всеобщего единства мышления и бытия, пришли к тому, что она сама себя

сняла в особенные формации, прежде всего в природу. Теперь если всеобщее где-то и существует, то только в самой природе и нигде больше. А вдруг то, с чем мы занимались как с всеобщим, было фикцией? Здесь, по крайней мере, мы точно имеем дело с особенной реальностью. Поэтому и должны начать с того, как эта реальность начинает выступать исторически и эмпирически первым отношением. Но таковым и выступает прежде всего практическое отношение. Всеобщего в нём не видно. А есть ли в этом способе как особенном отношении к природе ещё что-то выходящее за пределы особенности, это нам и предстоит выяснить через собственную определённую этих способов: практического как первого и теоретического как следующего за практическим.

Значит, перемена эта вызвана у Гегеля тем, что, не сделав этого, мы впали бы в субъективную рефлексию, субъективное рассуждение о том, чем же должна быть природа. А это нам не подходит, ибо одинаково ложна как погружённость в природу, так и субъективная рефлексия о том, что бы такое значила природа. А чтобы вам не разделить участи ни того и ни другого, приходится удерживать тот пункт, который Гегель предлагает, но совершенно не разъясняет. Значит, здесь Гегель избегает одновременно двух крайностей: во-первых, бессознательного сознания, занятого природой, погружённого в природность и утопающего в этом богатстве, и, с другой стороны, того сознания, которое путём собственной же рефлексии освободилось от определённости природы и пришло с гордостью к себе самому, но теперь, не обращаясь больше к природе, занимается рассуждением, что такое есть природа. Это примерно то же, что происходит у нас в истмате: история нам не нужна, ибо у нас есть тощенькое субъективное представление от основоположников, что такое материалистическое понимание истории, и давайте из этих наименований выведем, что должно иметь место и в прошлой истории, и в настоящем, и в будущем. Так это же и есть субъективное резонёрство, которого больше всего опасались Маркс и Энгельс, потому что эта субъективная рефлексия не имеет абсолютно никакого значения для самой истории! Здесь нет предметности, содержания! То, что получено в результате хода истории и её познания, теперь оторвано рефлексией от самой истории, выставлено в качестве абсолютной истины, но, увы, у этой истины нет никакой реальности. Что же тогда это такое? — Субъективное представление. Маркс и Энгельс были настолько «наивны», что с первых шагов

и до смерти повторяли, что эти абстрактные положения никакой научной ценности не представляют, больше того, они являются антинаучными, если берутся вне хода самой истории, которая подлежит изучению заново. Поэтому мало сказать: «Господи, господа» — нужно ещё практически осуществить это, чтобы достичь царства небесного. И вы знаете, что религиозный культ именно это и делает: он требует практического осуществления и снятия субъективной рефлексии «господи, господа». Так что религиозное сознание оказывается выше, чем рефлексия современного истмата, ибо даже религиозная рефлексия требует предметности, практического отношения. А тут — нет, одно субъективное самодовольство.

То же самое происходит и в современном диамате, который, кажется, имеет дело только с природой, с данными естествознания и занят обобщением этих данных. Но ведь диамат не знает природы, ибо он природой по существу не занят. Это лишь резонёрство о том, что могло бы иметь место в природе и в субъективной рефлексии; а какие процессы в природе совершаются, что там происходит — это никого не интересует. Современная форма философствования — это совершенно дурная форма субъективной рефлексии. Она существует только потому, что занимается контрабандой: результаты, полученные предшественниками, пущены в абсолютный оборот эксплуатации. Это философствование без предмета, без содержания, хотя по видимости оно имеет дело с природой и историей общества. Где же тогда настоящее материалистическое понимание истории? Да во всех исторических работах Маркса и Энгельса: «18 брюмера Луи Бонапарта», «Крестьянская война в Германии», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и так далее. Где, вы спросите, настоящее диалектико-материалистическое познание природы? Да нигде, кроме как в «Анти-Дюринге» и в «Диалектике природы» Энгельса, потому что этого нет даже у Ленина, который старался лишь удержать рефлексию Маркса и Энгельса, чтобы она не пропала для сознания. Теперь, я думаю, вы сами сделаете вывод, кто же из современных ортодоксальных марксистов знает эти работы. Да никто, но рефлексии о том, что такое диалектика и что такое философия, — этого хватает в изобилии, тем более что «Философские тетради» В.И. Ленина — настоящая библия для этой рефлексии. Там же предметное движение (историческое движение философии) переведено в форму субъективного

усвоения. Рефлексия получила формулировки в виде пометок, замечаний и так далее. Именно это и взяли на вооружение современные марксисты. Поэтому существуют тысячи специалистов, которые знают, например, «Науку логики» Гегеля через конспект Ленина в «Философских тетрадах». Великолепно! Или знают «Метафизику» Аристотеля через ленинский конспект в несколько страниц... Не правда ли, найден царский путь в науке?!

Гегель больше всего и опасается этого: если мы ухватимся за абстракцию всеобщего и сразу начнём искать его в особенной формации (в природе), то мы получим именно то, что я вам разъяснил о современном философствовании — внешнюю схему, с одной стороны, и мёртвый материал, чуждый этой схеме, с другой стороны. Притом схема должна уродовать материал, то есть это выламывание рук у самого материала. Нас тогда интересует не его собственная внутренняя связь, а наш субъективный произвол и самодовольство. Ведь как это «здорово», когда материал оказывается ломающимся перед нашим субъективным натиском!

Итак, ясно, почему Гегель начинает с практического отношения к природе. Что собой представляет этот исторически первый способ отношения к природе? Практический способ отношения человека к природе начинается с того момента развития всеобщего, когда моменты всеобщего уже разделились, когда различие совершается не в пределах всеобщего, а уже выходя как бы во внешнюю определённую этого всеобщего. Это — то, что Гегель таинственно называет суждением как процессом, то есть если то, что мы рассматривали, переводя на язык гегелевской логики, является лишь абсолютной идеей в её собственном понятии, то теперь мы переходим к суждению абсолютной идеи. Теперь мы имеем дело с определённой формацией и с определённым способом отношения к этой формации, прежде всего к природной. Но тогда, чтобы уже закончить мысль по Гегелю, нам ещё остаётся получить заключение. Мало того, что абсолютное понятие должно пройти через всю реальность, развить себя в реальность, но оно должно ещё и достичь единства этой реальности с собой и благодаря этому получить заключение. Таким образом, нам предстоит получить в конце абсолютное единство понятия и реальности. Но последний этап нам не удастся сделать, потому что тогда нам пришлось бы пройти через все формации духа.

Итак, практическое отношение имеет своей предпосылкой природу, существующую для человека как нечто внешнее. Но если

природа выступает для человека как нечто внешнее, то ясно, что и сам человек выступает здесь как чувственное существо в таком же внешнем отношении к природе. А раз человек выступает прежде всего как чувственное существо, то, что бы он как сузящая возможность ни содержал в себе, господствующим моментом здесь выступает прежде всего чувственная природная определённость. Сколько угодно можно тараторить, что человек должен быть разумным, добреньким, нравственным, моральным и так далее, но здесь мы имеем дело с человеком лишь как с реальной возможностью человека, выражаясь прозаически, с дикарём. Но это не говорит о том, что мы имеем дело с животным. Чем же тогда дикарь отличается от животного? А тем, что животное не имеет деятельности, а человек имеет. У человека — деятельное отношение к природе, у животного — нет. Казалось бы, у чувственного индивида, который ещё только выступил, обуславливающим его отношение к природе должно быть вожделение. Это понятно. Но ведь у животного тоже есть вожделения. Больше того, весь процесс жизни животного определяется исключительно вожделениями. А почему тогда у человека господствующие вожделения сопровождаются одновременно практическим отношением? А потому, что это хоть и дикарь, но одновременно он есть реальная возможность человека как человека. Значит, на самом деле в этом вожделении дикаря содержится противоположность вожделения; пусть невидимая, не осязаемая ещё, но эта противоположность здесь есть. Этой противоположностью вожделения и является интеллект. Не в смысле, как у животного, у которого вожделение должно что-то иметь от интеллектуальности, а совершенно в другом смысле. Действительно, можно сказать, ссылаясь на инстинкт животного, что инстинкт есть своего рода наличное бытие интеллекта в вожделении животного. Но этот интеллект как инстинкт у животного в своём существовании никогда не выходит из вожделения. Вожделение является единственным способом существования этого интеллекта. Тот же интеллект, который в зародыше содержится в человеческом вожделении, — это иной интеллект. Он не просто имеет своим наличным бытием вожделение, но он ещё и выйдет из этого вожделения. Значит, это совершенно разные ступени интеллекта. У животного интеллект может существовать только в форме вожделения, вожделение есть способ его бытия. У человека же вожделение является переходящим бытием интеллекта как несоответствующее в зародыше

самому интеллекту. Вот это «небольшое» различие и приводит к тому, что у человека выступает именно практическое отношение к природе. Он не просто потребляет то, что природа даёт ему как готовое. Именно животное останавливается на этом, потому что интеллект у животного имеет своим бытием только вожделение. А у человека этот момент несоответствия вожделения и интеллекта и есть основание его практического отношения к природе.

Итак, можно в целом сказать, что, конечно, практическое отношение человека к природе обусловлено вожделением. Но мы не можем сказать в строжайшем смысле слова, что вожделение является основанием его отношения к природе. Это была бы фикция. Животное поглощает только то, что природа даёт в готовом виде, а человек на этом не останавливается, он изменяет природное для своего вожделения. Это означает, что противоречие между вожделением как способом бытия интеллекта и самим интеллектом, который должен выйти из этого способа как ограниченного, — отнюдь не такое невинное, как кажется на первый взгляд. Само вожделение у человека, оказывается, совсем не является тем же самым, что и у животного, именно за счёт этого противоречия. Если бы у человека природная, вожделеющая его сторона, выступающая базисом для всех его потребностей, была такой же, что и у животного, то человек ни на йоту никогда бы не выходил за пределы того, чем является животное: что природа дала, то и хорошо. Я специально занимаюсь этим микрорассмотрением, так как в современной так называемой марксистской литературе это настолько запутано, что природная сторона человека абсолютно отождествлена с животной стороной у животных.

Итак, основанием практического отношения человека к природе выступает вовсе не вожделение, а интеллект в форме вожделения и противоречие этих моментов друг другу. Что это за собой влечёт? А влечёт это то, что практическое отношение человека к природе начинается с отношения к вещам природы, которые внешни для человека и, соответственно, внешни по отношению друг к другу. Это самая тощая форма отношения, ибо здесь настолько всё вне, что вообще трудно предположить, что тут может быть какое-то единство. Вещи стоят друг против друга, их ничто не связывает, и человек тоже существует с одной стороны, а природа, внешняя ему, — с другой стороны. Вот это и есть категория внеположности, которая так таинственно звучит у Гегеля, то есть это абсолютно-внешняя форма отношения: безразличное

отношение друг к другу различённых моментов. Как видите, Гегель задаёт загадку более трудную, чем те, к которым мы привыкли: кажется, из абсолютной формы внешности невозможно получить абсолютное внутреннее единство, которое он величает абсолютной идеей. Тем не менее исходный пункт именно таков. Раз человек как чувственный индивид имеет перед собой чувственные единичные вещи, то он начинает относиться к ним практически, то есть имеет дело с единичными вещами. Внешнее отношение ничего большего захватывать не может. Предметы единичны. Более того, и сам человек единичный.

Вы спросите, а как же тогда быть со стадностью человека, с первобытной его общиной? Очень просто! Стадное состояние человека на этой стадии означает только одно: брать ли всё стадо как целое или одного чувственного индивида, это одно и то же. Непосредственная связь целого не даёт целому никакого преимущества перед единичностью этого целого. Сложите десять единиц и скажите, чем отличается десять от десяти единиц? Сколько ни решай эту задачу, нельзя в десяти единицах получить что-то отличное от самих десяти единиц. Сумма здесь не даст ничего специфически отличного от самих единиц, входящих в эту сумму. Почитайте в связи с этим работу Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», где он пишет, насколько симпатичны первобытные дикари по сравнению с «цивилизованными» людьми: никакого холопского послушания перед начальством и так далее, и если уж они что-то делают, то не по приказу кого-то и не потому, что им угрожает тюрьма, полиция и тому подобное. Здесь совершенно добровольное подчинение целому. Одно плохо — этот индивид ничем не отличается от самого целого. Вот вам и первобытный коммунизм. Берёшь ли одного или берёшь много, оказывается, это одно и то же. Не мешает здесь каждому из вас для памяти освежить в чистом виде диалектику одного и многого по работе Платона, где показано, что, несмотря на полную противоположность друг другу этих моментов, они с необходимостью переходят друг в друга, да ещё так, что нельзя установить, чем они отличаются друг от друга. Это и происходит на ступени практического отношения человека к природе.

Итак, кажется, мы расстались с фикцией, что общность является чем-то иным, чем чувственный индивид (*das Gemeinwesen*, по Марксу). Как же тогда в дальнейшем обстоит дело с моментами в практическом отношении? А вот как.

Человек выступает как единичный против единичных предметов. Согласитесь, человек в тот период не обладал сознанием диалектического материализма, но задача перед ним стояла трудная: он — единичный чувственный индивид, противостоящий единичным чувственным предметам природы, которые обладают отнюдь не такими податливыми свойствами. Достаточно человеку столкнуться с любым представителем царства животных даже на современном уровне цивилизации, чтобы убедиться, что это единоборство отнюдь не такое простое. Понимаете, чем хорошо современным представителям цивилизации? Им не надо выходить один на один против мамонта или льва. А что оставалось тому человеку делать? Вдобавок, помимо зверей, есть ещё четыре природных стихии и неведомый для человека процесс этих стихий. Как тогда человеку сохранить себя самого? Единичные предметы природы подвергают его отрицанию, включая животный мир, ведь любой тигр не прочь съесть этого индивида (также как и индивид не прочь съесть, например, слона). Однако человек даже в этом состоянии находит выход за счёт противоречия вожделения и интеллекта. Это противоречие — первый проблеск сознания, которое отличает его от животного. Сознание это, будучи ещё совершенно «микробным», моментально приводит к тому, что человеку нужно сохранить тождество с собой, то есть жить. Значит, ему нужно подвергнуть отрицанию природную единичность, чтобы сохранить тождество своей собственной чувственной единичности.

Этот зародыш сознания сразу даёт человеку возможность выйти к самой зачаточной форме рефлексии, а именно соотнести друг с другом единичные предметы. А как только он совершает этот акт (и притом совершает его практически, ничуть не теоретизируя), он, пользуясь различённостью предметов, противостоящих ему, начинает сталкивать их друг с другом. Это то, что позднее Гегель назовёт в различных своих работах «хитростью разума». Хитрость в том и состоит, что один предмет направляется против другого. Вода, например, — против огня или одно животное — против другого и так далее. А пока они занимаются взаимным отрицанием или потасовкой друг с другом, взаимное истощение делает их жертвой самого человека. Эта форма животного поведения человека была потом настолько усвоена, что стала формулой некоторых политиканов, выразившейся в простом положении «разделяй и властвуй». Таким образом, как раз за счёт

того, что одно противопоставляется другому как действительное отрицательное, даже вожделеющему индивиду удаётся теперь находящиеся в отрицании друг к другу моменты превратить в положительное отношение с самим собой. Теперь он подвергает отрицанию оба момента и достигает тождества их с собой, то есть усваивает их, превращает в своё, поглощает, и этим самым достигает тождества с самим собой. Какой простой приём! Пользуясь различённостью самой предметности, дай этой отрицательности предметности действовать — и достигнешь того, что предметность с твоей стороны будет подвергнута отрицанию и подчинена тебе. Отсюда и формула «разделяй и властвуй», потому что властвование есть подчинение. Властвовать можно только над тем, что не самостоятельно, ибо над самостоятельностью не властвуют. Её можно уничтожить, но не получить во владение. Итак, мы получили простейший вывод: оказывается, даже в отношении единичного к единичному в практическом отношении человека к природе достигается тождество. Природное иное чувственный человек превращает в своё, отождествляет с собой и этим достигает тождества с самим собой, самосохранения. Внешняя противоположность снимается в тождество, хотя и в чувственное тождество индивида.

Каковы же пределы этого практического отношения человека к природе? А пределы таковы, что человек усваивает единичные предметы природы, противостоящие ему. А чего при этом достигает человек и что он знает о природе? Нетрудно сообразить, что человек очень много усваивает из природного. Притом он усваивает уже не голую единичность, ибо она уже обладает определённой, различённостью. Поэтому её можно с полным правом назвать особенностью. Но эта особенность и является пределом. Значит, пределом практического отношения человека к природе выступает только тождество в форме особенного. А как же быть с всеобщим? В том-то и дело, что в практическом отношении всеобщее вообще никак не осознаётся, ибо оно в этом особенном способе отношения к природе вообще не выступает, его здесь не видно. Итак, вот она, пресловутая практика! В этом практическом отношении сознание, интеллект присутствует вначале лишь как «баранье сознание», как выразился Маркс в одной из ранних своих работ, то есть не более чем инстинкт животного. Различие состоит лишь в том, что этот инстинкт уже осознан. Осознанный инстинкт животного — вот что представляет собой

первоначальная форма мышления, присутствующая в практическом отношении к природе. Но, увы, даже если не останавливаться на «бараньем сознании», а перейти к более развитой форме сознания в самом практическом отношении, всё равно дальше особенной формы дело не идёт. Тут-то мы и получаем удивительный вывод: оказывается, практика, чтобы быть действительной практикой, вынуждена начинать с единичности, а пределом своим имеет особенность. Практика ограничена. Она не даёт ни всеобщности в самом предмете, ни всеобщности мышления в его отношении к предмету, она не раскрывает ни всеобщность природного, ни всеобщность мышления! Что же тогда делать?

Тогда человеку приходится выйти за пределы практического отношения. Однако дело не было так, что существовало практическое отношение к природе, а потом наступила такая золотая фаза, когда практическое отношение к природе само перешло в теоретическое отношение. Пусть для рассудка это остаётся таинственным, но, например, переход от землемерия к геометрии не был непосредственным. Эволюция, «постепеновщина» и так далее, — одним словом, все приёмы метафизического мышления здесь абсолютно неуместны, ибо здесь происходит снятие практического отношения к природе, а снятие — это не плавность перехода и не количественная постепенность, это перерыв в постепенности. Просто за счёт рефлексии, которая присутствует в самом практическом отношении к природе, совершается выход за пределы практического отношения. Снятие не является непосредственностью, следовательно, не является непосредственностью перехода. Если это действительное снятие, то оно опосредовано в себе самом, различено, а значит, здесь не может иметь места постепенность. Притом не поймите это односторонне, что здесь опосредствованность различённая и так далее. Ведь здесь легко впасть и в другую крайность, а именно, что просто чудом каким-то совершился прыжок за пределы практического отношения. Ничего подобного. В том-то и состоит здесь трудность, что, с одной стороны, в высшей степени важно, что здесь имеется момент опосредствованного отношения, то есть изменение того, что имело место в практическом отношении. Но одновременно всякая опосредствованность, поскольку она только что совершается как выход за пределы практического, тоже непосредственна. Если бы мы имели уже развитую форму моментов опосредствованности и непосредственности в переходе от практического отношения

к теоретическому, то бы мы не имели ни практического, ни теоретического отношений. Улавливаете? Вот в чём трудность. Итак, нужно выйти за пределы практического отношения. И вы знаете, что уже Аристотель, который специально занимался этой формой перехода, совершенно правильно фиксировал то, что этот выход представляет собой не более, чем непосредственное опосредствование. Поэтому он и заявляет в «Метафизике» и в других работах, что сначала должно было быть достигнуто удовлетворение чувственных потребностей человека, его бытовых нужд и так далее, прежде чем он смог заняться теоретической деятельностью. Да ещё приводит пример с египетскими жрецами, которые рано были поставлены в условия обеспеченности и досуга, а потому они и сумели развить математические науки.

Значит, нет никакой пошлой эволюционистской мысли о том, что практическое отношение постепенно переросло в теоретическое. Я даже скажу, почему это невозможно. Ведь мы выявили, что пределом практического отношения человека к природе является особенность. Скажите, а разве можно от одной особенности перешагнуть в другую? Это невозможно, потому что одна особенность сама себя никак не переводит в другую особенность. Вот в чём загадка. Чего же не хватает? Не хватает простейшего момента — всеобщности, а он в практическом отношении недостижим. В себе он здесь присутствует, но он никогда не выступает как практическое отношение, то есть особенная форма практического отношения человека к природе в лучшем случае содержит лишь зародыш всеобщего отношения, но не более. Поэтому в практическом отношении нет всеобщности природы. Пример тому — вся современная промышленность, которую всеобщее как фатум трясёт во всех странах мира. Нет в практическом отношении и всеобщности мышления. Ведь это просто нелепость. Раз мышление выступает в практической форме, то оно уже не всеобщее. Отсюда следует, что практическое отношение человека к природе как непосредственное отношение не имеет, по существу, никакого отношения к основному вопросу философии. Практика его не может ни ставить, ни решать именно потому, что здесь нет момента всеобщности, который для философии является главным и основным. Таким образом, практика не является критерием философской истины. Да, практика может быть критерием любой формы проявления истины, но не всеобщей в себе и для себя истины, то есть философской

истины. Одним словом, практически нельзя проверить, каково же единство бытия и мышления.

Итак, нам нужно выйти за пределы практического отношения к теоретическому. Теоретическое отношение по своему исходному пункту сразу оказывается противоположностью практического. Почему? Потому что практическое отношение всегда занято прежде всего единичным. Теоретическое отношение только по видимости занято единичным, потому что если бы это было отношение чувства, созерцания, вожделения и тому подобного, тогда — да, мы бы держались единичного. Но это ведь теоретическое отношение. Поэтому по видимости единичность составляет исходный пункт теоретического отношения, но оно тут же прodelывает с этой единичностью удивительное: поскольку оно хочет познать это единичное, то сразу превращает его в его же противоположность. Более того, это превращение теоретическое отношение совершает с маской абсолютной невинности на своём лице. Почему? Потому что ясно, что практическое отношение как вожделеющее по способу своего бытия сразу отрицательно направлено на предметность. Ведь что такое практическое отношение? Это практическое доказательство того, что предметы, которые претендуют на то, чтобы быть абсолютно самостоятельными, оказываются, в общем-то, съедаемыми и тем самым подтверждают абсолютную несамостоятельность. Согласитесь, что поедание — не очень-то деликатный способ отношения. А теоретическое отношение с невинностью начинает с того, что есть-де многообразие предметов природы, многообразие форм, но мы, мол, оставляем это в покое, мы-де не трогаем единичности, только коллекционируем их. Мы не алчны и сохраняем абсолютную самостоятельность этих форм, единичностей и тому подобного. Но не успеешь оглянуться, как теоретическое отношение сразу превращает единичные существования природы в противоположность — во всеобщность. Почему? Да потому, что мыслить единичное как единичное мы не можем. Созерцать, ощущать его, создавать субъективные образы ощущения как образы объективного мира мы можем, но всё это — не мышление. Как только мы начинаем мыслить, единичность сразу оказывается всеобщей!

Нетрудно сообразить, что оба пункта теоретического отношения прямо противоположны практическому. Больше того, в самом теоретическом отношении оба эти пункта противоречат друг другу. Первый момент теоретического отношения состоит в том, что

предметы и явления должны сохраниться в их самостоятельности. Но как только выступает на сцену второй момент, оказывается, что мы уже преобразовали предметы в их противоположность — во всеобщее. Так что же на самом деле существует: единичность предметов или всеобщность? Согласитесь, что это — противоречие, да ещё такое, что оставляет нас в полном недоумении насчёт того, что считать реальностью. Это — то, над чем до сих пор ломает голову И.С. Нарский. В самом деле, что реально? Начинаем вроде бы с единичного бытия, а какая ещё-то может быть реальность?! Но только сделали один шаг — и эта реальность исчезла и выступила её противоположность — всеобщность. Так что же всё-таки реально? Кажется, что теоретическое отношение вообще загоняет нас в тупик собственным противоречием. Посудите сами, практическому отношению нет дела до того, что представляет собой природа, какова она. Природа здесь просто есть то, что подлежит уничтожению, истощению и истреблению. Мировая практика и есть не что иное, как истребление природы, потому что она — средство для вожделеющего человека. Теоретическое отношение, кажется, является антиподом практическому. Но, увы, оно загоняет нас не в меньшее противоречие, потому что мы хотели бы знать, что такое природа, а вместо этого мы переходим в антипод, то есть вместо природы самой по себе, вместо её единичностей мы имеем дело с всеобщностями, которые являются результатом нашего мышления о природе.

Это наличие двух способов — теоретического и практического — показывает, что ни тот, ни другой способ не даёт нам ответа на вопрос, что такое природа. Практический способ удерживает прежде всего единичность без всеобщего, а теоретический удерживает всеобщность, но при этом исчезает единичность. Отсюда пока самый общий вывод: оказывается, практическое отношение вовсе не теоретично, ибо оно не приходит к всеобщему, а теоретическое отношение вовсе не практично.

Между прочим, разбирая теоретическое отношение к природе, мы разобрали то, что происходит в естествознании, или, если называть его в общем, физике. Действительно, естествознание, или физика, начинает прежде всего с единичностей природы, с её явлений, да вдобавок ещё создает фикцию, будто, занимаясь явлениями природы, она базируется только на чувственных восприятиях, созерцаниях и на экспериментах. При этом, конечно, всё это входит в чувственный опыт, то есть чувственный опыт

якобы есть основа и конечный способ поведения этой физики. Но это фикция. Ведь если бы в естествознании никак не присутствовало мышление, то дальше созерцания явлений природы дело бы не пошло. Посудите сами, что бы тогда получилось: практический способ отношения к природе оказался бы выше физики, потому что этот способ показал, что явление вовсе не есть то, за что оно себя выдаёт — оно съедается, и что сам человек отнюдь не есть только лишь природное, чувственное явление. Значит, физика из рук вон плоха, если она полагает, что восседает исключительно на чувственном опыте, без мысли. Мысль в естествознании присутствует. Но, увы, через то, что мы получили, мы можем теперь сказать, что это за мысль. Оказывается, это обычный рассудочный способ мышления с его законами абстрактного тождества и абстрактного противоречия. Вот и получается, что познание естествознания начинается с явлений, а завершается в конечном итоге рассуждениями, например, о том, что представляют собой стихии природы, силы, законы, виды и так далее. Странный результат. Вроде бы мы ушли от явлений природы к чему-то существенному: фиксируем законы, силы, — а на самом деле это такие силы и законы, которые являются абстракциями по отношению к явлениям.

Что представляют собой законы естествознания? Любой закон естествознания всегда содержит в себе два момента. Во-первых, абстрактное тождество с собой. Почему? Потому что, не будучи таковым, он будет лишь тем, что представляют собой явления, которые должны быть явлениями этого закона. Значит, на непосредственной единичности закон не может удержаться, он должен быть антиподом единичности как всеобщее тождество с самим собой. Вот это и именуется силой (электрическая, магнетическая силы, поля и тому подобное). С другой стороны, в законе с необходимостью выступает второй момент: содержание, предметность этого закона. Это явления во всей их чувственной единичности. А теперь присмотритесь, каково отношение этих моментов друг к другу. Явления пестры и многообразны, различены друг от друга и, следовательно, обладают, по крайней мере, внешней определённой отношением, а сам закон этих явлений только абстрактно тождественен самому себе. Он не может быть чем-то иным, потому что тогда он сливается с явлениями и перестаёт быть законом. Но, выходя непосредственно за пределы явлений, закон представляет собой только абстрактное соотношение с самим собой. Поэтому получается странная вещь. Попробуйте-ка

потребовать от любого представителя естествознания, чтобы он разъяснил вам, как и почему этот закон оказывается законом этих явлений. Для того, чтобы получить ответ на этот вопрос, нужно раскрыть то, как это абстрактное соотношение с самим собой переходит в различённость явлений, а это не подлежащая решению задача, потому что, чтобы её решить, мы должны подвергнуть непосредственному отрицанию сам закон. Но непосредственное отрицание совершенно не раскрывает того, что здесь происходит в качестве процесса, ибо нет опосредствования, то есть от любого закона природы, раскрываемого в естествознании, нельзя перейти к явлению, и остаётся открытым вопрос, почему вообще этот закон выступает законом этих явлений.

Значит, что же такое узаконенная в естествознании природа? С одной стороны, это царство закона, с другой стороны, царство беззакония. Я выразился почти каламбуром, но это не случайно. Царство беззакония это именно потому, что законы естествознания являются лишь формами проявления закона. Посудите сами, мы не отбрасываем того, что, действительно, этот закон каким-то образом связан с явлениями, и на это набредает естествознание. Но остаётся без ответа вопрос, почему эта связь имеет место, какова её необходимость. Значит, чтобы раскрыть необходимость этой связи, недостаточно непосредственного отрицания явлений и фиксирования за счёт этого какого-то абстрактного закона. Оказывается, нужно выйти за пределы этого закона. Значит, если мы хотим иметь дело с действительным законом, то не имеем права удерживаться на законе как абстрактном тождестве. Формулировка абстрактного закона вам хорошо известна: закон есть «повторяющаяся, устойчивая, неизменная и так далее связь». Так это и есть формулировка абстрактного соотношения с самим собой, разжиженная диаматом для обывательского сознания. А теперь посудите сами: если закон есть лишь абстрактное тождество с собой, и не более, а явления различены между собой, тогда между законом и явлениями вообще нет никакой связи. Представляете себе, закон есть абстрактное тождество, а явления есть различённость! Как же тогда этот закон выступает законом этих явлений? Да никак. Закон стоит сам по себе, а явления — сами по себе. Это как в абстрактном праве: оно действует, но одновременно никто не подпадает под определение этого права. Значит, вместо закона мы имеем дело просто с фикцией закона. Он должен действовать, но он не действует и явления ему не

подчиняются. Мы должны отказаться не от этого закона, а от его недостаточности и от фикции, что это есть высший закон.

Чего не хватает этому закону? Не хватает того, что он односторонен и абстрактен в себе самом. Значит ли это, что в этом законе нет абсолютно никакой различённости? Нет. Тогда бы он не был законом различённых явлений. Просто это различие в нём ещё не выступило. Значит, закон действителен только тогда, когда он своей собственной определённой связан с определённой, различённой явлений. А все законы естествознания этой определённости ещё не содержат. Значит, закон как абстрактно всеобщий стоит с одной стороны, а особенные явления этого закона — с другой стороны, и связь между ними внешняя. Иными словами, законы естествознания являются опредмеченным существованием природы рассудка. Момент абстрактного соотношения мышления с самим собой и есть закон. Момент различённости от себя самого и выступает как явления закона. Так кто же виноват в том, что мы останавливаемся на этих законах: природа или рассудок? Рассудок здесь хуже природы!



ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ

Мы остановились на кратком рассмотрении того противоречия, в которое впадает теоретическое отношение к природе. Напомню главные моменты этого противоречия. Первым моментом теоретического отношения к природе выступает признание самостоятельности предметов и явлений природы в противоположность практическому отношению, которое просто-напросто приступает к этим предметам потребительски. Но вторым моментом теоретического отношения у нас оказалось то, что, вместо того, чтобы воспринимать и брать предметы и явления природы просто так, как они есть, теоретическое отношение сразу превращает эти предметы в их собственную противоположность. В действительности предметы природы всегда существуют как единичное, и это нетрудно сообразить, потому что если вы берёте любой чувственный предмет природы, то как таковой ведь он не существует. Не существует ведь берёзы как таковой, так же как и льва как такового. Мы бы действительно сохранили эту чувственную единичность предметов, если бы относились к ним чувственно: глазеешь на льва, вот он и есть лев, именно этот лев. Но как только мы начинаем относиться даже к таким предметам теоретически, то от них ничего чувственного не остаётся. Причина этого в том, что мыслить вообще невозможно, не превращая любой предмет сразу в форму всеобщности. Это не тот момент, который принадлежит исключительно мышлению. Не думайте, что лишь мышление такое «плохое». Если мы берём чувственную форму представления, то даже она всё-таки всеобща, то есть мы не можем даже представить что-либо чувственно существующее до тех пор, пока у нас уже не имеется форма чувственной всеобщности.

Тем не менее от этого нам не легче, ибо благодаря этому второму моменту цель нашего теоретического отношения к природе, кажется, делается вообще невозможной. Ведь цель теоретического отношения проста: нужно усвоить природу, постичь её такой, какова она сама по себе. Хороши же мы будем, если, желая постичь предмет таким, каков он сам по себе, мы превратим его в собственную противоположность, то есть в нечто субъективное! Выходит,

что мы занимаемся извращением природы, извращением её предметов. А это приводит к тому, о чём я уже говорил, то есть сразу оказывается, что результатом такого познания выступают действительно какие-то определения сил, законов, видов, родов, признаков и так далее, и всё это имеет определение всеобщности. Притом поскольку здесь действует теоретическое мышление, то возникает ещё и та трудность, что невозможно сказать, где существуют эти определения всеобщности: то ли они принадлежат самим предметам, то ли являются исключительно определениями нашего мышления. Этот вопрос, кажущийся на первый взгляд очень простым, на самом деле является очень каверзным по той простой причине, что, стоя на этой ступени теоретического отношения к природе, само это мышление, вплетённое в теоретическое отношение, не способно дать на него ответ.

Чему, в самом деле, принадлежат роды, классы, виды и тому подобное? Если бы вы не обладали способностью забывать, можно было бы перетряхнуть подход Гоббса к этому. У него наиболее концентрированно выступила точка зрения номинализма и возня с признаками самих вещей. Гоббс так и остаётся в нерешительности, как же быть с признаками вещей, принадлежат ли они самим вещам или это исключительно наша субъективная способность, которая выделила из вещей то, что в них как таковых не существует. Если вы не верите Гоббсу, то посмотрите на Локка, у него ведь то же самое: он всё время колеблется между тем, что же отнести на счёт объективного определения вещей и что отнести на счёт субъективного определения вещей. Это то, что И.С. Нарский считает слабостью индивидуальности Локка как мыслителя. Но дело здесь не в индивидуальности Локка, дело в том, что таков способ мысли, который не может дать ответ на этот вопрос. Поэтому вечно имеют место колебания. То считают, что это исключительно субъективные определения для удобства отношения к вещам и говорят: «Классы, роды, виды животных и так далее объективно не существуют. В лучшем случае могут объективно существовать наиболее общие признаки, но никак не род, вид, класс и прочее». То говорят наоборот: «Нет, это всё-таки объективно существует». Но, принимая эту позицию, сталкиваются со следующим противоречием: классы и виды существуют объективно, но реально существует прежде всего единичность класса, вида животных, а не род и вид. Значит, эта путаница создаётся отнюдь не за счёт индивидуальной слабости кого-то, а за счёт неразвитости самого

способа мышления, который выступает в теоретическом отношении к внешней природе.

Однако мало того, что здесь неясно, что делать с природой самого всеобщего, к чему его относить и где его помещать. Неясно ещё, что делать с самим предметом, ибо его всеобщее таково, что от него нет никакого перехода к этим вещам. Как получено это всеобщее, эмпиризм нам старается более-менее втолковать: анализировали, сравнивали, то, что различается, опускали и выбрасывали, а то, что совпадает, сохраняли, вносили в таблицы, классифицировали и получили нечто общее. Но теперь, когда получили это общее или наиболее общее, нет обратного хода, потому как получили-то это общее за счёт абстрагирования. Как же нам тогда перейти (поскольку это общее или всеобщее остаётся в себе самом неопределённым) обратно к предмету? Эмпиризм ведь заинтересован в том, чтобы иметь предметность истины, а не просто что-то в голове. Значит, мало получить наиболее общее или общее, нужно ещё обратно перейти к предмету, а перейти невозможно. Само всеобщее неопределённо, и его прямо не перенесёшь в те вещи и предметы, от которых оно получалось. Между тем предметность истины нужно иметь. Что же делать? А делать остаётся одно: нужно теперь отказаться от самой этой общности или всеобщности. Как? За счёт того же абстрагирования. Как вначале абстрагировались от вещей в их чувственной определённости, получая наиболее общие представления, так теперь нужно отказаться, посредством абстрагирования, от этих наиболее общих представлений. Прекрасно. Прделаем эту манипуляцию. Что же тогда получается? Опять те же самые вещи в той же самой чувственной определённости, с чего мы и начинали вначале. Продвинулись мы хоть на йоту в раскрытии того, что есть природа вещей? — Нет. Отсюда и второй момент, создающий противоречие: сами предметы природы оказываются лишь множественными, чувственными, частными существованиями, увы, не имеющими единства.

Вот что нам дарит теоретическое отношение к природе, которое носит название «физика» или «естествознание», включая и «теоретическое естествознание», потому что «теоретическое естествознание» — здесь только громкое название, а вся эта теория сводится лишь к тому, что в данном случае данная отрасль какой-либо науки о природе не занимается экспериментальной проверкой своих гипотез. Значит, она измышляет, выдумывает,

разрабатывает гипотезы, а проверяют пусть другие. А поскольку они сами не проверяют, значит, это теоретическое естествознание. Несколько слов в связи с этим. Почему здесь естествознание занимается порождением гипотез? Необходимость гипотез возникает из того противоречия, которое я вам раскрыл: с одной стороны — сила, закон как абстрактное всеобщее, а с другой стороны — многообразие предметов как чувственных, которые никак не обнаруживают единства друг с другом. Значит, раз недостаточно просто чувственно воспринимать предметы природы (ибо это — не познание), то нужно создавать какую-то гипотезу. Чем же в таком случае выступает гипотеза? Гипотеза выступает совершенно инстинктивной формой движения мышления. Почему инстинктивной? Потому что это мышление не знает, как прийти к раскрытию природы вещей. Гипотеза в естествознании — это полное отсутствие понимания того, что происходит с мышлением в процессе познания явлений природы, откуда и рождается надежда физиков, авось сами явления подправят гипотезу. Необходимость же прийти к сущности вещей природы требует хоть какой-то мысли. Вот эта мысль как раз и выступает в форме гипотезы. Значит, гипотеза выступает там, где имеет место метафизический характер мышления. Гипотеза, как справедливо говорил Энгельс, является формой мысли естествознания. Сказано верно, но односторонне, ибо гипотеза будет необходимой формой мысли естествознания до тех пор, пока естествознание не научилось диалектическому мышлению.

Вот если бы всё было так просто, как нам рисует эмпиризм (отправляйтесь от явлений, воспринимайте, сравнивайте, обобщайте, выделяйте наиболее общее и баста — теория готова, сущность вещей раскрыта), тогда не надо было бы гипотез. Но, увы, рассудок всегда мечется между двумя крайностями: между абстракцией всеобщего в виде сил, законов и прочего и многообразием чувственного материала. Неудовлетворительность этого в том, что эмпирическое знание начинает действительно с единичного существования и с его множества и случайности, но оно лишь обманывает себя самого, будто придерживается исключительно восприятия как способа. На самом деле оно не удерживается на этом и приходит к определениям сил, законов и прочего. Таким образом, по видимости начиная с чувственного существования предметов, даже эмпирия идёт к абстракции, к всеобщему, а иначе она не была бы наукой. Поэтому хоть и обманывает себя

физика тем, что она якобы удерживается в чувственном предмете, на самом же деле это удержание происходит только в начальном моменте познания, на самом же деле естествознание всегда пребывает в абстракциях всеобщего. Эта абстракция всеобщего и есть то, что носит название закона в естествознании.

Вы спросите: а почему в каждой научной дисциплине существует многообразие законов? Да потому, что каждый закон есть лишь абстрактно-тождественное соотношение с собой. А теперь посудите сами: исходным пунктом выступает бесконечное многообразие чувственных вещей и предметов природы. Разве может это бесконечное многообразие отношений быть уложено, даже в пределах определённой формации (например, физической), в какую-то одну форму, в один-единственный закон? Ничего подобного. Многообразие связей в самом предмете с необходимостью требует, чтобы эта связь была выражена во множестве тождественных себе определений под названием «законы». Значит, многообразие законов в любой эмпирической науке есть не что иное, как совершенно механическая последовательность выражения различных моментов связи самих эмпирических вещей, но в застывшем состоянии, друг возле друга: вот вам один кусочек связи (один закон), вот более развитой момент связи (следующий закон) и так далее. Таким образом, достичь всеобщего, определённого в нём самом, естествознание пытается совершенно инстинктивно одним только способом — нагромождая бесконечное множество законов. Количество растущих как дурная бесконечность законов должно охватить всю полноту внутренней связи эмпирического существования вещей природы. Улавливаете? Значит, что на самом деле здесь имеет место? Ничего, кроме попытки количественным определением связи чувственных вещей природы схватить всеобщий закон, то есть количеством поймать качество.

Как видите, естествознание само не удерживается даже на абстракции всеобщего. Это всеобщее должно получить определённость в себе. Но, увы, это всеобщее получает такую определённость, что оно является лишь накоплением бесконечного ряда особенных законов. Вместе с тем очень просто обнаруживается и односторонность этой затеи: раз вместо одного закона в естествознании выступает растущий ряд законов, выражающих связи в самом предмете, то оказывается, что каждый закон вовсе не является всеобщим. А нам до сих пор философы от естествознания говорят, что естествознание само содержит

всеобщий закон. Но если два закона стоят друг возле друга, то это уже не всеобщие, а особенные законы. Значит, никаких всеобщих законов в естествознании нет. Всеобщность в естествознании присутствует лишь как абстрактное тождество. А если всеобщее есть абстрактное соотношение с собой, не имеющее собственной определённости, а терпящее всякую определённость лишь возле себя и наряду с собой, то ясно, что это всеобщее — вовсе не всеобщее, а такое же ограниченное, как и то, что остаётся вне его. Проще говоря, естествознание не идёт дальше абстракции всеобщего и не может идти.

Вы спросите: а как же тогда помочь «фундаментальному», «точному» естествознанию и что нужно сделать? А сделать нужно вот что: вместо нагромождения бесконечности конечных законов, следующих в ряду друг за другом, надо раскрыть один закон, который в его собственной определённости выступает как процесс, — и вместо множества законов мы имели бы один развивающийся в себе самом закон. Посудите сами, что это за закон, который пребывает в тождестве с самим собой, а предмет обладает полной определённостью?! Ведь это сам закон впадает в отношение дуализма к определённости предмета: он должен быть законом многообразно расчленённого предмета, но сам закон абстрактен, не заражён расчленённостью предмета и поэтому отрицателен и враждебен самому предмету в его собственной расчленённости. Значит, любой закон естествознания есть лишь отрицательность многообразия предмета — и всё! И что самое ужасное, это лишь первоначальная форма отрицательности определённости предмета. Вот секрет того, откуда происходит многообразие законов в естествознании. Поскольку эмпирически имеется бесконечное многообразие расчленённостей предмета и явлений природы, постольку ясно, что, набрасываясь на это многообразие, на расчленённости и подвергая их отрицанию, одним махом с этим многообразием не справишься. Значит, осуществляется первоначальная отрицательность. Осуществили — получили определённый закон. Однако в предмете осталась ещё масса расчленённостей, поэтому заново набрасываются на него и вновь подвергают отрицанию — ещё закон и так далее. Таким образом, достижение особенных законов естествознания действительно является бесконечным процессом. Притом процессом дурным, который никогда не приводит к всеобщему закону, определённому в нём самом.

А теперь подумайте, что бы у нас было, если бы наряду с природой мы захватили ещё и бытие духа. Ведь мы бы получили ту же самую картину, да вдобавок ещё с одним существенным различием: там-то хоть было бытие предмета природы, а здесь — бытие духа. Значит, помимо расчленённости самих законов мы получили бы различённость ещё и бытия. Уловили? И вот попробуйте после этого получить «наиболее общие» законы природы и духа, как у нас неверно переводят Энгельса! В природе раскрытие законов уходит в дурную бесконечность, и в духе — то же самое. А как же получить наиболее общий закон, которым так кичится современное философствование? Хотел бы я дать любому математику или всем математикам вместе с их компьютерами одну простую задачу: пусть они из дурной бесконечности математического ряда получают наиболее общее. Вдумайтесь, какую задачу я задаю. Бесконечность потому и бесконечность, что она не имеет завершения, значит, это то, что не может остановиться на каком-то члене ряда. Тем не менее из того, что не в состоянии остановиться, нужно получить наиболее общее. А как можно получить наиболее общее из того, что не получило ещё завершения?! Я просто проиллюстрировал вам, насколько отсутствует мысль у современной философии. Это полное безмыслие.

Теперь мы подошли к самому роковому вопросу. Теоретическое отношение оказалось начисто противоречащим практическому. Как же нам выйти из этого? Самый простой и самый каверзный вопрос, который мучает всех вас, это вопрос об отношении вообще философии к опытной науке, и часто спрашивается одно и то же: как переходить от естественнонаучного познания природы к философскому? Я вам раскрыл по крайней мере одну сторону: идя по так называемому пути обобщений, мы ничего не получим. Значит, по крайней мере с одной фикцией мы покончили. Но тогда встаёт вопрос: а что же делать? Ведь я отнял у вас «святая святых». Для того чтобы нам совершенно не впадать в отчаяние и действительно найти выход, нужно саму формулировку проблемы об отношении философии и опытного знания, философии природы и естествознания, давать более строго. Да, в самом общем виде можно сказать, что опытная наука в целом по отношению к философии природы является предпосылкой. Хороша была бы философия, если бы она начинала заново делать то же самое, что уже сделано другими науками! Значит, о философии как таковой может идти речь только в том случае, если учитывается то, что уже

сделала и что делает опытная наука в освоении своего предмета. Философия в лучшем случае может начинать с того, где кончается опытная наука.

Теперь вы догадываетесь, откуда был сформулирован тезис, что нужно заниматься обобщением данных естествознания. Как видите, в этой формулировке содержится и положительный момент: философия должна начинать там, где кончается опытная наука, а философия природы должна начинать там, где кончается естествознание. Но идти нужно, нам говорят, путём обобщений, а мы получили, что этот путь абсолютно невозможен. В чём же дело? Можно к этому присоединить и то, что, конечно, одно дело — исторический процесс движения философии, восхождение к науке философии, а другое дело — сама наука философии. Можно в связи с этим действительно сказать дельные вещи: то, что имеет место в процессе становления философии, вовсе не является необходимым для самой философии. Поэтому если опытная наука выступает предпосылкой в процессе становления философии, то, простите, как только философия выступила как самостоятельное философское познание, опытная наука уже не выступает основанием и предпосылкой. Теперь философия из себя самой осуществляет тот процесс познания, в соответствие с которым должна быть приведена опытная наука и её результаты. Вот что получается, то есть у нас до сих пор говорят, что философия должна одним глазком посматривать на свой предмет и на свою деятельность в этом предмете, а другим глазком — на данные опыта: а вдруг она отойдёт от него и перестанет с ним согласовываться. Это и выражается в обобщениях. Но, оказывается, имеет место ещё и обратное: как только философия выступает как самостоятельный философский способ познания той же самой природы, теперь естествознание должно поглядывать одним глазком: а что оно даёт в своём овладении природы и не противоречит ли оно философскому познанию природы, то есть философия выступает критерием истины для естествознания. Это — крах самолюбия естествознания, ведь оказывается, что все так называемые «фундаментальные науки» — лишь фундамент для философии!

Выйти из естествознания к философскому познанию нельзя исключительно за счёт предмета, к чему и призывают обобщения. К чему же нас призывают? Призывают вновь пребывать в том же самом предмете: обобщайте и баста. Ведь обобщение принадлежит

исключительно рассудочной природе мышления. Но и само естествознание есть не что иное, как рассудочный способ познания. Так к чему же лозунг-то брошен? Мало того, что мы должны пребывать дальше в предмете, которым занято естествознание, вдобавок мы ещё должны сидеть в том же самом способе мышления в отношении к этому предмету. Вот отсюда и вся ирония современных «философских вопросов естествознания». Они ни по материалу, ни по способу мысли ни на йоту не могут дать чего-нибудь отличного от того, к чему приходит естествознание. Между тем гордый ярлык «философии естествознания» нужно сохранить, и, чтобы спасти свою опороченную честь, бросаются к мёртвым схемам в виде трёх законов диалектики, к мёртвым наименованиям под названием «категории» и так далее и стараются внешним образом налепливать их на эмпирические явления природы, на данные естествознания. А что меняется-то? На бутылочках лишь сменили ярлыки. Тут-то и выступает вся софистика и дипломатия рассудка. Когда он оказывается бессильным перед предметом и не может добиться того, чтобы предмет обнаружил себя в ином своём отношении, в ином своём существенном содержании, тогда он начинает изменять слова. Изменяет слова и вбивает себе и другим в голову, что с изменением слов изменяется и сущность дела. А это и есть приём шарлатанства. Современные «философские вопросы естествознания» — это эквилибристика выдумывания всё новых и новых наименований по поводу данных естествознания. Что же нам делать? А только одно: прекратить вслепую следовать этим неразумным призывам. Нам нужно отказаться прежде всего от рассудочного способа мышления, больше выхода нет!

В связи с этим в самом общем виде я хочу сказать, что философия природы отличается от естествознания не предметом. Если бы дело обстояло так просто, то тогда природу можно было бы заранее, до процесса познания разделить на её явления, на существенные и несущественные признаки и так далее, а потом, когда бы поделили предмет, сказали бы, что вот тут выступает физика, тут — естествознание в целом, а вот тут — философия. Но, увы, предмет, выступая под общим наименованием «природа», до процесса познания вовсе не раскрывает своей собственной определённости. Даже в физике, чтобы раскрыть физические отношения природы, нужно осуществить процесс познания с тем сознанием, которым пользуется физика, то есть с рассудком. Значит, основное различие (и с него нужно начинать) между

естествознанием и философией природы состоит не в предмете (предмет этот потенциально один и тот же — природа), а в способе мышления, который занят этой природой. Это в высшей степени важно. И поскольку естествознание представляет собой именно рассудочный способ мысли, значит, нам нужно выйти за пределы рассудочного способа мышления о природе, чтобы прийти к философскому познанию природы. Значит, всё различие между естествознанием и философией природы сводится прежде всего к различию рассудочного и разумного познания природы. Но соответственно этим способам, иным для естествознания и для философии, выступит и предмет — природа.

Таким образом, способы мысли не есть нечто, как проповедует эмпиризм, что в своём развитии определяется исключительно предметом. Если бы дело было так, то физика всегда становилась бы метафизикой и естествознание всегда становилось бы философией природы. Всё естествознание в целом как совокупность всех дисциплин, казалось бы, охватывает всю природу во всех её формах. Но, удивительное дело, всё естествознание вместе взятое абсолютно не способно ответить на один вопрос: почему природа не хочет быть природой, а переходит в дух. Оказывается, простейшее различие между философией природы и естествознанием по предмету состоит в том, что природа как предмет естествознания никогда не переходит в дух, а природа как предмет философии природы с необходимостью переходит в дух. В естествознании природа самодовлеюща и замкнута в себе самой, в ней нет ничего, что выступало бы тенденцией стать чем-то иным, чем она есть. В философии природа обнаруживает не только тенденцию, но процесс становления духа. Улавливаете теперь, откуда происхождение пресловутой советской онтологии? Онтология и есть та доктрина, которая полагает, что бытие само по себе как сущее для себя и есть единственно всеобщее, абсолютное, объективное и так далее. Так это же и есть рефлексия о естествознании и о естественнонаучном отношении к природе! А нам говорят, что это новое открытие в философии...

Итак, у нас намечена проблема в двух моментах: со стороны изменения способа мысли и со стороны выступления нового предмета для мышления. Что благодаря этому мы получили? Раз естествознание остановилось на дуализме закона и многообразной чувственной определённости предмета, — а эти законы, силы и так далее выдаются за внутреннее природы, за

её сущность, — то нам в таком случае, чтобы не довольствоваться этими данными естествознания, нужно получить внутреннее самого внутреннего. Если законы естествознания есть внутреннее самой природы, то, чтобы перейти к философскому познанию природы, мы должны раскрыть внутреннее самого внутреннего, то есть законы самих законов, а точнее говоря — один закон. Что благодаря этому мы получим? Мы расстанемся с абстракциями бесконечного множества конечных законов в естествознании. Значит, всеобщее, на котором останавливается естествознание, как абстрактное всеобщее должно прекратить своё существование как односторонность и односторонность. Всеобщее должно раскрыть определённую и различённую в себе самом. Таким образом, оказывается, что всеобщее, будучи различённым в нём самом, есть отрицание себя самого и процесс этого самоотрицания всеобщего в нём самом и даёт нам всю определённую вплоть до чувственной единичности природы.

Вдумайтесь, что мы получаем. Естествознание кичилось и кичится тем, что оно имеет силы, всеобщие законы, классы, роды и так далее, а с другой стороны, оно говорит нам, что мы имеем дело не с каким-то мнимым, кажущимся предметом, а с чувственной реальностью, с данностью предмета. Но присмотритесь к этому. Чувственная реальность, чувственные вещи природы — это не то, что достойно уважения, а самое жалкое. В этих чувственных предметах нет ещё никакого намека на единство этих предметов. Итак, что мы получаем благодаря намеченному ходу мысли? Оказывается, что всеобщее в самой природе вследствие собственной определённости выступает как единичность природы. Таким образом, подлинная единичность природы только тогда выступает как истинная единичность, когда она в себе самой оказывается всеобщей. Конкретно-всеобщая природа вследствие собственной отрицательности приводит себя к единичностям природы, а любое единичное существование природы в себе самом оказывается всеобщим. Вот где впервые выступает истинная единичность.

Значит, действительно можно предположить, что только вместе с разумным познанием природы не только раскрывается всеобщее природы, всеобщее всех явлений и предметов, но и сами вещи и явления природы теряют свою грубую форму эмпиризма. Что же это, конец вульгарному эмпиризму и абстрактной сущности? Да. Да ведь это конкретно-всеобщее и есть закон природы. Теперь закон не есть какая-то таинственная сила. Теперь мы получаем

такое всеобщее, которое господствует над всеми явлениями природы. Господствует именно потому, что само же их порождает как единичное и само же возвращает в себя. Философское познание и есть познание конкретно-всеобщего в самой природе, результатом самоотрицания которого выступают все законы, поставляемые естествознанием. Законы естествознания есть особенное самого конкретно-всеобщего.

Таким образом, после того как мы охарактеризовали, что отличает природу как предмет естествознания и как предмет философского познания, мы, в общем-то, получили ответ на вопрос, что такое природа. Оказывается, сказать, что такое природа, можно только через способ познания, через способ отношения к ней.

Далее я должен сказать несколько слов по поводу перехода от рассудочного способа познания природы к разумному способу её познания. Однако говорить о способах познания или о том, как происходит переход от рассудочного способа к разумному способу, именно при рассмотрении самой природы невозможно, не нарушая при этом определённых предпосылок. Ведь природа есть лишь одна особенная формация. Следовательно, нам не хватает здесь ещё одной формации — формации духа. Но даже если бы мы и прошли эту вторую формацию существования как особенную форму всеобщего, то и тогда мы не получили бы возможности рассмотреть, что происходит при переходе от рассудочного способа познания к разумному, ибо, пока мы заняты любыми ступенями развития природы и духа, мы заняты всегда каким-то особенным содержанием. Это невозможно по той простой причине, что предмет, содержание здесь выступает всегда ограниченным и конечным. Поэтому, если бы я дал разбор даже всей реальной философии Гегеля — и философии природы, и философии духа, — всё равно я не имел бы возможности ответить на вопрос, каким же образом рассудочное познание переходит к разумному, повторяю, вследствие прямого противоречия содержания познания и формы мышления. Раз предмет, содержание ограничено, то моё мышление не может перескочить в разум без рассудка. Поэтому не подумайте здесь об односторонней зависимости: дескать, рассудок плох, и потому он занят конечными предметами. Нет, правомерно сказать и обратное: предмет здесь выступает как конечный. Это обоюдная зависимость, и пока мы топчемся на познании формаций природы и духа, мы не можем ответить на вопрос, что же здесь определяет что: то ли предмет

определяет мышление, то ли мышление определяет предмет. Можно сколько угодно детально анализировать и исследовать это обоюдное отношение предмета и мышления при познании всех формаций природы и духа, но обнаружим мы только одно, что предмет столь же зависит от мышления, сколь и мышление зависит от предмета. Получается, что при рассмотрении всех особенных формаций природы и духа ни о каком материализме и идеализме в строжайшем смысле слова не может идти и речи, ибо здесь не только предмет определяет сознание, но и мышление определяет предмет.

Здесь я должен указать на инстинктивную деятельность разума, принадлежащую французскому эмпиризму. Обычно французский эмпиризм порицают за то, что, занимаясь проблемой соотношения сознания и бытия в развитии общества, этот эмпиризм барахтался в замкнутом ошибочном логическом круге: он и бытие считал определяющим сознание, и сознание считал определяющим бытие. Почитайте, например, работы Плеханова о французской философии. Плеханов не находит слов, чтобы в полной мере выразить злость в адрес французского материализма: какой же он был нехороший и допотопный до Маркса и тому подобное. Но я должен сказать обратное: это не слабость, а сила французского эмпиризма, его чистоплотность и научная добросовестность. Он совершенно безукоризненно и честно получил вывод, что, пока мы вертимся в отношении общественного бытия и сознания, мы не можем решить, что является основанием.

У вас должен наступить шок от того, что мы-де подкрались к святой святых — материалистическому пониманию истории. Но шок должен наступить от другого — от ходячих представлений об истмате, потому что Маркс и Энгельс никогда не выставляли такую однобокость: общественное бытие определяет сознание, и баста. У нас это довели до чудовищной вульгаризации, заявляя, что общественное бытие вообще является причиной всего остального. Хуже не придумаешь: рисует ли художник какую-то картину, пишет ли музыкант какую-то симфонию, причина этого — общественное бытие. Общественное бытие действует, а композитор только ноты записывает... Но к Марксу и Энгельсу это, к счастью, никакого отношения не имеет, потому что они прекрасно знали, что общественное бытие и общественное сознание взаимно определяют друг друга. Почитайте в связи с этим хотя бы всю переписку Энгельса после смерти Маркса о материалистическом понимании

истории, где сказано, что не может иметь место в обществе такое отношение, что только общественное бытие определяет сознание и так далее. И в качестве примера Энгельс приводит удивительный случай: наоборот, говорит он, на способ материального производства, например, в Германии повлияла больше всего усталость немецкого бюргера со времени Тридцатилетней войны. Да, именно нравственная, духовная усталость. Странно, кажется, что Энгельс решил «встать на голову» и выступить проповедником идеалистического взгляда на общество и его историю. Нет бы экономический детерминизм-то сюда, а тут какая-то «нравственная и духовная усталость бюргера»! В чём же дело? Мысль Энгельса проста: пока мы вертимся в конечном содержании и конечной форме общественного отношения, невозможно определить, что является основанием. Поэтому Маркс и Энгельс, занимаясь проблемой соотношения общественного бытия и общественного сознания, уходят из этой проблемы замкнутого логического круга в проблему основания — в способ материального производства. Но у нас способ материального производства трактуют как пустое название, а ведь способ материального производства есть единственная реальная, объективная связь общества и природы. Вот в чём секрет-то. Значит, экономические отношения, знаменитый «базис», и политическая организация, идеологические надстройки, имеют в качестве своей предпосылки материальное отношение общества и природы. А то ведь получается, что экономические отношения в готовом виде падают с неба. И Маркс знал эти выверты ещё при жизни, когда пытались подсовывать экономические отношения как готовые и существующие от века, в таких, например, «невинных» формулировках: «труд есть источник всякого богатства» («Готская программа»), — на что Маркс делает пометку: «и природа прежде всего». Немножко забыли природу. Улавливаете, как материалистическое понимание истории передёргивается в сферу субъективности? Маркс же поправляет это.

В чём тут суть дела? Дело в том, что через способ производства осуществляется вообще выход к природе и, следовательно, выход за пределы конечного отношения, которым теперь манипулируют в истмате. Значит, если мы хотим уловить основание, то мы должны выйти за пределы ограниченности общественного бытия и общественного сознания в основание, которое вовсе не является конечным, через природу. Основание только тогда и выпадает основанием, когда оно не является конечным. Конечных

оснований не бывает. Таким образом, оказывается, материалистическое понимание истории имеет своей предпосылкой всеобщее основание. А раз основание всеобщее, то это вплотную имеет отношение к нашей проблеме: что есть всеобщее природы и как это всеобщее природы связано с сущностью духовной жизни и мышлением вообще? А то ведь можно подумать, что общественное бытие не имеет отношения к духу. Значит, Маркс и Энгельс без всяких оговорок указывают, что правильное материалистическое понимание истории достигается только тогда, когда осуществляется выход за пределы одностороннего манипулирования соотношением конечных моментов общественного бытия и общественного сознания. Ну а раз осуществляется выход во всеобщую природу и всеобщее мышление, то это и есть выход в святая святых самой философии.

Отсюда становится понятным, почему Энгельс, издавая на английском языке работу «Развитие социализма от утопии к науке», в предисловии к ней заявляет, что само открытие материалистического понимания истории, этого закона развития общества, было возможно только в той стране, которая имела классическую немецкую философию и особенно диалектику Гегеля. Оказывается, при всём том, что буржуазное общество уже выступило на сцену как предмет, для открытия материалистического понимания истории этого недостаточно, нужна ещё и диалектика, открытая Гегелем. Неужели было недостаточно предмета и обычного мышления, с которым все теперь приходят в любой университет и в философию? По Энгельсу, оказывается, недостаточно. Значит, для материалистического понимания истории прежде всего требовалось знание диалектической природы мышления, да не просто в какой-то замкнутой субъективной сфере, а в отношении к бытию; то есть без философии, без раскрытия природы диалектического мышления и того, как оно связано с бытием, нам никогда не получить материалистического понимания истории. Не материалистическое понимание истории лежит в основе диалектики мышления, а диалектика мышления должна обеспечить материалистическое понимание истории; не диалектическое мышление обязано опытным наукам, а сами науки о природе и истории становятся научными только тогда, когда их предпосылкой выступает диалектическое мышление. А нас призывают всё обобщать, чтобы мы никогда не вылезали из расудочного мышления!

Итак, как же тогда достигать диалектического мышления? Мы уже выяснили, что совсем не на предметности естествознания и не на предметности исторических наук. Значит, нужно выйти вообще за пределы ограниченного предмета и ограниченного способа мысли в отношении друг к другу. Что мы тогда получим? Мы получим рассмотрение не особенных формаций природы и духа и не рассмотрение того, как наше сознание соотносится с этими конечными предметами, а всеобщность предмета и всеобщность мысли в отношении к этому предмету. Отсюда и формулировка основного вопроса философии как вопроса об отношении мышления и бытия, а не об отношении, например, нашего сознания к механической формации природы или к капиталистической формации общества. Значит, остаётся только одно: исследование именно самого отношения, диалектики мышления и бытия в этих всеобщих категориях. Результатом этого мы и получим диалектическое мышление, и не только диалектическое мышление, но и то, что представляет собой всеобщий диалектический процесс природы и духа, или диалектический процесс самого всеобщего в природе и духе. Резче говоря, конкретно-всеобщее единство бытия и мышления как конкретно-всеобщее природы и духа за счёт собственной определённости и выступает как особенные формации природы и духа и как бесконечное множество явлений природы, общества и мышления. Оказывается, конкретно-всеобщее не есть нечто потусторонне существующее для вещей природы и духа, а оно есть именно конкретно-всеобщее всего единичного и всего особенного в природе и духе.

Опытные науки как раз и ищут всеобщее по ту сторону единичного и особенного. Но этот рассудок подвергается здесь удивительной иронии. Он хочет отделаться от всеобщего и удержать единичное, особенное, отдельное (это новая категория диамата!), но добивается обратного: удерживая единичное как действительно сущее, противоположное фикции всеобщего, он единичное превращает во всеобщее. Как рассудок ни воюет против всеобщего, он и шагу не может ступить, чтобы при этом единичное или особенное тут же не превратить во всеобщее. Почему это происходит? Потому что рассудок есть лишь произвольная односторонность разумного познания. Ведь что такое рассудок? Это разум, который не знает ещё своей собственной природы, не знает именно потому, что сам разум по своему развитию в отношении к бытию пока что есть как сущее в форме рассудка. Мы привыкли доверять

эмпирическому: раз что-то во времени — первое, а другое — последующее, значит, первое есть основание, а не наоборот. Здесь же, как видите, происходит обратное: хоть рассудок и является эмпирически первым во временном отношении по сравнению с разумом, тем не менее по существу он является вторичным, производным. Просто в форме рассудка действует разум. Вы спросите: а где же он здесь? — Да в двух основных моментах рассудка: с одной стороны — абстрактное тождество как принцип рассудка, с другой — противоположность абстрактного тождества. Но ведь два момента в рассудке должны поглощать рассудок целиком и уничтожать его, а он, увы, существует. Значит, при всей прямой противоположности двух основных моментов рассудка это не абстрактная форма противоречия, а именно противоречие единого отношения мышления. Даже абстрактное тождество никогда не может удержаться как абстрактное тождество. Присмотритесь к любому абстрактному тождеству как к $A = A$, и вы убедитесь, что если это действительно тождество, тогда в нём самом непосредственно есть различие. Оказывается, тождество с самим собой вообще невозможно, и нельзя даже раскрыть рот, что это — тождество, если нет хоть какого-нибудь различия. Значит, все пресловутые законы рассудка (абстрактное тождество, абстрактное противоречие, абстрактная противоположность) являются всего лишь односторонней рассудочной формулировкой противоречия, которое есть скрытое, ещё не выступившее единство самих этих противоположных моментов. Оказывается, разум действительно присутствует в рассудке. Присутствует, во-первых, как противоположность рассудка, противоположность его моментов, во-вторых, как какая-то, пока ещё не выступившая, связь этих моментов. Вот и всё, что называется разумом в сфере рассудка. Значит, рассудок есть превращённая форма, превращённый способ бытия разума. Не разум существует благодаря рассудку, а рассудок существует благодаря разумному в самом рассудке.

Вот мы и подошли вплотную к ответу на вопрос о том, что представляет собой природа. Итак, природа есть инобытие конкретно-всеобщего единства природы и духа. Или, точнее, конкретно-всеобщее единство природы и духа, бытия и мышления, вследствие собственного противоречия и отрицательности самого себя, выступая как внешнее существование, и есть природа как единичное, содержащее в себе самом конкретно-всеобщее (это единичное — друг вне друга как внешнее существование).



ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ

Итак, природа есть идея как внешнее бытие. Хорошо или плохо то, что здесь природа определяется Гегелем как идея в её внешнем бытии? Сразу скажу, что в нашей литературе это положение приводится в весьма произвольном виде. Прежде всего даётся откуда-то взятое определение, что природа есть инобытие идеи. И это очень распространено. Но природу нельзя определить как инобытие идеи. Это совершенно не соответствовало бы тому, как Гегель рассматривает саму природу, ибо инобытие означало бы здесь что-то ущербное по сравнению с идеей, так как известно, что идея определяется самим Гегелем как абсолютная истина. Вдумайтесь, что следует из этого определения. Если природа есть инобытие идеи, то природа есть инобытие истины. Если выразиться прозаически, это означает, что природа есть ложное бытие. Вот к чему приводят неточности в определениях. Гегель же не это хочет сказать своим определением, а совсем противоположное, что сама природа и есть идея. А это нечто другое. Здесь природа приобретает значение идеи, а не чего-то деградированного по сравнению с идеей.

Поскольку Гегель употребляет здесь не только определение *идеи*, но и определение *понятия*, нам нужно выяснить, каково соотношение этих двух определений. Притом если вы возьмёте критическую литературу о гегелевской философии, то вы найдёте положения о том, что исходным пунктом в гегелевской системе является абсолютная идея. Она-де есть основание всего и вся и так далее. Но это не соответствует самому Гегелю и его философии. Исходным пунктом у Гегеля никогда не выступает абсолютная идея. Вдумайтесь, если бы Гегель начал с идеи, а идея определяется именно как высшая истина, значит, истина должна быть в самом начале, в самом исходном пункте. Но Гегель знал, что если истина по каким-либо благим намерениям выставляется в начало, то мы получаем не истину, а её собственную противоположность. Поэтому с истины начинать нельзя. Нельзя, соответственно, начинать с абсолютной идеи, да Гегель с этого и не начинает, это просто ему приписывают.

С чего же начинает Гегель? А начинает он с понятия, но не с идеи. Больше того, он всегда начинает с понятия лишь в себе,

то есть с того, что в лучшем случае является реальной возможностью понятия, но ещё не самим понятием. Что такое понятие? Понятие, по Гегелю, вовсе не есть нечто имеющееся в голове, содержание чего находится вне головы, так сказать, во внешнем объективном мире. То, что называется понятием (а это распространено и по сей день), по Гегелю, — всего лишь представление, и притом субъективное. В чём же тогда отличие понятия от субъективного представления? Возьмём сначала по содержанию. На ступени представления дело обстоит таким образом, что представление есть в нас, в нашей голове, предмет же представления существует вне представления как самостоятельный предмет. И представление эти предметы в их собственной определённости как содержание переводит в себя. Таким образом достигается представление о предмете. Хотя представление и делает этот перевод содержания предмета в сферу сознания, тем не менее предмет от этого не перестаёт существовать вне представления. Вот что для вас важно. Значит, представление — это такая форма мысли, которая замкнута ещё в сфере субъективности и, несмотря на некоторое единство с объективным содержанием, не избавляется от формы субъективности.

В чём, по Гегелю, неудовлетворительность представления? В том, что представление есть лишь формулировка противоречия содержания и формы познания, но никак ещё не разрешение этого противоречия. И это противоречие как неразрешённое сказывается в том, что для представления предмет выступает с такой-то своей определённой, иная же определённая этого же самого предмета остаётся вне представления и не получает никакого выражения в своём содержании для представления. Значит, для представления предмет не просто остаётся внешним в своём бытии, он одновременно остаётся ещё и конечным. Представление как определённый способ мысли потому и застревает на противоречии, что оно не добирается до сущности самого предмета. Какие-то моменты определённости представление уже выражает, переводит их из предметного, объективного существования в субъективную форму представления, но сущность предмета при этом ещё не затронута.

Ну а если мы не захотим в процессе познания остановиться на представлении, то мы вынуждены, согласно Гегелю, идти к понятию. Но понятие (если брать со стороны субъективности) есть не что иное, как отрицание представления. Не надо искать,

что такое представление. Как только вы возьмёте любое понятие в моменте абстрактного тождества с собой, вы будете иметь чистейшей воды представление. Значит, представление абстрактно, оно от содержания предмета удерживает всегда только тождественность этого содержания самому себе. Теперь, я думаю, и раскрывается, почему представление не добирается до сущности предмета. Ведь сущность предмета должна быть заражена определённой предметом и должна находиться в существенной связи с определённой предметом. Вот почему представление не добирается до сущности предмета.

Что отсюда следует? Раз представление как абстрактное тождество с собой должно подвергнуться отрицанию как абстрактный способ мысли, значит, мы должны прийти к различению. Различение — необходимый момент. Абстрактное тождество представления должно быть снято в различии. Но и этого мало. Когда мы получаем различённость, на сцену выступает лишь соотношение различных моментов друг с другом, но нужно ещё, чтобы это соотношение различных моментов через собственное различие обнаружило своё собственное единство. Вот если это достигнуто, то мы попадаем (со стороны субъективности) в то, что Гегель называет понятием. Значит, понятие по своей форме состоит в том, что вместо абстрактного тождества выступает различённость, причём различённость, доведённая до противоположности. Но важнейший момент — третий: когда различённости, доведённые до полного развития, выступают как единство противоположностей. Это и есть понятие. Значит, понятие (со стороны момента субъективности) есть противоположность мысленных определений в их единстве. Не понятия, а одно понятие.

Только отсюда и становится понятным, почему здесь наступает преодоление рассудочного, метафизического способа мышления. Раз любое понятие (пока как субъективное) есть единство противоположностей, значит, само понятие есть противоречие. Моменты понятия столь же едины, сколь и отличны друг от друга. А это ведёт к тому, что в этом понятии невозможно удержаться как в тождественном себе самому. Противоречие понятия сразу втягивает его в процесс, и тогда это понятие в развитии его собственного противоречия становится иным понятием, более развитым и так далее. Таким образом, мы получаем переход понятий друг в друга, то есть то, что и требовал Ленин, как вам известно, в «Философских тетрадах». Абстрактное же понятие не переходит в другое

абстрактное понятие, потому что абстрактных понятий нет. А если речь идёт о том, что понятие абстрактно, то это уже не понятие, а представление. Возьмите, например, два представления. Что они означают? Вам из учебников известны закон перехода количества в качество и обратно. Достаточно качество и количество взять как абстрактную тождественность самим себе, как мы получим два представления. Что отсюда следует? Раз одно представление непосредственно тождественно с собой, встаёт вопрос: «Каким образом качество должно перейти в количество и наоборот?» Как вы думаете, процесс перехода здесь состоится? Непосредственное представление не имеет процесса перехода в противоположное ему представление. Оно уже перешло. Это то же самое, что мы имеем в представлениях, например, чистого света и чистой тьмы. Ведь чистый свет есть абсолютная неразличённость в нём самом, потому что если бы была какая-то различённость, то это не был бы чистый свет. Чистый свет представляет собой лишь абсолютное абстрактное тождество с собой. В нём ничего нет от тьмы. Но тогда чем отличается чистый свет от чистой тьмы? Ничем. Ведь тьма-то тоже есть абстрактное тождество с собой. Поэтому чистый свет есть чистая тьма, а чистая тьма есть чистый свет.

Я специально иллюстрирую подробно и разъясняю вам ультрамелочи, ибо без этих ультрамелочей совершенно непонятно, почему мышление, движущееся в представлениях, оказывается не диалектическим, а метафизическим. Такое мышление не способно ни к чему, кроме непосредственного перехода из одной противоположности в другую, а процесса нет. Поэтому видимости перехода в сфере представления хоть отбавляй, а движения и развития нет. Прежде чем кто-то соберётся сделать этот переход, он уже давно совершился, потому что абсолютно безразлично, как называть абстрактное тождество с самим собой: одним противоположным определением или другим — это одно и то же, то есть абсолютно непосредственное тождество с самим собой сразу же, непосредственно оказывается своей собственной противоположностью, и переход уже совершился, а не совершается, потому что здесь нет никакого различия, никакой рефлексии, определённости. Попробуйте-ка младенца сразу превратить во взрослого человека. Если вы превратите его в абстракцию и взрослого человека превратите в абстракцию, тогда — да, младенец моментально окажется взрослым человеком. Но поскольку такие младенцы существуют только в абстракции

(как абстрактно тождественные самим себе), постольку реальный процесс превращения младенца во взрослого человека весьма противоречив и сложен. Представление совершенно не способно следовать процессу самого предмета, так как оно не способно в исходном пункте удерживать определённую предмет как конкретную. Если представление и удерживает определённую предмет, то только чувственную определённую. А ведь чувственная определённая есть многообразие без внутреннего единства. А многообразие без единства есть то же самое, что и единство без многообразия. Вывод простой: то, что обыденное сознание называет чувственно-конкретным, и есть настоящая абстракция чувственного. Притом безразлично, представлено ли это конкретное многообразием без единства или единством без многообразия. Например, пространство и время трактовались Ньютоном как абсолютные, лишённые в самих себе различия. Именно поэтому пространство и время у Ньютона оказались абстракциями, представлениями, а потому недействительными пространством и временем.

Значит, действительно, только понятие оказывается определённым в нём самом. Больше того, нам недостаточно фиксировать лишь в самом общем, абстрактном виде моменты понятия, надо указать строже, как это делал Гегель в «Логике», каковы эти моменты по определениям. В любом понятии этих моментов три, и это никакого отношения к абсолютному идеализму Гегеля не имеет. Первым моментом выступает абстрактное соотношение понятия с самим собой. Именно этот пункт был исключительно присущ представлению. Если угодно, это абстрактное соотношение понятия с самим собой можно назвать всеобщностью понятия или моментом всеобщности понятия. Это даже лучше, потому что отсюда сразу должно осознаваться, что представление представляет собой лишь всеобщность по своей форме.

Далее, поскольку понятие есть отрицание представления и, соответственно, полагание различия, постольку в связи с этим выступает второй момент понятия — его различённость, или особенность. Представление знает особенность не в себе самой как в форме, а исключительно в содержании. Таким образом, раз всеобщий момент понятия требует одновременно и момента особенности, следовательно, в понятии наступил конец абстрактной неопределённости всеобщего, которым и было

представлено представление. Теперь всеобщность понятия — вовсе не абстракция, а особенная всеобщность, определённая всеобщность, всеобщность с некоторым различием.

Значит, если первый момент есть момент всеобщности, а второй — момент особенности, то их можно назвать иначе: первый момент есть момент абстрактного тождества, а второй момент — момент различия, который тождество понятия делает определённым, различённым. Тогда отсюда с необходимостью следует третий момент — соединение особенного момента понятия с его всеобщностью. И суть этого движения проста. Раз уж всеобщее в себе самом оказалось определяющимся к особенности, определённости, то этим оказывается и обратное: особенное определяется как единое со своей всеобщностью. Всё. Это и есть момент единичности понятия.

Итак, понятие (независимо где — в абсолютном идеализме Гегеля или в материалистической диалектике) с необходимостью есть единство моментов всеобщности, особенности, единичности. Где нет этих моментов, там нет понятия, а есть абстрактное представление. Формальная логика тем и отличается от диалектики мышления, что она не идёт дальше представлений. Абстрактное тождество лежит в основании трактовки всех так называемых понятий в формальной логике, и точно так же это абстрактное тождество является основанием классификаций всех типов и видов суждений и умозаключений. Потому-то все суждения рассматриваются как связь различных представлений по принципу тождества и, соответственно, умозаключения трактуются как связь различных суждений друг с другом по принципу тождества. Это можно перевести, соответственно, в символическую форму — и вы получите математическую логику исчисления. Ограниченность формальной логики в том и состоит, что она не идёт дальше принципа абстрактного тождества и связи с ним какой-то внешней для этого тождества различённости, будь то два разных представления, будь то два представления, связанных в суждение, или даже определённые агрегаты представлений, связанные друг с другом в виде суждений, образующих умозаключения. Иными словами, формальная логика ставит суждения и умозаключения лишь друг возле друга.

А что делает диалектическое мышление? Диалектическое мышление, вследствие того, что понятие для него есть конкретное в нём самом и, следовательно, есть противоречие, даёт

процесс возникновения друг из друга всех видов суждений и, соответственно, процесс возникновения друг из друга всех видов умозаключений. Если вам это неизвестно, незнакомо, откройте «Диалектику природы» Энгельса и прочтите раздел о классификации суждений. Значит, диалектическое мышление (если трактовать форму мысли), начиная с понятия и переходя от него к суждению и заключению, отличается от формально-логического способа мысли одним: противоречием и выражением этого противоречия в самой форме мысли.

Я специально взял представление и понятие изолированно, без соотношения их с предметом и содержанием. А теперь сведём их с содержанием. Сначала представление. Его отношение к предмету самое простое. Ясно, что любой предмет, который выступает предметом сознания, реально вовсе не сводится к абстрактному тождеству с самим собой. Он всегда есть различённый предмет — у него есть такие-то свойства, такие-то стороны, качества и так далее, — то есть помимо того, что это — один предмет, в нём ещё есть и определённая, присущая ему же самому. В предмете всегда налицо единство (то, что он выступает как один) и его расчленённость (многообразие в самом предмете). Значит, хотим мы или нет, в самом предмете всё равно есть два момента: с одной стороны, различие, а с другой стороны, единство. Притом единство здесь остаётся совершенно абстрактным, ибо оно и сводится к выражению «один предмет», в то время как свойства предмета различены. Значит, единство выступило бы в предмете только в том случае, если различённость свойств и качеств раскрыла бы единство их самих.

Что делает представление как способ мысли с этим предметом? Оно остаётся верным себе самому и удерживает каждую различённость предмета в тождестве с самой собой. Раз представление набрело на то, что в предмете есть различие по свойствам, то оно говорит: «Вот вам десять различий в предмете, и каждое различие тождественно себе самому». С другой стороны, раз предмет есть нечто одно, чему принадлежит вся эта различённость, то это единство представление тоже трактует как абстрактно-тождественное самому себе. Это — иезуитская вещь: представление то преподносит нам положительную формулировку абстрактного тождества (предмет есть предмет, $A = A$), то преподносит это же самое тождество в отрицательной форме (любая различённость предмета тождественна себе самой). Вот и весь секрет так

называемого закона формальной логики. Чего здесь не хватает? Не хватает, во-первых, связи этих двух моментов друг с другом в самом предмете и, во-вторых, связи конкретности предмета в нём самом с конкретностью понятия о нём. Вот почему предмет всегда остаётся внешним для представления и неопределённым в его собственной природе.

Представление, как видите, затрагивает в лучшем случае только особенность предмета, но не его всеобщую сущность, не его субстанциональное содержание. Значит, представление — это тот способ мысли, который (если на нём остановиться окончательно) оказывается абсолютным препятствием для философского познания. Заставьте, например, представление выяснить отношение сущности и явления, и оно с сущностью и явлением проделает то же самое, что и с чувственно воспринимаемым предметом. Для представления сущность всегда есть сущность, а явление есть явление, а уж единство их остаётся чем-то третьим. Никогда сущность не входит в явление, а явление не входит в сущность, поэтому и связь их всегда оказывается внешней. Таким образом, и тут представление следует своему излюбленному принципу: момент тождества сохраняет в тождестве и момент различия тоже сохраняет в тождестве. Поэтому представление никогда не доходит до раскрытия единства сущности и явления, причины и действия, внутреннего и внешнего и так далее. Как, например, философия Нового времени понимала противоположность мыслящей и протяжённой субстанций? А так, что мыслящая субстанция тождественна себе как мыслящая, протяжённая тождественна себе как протяжённая. Из абстрактного тождества никакой действительной связи получить нельзя, значит, связью выступает нечто третье — бог есть единство мыслящей и протяжённой субстанции. Это третье и есть полное доказательство того, что мышление здесь действует исключительно как представление рассудка, а не как диалектическое мышление.

Посмотрим теперь, что делает с предметом понятие. Понятие определено в себе самом как нераздельная связь моментов всеобщности, особенности и единичности. Так что понятие различено в своём единстве и едино в своём различии. Но это по форме и есть конкретно-всеобщее. Значит, сама форма здесь содержательна в ней самой. В содержании, в предмете это понятие как субъективная форма мысли сразу же обнаруживает все три момента. Оказывается, мало того, что предмет есть чувственная

единичность, он ещё есть определённая как чувственная единичность, он ещё и всеобщность в нём же самом. Между прочим, только через момент всеобщности предмета можно говорить об универсальной связи всего со всем во Вселенной. Момент единичности есть момент абсолютной расщеплённости Вселенной на единичность как абсолютную единичность. Только момент всеобщности как той особенности, которая через единичность возвращается к себе самой, и есть момент связи любого предмета с единством мира. Какой бы предмет ни был, но именно потому, что он в себе есть единство единичности, особенности и всеобщности, он и есть предмет Вселенной. Речь сейчас не о том, как в разных предметах присутствуют сами моменты единичности, особенности и всеобщности, а о том, что нет ни одного существующего во Вселенной предмета, который не был бы единством противоположностей, то есть единством всеобщности, особенности и единичности. Вот в этом и состоит конкретность любых вещей Вселенной. Значит, только понятие (соответственно своей собственной природе) добирается до внутреннего единства в предмете его всеобщности, особенности и единичности.

Таким образом, оказывается, что только благодаря тому, что предмет в себе самом есть конкретная в себе самой всеобщность и мышление как диалектическое мышление в понятиях тоже есть конкретная всеобщность, именно поэтому предмет как определённый в нём самом может быть впервые выражен лишь в диалектическом мышлении через понятие. Только конкретный в себе самом предмет действительно связан с конкретным в себе самом мышлением. Отсюда вывод: для представления не существует никакого действительного единства, кроме абстракции единства объективного и субъективного мира, бытия и мышления. Для диалектического же мышления, постигающего всё в понятиях, впервые только и раскрывается конкретное в себе самом единство объективного и субъективного, бытия и мышления. И раскрывается потому, что в бытии и в мышлении, в природе и в духе мы имеем два полюса одного и того же единства. Только для представления Вселенная, мир всегда существует как расколовшийся на объективный и субъективный и остаётся непонятным, каким образом можно теперь эти расколовшиеся миры связать друг с другом. То, что это невозможно сделать, давно уже разъяснял Энгельс. Возьмите хотя бы его работу «Анти-Дюринг», где чёрным по белому написано, что если мышление берётся

натуралистически, как нечто данное, и противопоставляется бытию, то бытие и мышление, законы бытия и мышления никогда не придут в соответствие друг с другом. А именно на этом и стоит представление. Поэтому, хотя сторонники представления могут прикрываться выражением «отражение» и тому подобным, это пустое название, так как мышление, которое абсолютно отделено от бытия, не может отражать это бытие, то есть это такое отражение, которое равным счётом ничего не отражает и, более того, никогда не может отражать. Поэтому эта точка зрения чрезвычайно опасна в философии.

Плеханов выступил с критикой, что если мы будем стоять на категориях тождества, например, а не на категориях единства, рассматривая отношение мышления и бытия, то в категории тождества мы сразу попадём в идеализм, а в категории единства мы якобы впервые стоим на точке зрения материализма и так далее. Но суть этих приёмов весьма проста: в них отсутствует знание природы этих категорий. Дело не в том, какую категорию мы берём: тождество или единство, — а в том, берём мы эти категории как представления или как понятия. Если мы берём их через представление, то нет никакой разницы, назовём мы это тождеством или единством. Это всё равно будет $A = A$. Если же мы берём эти категории посредством диалектического мышления, то мы действительно установим, что, во-первых, не существует такого единства, которое является только единством, не имеющим никакого различия в себе самом, во-вторых, нет и такого тождества, которое не содержало бы в самом себе противоположности. И тогда остаётся разрешить только один вопрос, на какой ступени развития единства бытия и мышления адекватной выступает категория единства, а на какой — категория тождества. Обе эти категории необходимы как категории, развивающие единство мышления и бытия, вопрос только в том, на какой ступени развития этого единства выступают эти категории.

Итак, для вас теперь ясно, почему Гегель пришёл к выводу, что понятие есть высшая форма мысли и, с другой стороны, поскольку мысль не существует сама по себе (ибо это предпосылка лишь субъективного идеализма), постольку мысль эта, существующая в форме понятия, должна иметь своим собственным антиподом бытие. Но тогда и бытие должно быть, по крайней мере, понятием в себе, то есть реальной возможностью понятия, которое выступит в самом развитом виде лишь в разуме человека.

Значит, понятие, по Гегелю, во-первых, есть многообразное понятие, когда речь идёт о многообразных вещах и когда требуется выяснить, каково понятие каждой особенной вещи, во-вторых, речь идёт о понятии, которое является именно мыслительным выражением единства мышления и бытия, то есть об одном-единственном понятии. Проще говоря, для Гегеля единство бытия и мышления есть прежде всего само единое абсолютное понятие. Значит, все особенные понятия чего бы то ни было являются лишь моментами единого всеобщего, абсолютного понятия, которое есть единство мышления и бытия.

А единым это понятие является потому, что бытие в себе есть понятие, а бытие, ставшее бытием для себя, есть понятие как мышление, как разум. Разум человека есть лишь то, что бытие в себе есть лишь в зародыше. Сущность бытия, ставшая предметом для себя самой, и есть понятие в голове человека. Вот и всё, что скрывается за выражением «абсолютное понятие» в философии Гегеля. Природа в разуме человека достигает своего высшего бытия и благодаря этому существует для себя самой. Через разум человека природа познаёт саму себя, а не разум человека стоит по ту сторону мира, наблюдает за природой и познаёт её. Чтобы разум познавал природу, нужно, чтобы разум по своему бытию был связан с природным бытием.

Итак, мы уяснили, что такое понятие. Притом понятие тем и определяется, что бытие и мышление в нём уже не являются внешне противостоящими друг другу. Поскольку понятие есть уже единое всеобщее понятие объективного и субъективного, бытия и мышления, постольку бытие и мышление являются лишь моментами этого понятия. Значит, это понятие не абстрактно, не бессодержательно. Сами природа и дух, сами бытие и мышление в их различии составляют содержание абсолютного понятия как формы.

А что же делает понятие идеей? Оказывается, уже всеобщее понятие, понятие как единство бытия и мышления имеет в себе самом своё собственное содержание как различие и единство бытия и мышления. Но в таком случае, оказывается, само единство бытия и мышления и есть высшее и абсолютное противоречие. Здесь бытие и мышление абсолютно противоположны друг другу и в то же время они являются моментами одного всеобщего единства. Значит, абсолютное понятие и есть источник всякого развития и в бытии, и в мышлении. Притом реальность не придёт теперь

к этому абсолютному понятию откуда-то извне. Собственный процесс развития всеобщего понятия, определённости этого противоречия мышления и бытия и развитие этой определённости и есть выступление реальности в самом этом понятии. Вот и весь секрет того, почему философский диалектический метод не движется от абстракции всеобщего к какому-то эмпирическим путём найденному в готовом виде особенному содержанию. Раз философское познание добралось до единства мышления и бытия, то оно уже ниоткуда не может получить это особенное содержание. Только само противоречие единства мышления и бытия в его собственном развитии должно выявить и вывести на сцену всякую особенность, всякое содержание как особенное содержание, а следовательно, все формации бытия и мышления.

Итак, оказывается, только понятие, проходя определённые ступени своего развития, как единство мышления и бытия именно внутри себя развёртывает процесс отношения между формой и содержанием. Понятие, как мы выяснили в исходном пункте, есть всеобщее. Но раз выступает на сцену противоречие этого понятия как особенное, значит, на сцену выступает противоречие всеобщности понятия как формы бытия и мышления и особенного содержания. Это-то противоречие содержания и формы абсолютного понятия и есть формации природы и духа. Что такое любая формация природы и любая формация духа? Это прежде всего нечто особенное, особенное бытие, особенное содержание. Но это особенное содержание не существует от века в готовом виде, оно есть нечто возникшее из самого всеобщего единства мышления и бытия. Значит, это особенное столь же возникло из всеобщего единства мышления и бытия, столь же необходимо порождено им, сколь и противоречит самому этому всеобщему единству, неотжественно ему. Поэтому любая формация природы и духа есть прежде всего противоречие всеобщего и особенного, формы и содержания или, как говорит Гегель, «понятия и реальности», понятия и наличного бытия.

Значит, мы с вами выяснили главное. Оказывается, противоречие является источником развития не только самой Вселенной, но и всякой определённости в ней. Ядро Вселенной — единство мира — есть абсолютное противоречие в себе самом как единство бытия и мышления, абсолютное единство противоположностей. Вселенная если и существует, то только потому, что она есть вечный процесс разрешения этого противоречия, благодаря которому

вечно порождаются все особенные формации природы и духа и вновь снимаются во всеобщем единстве бытия и мышления. Здесь важно осознать то, что все формации природы и духа как особенные формации вечно возникают и исчезают, ни одна формация не есть что-то устойчивое и неизменное. Но все формации при этом вечны, то есть не бывает такого момента в единстве мышления и бытия, чтобы в нём не было какой-либо формации. Не бывает так, что есть единство бытия и мышления, но нет, например, механической формации природы или нет химической, или социальной формации и так далее.

Но ещё интересней другое. Не только особенные формации вечно возникают и исчезают благодаря абсолютному противоречию, но и все единичные вещи объективного и субъективного мира точно так же возникают и исчезают, однако Вселенная никогда не бывает без единичностей. Каждое единичное преходяще, временно, но оно абсолютно необходимо и вечно. Вселенная без единичностей не существует ни на мгновение. «Только абсолютное понятие вечно», — говорит Гегель. Вдумайтесь, оно-то и есть единство единичного, особенного и всеобщего. Значит, когда речь идёт о понятии, речь идёт не о каком-то этом единичном, которое есть и которого не будет, а речь идёт о единичном как о единичном, которое вечно есть, хотя любое единичное постоянно возникает и исчезает. Это и есть единичное бытие в его понятии. Точно так же любая особенная формация с необходимостью возникает и исчезает, но каждая формация абсолютно всегда существует как особенная формация. Вот эта особенная формация, которая всегда есть, при всём том, что любая особенная формация всегда возникает и исчезает, и есть особенное в его понятии.

Ну а уж про единство мышления и бытия, я думаю, разъяснять не нужно, что это — то единство, которое как раз только и есть, и есть именно потому, что противоречие этого единства вечно полагает всё особенное и единичное и снимает и уничтожает его. Значит, абсолютное единство существует исключительно как абсолютная, мировая хитрость, как хитрость абсолютного разума за счёт того, что всё время идёт возникновение и уничтожение всего особенного и единичного. В этом разгадка одного из труднейших положений Энгельса в «Диалектике природы» о том, что все конечные материи возникают и исчезают. «Всё конечное достойно гибели», — цитирует он «Фауста» Гёте, но материя как таковая

никогда не возникает и не исчезает. Только материя и её движение являются вечными, говорит Энгельс. Научитесь различать конечные оформленные материи и материю как таковую, которая составляет вечный круговорот через конечные материи, через их возникновение и уничтожение.

Ясно теперь, что абсолютное понятие — это вовсе не форма. Это форма, единая со своим собственным содержанием. Поэтому когда (в любых работах Гегеля) речь идёт о понятии чего бы то ни было, тогда речь идёт не о субъективном представлении у нас в голове о чём-то, а о субстанциональном содержании самого предмета в единстве его формы и содержания. Вот что такое понятие. Но поскольку это абсолютное понятие проходит ряд формаций в отношении к себе самому через свои особенные реальности, постольку, естественно, не на всех ступенях понятие в равной мере тождественно себе самому. На самой примитивной ступени развития, например, в механической форме природы, имеется абсолютное несоответствие понятия себе самому. Но зато в мышлении, в разуме человека понятие уже имеет такое содержание, такую реальность своих предметов, которая сама есть понятие. Значит, процесс перехода от механической формации природы до разума человека есть процесс достижения тождества абсолютного понятия и его содержания, понятия и его реальности, формы и содержания. Разум человека есть не что иное, как тождество формы и содержания, где содержание оказывается формой, а форма оказывается содержанием.

Вот и секрет того, почему диалектическая форма мышления оказывается высшей формой мышления и единственно истинным методом для познания всего сущего. Потому что именно в диалектическом мышлении достигнуто то тождество формы и содержания, мысли и предмета, которое существует расщеплённым на всех предшествующих ступенях до разумного мышления. Так что диалектическое мышление, диалектический метод — это не бессодержательное мышление, это не пустая форма для предметов, которую остаётся только применить к готовым предметам и получить философское познание. Диалектическое мышление как форма в себе самом содержательно и только поэтому есть истинная форма познания. Но чего не хватает этой истинной форме? Не хватает эмпирической определённости содержания. Всеобщность формы соответствует своему всеобщему содержанию, а вот особенное содержание здесь ещё отсутствует.

Значит, безразлично, идём ли мы от единства бытия и мышления, чтобы получить особенные формации этого единства в природе и духе, или мы идём от диалектического мышления как единства абсолютной формы и содержания к особенным формациям. Это — один и тот же процесс. Вот почему Энгельс и говорит совершенно правильно и справедливо, что диалектический метод является единственным аналогом всех процессов, происходящих в природе и обществе. Процессы представляют собой нечто особенное в природе и обществе, диалектический же процесс природы и общества не только не имеет различия как процесс в природе и обществе, но не имеет различия между природой и обществом, с одной стороны, и мышлением — с другой. Отсюда и вывод Энгельса, что диалектика есть наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. Природа, общество и мышление как сферы бытия отличаются друг от друга, но законы этих трёх сфер одни и те же. А чтобы быть одними и теми же законами, нужно, чтобы эти законы были одним-единственным законом. Но этим законом и выступает единство мышления и бытия, а точнее говоря, отрицательное единство мышления и бытия. Ибо не надо упускать одно из гениальных определений Энгельса, сделанных в «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы». Я имею в виду тот момент, когда Энгельс характеризует отрицание отрицания. Никто почти не обращает внимания, что Энгельс ставит закон отрицания отрицания через запятую с определением развития противоречия. Но ведь развитие противоречия и есть развитие абсолютного отрицательного единства мышления и бытия. Более того, само это единство определяется как единство бытия и мышления, как единство противоположностей. Иными словами, само высшее единство, существующее для философии, сразу выступает в определении одного из законов диалектики. Вот и весь фокус. А говорят, что их нужно получить путём обобщений и так далее.

Значит, абсолютное понятие становится идеей лишь по мере того, как реальность понятия становится соответствующей понятию. Идея и есть не что иное, как понятие, имеющее своим предметом понятие. Проще говоря, идея есть *понятие понятия*. Если вы берёте, например, жизнь, организм, живое, то здесь, согласно Гегелю, понятие уже выступает как налично сущее понятие, в то время как в неживой природе понятие в лучшем случае есть лишь в себе, то есть в возможности, в зародыше. Что же в таком случае представляет собой живое как понятие или как идея?

Это есть то существование, где всеобщая форма определяет своё собственное содержание. И не думайте, что эта форма впервые выступает, так сказать, на ступени органической природы. Ничего подобного. Эта форма имеет свой исходный пункт уже в неорганической природе.

Итак, идея есть такое существование, где форма определяет свою собственную реальность, своё собственное содержание. Действительно, до живой формации природы мы не встречаем ничего такого, где бы форма определяла своё содержание. Там есть форма, там есть и содержание, но нет того, чтобы форма определяла своё содержание.

Значит, там, где понятие начинает определять свою реальность, там мы имеем дело с началом идеи. Но не более. В искусстве — то же самое. Ведь искусство только тогда и выступает как искусство, когда форма искусства определяет целиком и полностью своё содержание. Поэтому очень нелепыми и неграмотными являются такие рассуждения, когда ссылаются на то, что содержание произведения, в общем-то, хорошее, но вот форма неподходяща. В искусстве если нет формы, то нет и содержания, а если нет содержания, то нет и формы, потому что искусство — это не две составные части, объединённые под одним названием.

Но во всех этих формациях важно, что форма не только определяет своё содержание, понятие не только определяет свою реальность, но одновременно они и отличны друг от друга, то есть реальность здесь, в зависимости от различных ступеней, столь же определяется понятием, сколь и не подчинена ему, оказывается внешней для понятия. Это как раз и характеризует ступени самой идеи. Чем максимальной момент внешности в реальности понятия, тем эта идея примитивней. Такова прежде всего идея живого. Чем больше снимается последний остаток реальности, не определяемой понятием, тем больше мы поднимаемся к более высокой формации идеи. Вот почему в разуме, в диалектическом мышлении, где понятие становится предметом себя самого, ничего внешнего и случайного уже нет. Значит, разум есть отношение чистой внутренней необходимости, тождественной чистой всеобщей свободе. Проще говоря, разумное бытие всеобщего и есть необходимость, которая оказывается свободой. Свободой, которая оказывается необходимостью. Итак, для того чтобы получить идею, понятие должно сделать реальность соответствующей себе самому. Отсюда и определение истины: истина есть соответствие

понятия и реальности. Таким образом, процесс единства бытия и мышления и есть не что иное, как процесс истины в различных ступенях её развития.

Здесь мы подошли к тому, что означает выражение, которое является основным для «Философии природы» Гегеля, что «природа есть сама идея в форме внешнего бытия для себя самой». Это означает, что идея находится не по ту сторону природы, не по ту сторону явлений, вещей и предметов природы, а в самих явлениях, вещах и предметах, особенных формациях природы и нигде более. Но здесь налицо вот что. Оказывается, по самому основному своему определению природа не есть просто агрегат бесконечного многообразия явлений, а есть прежде всего всеобщее в этом бесконечном многообразии явлений природы. Так что природа не есть только телесные, материальные явления в бесконечном многообразии и только абстракция какого-то природного единства по ту сторону её определённости. Природа есть всеобщность во всей единичности и единичность, содержащая в себе самой всеобщность самой природы. Это и означает выражение «природа есть идея как внешняя себе самой».

Иными словами, природа есть начало всеобщего. Если бы мы не знали «Логики», которая занята раскрытием природы всеобщего, то ничего, кроме этого определения, мы не могли бы высказать. Мы начали бы как раз с единичности природы, её вещей и предметов и постепенно, формация за формацией шли бы к раскрытию того, что подлинной сутью природы является всеобщее самих её единичностей. Но поскольку мы знаем всеобщее уже впереди, в «Логике», постольку мы и исходим из этого определения.



ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ

Сегодня я постараюсь завершить предварительное понятие философии природы, чтобы в следующий раз перейти к рассмотрению механической формации.

Итак, в прошлый раз мы остановились вкратце на фиксации того, что представляет собой представление, понятие и идея. И всё это нам понадобилось для того, чтоб выяснить простейшее положение, которое является основным в гегелевском определении природы, что природа есть идея, внешняя себе самой. Уже в прошлый раз я вкратце наметил вам ту мысль, что это определение является вовсе не принижением природы, а, наоборот, возвышением природы до идеи, ибо в дефиниции определённо сказано, что сама природа и есть идея. Для нас это очень важно, потому что в этом моменте как раз и содержится главное, что идею не следует искать где-то вне природы и вне духа соответственно. Там её нигде нет. Единственно, где существует идея и даже абсолютная идея, — это природа и дух. Если говорить более определённо и развёрнуто, то следует сказать, что все формации природы и духа и есть существование абсолютной идеи. Я вынужден давать вам эти простейшие моменты, потому что вам придётся распутывать превратное представление о гегелевской философии, бытующее как раз по этому поводу в литературе.

Итак, откуда же получается природа? Природа получается как раз за счёт того, что сама идея как единство субъективного и объективного, мышления и бытия, понятия и реальности, будучи противоречием в себе самой, приводит к тому, что она выступает как внешняя себе самой. Значит, идея природы есть результат самоотрицания абсолютной идеи, по Гегелю. Поскольку вас может смущать выражение «идея природы», я это переведу в положительную формулировку, не пользуясь гегелевскими выражениями и категориями. Что это положение означает? А то, что всеобщее единство мышления и бытия, будучи противоречием в себе самом, выступает в первоначальном своём существовании как природа. Всё, больше ничего за этим моментом не стоит. Можно сформулировать короче. Поскольку всеобщее единство мышления и бытия и есть самое внутреннее единство, высшее единство, постольку

природа есть самая внешняя форма проявления этого высшего, внутреннего единства. Нетрудно сообразить, раз природа выступает как внешнее существование всеобщего, это означает внешнее существование буквально. Тут, следовательно, встаёт вопрос о так называемом начале мира, хотим мы этого или не хотим.

Вопрос о начале мира, как вы знаете, в историческом развитии философии обсуждали очень давно и на различных ступенях её развития. Обсуждает эту проблему и философия Канта. Особенно в его антиномиях чистого разума, где резко ставится проблема, имеет ли мир начало во времени или не имеет его. Остаётся она и после Канта, она будит и современную форму философствования, которая тоже хочет занять позицию по отношению к этой проблеме. И даже занимает её весьма определённо, утверждая во всех работах по диамату, что материя существует как бесконечная в пространстве и времени. Это положение вы хорошо знаете. Во-первых, нетрудно сообразить, что материя здесь выступает тем, что существует в пространстве и времени. А не пространство и время в материи. Значит, материя, по крайней мере, сразу по этому положению есть нечто конечное, что находится в пространстве и времени. Ведь если что-то в чём-то находится, то ясно, что большее не может находиться в меньшем. Целое не может находиться в части, но часть спокойно находится в целом. Но вместе с тем в этом утверждении есть и ещё один момент, что материя именно бесконечна в пространстве и времени. А это означает, что конечное состояние материи не имеет конца в пространстве и времени. Великолепно! Оказывается, конечное состояние материи продолжается в бесконечность в пространстве и времени. Но ведь конечное не перестаёт от этого быть конечным. Здесь чётко и определённо выступает понятие дурной бесконечности материи. А раз эта материя остаётся конечной, следует и третий момент: всё, что конечно, имеет начало, притом в пространстве и времени. Так что ж нам всё-таки хотят сказать этим положением? Что материя бесконечна в пространстве и времени? А говорят в итоге только одно, если освободить это положение от бессознательной мысли, что материя имеет действительное начало в пространстве и времени. И никакой другой материи, нам говорят, не существует, потому что дефиниция очень строга. Я просто раскрыл форму бессознательности мысли, и всё. И содержание обнаруживает для нас, что бессознательность мысли в том и состоит, что утверждается всегда прямо противоположное тому, что намерены

утвердить с сознанием. Хотели утвердить бесконечность материи, а утвердили на деле её конечность. Хотели утвердить отсутствие начала в материи, чтоб не примешался какой-нибудь боженька, а утвердили на самом деле необходимость начала материи и необходимость боженьки как этого начала. А знаете, как это называется? Это же бессознательная вера. Вот всё, что стоит за этой дефиницией материи.

Можно, конечно, встать на дыбы, как это делает рассудок, и сказать, что я просто извратил слова, приписывая дефиниции совсем не то, что они хотели сказать. Но я не спорю против этого, они действительно хотели сказать первое, но это первое обнаружило себя противоположным и вторым. А происходит это из-за того, что, оказываясь, в определении материи невозможно удержаться на одном моменте: конечного или бесконечного, начала или отсутствия начала. Значит, опять виноват не я, а виноваты авторы этого положения, которые хотят утвердить отсутствие начала в материи, ни в коей мере не допуская начала. Но в качестве поучения для таких мудрецов Энгельс в «Диалектике природы» приводит интереснейший пример. Он говорит, что червя дождевого или какого угодно можно разрезать пополам, и после этого полюсы червяка (голова и хвост) меняются местами. Удивительное дело! Но природа проделывает как раз то же извращение, которое осуществил и я. Откуда же это всё происходит? А из того, что ни одна противоположность не является истинной, и как только её хотят выдать за единственно целое, она тут же оборачивается своей собственной противоположностью. Вот и весь фокус.

Поэтому на кантовскую проблему, имеет ли мир начало во времени или нет, нельзя ответить столь же категорически односторонне, как поставлен сам вопрос. Сама формулировка вопроса ложная — независимо от того, какому определению мы симпатизируем. Мы как материалисты (так кажется авторам этой дефиниции) должны держаться за материю, за мир как бесконечное, нам не годится конечность (тут пахнет бытием бога). Теологи, наоборот, начали бы выдвигать обратное, что мир существует только как конечное. Присмотримся к этим двум положениям. То, что означает положение материализма, я вам показал. Начинает он с воинственного отрицания бытия бога, завершает (правда, бессознательно) необходимостью бытия бога. Ну а как обстоит дело с теологами? Они ведь начинают с конечной материи в пространстве и времени. Чтобы не делать ещё раз

подробное рассмотрение, возьму сразу оба эти положения. Что такое бесконечность и конечность в изолированности их друг от друга? Нетрудно сообразить, что бесконечность, оставляющая вне себя конечное как материю, как оформленный мир, сама конечна. Странно как! С другой стороны, а что такое конечное, как не бесконечная материя в пространстве и во времени?! Странности какие! Теологи приходят к материализму, для которого существует только бесконечная материя и ничего больше нет; материалисты приходят к выводу теологии, что существует только конечная материя, созданная богом. Кому всё-таки верить? Я неслучайно взял эти две антитезы: они очень хорошо раскрывают, насколько здесь у врагов по лагерю мышление одинаково. Эти враги оказываются врагами лишь постольку, поскольку одни держатся за конечную материю, другие — за бесконечную материю. Но они враги лишь по видимости, потому что они неразлучные друзья по рассудочной, метафизической форме мышления. Поэтому спор-то идёт о несущественном. То, что является единым для этих врагов, есть метафизическое мышление. А оно и состоит в том, что один из моментов противоположности удерживается как целое. Поэтому неудивительно, что начальный пункт и результат у теологов и современных материалистов противоположны друг другу. Но удивительно, что это одно и то же отношение, потому что один конец имеет бога, а другой — эмпирическое существование. Значит, вся их борьба состоит лишь в том, с чего начинать — с конечной материи и идти к богу или начинать с бога и идти к конечной материи. Только об этом и спор?! Правда, несущественно. Одним словом, такой материализм наверняка бы понравился и даже нравился как раз папе в Ватикане. Ведь какая разница, в какой форме выступает теология. И самое интересное. То, что я здесь проделал сегодня для вас, для сознания, в качестве одного из моментов проделал задолго до меня Энгельс. Уже в «Анти-Дюринге», разбирая тезис Дюринга, который настаивал как раз, что материя лишь бесконечна в пространстве и во времени, он показал через простейшее рассмотрение, что тезис Дюринга никакого отношения к материализму не имеет. Но у нас находятся ещё учёные мужи, которые спокойно списывают тезис Дюринга и выдают его за точку зрения Маркса, Энгельса, Ленина. Великолпно! Вот уж поистине коллекционирование ошибок, свершаемых стихийным ходом истории.

Итак, природа как конечная природа, мир как конечный мир действительно существует в пространстве и времени. И мы с вами

от этого никуда не уйдём. Любое природное образование таково, что было время, когда его не было, и будет время, когда оно исчезнет. Его время и его пространство начинаются и исчезают вместе с ним. Но ведь природа — это не только собрание, коллекция конечных природных образований, проще говоря, природа не сводится к тому, чтобы представлять всего лишь агрегат конечных тел, вещественных, телесных образований. Это лишь одна сторона природы. А есть и вторая — всеобщее самой природы. А вот всеобщее самой природы в каком пространстве и времени существует? Притом пространство и время, как мы с вами увидим дальше, при рассмотрении этих определённостей, ещё являются, в общем-то, в исходном пункте чувственной определённости, в своём завершении — теряющими всякую определённость чувственности. Значит, пространство и время в лучшем случае представляют собой «испарение» всякой чувственности, но не выходящее ещё за пределы самой чувственности, чувственной природы. Проще говоря, мы с вами убедимся, что пространство и время являются нечувственной чувственностью всякого природного конечного образования. Ну а как быть с всеобщностью природы? Она тоже такова? Это, дескать, нечувственная чувственность? Ничего подобного! Всеобщее природы есть не просто нечувственная чувственность, а антипод и собственная противоположность чувственной определённости природы. Проще говоря, если пространство и время ещё пребывают в сфере чувственного как абстракции чувственного образования природы, то всеобщее природы есть полное отрицание всего характера чувственности в природе. Полное отрицание! А значит, целиком и снятие пространства и времени, которые ещё пребывают в сфере чувственной определённости природы. Значит, всеобщее природы есть прежде всего снятое пространство и снятое время.

И вот теперь я бы хотел узнать, коль всеобщее природы таково, а в каком же пространстве и времени оно существует, ведь где-то оно должно существовать?! Вот тут мы и подошли к одному моменту. Оказывается, пока мы с вами брали проблему начала мира в пространстве и времени, мы с вами держались исключительно представления о пространстве и времени и, соответственно, о начале. И к этому нас побуждала сама чувственная определённость природы. Она прежде всего многообразна и единична в своём многообразии. Значит, для представления природа и не может выступать никакой иной, кроме как внешней в своём бесконечном

единичном многообразии. Вот тут-то и выступает формулируемая проблема, имеет ли природа и мир начало в пространстве и времени или не имеет. И мы с вами убедились, что, как только мы покидаем сферу представления (как способа мысли в отношении к природе) и переходим к действительно мыслящему рассмотрению природы, мы с необходимостью приходим к тому, что в природе должно быть всеобщее как отрицание всего чувственно-природного. Непосредственно это всеобщее для представления не существует. И тогда обнаруживается, что то, что удовлетворительно для представления в качестве пространства и времени, неудовлетворительно для мыслящего рассмотрения природы. Всё, что способно делать представление, — это идти как раз в бесконечность времени и пространства. И как оно делает это? Очень просто. К такому-то ограниченному времени оно прибавляет ещё ограниченное время, если нам никто не запрещает выйти из этого ограниченного времени вовне его. Осуществляется выход опять в ограниченное время, опять неудовлетворительность и опять выход за него. И так без конца. А при этом время как всеобщее время ни на йоту не достигается. То же самое происходит и в пространстве.

Значит, нам нужно отличать бесконечное время и пространство от снятого времени и пространства. Ну а что же есть снятое время? А снятое время и есть вечность. Притом вечность не такова, что она, — так сказать, до времени, после времени, до сотворения мира или после (как по Ветхому Завету ждут конца мира, и там наступает вечность), такой вечности нет. Это как раз то, что входит в определение бесконечного времени. Вечность есть абсолютно настоящее! Никаких «до» и никаких «потом». Почему, спросите вы. Да потому, что время как определённое эмпирическое время, как уходящее в дурную бесконечность и есть переход от прошедшего через настоящее в будущее и наоборот. Время и пространство как конечные потому и конечны, что выступают в изолированности и расщеплённости моментов единого целого. Моменты единого времени выступают как совершенно самостоятельные друг возле друга, следующие друг за другом, независимо, в каком направлении и, соответственно, что за моменты выступают друг возле друга. Отсюда и простейшее определение: время — это, дескать, то, что следует друг за другом, а пространство — то, что находится друг возле друга. Но, увы, этим указали лишь явления пространства и времени, и всё, то есть один момент их собственной природы.

Вечность же потому не содержится в определениях «до» и «после», содержится только в настоящем, что само это настоящее и есть единство «до» и «после», прошедшего и будущего (как моментов) в себе самом. Значит, всеобщее природы и вечность есть единое определение. Но Гегель так прямо и говорит в своей «Философии природы», что идея природы вечна. Ну и «сотворение» природы! Оказывается, всеобщее природы никогда не возникает и не исчезает, оно вечно есть! А что ж тогда возникает и исчезает? — А все единичные образования природы. Вот и весь фокус того, что здесь имеется для представления и для разумного рассмотрения этих простейших моментов отношения в природе. Значит, в определении, что природа есть идея в её собственном внешнем бытии, ни на йоту никакого сотворения природы из ничего не имеется.

Во времени природа является всегда абсолютно первой, и никакая идея ей во времени не предшествует, если брать определение времени. О чём же тогда идёт речь? А речь идёт о простом, прямо по латинской поговорке, что последний по счёту не означает ещё последнего по значению. Значит, всеобщее природы, коль уж мы отправляемся от её эмпирического существования (так называемого для нашего представления), которое есть якобы действительное начало во времени, единство природы, её всеобщее оказывается вроде бы производным, сделанным якобы нами, сотворённым человеком, результатом человеческих усилий, его рассудка и так далее. Вот что первое здесь выступает. На самом же деле это не заслуга нашего рассудка и разума, что мы якобы привносим в природу всеобщее. Само эмпирическое существование природы разлагает себя самого и в этом процессе разложения раскрывает своё собственное всеобщее. Поэтому не вина человека и не гордость, и не достоинство его, что в природе есть всеобщее. Человек может знать это всеобщее и не знать, но самого всеобщего природы это не устранил и не привнесёт. Вот и всё. Значит, что для нашего чувственного способа познания представляется последним, на самом деле и по истине оказывается первым в природе. Ибо всеобщее — это ведь не абстрактно всеобщее, о чём мы с вами подробно разговаривали, а всеобщее, определённое в нём самом. А раз так, значит, именно вследствие этого всеобщее, определённое в нём самом, и определяет себя ко всему внешнему существованию в облике природы, и ничего больше.

Удивительная вещь! Здесь речь идёт о таких простых моментах, как, например, о процессе развития человеческого

индивида. Вроде бы в начальной стадии существования ничего от развитого взрослого человека не имеется; сколько бы мы его ни обследовали, мы ни в чём не найдём никакого момента проявления развитого человека, тем более в духовной жизни. И тем не менее то, что в зародыше присутствует от природы человека, и определяет весь процесс его развития. Какая странная вещь! Ребёнок становится человеком не потому, что вне себя он нашёл какого-то человека или человек и пошёл к ним навстречу. Он из себя самого делает себя самого человеком! Значит, природа человека, присутствующая в ребёнке в качестве лишь зародыша, казалось бы, совершенно определённым подчинённым моментом, на самом деле и есть определяющий и господствующий момент. Зародыш человека определяет весь процесс развития ребёнка во взрослого человека. Да, да! И то же самое — в растительном мире. Возьмите элементарный жёлудь, дуба ещё нет. Не из окружающей же среды жёлудь создаёт себя самого как дуб. В окружающей среде может вообще никакого дуба и не быть нигде, он просто один здесь попал в эту почву. И он создаёт из себя дуб, да ещё какой! Вы скажете, что из окружающей среды, но возьмите другой зародыш — и вы получите уже не дуб, а тот же самый клён и так далее. Значит, дело не в окружающей среде, а именно в этом зародыше, который ассимилирует эту среду, превращает её в своё таким образом, что превращает себя самого в развитое целое, и правит при этом его собственный зародыш. Отсюда нетрудно сообразить, какой же мощью должно обладать это неразвитое всеобщее, если нас так поражают его последствия в качестве развитой реальности! Вдумайтесь, простейшему зародышу органического требуется справиться с неорганической природой, усвоить её, сделать своей и себя самого превратить в развитую действительность. Эта мощь правит всем процессом от начала до конца. Вот какова сила противоречия в этом всеобщем. Кто же поверит, что такой развитой, могучий дуб, как его описывает Толстой, был направляет и управляет его собственным зародышем?! Но так оно и есть. К этому-то и пришла современная генетика, в каких бы других выражениях она ни рассказывала вам об этом. Проще говоря, вся философская предпосылка генетиков состоит в том, что всеобщее определяет всё своё особенное содержание и всю свою особенную реальность — от начала до конца! Притом до конца таким образом, что ограниченная реальность, не соответствующая этой всеобщей природе, вынуждена снимать себя и переходить

к другой форме реальности, чтоб достигнуть большего соответствия, — это и есть генетическая наследственность. А иначе она должна была бы умереть вместе с данным организмом. Итак, этот пункт более-менее ясен, идём дальше.

Нам ещё важно выяснить тот момент, что, пока природа представляет собой существующее в форме внешности — или это идея в форме внешнего бытия, — отличительными определениями этого бытия выступают как раз случайность и необходимость, а не свобода. Для того чтобы прояснить этот вопрос, необходимо присмотреться к тому, каков характер имеющейся здесь необходимости. Согласно Гегелю, природа есть сама идея, само абсолютное понятие. Верно, но ведь абсолютное понятие, абсолютная идея — в форме внешнего бытия. Это мы не должны упускать из виду! В форме внешнего бытия. А внешнее бытие тем и характеризуется, что здесь господствует полная видимость самостоятельных единичных существований. Всё кажется абсолютно безразличным ко всему и существует только благодаря себе самому, не нуждаясь ни в чём ином. Кто не думает «очень глубокомысленно», например, что Солнечная система такова, что безразлично, есть ли, например, в ней Луна или нет Луны, есть Меркурий или нет его?! Главное, что есть Земля, на которой мы имеемся, а остальное хоть исчезни. Правда, чтоб было Солнце, чтоб было видно и тепло. Это естественный реактор и так далее. Но дело вот в чём. Такова позиция именно представления, которое не в состоянии выбраться из видимости внешней самостоятельности единичных существований. На самом же деле, если из Солнечной системы изъять хотя бы одно небесное тело, например, Луну, Солнечная система сразу же исчезнет. Все планеты Солнечной системы существуют лишь постольку, поскольку существуют все остальные, кроме каждой. Значит, вообще-то существование конечного по природе своей таково, что оно есть *вне себя бытие* по существу. Конечное природы существует лишь постольку, поскольку наряду с ним существует другое, отличное от него конечное и поскольку оно не есть это другое, а другое не есть это первое. Значит, самостоятельность существования является лишь видимостью природных образований. Но эта видимость очень трудно преодолеваема по той простой причине, что видимость-то связана именно с тем, что внешне она налицо как самостоятельность единичных образований.

А когда задаёшься вопросом, где находится единство, благодаря чему существует всё это конечное отношение друг к другу,

оказывается, что единство вначале в этом внешнем существовании невозможно даже определить. Единство оказывается настолько же внутренним, насколько внешней выступает природа в своём бытии. И чем более внешне природное бытие, тем более внутренним и более скрытым оказывается его единство. А что это значит? Это значит, что здесь отношение различённости, многообразия и единства таково, что единство ещё не определяет многообразие. Но зато и многообразие не определяет это единство. Ибо, будучи прежде всего внешним, оно никак не может добраться до этого глубочайше внутреннего. И тем не менее, поскольку оба момента есть, это и есть противоречие природы. Значит, если мы ведём речь о какой-то самостоятельной связи существований природы, то эта связь есть именно связь внешней зависимости, а не зависимости от внутреннего единства. Первым, исходным моментом отношения выступает именно внешняя зависимость! А внешняя зависимость — это такое отношение, где одно конечное существование или конечное бытие зависит от другого конечного бытия. Но это отношение зависимости и есть внешняя необходимость в строгом смысле слова. Значит, в природе господствуют прежде всего необходимость и случайность, господствуют именно потому, что само внутреннее единство природы ещё не определяет его собственного многообразия. Оно имеется как момент, но отнюдь не выступает ещё таким образом, чтобы целиком и полностью подчинить себе это внешнее многообразие природы и сделать это многообразие выражением этого внутреннего единства. Природа внешним образом существует так, что она якобы собой вообще ничего не выражает. Вот это как раз и выражает чувственное сознание, потому что чувственное сознание — это такое сознание, которое само находится во внешнем отношении к природе. Ну а коль оно само есть внешнее отношение к природе, естественно, что и природа в её конечном многообразии для чувственного сознания выступает как внешняя и существующая самостоятельно. Вот вам и стихийный материализм. Он базируется на самой примитивной форме мышления — на чувственном сознании в его отношении к внешнему многообразию природных образований. И не более.

Чего здесь не хватает для свободы? Немногого. Во-первых, не хватает того, чтобы внешняя необходимость сняла себя как внешнюю и выступила как внутренняя необходимость. Но для этого требуется очень немного — чтобы внутреннее единство природы,

её всеобщее оказалось выявляющим себя вовне и образующим своё внешнее многообразие как природное. Иными словами, требуется развитие противоречия всеобщего и многообразия природы. И ещё требуется, чтобы внутренняя необходимость обнаружила себя как внешняя, как проявленная и этим раскрыла себя до такой степени, что сняла себя и как внутреннюю, открылась, то есть вылилась вовне, а не просто определила природу внешней неопределённости. Внутренняя необходимость как выступающая и становящаяся внешним для природы и есть переход в свободу. Впервые. Значит, нужны два момента. Первый момент — превращение и развитие внешней природной необходимости во внутреннюю, и второй — снятие даже внутренней природной необходимости в её существовании, которое должно уже оказаться внешним для природы, чтобы природа при этом оказалась снятой как форма необходимости. А это совсем другое. Значит, свобода, резюмирую и несколько усложняю, предполагает не просто пребывание в стихии какой-нибудь необходимости — это не свобода. Это как раз пребывание в царстве случайности или внешней необходимости, что одно и то же. Свобода вовсе не сводится к тому, чтобы добраться до внутренней необходимости в её собственной определённости и воссесть там. Простите, это была бы, в общем-то, всё равно необходимость, хотя и внутренняя, это царство внутренней природной необходимости. И тут нет свободы, хотя предпосылки есть. Значит, для действительной свободы требуется ещё одно — чтобы внутренняя природная необходимость была снята и выступила как бытие свободы, необходимой в себе самой. А это кое-что побольше.

Отсюда сразу видно, насколько превратны все представления о ценностях природы до человека или духовной жизни человека. У нас до сих пор, например, со страниц книг по марксистско-ленинской эстетике с большой буквы не сходит тезис, что искусство есть подражание природе. Тезис кажется очень убедительным и якобы марксистским. На самом деле присмотримся к нему. К чему сводится аргументация этого тезиса? К тому, что любое произведение искусства, любой вид искусства не даёт нам чего-то живого, как это имеет место в природе. И не даёт живого потому, что материал искусство всегда заимствует из природы. Поэтому искусство в лучшем случае является лишь копией и деградацией живого природы. Но не более, по этим двум моментам. Значит, жизненность в искусстве ниже, чем в любом живом организме

природы, раз, и, во-вторых, искусство всегда заимствует свой материал из природы, а не из себя самого, два. Итак, что означает этот тезис? По порядку. Искусство заимствует материал из природы — простите, а разве органическая природа не заимствует свой материал из неорганической природы?! Но если быть последовательным, то органическая природа есть жалкое подражание неорганической природе. Ведь она-то материал оттуда черпает. Органическая формация черпает свой материал из химической формации, химическая — из физической, понятно это. Значит, оказывается, единственно живое — самое мёртвое состояние природы. Великолепный ход мысли! Во-вторых, что это за жизненность, которой так не хватает искусству? То, что произведения искусства сами, что ли, не ходят и не говорят?! Об этой, что ли, жизненности идёт речь? Что, например, произведения искусства не съедают зрителей, зевающих перед произведением искусства, и так далее?! Так, простите меня, если это речь идёт о таком живом, то лучше избавь нас бог от этого. Потому что это не лучше, чем в Тевтонском лесу, где как аукнется, так и откликнется. Значит, это, по крайней мере, нецивилизованная форма людоедства. Все эти превратности потому и выставлены, что здесь нет никакого понимания природы искусства.

Искусство не есть нечто низшее и даже зависимое от живой природы. Со стороны определённости я вам показал всю бессмыслицу этого, со стороны формы живого здесь это тоже отпадает, искусство есть более развитая форма живого, чем вся органическая природа, вместе взятая. И вот почему. Как бы мы ни крутились и ни вертели в органической сфере природного, сама идея жизни существует исключительно как единичная реальность, как единичное бытие. А хотел бы я знать, какое произведение, например живописи, изображает исключительно вот эту эмпирическую индивидуальность. Проще говоря, любое произведение живописи, которое, казалось бы, является портретным изображением, вовсе не является изображением индивидуальности. Оно изображает всеобщее этой индивидуальности, а не морщины, брови, уши и так далее. Значит, хотим мы или не хотим, а искусство является более высокой формацией единства мышления и бытия, чем формация органической природы. И соответственно этому следует, что является уже совсем бессмыслицей ставить духовную жизнь человека ниже природы. Искусство не есть продукт природы, а выступает прежде всего деятельностью духа. И, как видите, чтобы выступило

какое-то произведение искусства, какое-то эстетическое бытие, реальность, требуется, чтобы отношение мышления и бытия прошло через определённую ступень духовного развития человека и его отрицательного отношения к природе. В искусстве человек не стоит на коленях перед природой, а подвергает отрицанию природу как природное. Искусство есть способ самоутверждения человеческого бытия в его отрицательном отношении к природе! Поэтому, как только в искусстве намечается содержание, показывающее человека чем-то ничтожным и жалким перед природой, знайте, что никакого отношения к содержанию искусства это не имеет. Это всего лишь воплощение того «глубокомысленного» эстетического тезиса, который я и высказал вам, что искусство есть подражание природе, а природа есть единственная реальность, а лучше — мёртвая её форма.

Значит, развитие искусства — это развитие торжества человеческого духа над природой и природной определённой человека. А иначе зачем же искусство призывать для воспитания человеческого рода? — Кидайте человека в джунгли и пусть природа воспитывает, как оригинал, по сравнению с копией искусства. В общем, куда ни повернись, мысли никак не сходятся. Значит, мы должны с вами усвоить следующее. Одно дело — природное единство всеобщего, и другое дело — духовное единство всеобщего. И мы не имеем права ставить знак равенства: и то хорошо, и это хорошо — а лучше природное, духовное — это копия. На самом деле всеобщее в форме человеческого духа есть высшая форма бытия всеобщего по сравнению с природным единством! Неужели никто Маркса не читал до сих пор?! А ведь он прямо говорит, что природа не строит ни паровозов, ни железных дорог, ни банков... Нет! Что всё сие — дело человека и результат его деятельности, то бишь прежде всего духовного начала в человеке.

Итак, поскольку этот пункт ясен, нам с необходимостью остаётся рассмотреть следующий момент, что ж собой представляет природа в целом как движение по её собственным ступеням. Ясно, что раз в исходном пункте природа есть противоречие, и мы вкратце наметили две основные формации природы в качестве природы и духа в их отношении друг к другу, то теперь мы должны с полным правом поставить вопрос о том, что представляют ступени этого противоречия в качестве всеобщего и единичного, которые прежде всего и выступают в самой природе. Вопрос о ступенях сам по себе, на первый взгляд, не трудный, по той простой причине,

что само собой вытекает и явствует, что противоречие всеобщего и единичного природы должны пройти по ряду ступеней, чтобы это противоречие изменялось в себе самом, то есть развивалось. И трудность состоит не в том, каково соотношение этих моментов друг с другом. Ясно без особых усилий в самом общем виде, что чем выше мы продвигаемся по ступеням развития природы и духа, тем больше противоречие приобретает такой характер со стороны своей реальности и формы, что форма и реальность всё более и более приходят в соответствие друг с другом, пока на высшей ступени реальность совсем не становится тождественной форме, а форма целиком и полностью не определяет свою реальность.

Когда это достигается, мы с вами и попадаем перво-наперво куда? Правильно, в органическую природу, там впервые начинает выступать форма, которая определяет реальность. Ясно? Естественно, мы с вами дальше попадаем целиком в антропологическую формацию человека, где форма определяет реальность, хотя мучительно и очень трудно, и противоречиво. Дальше мы с вами проходим формацию духа и прочее, но высшими формами этого выступают искусство, религия и философия. Значит, в искусстве, религии и философии представлены последние ступени развития всеобщего, где форма шаг за шагом всё более полно определяет свою собственную реальность. И обратите внимание, только в философии форма целиком и полностью определяет свою собственную реальность.

Так что эта сторона не вызывает особых затруднений. Но затруднение вызывает другое, почему осуществляется процесс перехода от одной ступени к другой, хотя в самом общем виде понятно, что тут ведь должно быть какое-то противоречие и оно должно что-то делать с этими ступенями и так далее. Как раз трудности этого пункта и вызвали в историческом развитии философии две совершенно противоположные концепции — в ответе на проблему, почему совершается переход от одной ступени к другой. Было множество и других концепций, но главные — две, если брать их классически чистом виде. Первая концепция сводится к эволюции, а противоположная ей — к эманации. Притом надо сказать, что эманация — это концепция чисто восточного происхождения, потому по времени гораздо древнее, чем концепция эволюции.

Концепция эволюции начинает складываться и формулироваться впервые на почве развития греческой философии, особенно когда старались иметь дело с первоначалами сущего, которые

носили характер определённой материи, то есть когда старались исходить из стихии как первоначала всего сущего. В чём состоит суть этих противоположных друг другу моментов? Если выразиться совершенно прозаически, то концепция эволюции состоит в том, что процесс развития по ступеням природы, а следовательно, соответственно, по ступеням духа, происходит таким образом, что несовершенное делает себя самого совершенным, то есть плохое делает себя самого хорошим. Поэтому если речь идёт о возникновении органического, то говорят, что сперва органическое было в сфере воды, там оно формировалось в виде примитивнейших растений и прочего, потом из воды вышло на сушу в виде жалкого существования, сперва не могло даже и двигаться, а теперь в олимпиадах участвует и так далее.

Что касается эманации, то она имеет, наоборот, исходным пунктом совершенство, а не примитивизм. Нетрудно догадаться, что концепции эманации связаны с теологическими представлениями. Поскольку у нас по философскому невежеству современности религиозные представления древнего Востока все ещё выдаются за философию, постольку следует сказать, что именно в сфере религиозных представлений Востока и была разработана концепция эманации. Значит, бог как основа всего и вся есть абсолютное совершенство. Но этому абсолютному совершенству чего-то не хватает в качестве своей собственной противоположности. Видимо, чтобы чувствовать довольство самим собой как совершенством, понадобилось, чтобы от него постепенно отделилось нечто подобное ему. А иначе не хватало ни гордости, ни самолюбия, ни самодовольства — ничего. И вот первые его самоотделения оказались самыми близкими и родственными ему по природе, они более всего носили божественный характер. А чем дальше осуществлялось это движение от божества, тем образцы становились все хуже и хуже, как в современной нашей промышленности. Ну и, естественно, наступила такая стадия — сплошная деградация, антипод божественного, материя и всё материальное, со всеми проблемами количества и качества.

Обратите внимание, это действительно две прямо противоположные концепции. Но что самое интересное, хотя они существуют чрезвычайно длительный период (больше трёх тысяч лет), односторонность этих концепций до сих пор не осознана, к сожалению, даже по существу. Если вы откроете любой — хотя бы один из последних — сборник до диалектическому материализму

(не имеет значения место издания: в Москве ли, в Свердловске ли или в Таганроге — всё равно), там вы найдёте целые пачки и десятки статей, которые на все лады трактуют как позицию якобы диалектического материализма точку зрения восхождения от примитивного к развитому. Иными словами, точка зрения эволюции отстаивается с самым воинственным пылом. Лишь точка зрения эманации не проводится. Почему? Потому что это делает митрополит Минский и другие. А если б не они, то и это отстаивалось бы. Значит, исключительно по политическим и религиозным соображениям обходят эту самую эманацию.

Хотя, надо сказать, у концепции эманации есть некоторое преимущество по своему содержанию перед концепцией эволюции. И я должен об этом сказать прямо. Почему? Потому что, идя по концепции эволюции, мы всё время имеем дело с уродами, с какими-то патологическими формами природы. Почитайте как раз греческих философов. Вы же знаете, сперва чёрт знает что было во Вселенной: и гигантские какие-то части тел, и так далее, — потом началось смешение этих чудовищных частей тел друг с другом, и опять всё оказалось в беспорядке и так далее. Несмотря на всю чистоту фантазии греков, надо согласиться, что в самом деле концепция эволюции именно это содержание включает в себя. В процессе эволюционного развития от простого к сложному исходным пунктом выступает несовершенное. Вдумайтесь! Поэтому, хотим мы этого или не хотим, мы через все виды природных уродств неизвестно каким путём и сколько должны идти, чтобы прийти к чему-то нормальному. Притом, придя к нему, мы даже не узнаем, а нормально это или нет, потому что критерия-то нет. Мы настолько обмануты уже этим! В одну историческую формацию одно выдаётся за нечто нормальное, но приходит на сцену новая формация, и оказывается, что это же самая настоящая ненормальность! Так чему верить-то?! Значит, мы всё будем двигаться, а где норма, где, точнее говоря, мера самой природы вещи, остаётся неизвестным. Поэтому эволюционный путь — хороший путь вслепую. Идите — авось к чему-то придёте. Точка же зрения эманации, как я сказал, наоборот, по содержанию более симпатична. Почему? Потому что она в исходном пункте имеет совершенство. Значит, мы имеем, по крайней мере, критерий, с которым мы можем сопоставить все дальнейшие образования: ну как, они здорово удалились от первообраза или нет? И, значит, соответственно этому делается вывод рассуждения: это частичная

деградация, это деградация сильнее и так далее, а это, наконец, полная деградация.

Но, несмотря на всё это преимущество по содержанию эманации перед эволюцией, которая действительно нас оставляет в развитии совсем вслепую, то есть в чистопородной стихии развития, — это высшая неудовлетворительность эволюции, — надо сказать, что оба подхода совершенно односторонни и абсолютно неудовлетворительны. Неудовлетворительны именно потому, что ни одна из этих концепций не может ответить на главный вопрос, почему происходит переход от одной ступени к другой, будь это от хорошей к плохой или наоборот — всё равно. Почему? — А вот на это «почему» ответа не следует. Вдумайтесь сами, он не может быть дан. Почему? Потому что мы в одной и другой концепции замыкаемся исключительно в одну сторону целого процесса развития. В одном случае мы должны, если выразиться строго философски, идти от всеобщего к единичному, в другом случае — от единичного к всеобщему. А вы знаете, что это за распря? Эта распря в отношении природы, которая хорошо уже вам известна, давно выступила во всей философии Нового времени под названием эмпирического и рационального метода познания. Она там целиком в чистоте представлена. На этой концепции познания подтверждается то же самое, что концепции блестящи, изумительны в своей воинственности друг с другом, но совершенно, как две капли воды, похожи друг на друга в том, что не могут дать ответа на вопрос, почему совершается переход от единичного во всеобщее и наоборот. Проще говоря, эволюция и эманация, аналитический (эмпирический) путь познания и синтетический (рассудочно-метафизический) путь познания являются противоположностями конкретного целого, абстрактно противоположными моментами всеобщего, определённого в нём самом. Ни та, ни другая концепция не охватывает именно конкретно-всеобщего. Каждая из них ухватывает лишь один момент конкретно-всеобщего.

Что же на самом деле происходит в процессе перехода от одной природной ступени к другой? — А ни то, ни другое. Имеет место только одно — самоопределение конкретно-всеобщего единства природы и духа, которое именно потому, что оно всеобщее, из себя самого порождает всякую определённую каждую последующей ступени. Всеобщее не получает реальность откуда-то извне, ему неоткуда её получить. Оно может из себя создавать свою

собственную реальность за счёт собственного противоречия. Так что в этом плане оно является прямо-таки эманацией, казалось бы. Но, увы, получая новую реальность, новые формации реальности, само всеобщее оказывается уже таким, каким оно не было на предшествующей ступени. И в этом пункте оно уже оказывается одновременно и эволюцией. Процесс развития конкретно-всеобщего есть процесс одновременно аналитический и синтетический, в то время как эволюция и эманация удерживают этот процесс лишь в односторонности. Значит, эволюция и эманация не являются диалектическими процессами.

Значит, в природе в целом происходит очень простой процесс: внутреннее природы, её понятие от ступени к ступени делается всё более внешним, всё более обнаруживает себя. И наоборот, внешняя определённость природы, идеи самой природы всё более углубляется в себя. Внешнее действительно оказывается способом проявления внутреннего единства всеобщего, и наоборот. Но этот двоякий процесс, выступающий как единый процесс, и приводит к тому, что природа сама себя подвергает отрицанию и выявляет, что же было её собственной сущностью. Эта выявленная сущность природы и есть *сознание*. Поэтому сознание вовсе не лежит на пути возникновения от единичности природы к другой её единичности, как в эволюции. И не лежит на пути от абстрактной всеобщности природы к другой такой же абстрактной всеобщности. Значит, сознание по существу, мышление по существу есть результат собственной диалектики самой природы, диалектики конкретно-всеобщего самой природы. И это конкретно-всеобщее самой природы и проходит ступени природных образований.

Эволюция напирает лишь на естественный процесс. Что под этим понимается? Что каждая ступень, каждая формация природы естественным образом как конечная переводит себя в другую конечность. Обратите внимание, мысль проста: конечное без момента бесконечного переводит себя в другое конечное. Великолечно! В эманации же, наоборот, всеобщее без какой-нибудь определённости в себе самом, без противоречия в себе самом должно перейти к какой-то формации, к какой-то ступени — тоже односторонность. Ясно? Повторяю, именно поэтому сознание, мышление есть результат конкретно-всеобщего природы или диалектики природы, проходящей через все ступени природы. А значит, сознание, мышление выступают как результат снятия всех ступеней природы и диалектики этих ступеней или, проще

говоря, диалектика мышления есть та форма противоречия, которая не только снята, но, следовательно, и должна включить в себя все формы противоречия диалектического процесса природных ступеней. Мышление и его диалектика являются высшей формой диалектики по сравнению со всеми формациями природы — даже в простейшей, примитивной форме мышления, форме чувственного сознания, как бы оно ни не знало своей собственной природы и не узнавало себя, это никакого значения не имеет.

Значит, мы с вами и должны в целом через собственную определённую природу и её формаций убедиться, каким образом развёртывается диалектический процесс природы и как диалектика природы с необходимостью приводит к тому, что природа снимает себя как природу и выступает в форме духа.



ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ

Сегодня мы начнём рассмотрение формаций природы. Вначале речь пойдёт о самых простых, бессодержательных, абстрактных положениях. Но представлению кажется, что прежде всего надо начинать с какого-то субстрата, с материи. Затрону эту коллизию, ибо она касается диалектического метода. Мышление с точки зрения представления выступает во всей своей пестроте бесконечно многообразных форм и содержаний. И пока мышление выступает в этой определённости, оно называется естественным, стихийным, природным мышлением. Хорошо оно в том смысле, что есть хотя бы такое. Поэтому задача логики, даже самой простейшей, вовсе не сводится к тому, чтобы изобрести истинное мышление, создать нечто вроде искусственного интеллекта — это нужно так же, как иметь науку о пищеварении, чтобы только после этого приступить к пищеварению, как ехидно замечает Гегель. Не нужно иметь науку о хождении, чтобы ходить. В противном случае мы получаем порочный кантовский круг — мы должны создать науку о мышлении, которого ещё нет, но которое должно возникнуть. Вывод один: посредством науки о мышлении никак нельзя создать мышление. Можно отправляться только от того мышления, которое есть. Не надо придумывать, каким должен быть истинный человек, общество и так далее, нужно отправляться от тех существований, которые уже имеются. Всё остальное — субъективные формы существования, которые и остаются существовать в представлении. Независимо от предмета мы должны начинать с его бытия, пусть даже в самой превратной форме.

Мышление, которое есть логика, всегда стремилось раскрыть, что в мышлении есть ложь, а что есть истина, и выявить, в чём состоит истинное мышление, не созданное вопреки превратному мышлению, а выявленное и соответственно развитое из самого же превратного существования мышления. Наука логики делает только одно — существующему в зародыше истинному мышлению даёт развиваться и выступить во всей его истинной определённости; и с развитием этого истинного в стихийном мышлении подвергается отрицанию и снятию всё превратное. Логика — не роскошь, она — форма, в которой выступает зародыш истинного мышления,

находящегося в стихийном естественном состоянии; она лишь даёт возможность выделиться, развиться и выступить тому истинному, что есть в стихии мышления. Но для этого следует исследовать само стихийное мышление, выявить те его формы всеобщности, которые являются моментами, определяющими любое содержание нашего мышления. Ясно, что, если эти формы остаются спутанными друг с другом и с содержанием, они выступают превратными, превращёнными и, соответственно, извращёнными формами мышления. Значит, чтобы получить истинные определения мышления, надо освободить их от спутанности друг с другом и от спутанности с любым превратным и преходящим содержанием. Эта работа и проделывалась в основном Платоном и Аристотелем. Третьей попыткой преобразования природы мышления выступила логика Гегеля. Эти три попытки за две с половиной тысячи лет являются единственными по выявлению истинного мышления из его естественного состояния. Логика — выявление тех всеобщих определений, форм мышления, которые господствуют над любым содержанием, только благодаря которым мы можем прийти до истинного содержания мышления.

Пестрота природы ничем не лучше и не хуже пестроты стихии мышления и для представления выступает так же бесконечным своим многообразием. То, что кажется для представления абсолютно прочным, для мышления оказывается преходящим моментом природы. За этой внешностью бесконечного различия и многообразия скрывается единство, притом не абстрактное, а представленное различными определениями всеобщего самой природы. Значит, философия природы проделывает в отношении природы то же, что проделывает логика в отношении к стихийному мышлению. Философия природы раскрывает прежде всего всеобщие определённости самой природы, которым подчинено всё бесконечное конечное существование природы. Всеобщие определения природы правят и определяют все особенные и единичные образования природы — то же имеет место в мышлении. Поэтому Спиноза, следуя за Декартом, был прав, разделив субстанцию на две основные формы — на творящую и сотворенную природы. Если мы хотим с пониманием относиться к тому, что такое природа, мы не можем утверждать, что природа сама создаёт себя или что природа вечна. Этот тезис столь же ложен, сколь и обратный, что в природе всё создано и всё преходяще. Не мы раскалываем

природу надвое, а она сама есть двойственность в своём единстве. Она — многообразное и единство этого многообразного. Эти моменты могут трактоваться в зависимости от исходного пункта. К примеру, если в логике отправляемся от явлений мышления и стараемся эмпирическим путём исследовать, какие всеобщие отношения имеют место в чистом виде, мы получаем формальную логику. Так же в природе, отправляясь от многообразия и исследуя универсальную связь природы, придём к эмпирическому познанию природы. Значит, как в определении мышления мы не идём дальше формально-логического, так и в опытном познании природы не идём дальше познания формально-логического универсальной связи природы.

Но этот эмпирический путь есть одновременно и исторический путь. Любая наука исторична и идёт от единичного к особенному и всеобщему. Но это ещё не наука, и Маркс это объяснил в «Экономических рукописях 1857–1859 годов». Следуя историческому пути науки, мы движемся к раскрытию всеобщей природы, но не знаем её. Поэтому в историческом развитии не бывает систем. Мы называем системой взгляды Платона, Аристотеля и так далее. В.Ф. Асмус и А.Ф. Лосев нас ещё заверяют, как трудно у них реконструировать систему философии! Конечно, трудно — там её нет. В историческом движении мы имеем дело с проявлениями природы всеобщего, истины, но остаётся неизвестным, что такое всеобщее, истина, или имеем движение от одного обусловленного к другому и пребываем в пределах внешнего обусловливания и зависимости. А значит, отрицательность содержания всегда находится вне содержания. Содержанию так не везёт в историческом развитии, что оно никак не достигает своей всеобщей формы, а потому и само не выступает всеобщим.

Но есть и обратный путь: получено какое-то всеобщее и надо исходить из него. На этом пути выступают все системы права, политэкономии и так далее. Но это — путь, который присущ самой опытной науке. Сама она, поднимаясь до абстрактно-всеобщего, начинает с него и даёт дефиниции, определения тому предмету, который подлежит определению, совершая движение от абстрактно-всеобщего к особенному и единичному. Добравшись до высших результатов, например, формально-математических логик, поставьте задачу пойти синтетическим путём от всеобщего к единичному в определениях форм мышления, чтобы получить некоторую систему, — и вы ничего не получите, кроме

обычной дедукции, но никак не диалектическое мышление. Так же и в природе — пока мы стоим на почве опытного познания, мы ничего не получим, кроме исторических образцов бесконечной классификации разнообразных форм природы.

Для философии неприемлемы эти пути, и она исходит не просто из единичного и всеобщего как абстрактного, а из всеобщего, определённого в нём самом. Это и есть то, что Гегель называет с точки зрения абсолютного идеализма *чистым абсолютным понятием*. Это — не что иное, как абсолютное единство, высшая форма единства мышления и бытия, природы и духа. Единство здесь не абстрактное, а содержащее в себе свои противоположности как моменты. Понятно, почему это всеобщее способно к развитию из себя и определяет себя к любому особенному и единичному существованию. С этим мы и будем иметь дело в формациях природы.

Итак, всеобщее единство мышления и бытия, определённое в себе, придя к высшей форме своего развития внутри себя, возвращается к своему началу, то есть подвергает себя отрицанию. Результатом этого самоотрицания и выступает, как мы выяснили, идея, абсолютное понятие, всеобщее единство мышления и бытия как идея, внешняя себе. Встаёт вопрос: раз всеобщее вследствие отрицательного отношения к себе определило себя к тому, чтобы выступить в форме внешнего существования как природа, что выступает первым простейшим, но всеобщим определением природы, ведь природа — это сама идея в форме внешнего всеобщего? Определение должно быть всеобщим и простейшим и как начало — непосредственным. А это не что иное, как абстрактная всеобщность вне себя бытия самой природы, но это и есть *пространство*.

Здесь затруднительны два момента, на которых и остановимся. Вне себя означает, что здесь — такое бытие, которое, с одной стороны, находится в отношении к чему-то иному, что это в строжайшем смысле сфера реальности, что реальность потому и есть реальность, что она есть нечто противоположное иному и отличное от него. Реальность ограничивается другим и ограничивает себя. Где нет отношения с иным, там нет реальности. (Это не мешало бы знать тем, кто сейчас спорит о реальном и идеальном.) Значит, реальное есть конечное, и кроме него имеется иное. Конечное есть прежде всего отношение к иному бытию. Но, с другой стороны, ведь относится и то нечто, и оно одновременно есть

какое-то абстрактное, но для себя бытие. То есть, выражаясь при помощи представления, и оно существует само по себе. Значит, конечно двойственно и противоречиво в себе. С одной стороны, оно хочет быть благодаря себе, но оно находится в отношении к иному, и это отношение не излишнее, потому что свою определённую нечто черпает из этого отношения к иному. Иное потому и иное, что оно — отрицательность нечто. Значит, конечное черпает от иного отрицательность. То, что, казалось бы, должно уничтожать нечто как иное, есть то, что даёт существование нечто, потому что отрицательность иного, выступая как отрицательность нечто, делает нечто определённым в нём самом. Но это и даёт существование нечто. С другой стороны, в нечто не вся определённая почерпнута из иного, оно и само есть нечто, оно не целиком создано иным, потому что иное есть такое же конечное нечто. Значит, и само нечто, имея некоторую относительную определённую, только через неё относится к иному. Оно не только от иного принимает определённую в себя, но и свою определённую передаёт иному и выступает отрицанием иного. Значит, конечное есть действительное противоречие — оно есть и для себя, и как вне себя бытие, как бытие в отношении к иному, через отношение к иному.

Вне себя бытие есть основное определение конечного существования природы. Это именно тот момент, в котором природа прежде всего выступает для нашего сознания. Для себя же бытие природы есть вторичный момент, так как это более глубокое отношение. Оно есть отрицание вне себя бытия, а следовательно, более определённое отношение. Проще говоря, для себя бытие, даже природное, включает в себя вне себя бытие как момент, хотя целиком его ещё не снимает. Значит, конечное сколь самостоятельно, столь и нет. Это и есть содержание вне себя бытия природы. Но пространство есть не просто вне себя бытие природы, такова сама природа в своём единичном существовании и бесконечном многообразии, а пространство есть абстрактно-всеобщее вне себя бытия природы.

Вне себя бытие, мы установили, есть определение или один конечного существования природы. Но чем это вне себя бытие одного конечного существования отличается от другого такого же существования? Ясно, что они должны быть различны, это же не одно, а разное. Но в том-то и дело, что в этом определении различие должно быть, но его нет. Поэтому вне себя бытие природы вроде и означает единичное, данное существование природы

и, тем не менее, выступает определением любого единичного существования природы, потому что каждое вне себя бытие похоже на другое, от которого оно должно бы отличаться, — различие должно быть, но его ещё нет. Мало ли что должно быть. Нетрудно сообразить, что это вне себя бытие как единичное оказывается в себе самом абстрактным всеобщим, и не через какой-то процесс, а в себе самом вне себя бытие есть абстрактная всеобщность. Значит, пространство вследствие этой абстрактной всеобщности лишено в себе какой-либо собственной определённости и различения.

Гегель в связи с этим рассматривает несколько исторических форм освоения пространства. Но прежде этого я хочу поставить вопрос, который Гегель минует. Вы знаете, что наряду с пространством есть ещё одно определение — время. Встаёт вопрос, в какой последовательности исследовать, излагать диалектический процесс пространства и времени. Современные учебники отвечают, что это не имеет значения. У нас нет роскоши так отвечать, так как это точка зрения произвола, где можно рассматривать даже рождение ребёнка без матери и тому подобное. У нас идёт речь о том, к чему определяет себя само конкретно-всеобщее, у нас позиция необходимости, а не произвола. Что по необходимости должно выступать первым, физика и геометрия на это не отвечают. Они имеют к ним отношение, но занимаются ими в форме абстрактной единицы. В этих науках предмет и метод различен, а это несёт необходимость того, что предмет должен быть дан. Это и есть так называемая физическая концепция пространства и времени: они есть, и зачем думать об их необходимости. Но если мы желаем не топтаться в сфере опытной науки, а пребывать в философском познании природы, нам необходимо ответить на эти вопросы. Итак, в целом в чём состоит необходимость пространства и времени? Конкретно-всеобщее в себе, отрицая себя, прежде всего выступает как внешность себя самого. Значит, пространство и время есть внешнее конкретно-всеобщего, и оно не может избежать того, чтобы не быть внешним для себя. В этом и состоит необходимость пространства, времени и необходимость природы. Природа не только необходима, но и вечна в моменте своей всеобщности. Исчезновение момента всеобщности природы означало бы исчезновение самостоятельности природы и абсолютный произвол.

Последовательность зависит от того, какая из этих определённостей является более абстрактной, ибо диалектический

метод не позволяет исходить из того, что уже есть пространство с одной стороны и время — с другой, и рассуждать, в каком отношении они находятся друг к другу. Пространство выступает с необходимостью первой формой всеобщей определённости природы. Мы здесь имеем другой результат, чем в сфере развития всеобщего единства мышления и бытия, которое, являясь всеобщим и непосредственным, прежде всего выступает как определение качества. А всеобщее как внешнее себе самому, то есть как природа, оказывается в своей первой определённости как количество, потому что всеобщее здесь внешнее и, следовательно, опосредствованное. Природное всеобщее при всей его кажущейся непосредственности есть опосредствованное, различённое в нём самом, в каком бы зародышевом состоянии ни было это различие. А в сфере самого всеобщего не может быть в исходном пункте ничего опосредствованного, потому что его неоткуда брать — это само всеобщее, ещё не имеющее никакого определённого отношения к себе. Следовательно, то, что относится к природе в сфере всеобщих определённостей, совершенно не относится к самому всеобщему, это непосредственно нельзя перенести из одной сферы в другую. Поэтому пространство и время являются всеобщими определениями природы, но они не являются всеобщими определениями самого всеобщего — это бессмыслица. Поэтому философия природы есть всего лишь *реальная философия*. Мы восстанавливаем взгляд, который был уже у Аристотеля: есть первая философия, а есть вторая — реальная — философия. То, что было известно Декарту после Аристотеля, известно Гегелю, известно Марксу и Энгельсу, но совсем неизвестно теперь.

Рассмотрим три основные трактовки пространства до Гегеля. Это трактовки Ньютона, Лейбница и Канта. Ньютон представлял пространство как абстракцию всеобщего, существующего реально, которое должно затем наполниться содержанием как вещами внешнего мира, природы, то есть пространство существует так же, как и вещи. Точка зрения Ньютона на пространство есть точка зрения средневекового реализма, отсюда и его определение, что пространство есть сенсориум, чувствилище бога. В противоположность Ньютону Лейбниц понимает пространство исключительно как порядок вещей. В самих вещах как основе должна корениться природа пространства. Значит, по Лейбницу, реального пространства не существует, оно — лишь свойство вещей природы. Кант понимает пространство не как объективно

существующее, независимое, не как Ньютон (как реальное абстрактно-всеобщее) или как Лейбниц (как свойство конечных вещей). По Канту, пространство вообще не объективно, оно есть субъективная форма чувственности или чистая форма чувственности или субъективного созерцания. Значит, не вещи находятся в пространстве и времени, а в нас есть пространство и время как субъективные чистые формы, в которые мы и помещаем то, что представляем как для нас существующие вещи, представляем благодаря как раз пространству и времени.

Неудовлетворительность точки зрения Ньютона состоит в том, что он хочет выдать всеобщее за реально существующее, но это полное отсутствие мысли. Мы видели, что реальное есть то, что ограничивается чем-то иным, что оно конечное. А он говорит, что пространство должно быть бесконечной реальностью. А это значит, что всеобщее должно существовать чувственным образом как всеобщее. Правда, это положение напоминает положение современного диамата, что философия занимается познанием мира в целом?! Упустили одного муравья из Вселенной — и она уже не целая?! Но всеобщее потому и всеобщее, что оно не может существовать внешним образом! Лейбниц, отрицая возможность внешнего существования всеобщего как всеобщего, опускается до того, что превращает всеобщее в свойство конечных вещей. Всеобщее оказывается зависимым от конечных вещей — конечное является основанием всеобщего. Он впадает в другую односторонность: конечное есть основание всеобщего, — отсюда и зависимость пространства от самих вещей, их порядка, свойств. Единичное здесь сохраняется как основание, а не подвергается отрицанию, тут оно фундамент, который остаётся независимо от того, что на нём будут строить, но это какая-то мистика. Неудовлетворительность позиции Канта состоит в том, что это субъективный идеализм. Пространство лишено всякой объективности, оно и не свойство вещей, и не чувственная особенность природы бога, а исключительно для нас, в нашем сознании, мышлении — чистая форма чувственности.

Мы уже определили, что пространство — это абстрактно-всеобщее вне себя бытия природы. Это означает, что пространство есть нечувственная чувственность, или, что то же, чувственная нечувственность. Значит, пространство имеет отношение прежде всего к чувственному моменту природы, к вне себя бытию природного существования. Но тем не менее это абстрактная всеобщность, где не может возникнуть недоразумение, что это

абстрактно-всеобщее является исключительно продуктом нашей рефлексии. Это абстракция, которая существует объективно, реально. Но не всё объективное реально и наоборот. Как раз то, что реально, менее всего объективно. Только для номинализма объективное реально. Правда, эта позиция имеет и у нас своих сторонников в лице Д.И. Дубровского и компании: конечное — это то, что я вижу, в чём не могу сомневаться, так как это чувственно достоверно; я могу пощупать и понюхать, и узнать, какая это материя на вкус; а что выходит за пределы этого, то это, в общем-то, схоластика...

Пространство есть неразличённость, однородность, нерасчленённое как всеобщее самой чувственной формы природы. Значит, пространство в этом простейшем своём определении есть то же, что выступало в логическом рассмотрении всеобщего как чистое количество. Но нельзя ставить знак равенства. Да, пространство имеет прежде всего количественное определение, но это уже не чистое количество, как в логическом определении, а чистое количество в форме внешнего бытия всеобщего. Значит, это уже чистое количество, сделавшее себя внешним. Это важно уяснить.

Пространство, будучи самоовнешнением конкретного всеобщего, есть в себе самом противоречие, но вначале оно не выявлено, не выступает. Противоречие заключается уже в том, что пространство есть реальная абстракция всеобщего вне себя бытия природы. А вне себя бытие — это конечное, единичное бытие. Поэтому пространство прежде всего непрерывно. Но, с другой стороны, оно выступает как абстрактная всеобщность вне себя бытия, но вне себя бытие и есть прерывность. Значит, самыми простейшими моментами, которые не получили ещё различения, являются *прерывность* и *непрерывность*, притом таким образом, что они ещё ничем не отличаются друг от друга. Это ещё не выступившая сущая возможность, или, как говорит Гегель, ещё не положенная, а предположенная. Отсюда и трудность выявления этой определённости в пространстве. Самая простая определённая — это три измерения: *высота*, *длина* и *ширина*. Единое, лишённое определённости пространство содержит эти измерения в себе в зародыше. Хотя представлению может показаться, что они определённо различны, но попробуйте указать, в чём их различие. При рассмотрении окажется, что безразлично, что назвать чем, так как они лишены развитой

определённости. Значит, это абстрактное различие, потенциальная возможность количественного различия, выступающего как внешнее бытие.

Разное есть первоначальная форма проявления более глубокого противоречия как действительного развития. Поэтому пространство не удерживается только на количественной различённости, и с необходимостью выступает качественная. Получаем, что пространство как абстракция всеобщности вне себя бытия природы, выступая как качественная различённость, оказывается своей противоположностью — *точкой*. Точка есть первоначальное отрицательное всеобщности пространства. То, что мы считали прежде пространством — прежде всего абстрактная всеобщность как внешнее сущее, — было ещё не пространство. Это разъясняет нам точка как противоположность, отрицательность пространства. Приходится проститься с иллюзией, что в исходном пункте имели дело с пространством. Ну а, может, сама точка является пространством? Нет, ведь точка является противоположностью пространства. В противном случае имели бы, что отрицательность пространства и есть пространство. Но, если точка отрицает пространство, значит, она связана с пространством и является пространством, отрицая себя как точку. Ну а точка, отрицающая себя как точку и обнаруживающая себя как пространство, и есть *линия*. Для представления ясно, что линия состоит из точек, но это лишено мысли, так как в этом определении содержится *contradictio in adjecto*, противоречие в определении. Мы установили, что точка есть отрицание линии, поэтому как может линия состоять из своих собственных отрицаний?! Это то же, что добродетель должна состоять из пороков. Забегая вперёд, скажем, что и ширина так же не может состоять из линий. В линии мы имеем уже отрицание отрицания, то есть отрицательное отношение к себе. Линия, отрицая себя, развертывается как поверхность, *плоскость*.

Исходя из абстрактной всеобщности пространства, мы обнаружили, что оно есть в себе противоречие, и вскоре оно привело к противоположности — точке. Точка посредством самоотрицания перешла в линию. Линия как отрицание отрицания развернулась в плоскость. Мы получили истинное пространства, конечную тотальность пространства — это уже не абстракция пространства. Только через плоскость и вышину соединяются противоположные моменты пространства и впервые выступает

тотальность пространства в себе самом. Различие вновь возвращено в единство, которое имеет уже единичную определённую в себе.

Значит, плоскость, или ширина, и есть первое истинное пространство, а не абстрактно-всеобщее пространство есть истинное, над чем бился Ньютон, замыкаясь в сферу реально существующего, и Кант, замыкаясь в сферу субъективно существующего, и не противоположность этого, над чем бился Лейбниц, а исключительно единство того и другого, хотя пространство и есть самое бедное определение всеобщности природы. Оформленное пространство является истиной абстрактного пространства, или относительное пространство есть истина абстрактной абсолютности пространства. Это значит, что пространство завершено в его определённости, выступило как тотальность себя самого. Результат привёл к началу, но обогащённому всем процессом различения противоречия.

Итак, мы получили положенную форму противоречия пространства. Оно завершает себя как в себе противоречие и благодаря собственной тотальности выступает как положенное противоречие. Но положенное противоречие пространства и есть снятое пространство, а это есть *время*. Пространство исчерпало развитие своей определённости, оно прошло все три свои ступени. Сначала мы имели всеобщность пространства, вторым моментом имели различённость, или особенность, пространства и третьим — возвращение особенности во всеобщность. Выступило конкретное единство пространства в нём самом, но это и есть завершённое противоречие пространства. Оно исчерпало себя в развитии своей определённости — конец совпадает с началом, образуя конкретную тотальность, но именно поэтому пространство снимает себя и переводит в существование времени. Время есть форма природы, в которой выступает пространство как непосредственная конкретная природа. Время есть более развитая определённая вне себя бытия природы, чем пространство, ибо время сняло пространство и включило в себя в качестве момента. И тем не менее в исходном пункте, где время есть единство пространства и себя, время как время непосредственно. Время двойственно: оно — и время, и снятый, подчинённый момент, пространство. Но пока время выступает в первоначальной своей фазе как снятое пространство и дальнейшей своей определённости ещё не достигло, оно непосредственно.



ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ

В прошлый раз мы рассмотрели развёртывание противоречия, отправляясь от того, что пространство как абстрактное вне себя бытие природы есть в себе одновременно отрицание. Но момент снятия пространством себя оказывается для представления трудным, поэтому рассмотрим и другой способ развёртывания противоречия пространства, который происходит с такой же необходимостью.

Для представления точка есть отрицательность, находящаяся вне пространства. Но точка есть противоположность пространства, она есть само пространство в его собственной природе вне себя бытия, так как это вне себя бытие лишено определённости — именно вследствие этого пространство и есть точка. Соответственно этому мы ещё должны поправить представление, что первой отрицательностью пространства является не точка, а линия. А плоскость — отрицание отрицания, то есть отрицательное отношение к себе. На языке Гегеля это означает, что через плоскость мы впервые получаем понятие пространства. Точка, или абстрактная неопределённость вне себя бытия пространства, есть один момент абстрактной всеобщности в его собственной непосредственности. Линия — первое сущее отрицание пространства. Но пространство не сводится ни к точке, ни к линии — это односторонние моменты пространства. Пространство начинает выступать как нечто определённое в себе, насколько оно может допускать себя по своей природе как плоскость. Поверхность вновь возвращается к точке. Мы получаем точечную пространственность, замкнутое пространство, как говорит Гегель, единичное пространство. Это и есть тотальность пространства в его собственной определённости. Дальше ему развиваться некуда — оно исчерпало всю свою определённую, понятие пространства налицо как конкретное единство противоположностей. Чтобы убедиться, что именно это имеет здесь место, я воспользуюсь вторым вариантом развёртывания определённости пространства.

Можно начинать не с пространства как точки, которая выступает здесь как первое и утвердительное, а начинать с пространства. Правда, это и превратилось в догму для представления — ошибки

Ньютона и Лейбница, Кант выпадает из этого. В таком случае что же будет первой отрицательностью пространства как положительного, утвердительного? Поверхность. Второе отрицание, то есть отрицание отрицания или отрицательное отношение к себе, есть точка. Через точку возвращаемся к той же тотальности пространства — единичной всеобщности или всеобщей единичности. Притом такой всеобщности, где различие содержится уже в этой всеобщности. В первом моменте нет различия, во втором — только различие, в третьем различие оказывается внутренним самого первого момента. Значит, действительно имеем здесь понятие пространства — налицо единство противоположностей, насколько это присуще абстрактной определённости пространства.

Выясняется важный момент пространства: в своём процессе оно есть не просто переход от одной различённости к другой, потому что отрицательность пространства, если следовать первому моменту развёртывания его необходимости, выступает прежде всего как точка и претерпевает процесс дальнейшего определения точки. Значит, всё, что мы имеем в точке, линии и поверхности, есть развёртывание отрицательности пространства. Ясно, что если пространство есть определение внешности, то и определённая этой отрицательности — внешняя.

Но есть здесь пункт сложнее. Отрицательность, выступающая в моментах развёртывания пространства, одновременно оказывается таковой, что она есть не только внешняя определённая вне себя бытия, но и определённая для себя. Вдумайтесь: отрицательность не удерживается в моментах точки, линии, поверхности, то есть отрицательность не совпадает целиком с внешней определённой пространством и выходит за пределы всех его моментов. Не точка, линия или поверхность есть то, что стягивает в процесс, наоборот, они оказываются содержанием, если угодно, материей пространства. А вот отрицательность, форма этой материи, содержания, есть единственное, что движет всю определённую и развёртывание пространства. Больше того, оказывается, что отрицательная форма пространства есть не только пребывающая в моментах пространства, но и выходящая за его пределы. Отрицательность не только даёт бытие пространству, но и губит его, стягивая в процесс. А пространство как процесс и есть время — снятое бытие пространства. Возвращение поверхности в первоначальную точечность пространства вовсе не означает возвращение к той же точке, эта точка — уже различённая в себе, то

есть точка как пространственное противоречие. Более определённо: время и есть отрицательность пространства, положенная для себя, то есть вышедшая за наличное бытие пространства и вступившая в отношение с собой. Истиной пространства оказываются не моменты пространства, которые есть его реальность, а отрицательность этих моментов и самого пространства. То, что в пространстве есть отрицательного, есть истина пространства. Отрицательность эта поистине неблагодарна, она осуществила свою некоторую определённую через наличное бытие пространства и покинула его. Она пользуется своей определённой в той мере, в какой эта определённая позволяет осуществить бытие отрицательности. Отрицательность присуща пространству, но выходит за пределы его определённости и тем губит, снимает пространство.

Время — это пространственное бытие по своему генезису, предпосылке, материалу, который предшествует определённости времени. Но время есть снятие пространства, а значит, всякая определённая пространства и неопределённая свелась к непосредственности. То есть время есть прежде всего непосредственное снятие пространства. В первом моменте время есть отрицание отрицания пространства, это хотя и даёт утвердительное, но такое, где различённость хотя и присутствует, но не выступает непосредственно как самостоятельный момент. Поэтому время и выступает прежде всего как непосредственное бытие снятия пространства. Значит, кажущееся неподвижное вне себя бытие пространства выступает теперь как становление вне себя бытия, становление внешности природы — время является более развитой определённой, чем пространство. В пространстве эта отрицательность выступает таким образом, что моменты его кажутся самостоятельно существующими, даже в своей границе оно оказывается устойчивым существованием. Во времени — наоборот: бытие оказывается одновременно ничто и ничто оказывается одновременно бытием; поэтому время и есть непосредственное становление внешнего или становление вне себя бытия. Каждый момент выступает здесь как различие, но тут же исчезает и далее вновь выступает как различие. Значит, эти моменты утвердительного и отрицательного, различия и единства выступают как преходящие, и притом в форме внешнего. В этом и состоит отрицательная мощь времени, становление и есть эта мощь, оно не даёт устоять ничему — ни положительному, ни отрицательному.

В связи с этим присмотримся, что происходит с вещами во времени. Рассудок подсовывает самостоятельную реальность времени и вещей, как он то же самое проделывал в отношении пространства. Но если они — самостоятельные реальности, то они равнодушны друг к другу. Но рассудок, тем не менее, заявляет, что время губит вещи. Но вещи преходящи не потому, что они находятся во времени, а потому что они сами временные. Не время как внешняя отрицательность для вещей губит их, а собственная отрицательность вещей губит их. Здесь имеем момент тождества и момент различия. Пространство и время являются чувственными определёнными. Это выражение означает, что оба — конкретное тождество, что пространство и время столь же причастны к вещам, сколь и не причастны. Вещи возникают и исчезают потому, что они временны, преходящи. Нет такого времени, которое было бы вне вещей, порождало и гнало к уничтожению. Время возникающей и исчезающей вещи есть время самой вещи. Поэтому время, тождественное с конечными вещами, оказывается такой властью над вещами. Мы уже можем сказать, что время есть преходящее и последующее, своя собственная отрицательность и внешность. Именно собственная отрицательность вещей является отрицательностью времени в моменте тождества вещей и времени. Вот почему вещи как временные гибнут.

Ну а само время, как и пространство, — в чём его необходимость? Отказываясь от познания необходимости времени, мы отказались бы от философского познания природы. Время властно над конечными вещами, реальностью именно потому, что реальность есть противоречие для себя бытия и бытия для иного. Противоположность конечной реальности — единство бытия и мышления, природы и духа. Выясним, каково отношение времени к нему. Первое, что следует сказать, — это то, что время не властно над единством мышления и бытия. Нельзя сказать, что единство мышления и бытия существует в пространстве и времени, оно — абсолютная отрицательность всякой реальности и, следовательно, отрицательность вне себя бытия природы. Время властно над тем, что имеет относительную отрицательность в себе, то есть над тем, в чём отрицательность присутствует, но и выходит за пределы. Отрицательность в пространстве и была как время в себе, но поскольку пространство не могло дать полноту развития этой отрицательности, поэтому оно уступило место времени и превратилось в его момент. То же происходит

с наличным бытием — она сколь присуща ему, столь и выходит за его пределы, поэтому наличное бытие подчиняется времени через внутреннюю отрицательность этого бытия. Но диалектика мышления и бытия не протекает во времени и пространстве, так как они являются абстрактной внешностью природы, как и абстрактной внешностью конечного духа. Значит, отрицательность времени и пространства есть результат абсолютной отрицательности единства мышления и бытия. Не пространство и время порождают единство мышления и бытия, а наоборот. И это мы выяснили ранее — конкретно-всеобщее, определённое в себе, является своим отрицанием и полагает себя как вне себя бытие. Конкретно-всеобщее единство мышления и бытия само переводит себя во вне себя бытие и порождает пространство и время для своего вне себя бытия. Пространство и время являются порождением единства мира, собственной производной от абсолютной отрицательности. Абсолютная отрицательность всякой определённости природы и духа, их единства, выступает благодаря этому отрицательностью себя самой и полагает себя во внешний мир и вместе с ним полагает пространство и время.

Теперь ясно, почему бытие Парменида не существовало в пространстве и времени, хотя все формации природы и духа существуют в пространстве и времени. Также у неоплатоников Плотина и Прокла первоначальное единое, как они определяют логос, не существует в пространстве и времени. Также абсолютная субстанция Декарта, бог Спинозы и монада монад Лейбница. Также не существует в пространстве и времени единство мира в его материальности, ибо, по Энгельсу и Марксу, пространство и время являются формами всякого бытия, всякого в смысле эмпирической всеобщности, где берётся совокупность всего наличного бытия, но не единства Вселенной. А отсюда и определение материи иное, нежели у неглубоко изучивших основоположников современных марксистов. Это не оформленное конечное материальное существование — такова она для представления. Можно для этого вывода быть слепым, и мышления для этого вообще не надо — и слепые как зрением, так и духом чаще всего натываются на это определение.

Есть один момент, который превосходит пространство, это связано с его измерением. Прежде всего мы установили, что время является отрицательностью пространства, но такой, где бытие и ничто взаимопереходят и образуют процесс непосредственной

определённости. Время обнаруживает ещё определённую в трёх его моментах. В пространстве мы имели двоякую определённую в трёх моментах: с одной стороны — три измерения как простейшее, с другой — линия, поверхность и само пространство как определённое в себе. Во времени повторяется почти то же, но в определениях времени. Прежде всего выступают три момента времени: *настоящее*, *прошедшее* и *будущее*. Это определённая более развитая, чем моменты пространства. Здесь моменты не просто разные, но и обнаруживающие определённое различие. Настоящим фиксируется бытие времени, тогда прошедшее оказывается снятым наличным бытием настоящего, а будущее — положенным небытием настоящего. Значит, прошедшее имеет исходным пунктом бытие, которое становится или стало небытием, а настоящее по отношению к прошедшему — это снятое небытие прошедшего. Будущее есть небытие настоящего, ставшее бытием. То есть в трёх моментах времени имеем определённую с различием в себе. Настоящее — снятие прошедшего и чреватость будущего, прошедшее и будущее также содержат налицо эту двойственность, за счёт которой и существует время. Это противоречие, присущее каждому моменту времени, и есть то, что заставляет определённую каждого момента времени выходить за свои пределы, и выход за эти пределы и есть *длительность*.

Длительность есть некоторое непосредственное, неопределённое, относительное снятие времени, так как это — лишь рефлексия по отношению к моментам времени, но не рефлексия в себя. Длительность есть форма, позволяющая длиться противоположностям — великому и ничтожному, действительному и недействительному. Длятся неорганическая природа, планеты, пирамиды, посредственность человеческого рода. С другой стороны, длится само время в его моментах, само всеобщее единство мышления и бытия, абсолютная идея Гегеля. Длятся потому, что единство мышления и бытия не сводится к одному какому-нибудь абстрактному моменту — это высшая определённая себя, а раз она полагает себя как внешнюю себе самой, она позволяет своему наличному бытию предаться времени и в снятии своей собственной определённости находится одновременно и в длительности.

Гегель ядовито говорит, что посредственность не только существует, но и обладает какими-то мыслями и старается убедить мир, и этим обретает длительность, при этом не скромненькую, а уничтожающую всё живое и духовное, и низводит всё

до уровня своей посредственности. Но Гегель не отвечает, почему она длится. А посредственность длится потому, что она есть противоречие в себе. Внешнее наличное бытие посредственности не страдает своей развитой противоречивостью, противоречием к своему понятию. Всеобщая природа в этом существовании не развита, в лучшем случае здесь имеется только её момент. Внутреннее здесь — всего лишь зародыш, и вся определённая падает на внешность. Посредственность и есть прежде всего превратное вне себя бытие, здесь — только зародыш противоречия. Чем посредственней — тем длительнее существование. Например, неорганическая природа длительнее органической, так как природа есть вне себя бытие и всеобщее здесь имеется в зародыше, как неразвитое, внутреннее, а правит внешнее — случай, произвол, связь, зависимость, низкопоклонство и так далее. В развитой реальности развита не внешняя, а внутренняя определённая, и чем более развита формация, тем более развито противоречие отношений внутреннего и внешнего, её внешнего наличного бытия и её всеобщего. Первобытная общественная формация длится дольше феодальной, а живущие духовной жизнью кратковременны по сравнению с филистерами, которые цепляются за внешнее бытие и долго удерживаются в нём. Истинное длится потому, что является истинным бытием, высшей формой всего существующего, а неистинное — потому, что оно есть противоречие в себе. Как сказал Наполеон, великое и смешное совпадают или между ними один шаг. Только в абсолютно-отрицательном единстве мышления и бытия мы находим исток всякой отрицательности. И не просто какая-то отрицательность гонит время, а это и есть наличное бытие абсолютной отрицательности.

Мы получили, что во времени каждый момент обладает определённой, а это значит, что каждый момент идёт по пути отрицания себя. Удвоенность, рефлексия — это путь отрицательного единства в двойственности каждого момента. А раз каждый момент идёт к самоотрицанию, значит, все три момента идут к отрицанию себя и, значит, время идёт к снятию себя. Этот процесс самоснятия времени есть рефлексия в себя, отрицательность времени как рефлексия в себя. Как пространство перевело себя во время, так и время переводит себя в пространство. Пространство в себе было процессом, а процесс времени, выступавший в исходной предпосылке как прошлое, будущее и настоящее, как снятая полнота, тотальность выступает как пространство.

То есть пространство и время как абстрактные определённости взаимопревращаются. Они в себе есть своя противоположность: пространство в себе — время, время в себе — пространство.

Процесс, развёртывающийся в переходе, обнаруживает, что это не только противоположность в себе, но и положенная противоположность, а значит, выявившееся непосредственное единство. И, значит, точка получает свою определённую исключительно во времени и, наоборот, время получает свою определённую в пространстве. Это непосредственное единство времени и пространства есть *место*. Место покоится, отлично от других мест, но место и совершенно равнодушно к себе; так как одно место не отличается от другого, значит, это место сколь есть, столь и его нет. Место оказывается своей внешностью, а это значит, что место в себе есть противоречие пространства и времени. Вследствие равнодушия к своему иному место снимает себя — вот к чему приводит равнодушие и бездушие! Желая утвердить себя, оно оказывается переходящим в свою противоположность — это можно кругом созерцать в изобилии.

Итак, место есть противоречие: во-первых, это положенное тождество пространства и времени и в то же время — положенное противоречие. Единое отношение оказывается тождественным в себе и противоположным, а это означает *движение*. Начав с внешней природы движения, имеем нечто в данное время в данном месте, а если оно находится в данное время в данном месте, то оно не находится в другом времени и месте и так далее. [Но время и место становятся другими.] И посему оно столь же находится в данном времени и месте, сколь и нет. То есть движение есть положенный процесс противоречия пространства и времени, где пространство снимает себя, как и время, полагающее себя своей противоположностью, но лишь для того, что бы вновь снять себя. Иными словами, движение есть развёртывание противоречия пространства и времени и снятие его, то есть оно — противоречие в его реализации. Только в движении мы имеем дело с истинными пространством и временем в тех пределах, до которых мы дошли. Движение есть снятие дурной бесконечности взаимоперехода пространства и времени. До сих пор мы видели развёртывание определённости пространства и времени в их отношениях друг к другу.

В пространстве мы становления не видели, там в лучшем случае имеется становление в себе, время же есть становление

вне себя бытия. А движение становится отрицанием отрицания становления. Становление времени сняло становление в себе пространства, становление движения подвергло отрицанию становление времени. Получаем отрицание отрицания становления, значит, и само становление подвергается отрицанию, отрицая себя. Но моментами становления выступали пространство и время, место и движение. Снятая форма становления и приведшее себя в непосредственное единство в результате становления и есть *материя*.

Присмотревшись к материи, не найдёте ни пространства, ни времени, ни становления. Внешне выступают определения — непроницаемая, сложная и тому подобное. Мы подошли к самому мистическому с точки зрения воинствующего материализма. Материя оказалась результатом развития отрицательности пространства и последующих форм. Ужасно! Пространство есть абстрактная всеобщность вне себя бытия, а материя — самоотрицание этой абстрактной всеобщности вне себя бытия. Значит, абстрактное сотворяет из себя конкретное.

Здесь необходимо рассмотреть два пункта. Рассматривая внешнюю определённую материю, можно обнаружить, что её определения имеют сходство с определениями, которые мы уже имели в рассмотрении. Сложность и простота, к примеру, — один из моментов пространства, определённости прерывности и непрерывности, что, кстати, не исчерпывает всей природы пространства. Непроницаемость фиксирует момент для себя бытия, но не могущего быть без бытия для другого. Налицо опять два момента пространства — прерывность и непрерывность — и моменты, полученные во времени. Иными словами, определения материи мы имели в процессе развёртывания пространства и времени.

Второе — это мнение современной философии, которая движение от абстрактного к конкретному сводит к односторонним моментам процесса развития и делает его нефилософским, — к примеру, от примитивного к сложному, от уродов к нормальным. Мы уже рассматривали односторонность эволюции и эманации. Движение от абстрактного к конкретному — это не движение от чувственной абстракции к чувственной определённости, а движение от абстрактного единства бытия и мышления как внутреннего понятия всего сущего к его определённости. Отнюдь не пространство и время сотворили материю, а абсолютная отрицательность единства мышления и бытия вследствие собственного противоречия

и процесса определила себя через пространство и время и так далее к материи. Материя есть результат самоотрицания, самополагания, самоопределения [всеобщего единства]. Самоопределённость всеобщего не существует до времени и до материи, так как оно не является пространственно-временным. Мистика наступает тогда, когда единство бытия и мышления относим в определения пространства и времени — и тогда временное и пространственное должно породить временное и пространственное! С другой стороны, прыгаем от чувственно воспринимаемого в сущность этого. Потому и получаем паралогизм, что нет перехода от всеобщего к единичному, и наоборот — независимо, какой момент делается исходным, он выставляется абстракцией, поэтому и остаётся прыгать. Но если мы хотим мыслить, а не прыгать, то первым содержанием материи должны взять всеобщность и непосредственность, то есть то же, с чего начали мы.

Материя и есть истина всех определений пространства и времени, места и движения, она — самая развитая определённая, отрицательность своих моментов. Отсюда и вывод: нет пространства без движения, и наоборот, нет времени без движения, и наоборот, нет движения без материи, и наоборот и так далее. Все моменты нашего процесса, оказывается, имеют своим отрицательным результатом материю именно потому, что моменты отрицательности пространства и времени, места и движения не только развивали свою определённую, но и подвергали себя отрицанию; потому их собственная определённая и отрицательность и выступает в качестве положительного определения материи.

Всё, что мы рассмотрели до сих пор, оказывается присущим материи, и она есть результат, во что разрешается как определённая, так и отрицательность предыдущих моментов. И никакого другого способа рассмотрения материи быть не может. Материя есть неизмеримо конкретная в себе самой определённая по сравнению с пространством, временем, движением и местом. А начинать надо с самых абстрактных определённых материи. Можно делать это сознательно, а можно и бессознательно. Насколько я в курсе дела, сознательно определить материю как процесс за последние тридцать лет у нас не вызвался никто, но совершается бессознательное отношение к этому важнейшему моменту.



ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ

В прошлый раз мы рассмотрели с вами всеобщность в механической форме материи — это первый момент в механической форме материи. Этот момент и составляет наибольшую трудность, так как здесь имеются самые тощие определённости. Гегель не придерживается здесь каких-либо рассудочных методов познания, а занимается диалектическим рассмотрением предмета, а это и вызывает затруднения. Эмпирический метод начал бы с простого эмпирически определённого и фиксировал бы разные абстрактно определённые элементы. Имея дело с пространством и временем, такой метод за ними ничего не видит, не ожидает, что в этих простых определениях присутствует, выступает и определяет себя всеобщее единство бытия и мышления. Его здесь не видно, и создаётся мистический привкус перехода от пространства к времени и так далее, но это не мистические переходы, а диалектический процесс. Это в качестве общего замечания.

Наш рассудок очень хотел бы иметь всеобщее в конце как самостоятельно существующее или в качестве самостоятельной предпосылки, но такого всеобщего нет. Поэтому, если хотим иметь дело с всеобщим, мы должны были рассмотреть сначала само это всеобщее, а затем перейти к особенному самого этого всеобщего. В природе мы и имеем дело с особенной формацией развития всеобщего. Вся природа в целом — одна из двух особенностей развития всеобщего. Поэтому ясно, что здесь нельзя искать чистоты всеобщего единства природы и духа — всеобщего в чистом виде здесь нет. Если мы хотим удержать всеобщее в его собственных форме и развитии, то мы должны быть или после природы и духа, или до — в логике. И мы теперь не можем из природы вычленить всеобщее, чтобы выяснить, что в ней — всеобщее, что — особенное. Если бы мы пошли на это абстрагирование по выделению всеобщего из диалектического процесса природы, мы сразу простились бы с диалектическим процессом природы и с конкретностью всеобщего. Всеобщее в природе присутствует в собственной определённости самой природы. Если это усвоить — дальше пойдёт легче.

Мы получили с вами, что материя есть снятие движения. В исходном пункте мы имели всеобщность чувственной природы, она обнаружила двоякую форму — пространство и время. Пространство выступает как положительное абстрактное всеобщее, время — отрицательное всеобщее природы. То, что Гегель называет вне себя бытием, внеположностью, означает здесь, что природа в своём бытии прежде всего выступает в форме внешности, где всё разрозненно, многообразно, существует друг возле друга и равнодушно, рядоположенно, связано чисто внешним образом. Природа абстрактной всеобщности такова, что её нельзя удержать в одном из двух определений. (Мы знаем, что в сфере чистого бытия вначале бытие выступает как утвердительно-всеобщее, то есть непосредственно, но тут же обнаруживается, что чистое бытие как утвердительное сразу переходит в противоположность — ничто.) Значит, абстрактная всеобщность внешности природы потому и выступает в противоположной, непосредственно двойственной форме, что это лишь абстракция всеобщности. Это происходит и с взаимопереходом пространства и времени, когда они достигают полной определённости. Место и есть концентрированная форма пространства, которое снимает себя как пространство и переходит во время. Но и время здесь таково, что снимает себя как время и полагает как пространство. Место — это первое, непосредственное тождество пространства и времени, а значит, и отрицание пространства и времени. Но место оказывается тождественным себе и внешним. Развёртывание противоречия места и есть движение, но в развёртывании противоречия осуществляется и выявление единства, а это выступившее единство и есть материя. Движение есть постоянный взаимопереход пространства и времени, а материя — снятое единство, покоящееся тождество пространства и времени. Значит, Гегель прав, говоря, что материя есть первое, непосредственное единство пространства и времени. Материя и есть первая реальность пространства, времени, движения, то есть первое настоящее для себя бытие, обладающее устойчивостью существования. Снятие движения даёт движение в моменте тождества, в моменте наличного бытия, но это и есть материя. И мы получаем простейшее — материя своими простейшими формами имеет пространство, время и движение. Она выступила первой реальностью этих форм, и впервые обнаруживается, что пространство, время и движение являются её формами. Рассматривая материю иначе, мы не получим, что пространство, время и

движение — действительные формы, способы самой материи, а мы получили, что они являются формами реальной материи.

Мы получили самоопределение всеобщего в особенном, это есть настоящая особенность всеобщего. С материи начинается настоящая особенность сферы всеобщего в механическом движении природы. Что же представляет собой материя более глубоко? Как покоящееся тождество пространства и времени она есть для себя бытие и в этом — утвердительное. Но мы имеем материю как снятие движения, значит, отрицательный момент не пропал, а присутствует в этой тождественной для себя материи. И оказывается, что хотя материя и тождественна себе, но вследствие этой отрицательности, как говорит Гегель, материя сама отталкивает от себя, и вследствие *отталкивания* имеем полагание многих частей материи — то есть полагается *прерывность*. Но поскольку мы находимся ещё в механической форме материи, качество ещё неуместно здесь. Для механической формы безразлична качественная форма, она не принимает здесь участия, она здесь случайна, акцидентальна и ещё не выступила, так как мы установили, что в природе первым выступает количественное определение. Попытки установить какое-то специфическое различие частей материи бесполезны, эти части ничем, кроме количественной природы, не отличаются. В исходном пункте мы имели отрицательное отношение для себя бытия материи, но сейчас выступили многие части, и они отрицают самих себя, то есть происходит отталкивание от отталкивания, но это и даёт *притяжение*. Гегель как философ и обнаруживает гениальность в этом пункте, что не следует традиции, когда из положительного выводили отрицательное. Он из отрицательного выводит положительное, и это есть сознательное следование тому, что абсолютная отрицательность есть закон всего сущего. Поэтому не сущее, не утвердительное, не положительное является исходным, а абсолютная отрицательность, всё есть результат этой отрицательности. Всё представляет собой диалектический процесс отрицательности, она порождает и уничтожает, сохраняя себя в этом процессе.

Материя существует в двух своих моментах — отталкивании и притяжении, в прерывности и *непрерывности*. Но этого мало. Раз отталкивание приводит к притяжению и наоборот, то должно быть единство их, то есть должно выступить то утвердительное, во что разрешает себя этот переход, так как он — тавтологический процесс без определённости, а не развитие. Но поскольку сама

отрицательность материи развёртывается вследствие наличия в ней положительности, для себя бытия, бытие оказалось видимостью. Здесь нет ни чистой формы отталкивания, ни чистой формы притяжения — они заражены своей противоположностью, а это значит, что их взаимопереход не может оказаться бесконечным и должно выступить единство. Значит, третий момент материи и есть единство притяжения и отталкивания. Единство должно быть отличающимся от притяжения и отталкивания, но пока процесс перехода обладает непосредственностью, и в непосредственности самой материи единства ещё нет. Значит, единство должно быть нематериальным. Гегель называет это *тяжестью, центром*.

В процессе взаимоперехода притяжения и отталкивания материя ищет свой центр. Тяжесть и центр — разное. То, к чему стремится процесс перехода отталкивания и притяжения, — это стремление к единству, которое и должно преодолеть и соединить притяжение и отталкивание в одном. Но сущность материи — тяжесть, это первое, непосредственное определение единства притяжения и отталкивания материи. Тяжесть как непосредственное единство притяжения и отталкивания оказывается равнодушной к моментам притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности. Тяжесть есть снятие притяжения и отталкивания, а центр есть снятие множества материи в единство, и он — вне материи. Тяжесть есть предпосылка стремления материи к центру вне себя. Материя ищет единства не в себе, а вне, так как развитое единство притяжения и отталкивания не может находиться в непосредственном переходе. Это единство должно быть опосредствованным и поэтому выходящим за пределы самой материи. Но если материя достигнет этого центра вне себя, то она превратится в абстрактную точку. Этого не происходит потому, что наряду с притяжением есть и момент отталкивания. Притяжение не даёт материи стать расщеплённой множественностью, так как это было бы множество абстрактных точек, а поскольку они неотличимы друг от друга, то мы имели бы ту же абстрактную точку. Значит, притяжение и отталкивание не дают материи исчезнуть, превратиться в абстрактную точку, а удерживают в определённости в себе самой, в достижении определённости. То, к чему стремится материя вне себя, есть явления конкретности материи в ней самой.

Мы уже установили, что материя есть снятие движения, снятие процесса перехода пространства и времени. Достигнуто

непосредственное тождество пространства и времени — покой. В таком случае что есть та материя, которая возникает благодаря отрицательности и развитию отрицательности в ней самой, то есть как множественность, прерывность? Эта материя и оказывается массой, то есть снятое движение есть масса, *тело*. Мало того, что материя возникла как снятие взаимоперехода пространства и времени, вследствие этого отрицания она стала равнодушной к пространству и времени. Тело оказывается причастным к пространству и времени, а с другой стороны, оно отличается от пространства и времени. Поэтому тело есть реальная форма пространства и времени, но это и есть *инертная материя*. Пока мы рассматривали тело в определениях пространства, тело было длящимся, в определениях времени — преходящим. Единство пространства и времени — движение, значит, тело есть движение. Но тело одновременно и равнодушно к пространству и времени, а это значит, что оно не является движением, то есть оно есть сколь движение, столь и покой. Для массы и материи движение и покой внешни, это и есть инертная материя.

Обыденное представление сводит инертность к покою, но такая материя есть единство покоя и движения, и именно поэтому она равнодушна к движению и покою. Она находится в движении или покое, пока внешняя сила не выведет её из этого состояния, так как сама она не может изменить себя, вследствие того что и движение, и покой для неё внешни. Сама по себе инертная материя — не движущаяся и не покоящаяся, материя и движение здесь отделены, обособлены, а это и есть конечное движение и конечная материя, которая находится ещё в форме абстрактной количественной непосредственности, где сама необходимость выступает ещё в форме случайности. Вследствие приходящего извне движения инертная материя приходит в движение и воздействует на другую материю, массу. Происходит борьба за одно место между массами и вытеснение масс друг другом, причём не спорадическое, ведь материя без места есть исчезновение материи. Противодействие происходит потому, что материя есть не только вне себя бытие как внешность и отношение к внешнему, но одновременно и для себя бытие и независима от других материй. Столкновение материй приводит к передаче движения. Вследствие столкновения две конечных материи, два тела соприкасаются, объединяются в одно тело, и движение выступает движением сразу двух тел. Идёт единое движение на две материи, которое и привело их в единство, хотя бы на время.

Но это — не образование в буквальном смысле одного тела, так как действует для себя бытие материи как отталкивание.

Во взаимодействии тел осуществляется поиск центра, который находится вне материи. Тяжесть присутствует налицо во взаимоотношении материй и оказывается относительной тяжестью, то есть *весом* определённого количества массы. Относительная тяжесть выступает здесь как толкание одного тела другим, что вызывает противодействие. Значит, *толчок* — наличие тяжести в себе, и тем не менее центр остаётся здесь искомым, не выявленным. Толчок есть незавершённая форма развития тяжести, так как здесь выявляется, что тяжесть и есть стремление к центру. *Падение* и есть та форма, которая выступает как завершение толчка как противоречия. Падение и есть проявление тяжести в отличие от того, как она была ранее в себе или далее в наличии. Но в процессе падения материя через тяжесть движется к своему центру, где она должна достичь покоя, и этим самым подвергает себя отрицанию. Осуществление движения к этому центру — конечная материя как масса сменяется на *скорость*. Происходит полагание *абсолютного центра*, что подвергает отрицанию конечность материи. Как только материя достигает этого абсолютного центра, она прекращает своё существование, она снимает себя в абсолютном центре. Абсолютный центр является результатом снятия конечной массы самой себя, то есть полагание абсолютного центра происходит постольку, поскольку происходит отрицание конечной материи в процессе падения. Погружение в абсолютный центр есть погружение в *абсолютную тяжесть*.

Сам абсолютный центр в себе есть абсолютная отрицательность — успокоения нет, поэтому он полагает себя во многие центры. Эти налично сущие центры суть 1) многие, различённые, самостоятельные и 2) несамостоятельные как произошедшие от одного. Это вопиющее противоречие, разрешение которого состоит в том, что теперь мы не имеем конечных масс, которые есть лишь исходный пункт, и получаем такую форму материи, где кажущаяся самостоятельность одновременно несамостоятельна. Значит, мы простились с полным равнодушием, которое было вначале, и получаем впервые единство материи и движения, так как противоречие самостоятельности и несамостоятельности многих центров и разрешается в движении. Только здесь материя достигает своего собственного движения, и материя не внешняя для движения, и наоборот. Здесь мы простились с *земной механикой*

и приступаем к *небесной*. Небесная механика — более истинное существование материи, чем земная, которая и разрешается в небесную. Значит, небесная механика — основание земной. Движение небесных тел получается не благодаря толчку, а потому что оно само неотделимо от этой формы существования материи, есть результат разрешения противоречия самостоятельности и несамостоятельности небесных тел. Мы получили величайший вывод — небесная механика не нуждается во внешнем толчке.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Сегодня завершу разбор механической формы, а физическую форму начнём после ваших каникул. В прошлый раз мы вкратце коснулись того, что представляет собой небесная механика. У Гегеля переход от земной механики к небесной простой и пластичный и не имеет места механический перенос того, что имеется в механике Земли, на небесную. И хотя этот переход простой, и я уже раскрыл его, а именно что вследствие собственной отрицательности для себя бытие центра полагает себя через отталкивание, и этим получается не один центр, а множество, но трудность состоит в резюмированном содержании. Поэтому напомним вкратце, что мы имели в качестве материи в простейших её формах.

Нейтральная, инертная материя — самая первоначальная форма материи как непосредственно сущая. Эта нейтральная материя содержит все свои моменты в себе, а значит, она не достигла своей завершённой определённости. Отсюда Гегель и делает вывод, что инертная материя такова, что не соответствует своему понятию, так как понятие не сводится к фиксации абстрактного тождества на поверхности, и только в качестве зародыша имеется первоначальная форма различия, ещё не выступившая. Следующая определённая материя, находящаяся в свободном падении. Здесь имеем непосредственное явление тяжести, так как это первоначальная форма проявления тяжести. С одной стороны, в этой форме конечная материя есть для себя, а с другой — эта для себя материя полагает центр вне себя — это и образовало противоречие, предпосылку свободного падения. Этот пункт больше всего может вызвать затруднение, так как тяжесть, падающая материя — это своеобразная материя.

Нет ничего проще, чем сказать, что тело падает потому, что оно тяжёлое. Но при падении тело уходит от своего собственного центра, так как всякое материальное тело имеет свой центр. То есть это тело имеет тяжесть как вес, это и есть относительная центричность падающего тела. Поэтому мало того, что тело стремится к центру вне его, оно удаляется от своего центра, а в этом и может быть затруднение. За счёт чего оно удаляется? За счёт

тяжести? — Но ведь тяжесть и есть проявление центра тела в нём самом! Тело падает вследствие тяжести, но при этом удаляется от своего центра. Это видно из того, что в ходе падения вес, масса тела не имеют значения, откуда и одинаковые скорости падения разнообразных тел, а это означает, что падение и есть удаление от своего центра. Если бы различие масс имело значение, тогда тело двигалось бы вместе со своим центром, но поскольку в процессе падения масса тела не имеет значения, тем самым тело удаляется от своего центра к центру вне тела. Тело, имея свой центр реальной массы, удаляется от него к центру вне его. Это противоречие означает, что в процессе падения тела мы получили иное отношение пространства и времени, движения и материи в отношении друг к другу, чем ранее. В процессе падения происходит последнее снятие безразличности отношений пространства и времени, движения и материи. Последний момент, отличающий падающую материю от инертной, толчка, давления, состоит в том, что в падающей материи её моменты достигают единства, но ещё не выступившего, так как падение односторонне. Оно есть лишь снятие многообразия внешности материи и полагание её непрерывности. То есть падение для себя в господствующем моменте имеет притяжение в качестве предпосылки. Вот в этом и состоит односторонность падения и его законов.

Материя не может быть сведена к одному моменту — непрерывности, притяжению, для материи столь же существенен второй момент — отталкивание, полагание множества, различённого. Но и этого мало, для материи важно их единство. Значит, развитие определённости пространства, времени, места, движения, инертной материи, падающей состоит только в одном — во всех этих формациях противоречия и его развития идёт процесс сведения многообразной материи и единичной её определённости в единство. То есть идёт поиск единства отталкивания и притяжения. А это значит, что идёт поиск пункта соединения пространства, времени, движения, материи и тяжести в единой тотальности. Значит, мы накануне выступления этой определённости, и тогда будем иметь дело не с той или иной степенью абстрактности пространства, времени, движения, то есть через единство этих моментов впервые получим строгую определённую. Идёт процесс достижения материей конкретного в ней самой единства многообразного.

Во всех предшествующих моментах недостаток состоял в том, что движение и материя оказывались внешними друг другу.

Значит, движение должно стать материей, и наоборот. Поскольку мы имеем дело с предпоследней формой механической формации в форме падения, постольку ясно, что здесь тяжесть является центральным пунктом, так как тяжесть — предпосылка падения. Падающей материи не хватает полагания единого всеобщего центра всех материальных тел. У падающей материи есть поиск центра, но сам центр не полагает многообразную материю, то есть нет того, чтобы притягивание само приводило к отталкиванию. При этом это должна быть не идеальная предпосылка, которую мы рассмотрели, а реальная, материальная. В какой-то системе тел должно быть материальное тело, к которому стремятся остальные тела, а само это тело, наоборот, выбрасывает это многообразие вне себя — вот и всё, что нам требуется получить. Центральное тело превращается в центр, к которому стремятся все материальные тела, оно же является отталкивающим — мы здесь получаем завершение механической формы природы. Теоретически мы это получили за счёт отрицательности абсолютного центра, а по реальному существованию это и есть *Солнечная система*. Значит, центральное тело — Солнце, оно вследствие отрицательности является выбрасыванием материальных многообразий, материальных существований вне себя — это и есть планеты Солнечной системы.

Мы получили, что без абсолютного центра нет относительных центров, и наоборот, или что без центра нет периферии, и наоборот. Центр сейчас не только притягивает, но и отталкивает, и мы получили полное завершение тяготения и, по Гегелю, полное понятие материальной телесности. Завершённость состоит в том, что если раньше отдаление от центра выступало как случайное, то теперь само полагается тяжестью. Значит, тяжесть стала тем определением, которое и притягивает относительный центр к абсолютному, и, соответственно, отталкивает от него. Тяжесть стала единством противоположностей притягивания и отталкивания, а это и есть тотальность тяжести. Значит, тотальность помимо того, что она есть высшая форма развития какой-либо формации, сферы, имеет тотальность как единство противоположностей и возникает исключительно как результат отрицания отрицания.

Всеобщая материальная телесность сама определила себя к многообразию, различённости особенных материальных образований, и это многообразие посредством движения привела к единству. Тотальность Солнечной системы — тотальность тяжести — есть

завершённое единство противоположных моментов *механической* формы. В себе уже пространство было противоречием и единством противоположностей, таково было и время. Вследствие этого они оказались взаимопереходящими. Таковым единством оказались место, движение, материя первоначально выступила таковой же в абстрактном виде. Затем определили, как выступает это единство в инертной материи, толчке, падающей материи, и получили развитую форму единства противоположных моментов неорганической формы природы. Тяжесть здесь стала тотальностью и определяет взаимоотношения абсолютного и относительных центров, и реализуется это в движении Солнечной системы. Теперь для материального тела движение не внешне, оно неотделимо от него. Только в свободном движении планет Солнечной системы движение впервые есть способ бытия материального тела. Ничто здесь ничего не толкает извне, толкает тяжесть, имманентно присущая каждому материальному образованию.

Тотальность тяжести выражается в том, что есть момент всеобщности (всеобщий центр) и особенности (каждая планета), и единичности (образования, не имеющие центра в себе). Последнее, по Гегелю, — все лунообразные планеты Солнечной системы, кометы и тому подобное, хотя в современной физике до сих пор существует точка зрения, что Луна имеет собственный центр. Но Луна не имеет своего центра и вращается не вокруг своей оси, а вокруг оси Земли, а это и есть определение спутника.

Три момента: всеобщее, особенное и единичное — налицо, и единство их выступает в механической форме как *тяготение*, которое и является определяющим моментом для всеобщего, особенного и единичного в Солнечной системе. За счёт этого и имеет место свободное движение, не относительно свободное, как при падении, где удаление от своего центра ещё не определилось тяжестью, теперь само отдаление от своего центра определяется тяжестью. Тяжесть развилась настолько, что охватила всю определённую материальную существование Солнечной системы. А это значит, что форма тяжести реализована, воплощена вовне, с другой стороны, материя впервые соединилась со своей формой. Когда мы имели инертную материю, пространство, время, движение и место были столь же причастны ей, сколь к ней равнодушны, а теперь имеет место только причастность. Это значит, что материя обрела свою форму — тотальность тяжести, тяготения. Мы получили, насколько возможно в пределах

механической формы, где мы заняты материей без качества, единство формы и содержания материи. Материя стала оформленной, а форма — материализованной.

Материя теперь имеет форму не вне себя, она искала свою форму, когда искала центр. То, что имеет свою форму, самодовлеюще. Чтобы существовать, и происходит поиск формы. В тотальности тяжести как формы материя достигла своего единства, доступного для этой формы. Но это и означает, что мы простились с количественной определённой материи, материя, достигшая своей формы и сама выступившая как содержание, есть уже оформленная материя. Тотальность механической формы есть пункт, в котором возможно снятие механической определённости материи, и это исходный пункт *физической формации*, где прежде всего выступает качественно определённая материя. Вместе с физической формой мы вступаем в особенность реальной формации природы. В механической форме мы имели дело с абстрактным моментом всеобщности в самой природе. В физической формации начинаем иметь дело с той особенностью, к которой привела сама всеобщность природы, которая определила себя к своему же собственному особенному существованию. Нам остаётся пройти особенную формацию природы и единичную формацию развития всеобщего природы. В первом случае это *физическая химия*, или *химическая физика*, во втором — *органическая природа*.

ДИАЛЕКТИКА СОЗНАНИЯ
В ФИЛОСОФИИ
ГЕГЕЛЯ

*Специальный курс
для студентов философского факультета
Ленинградского государственного университета
1987/1988 учебный год*

Осенний семестр

логики», мы знаем, что такое всеобщее единство бытия и мышления, какова его природа и так далее. То есть в целом во всеобщем виде Гегелем уже дано решение того, как бытие становится мышлением и как мышление образует процесс тождества с бытием. Таким образом, основной вопрос философии в двух его сторонах уже по-своему решён Гегелем в «Науке логики». Ничему другому «Наука логики» не посвящена. В связи с этим следует сказать, что «Наука логики» Гегеля не имеет аналогов в предшествующем Гегелю философском развитии. Почему? Потому, что предшествующие Гегелю философские системы лишь ставили перед собой задачу рассмотреть то, как мышление возникает из бытия, а дух возникает из природы, но ни одна философская система не дала этого решения. Более того, это и не могло произойти, поскольку сама философия раскололась на эмпиризм и рационализм и тем самым исключила возможность решения данной проблемы. Что касается современного состояния философствования у нас и за рубежом, то нет даже попытки показать, как природа становится духом, как бытие становится мышлением. Поэтому всё не идёт дальше субъективного постулирования: «Мы считаем, что бытие первично, а мышление вторично». Но это не наука, а вера, которая не лучше позитивной религии. Наукой это будет только тогда, когда будет доказана первичность бытия и показано, каким образом бытие становится мышлением. Пока такого нет.

Заслуга Гегеля состоит не только в том, что он решил основной вопрос философии во всеобщей форме, но и в том, что он показал, как этот процесс развёртывается в особенных формах природы и духа. И в этом пункте работа Гегеля не имеет аналогов ни в прошлом, ни в настоящем. Итак, мы сталкиваемся с труднейшей для нас задачей, ибо нужно, не упуская всеобщей формы становления бытия и мышления, рассмотреть, почему особенные формы природы становятся особенными формами духа. Что движет этим процессом? Как совершаются переходы?

«Философия духа» является труднейшей частью философской системы Гегеля не потому, что предмет обладает труднодоступностью для познания или теоретического выражения, а потому, что дух есть та форма существования, реальности, где всеобщее и особенное начинают раскрывать свое единство; то есть дух в буквальном смысле слова есть конкретное. Этого мы не имели ни в «Логике», где рассматривается всеобщее во всеобщей форме и содержании, ни в «Философии природы», где рассматривается

особенное всеобщего. Здесь же выступает единичное — не как эмпирически единичное, а как конкретное единство всеобщего и особенного.

Значит, при рассмотрении проблем духа, его возникновения, отношения к природе нам и шагу не сделать, если мы будем пользоваться традиционным метафизическим методом мышления. Этот метод тем и экстравагантен, что всегда мыслит всеобщее и особенное как существующие друг возле друга: всеобщее — это всеобщее, особенное — это особенное. И каково отношение (к примеру, идей и вещей у Платона), какая между ними должна быть связь (подражание, причастность, подобие и так далее), остаётся непонятным. Это нам не подходит; поэтому нам надо проститься с метафизическим методом мышления и сразу приступить к простейшему образованию духа как к определённом противоречивому в себе самом тождеству всеобщего и особенного. Опустив это, мы ничего не поймём в процессе духа.

«Философия духа» вам по составу известна: «Субъективный дух», «Объективный дух», «Абсолютный дух». Значит, прежде всего мы будем исследовать, как выступает сознание, мышление, как оно меняется.

Философия духа разрабатывалась Гегелем не только в логической форме, а следовательно, была подчинена не только диалектическому методу в строжайшем его определении. Одновременно Гегель рассматривал ещё исторические формы духа. Хотя исторические формы развития разных моментов духа сами по себе представляют исторический процесс и этот процесс в конце концов подчинён диалектическому методу, тем не менее от самого характера исторической реальности абстрагироваться нельзя. Поэтому диалектический метод неотделим от исторического характера развития этих форм духа.

Энгельс и Маркс хорошо знали, в чём состоит принципиальное различие логического и исторического. В наш же «просвещённый» век логическое и историческое абстрактно отождествляются как $A = A$. Это небывалый для философии курьёз. Поэтому прошу вас обратить внимание на то, что логическая форма трактовки природы и духа ни в коей мере не может быть отождествлена с историческим способом развития реальности различных формаций духа. Тем не менее, хотя это различие налицо, между ними есть и существенная связь. Дело в том, что историческая реальность разных форм духа в своём конечном результате

должна выступить в логической форме. Поскольку я буду иметь мало времени для вхождения в историческую форму, вам следует посмотреть, как эти формы духа разрабатывались Гегелем в историческом развитии бытия, в их исторической реальности.

Первая — антропологическая — форма духа не разрабатывалась Гегелем исторически. Феноменологическая форма разрабатывалась специально в «Феноменологии духа», которая предшествовала философской системе Гегеля и была введением в эту систему как поднятие индивида до философского способа познания и до предмета философии. Значит, вам можно пользоваться «Феноменологией духа», но не упускайте при этом из виду, что задача «Феноменологии», которая предшествовала системе, и задача феноменологической формы «Философии духа» совершенно различны. Большая «Феноменология» имела задачей ввести индивида с его обыденным сознанием в предмет и способ философского познания, в то время как феноменология в «Философии духа» является лишь определённой формацией в развитии духа, выраженного в логической форме.

Объективный дух составляет общество в его основных моментах права, морали, нравственности. Этому посвящена «Философия права», в которой, в отличие от раздела «Объективный дух» в «Философии духа», чрезвычайно подробно разъясняется диалектический метод, необходимый для изложения права и, соответственно, всех моментов общества. Значит, на диалектический метод в «Философии права» обратите особое внимание, так как содержание «Философии права» является лишь более подробным развитием того, что даётся в «Объективном духе» «Философии духа».

Наконец, последний раздел «Философии духа» — «Абсолютный дух», куда входят искусство, религия и философия. Эти разделы у Гегеля очень лаконичны, ибо они получили наиболее полное историческое изложение, результатом которого выступают логические определения. Значит, вам для [полного усвоения] искусства потребуются знакомство хотя бы с первым томом «Эстетики» Гегеля, где рассматривается природа искусства, религии — знакомство с первым томом «Лекций по философии религии» (то есть с понятием религии, до изложения самих исторических форм религии), философии — «Лекции по истории философии».

В заключение нашего рассмотрения «Философии духа» мы вернёмся к тому, что представляет собой «основное противоречие

метода и системы Гегеля», чтобы ещё раз уяснить то, что заставило Маркса и Энгельса прийти к выводу, что философствование о природе и обществе после Гегеля кончилось. Это как раз то, что не нравится всем профессорам по философии природы и общества.

Ещё один совет: при рассмотрении «Философии духа» не упускайте из виду, что логическая форма, которая по видимости здесь больше не присутствует, всегда присутствует во всех формациях духа, хотя мы и не будем здесь иметь дело с бытием, ничто, становлением и так далее.

Сейчас появляется мода чисто механического копирования «Логики» Гегеля. Это связано с утверждением основоположников о том, что диалектика Гегеля является исходным пунктом всякой диалектики. Таким образом, приступают к рассмотрению какого-либо эмпирического предмета, например, в области политэкономии, и начинают по аналогии сравнивать что-либо с бытием, с ничто и так далее. Но это плод гигантского недоразумения, ибо метод Гегеля не сводится к диалектическому процессу от бытия до мышления. Метод Гегеля есть развитие абсолютного понятия, а не переход бытия в ничто, в становление и так далее. А вот почему гегелевский метод является диалектикой понятия, а не диалектикой бытия, ничто и так далее, — об этом вам следует ещё раз подумать самостоятельно, чтобы не искать в формациях духа бытия, для себя бытия и так далее. Эти поиски будут ложными и безрезультатными.

Что касается вспомогательной литературы, то обязательно возьмите «Диалектику природы» Энгельса, но исключительно под одним углом зрения: формы природы как единого диалектического процесса. А ещё лучше — возьмите диалектический процесс всех форм материи, начиная от механического перемещения и заканчивая диалектическим мышлением. Заодно вскрыйте ходячее недоразумение о понятии материи. Это первое. Второе — возьмите также все работы Маркса и Энгельса, касающиеся диалектического процесса всех формаций общества. То есть материалистическое понимание истории вам потребуется не в качестве дефиниции, а как полное, развёрнутое представление: каково соотношение главных моментов, почему здесь необходим материализм и почему здесь не обойтись без диалектического метода. Следует, что самое главное, уяснить, почему, несмотря на то, что здесь имеется диалектическое рассмотрение

природы и общества, это не является философией. Современное философствование совершенно не справляется с этим каверзным пунктом. Оно по-прежнему занято философствованием о природе и истории общества, оно занято особенными формациями природы и общества, и думает при этом, что занято философией...



ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Сегодня мы начинаем рассмотрение диалектики сознания Гегеля. Но так как сознание не исчерпывает всех моментов духа, хотя и постоянно присутствует во всех его формациях, нам нужно начать не с сознания, которое является лишь моментом, а с самого духа.

Итак, понятие духа. Духу, как вам известно, в системе философии Гегеля посвящена третья часть, которой предшествуют «Наука логики» и «Философия природы», поэтому Гегель, приступая к рассмотрению, разумеется, предварительному, природы духа, совершенно справедливо отмечает, что познание духа является самым конкретным и потому самым трудным. Я не хочу входить в детали для рассмотрения того, что здесь имеется в виду под самим выражением «конкретное», потому что из содержания станет далее ясно, в чём тут суть дела. Скажу только два слова в связи с этим. Речь идёт вовсе не о том конкретном, которое представляется обыденному нефилософскому сознанию как конкретное, то есть речь идёт не о пестроте явлений, и чем их больше, тем конкретнее, чтоб в конце концов утонуть в этой пестроте явлений. Но одновременно должен сказать и обратное: речь не идёт, соответственно, и о какой-то сущности, которая никакого отношения не имеет к явлениям. Вот две крайности, которые всегда одолевают обыденное нефилософское сознание в трактовке конкретного (и абстрактного). И то, и другое является величайшей односторонностью. Чтобы сразу войти в содержание этих односторонностей, против которых Гегель совершенно правильно восстаёт, я и рассмотрю, что Гегель делает с различными подходами в рассмотрении природы души и духа.

Как вам известно, в историческом развитии философии понятие духа является понятием позднейшего происхождения. Античный мир занимался более природой души — и это различие отнюдь не случайно, во-первых, и, во-вторых, не таково, чтобы на него не обратить внимания. С чем связано это различие? Отнюдь не с индивидуальной, конечно, позицией того или иного философа: отказаться от рассмотрения души и приступить к рассмотрению духа. Во все не этим объясняется это изменение позиции. В чём

тогда суть дела? Если вы знаете хоть как-то по перелистыванию работы Аристотеля, то одна из них посвящена как раз рассмотрению природы души. Сам Гегель в «Философии духа» свою работу, посвящённую природе духа, ставит в прямую связь с работой Аристотеля. Я объясню далее, почему. Казалось бы, две с половиной тысячи лет прошло и должно было быть создано очень много для полного раскрытия природы души, а тем не менее Гегель закрывает на это глаза и возвращается к точке зрения Аристотеля, считая, что его позиция является продолжением и развитием того, что дал Аристотель. В чём тут суть дела? Суть дела — в тех способах трактовки природы души, которые сложились после Аристотеля. Что здесь произошло? Произошло обычное удвоение подходов при рассмотрении природы души. Удвоение это вам хорошо известно — раскол, особенно после эпохи Возрождения, на метафизику и эмпиризм. Эти два способа одолевали рассмотрение души вплоть до Гегеля. Что они могли дать, я остановлюсь на этом вкратце дальше, и этим самым будет дан ответ, почему Гегель был вынужден отказаться от этих двух способов рассмотрения природы души и возвратиться к точке зрения Аристотеля.

Но по порядку. Почему Аристотель называет свою работу «О душе», а не «О духе»? Чем это объясняется? Тем, что Аристотель не знал, что такое дух? — Нет, Аристотель знал, что такое дух. Но он знал дух прежде всего как субъективный. Это, между прочим, выражается и в критическом отношении к Аристотелю. Если, например, вы берёте работу Ленина, представляющую собой конспект «Метафизики» Аристотеля, то там Лениным высказано совершенно определённое положение, что Аристотель «колеблется между материализмом и идеализмом». Это положение вам известно. В чём тут суть дела? Ленин не указывает источника этих колебаний. А колеблющимся можно назвать не одного только Аристотеля — всякий философ, который выступал в историческом развитии отношения духа к природе на тех ступенях, где дух представлялся отличным от природы и природа представлялась существующей вне и независимо от духа, на всех этих фазах выступавшие философы неизбежно вынуждены были заниматься только субъективной формой духа. Вот тут-то и начинается интереснейшая проблема! Посудите сами, для субъективного духа (а субъективный он потому, что противостоит природе, а природа противостоит ему) дело представляется таким образом, что природа существует вне и независимо от духа как нечто чуждое для

него. И можно охотно принять эту позицию. Эту позицию ещё более охотно именуют материализмом. Но, простите, пожалуйста, материализма при этом ещё никакого нет. Почему? — Потому что материализмом это было бы только в том случае, если бы была раскрыта необходимость возникновения самого субъективного духа, если бы была раскрыта необходимость первичности природы и вторичности самого субъективного духа. А что значит раскрыть необходимость возникновения субъективного духа? Это значит распространиться с раз и навсегда принятой предпосылкой, что природа существует с одной стороны сама по себе, а субъективный дух — сам по себе, и они как-то должны соединяться. Раскрыть природу необходимости возникновения субъективного духа значит расстаться с самой этой предпосылкой. Вот тогда мы получили бы что-то: может быть, материализм, а может быть, и его антипод. Почему? Потому, что [тогда] мы бы покинули сферу особенного. Здесь природа уже не представлялась бы основанием духа, потому что нетрудно сообразить, что, пока природа берётся в отношении к духу, она есть лишь особенная сфера существования. И вот это особенное, которое представляется независимым от другого особенного — от духа, — объявляется основанием! Значит, при простейшем анализе обнаруживается, что предпосылкой конечного духа являются две формы существования особенного: природа с одной стороны и сам дух — и то, и другое особенное. Теперь спрашивается, а по какому произволу природа здесь объявляется основанием? Она есть особенное — почему же она основание? Если дух есть особенное, с таким же правом мы можем и дух выдать за основание! Тем более что для этого есть серьёзные причины по содержанию: ведь дух только тогда и есть дух, когда он имеет хотя бы самое жалкое, самое примитивное отношение к себе самому. Нет этого отношения — как бы он ни относился к природе и какой бы природа ни представлялась для него — духа нет! Значит, очень просто: выдавать на ступени, на фазе раздвоения природы и духа какой-либо один из двух моментов (природу или дух) за основание — это значит смешивать особенное и всеобщее, особенное основание выдавать за всеобщее. Поэтому резюмируем пока этот краткий анализ: независимо от того, выдаётся ли природа как особенное за основание духа, или выдаётся дух как особенное за основание природы — и в том, и в другом случае это является нефилософским. Больше того, налицо здесь ещё и не философский способ мышления, а чистая метафизика рассудка: во-первых,

отождествление особенного с всеобщим основанием и, во-вторых, незнание того, что особенное не является основанием, — а значит, утрата самой философской позиции. Значит, то, что мы в данных случаях принимаем (особенно это распространено у нас во всех писаниях по истории философии) за материализм и идеализм, является на самом деле фикцией материализма и идеализма. Потому что материализм и идеализм касаются не того, что из двух особенных моментов принять за основание. Материализм касается другого — [выясняет,] какова природа единого, всеобщего основания. А это совершенно разные вещи! Одной из модификаций вот этой односторонности исторических мнимых форм материализма выступают притязания на современную онтологию, которая хочет объективное выдать за абсолютное, за всеобщее.

А теперь ближе, после этого краткого разъяснения, почему же Гегель в таком случае недоволен двумя способами трактовки природы души и духа? Ясно само собой в положительном виде, что именно античный мир в целом и античная философия в частности могли иметь дело только с природой субъективного духа, потому что само отношение природы и духа было ещё таково, что оно не могло раскрыть свою единую всеобщую сущность. Чтобы дать вам общий взгляд на античную философию в целом, скажу, что античная философия, с одной стороны, дошла до понимания единой сущности всего и вся, а с другой стороны, набросилась на особенные формы природы и духа и поставила проблему связи особенных форм с единой сущностью. На этом она и остановилась. Свести же концы с концами античная философия не могла. Поэтому если Аристотель в своей «Физике», своей «Метафизике» бросает упрёк первым философам Греции в том, что они, поставив проблему первоначала, не дали объяснения того, каким образом это первоначало из себя самого порождает всё многообразие Вселенной и обратно возвращает в себя это многообразие, то этот упрёк относится не только к предшественникам Аристотеля, но и ко всей греческой философии в целом. Греческая философия в целом только поставила эту проблему, но отнюдь не дала раскрытия этого отношения во всей его определённости. Не учитывая этого, нельзя понять, откуда тогда «выплыли» неоплатоники, которые создали умопостигаемый мир, оказавшийся лишённым определённой связи с многообразием эмпирического существования Вселенной. Мир у неоплатоников оказался удвоенным, хотя сами неоплатоники вовсе не стояли на той позиции, что таково

истинное отношение, они бились над тем, чтобы раскрыть само единство. Но, увы, нераскрывшееся единство и выступило в средневековой философии как раз со всей её формой средневекового дуализма. Вот в чём суть дела.

Значит, изменение самого понятия души на дух является делом исторического развития отношения природы и духа, бытия и мышления. Только в эпоху Гегеля могла выступить эта метаморфоза. Изменилось отношение единства мышления и бытия, природы и духа — изменилось и название. Вместо понятия души выступило понятие духа, и не просто понятие духа, а с точными определениями, с которыми мы столкнёмся и в «Философии духа». Это понятие субъективного духа, объективного духа и абсолютного духа, то есть сам дух приобрёл свою определённую.

Теперь, почему же Гегель полемизирует и не соглашается с этими способами трактовки: с рациональной психологией, которая занималась природой души, и с эмпирической психологией? Основание этого уже указано мной в двух словах — Гегель полемизирует именно потому, что две эти дисциплины, которые казались друг другу антиподами и прямыми противоположностями, были продуктами той ступени развития отношения природы и духа, где дух выступал лишь как субъективный дух, где природа и дух казались самостоятельно существующими. Вот в чём дело. Как раз именно этой объективной ступенью развития природы и духа были вызваны и порождены к своему существованию сами способы этих трактовок — рациональная психология и эмпирическая психология. В чём суть вкратце этих двух подходов?

Чем занималась рациональная психология? Чем она занималась, вы отчасти уже знаете хотя бы по «Науке логики» Гегеля, составляющей первую часть его философской системы, где исторически разбирается эта дисциплина, входящая в метафизику Нового времени, особенно в лице школы Вольфа, после Лейбница. Рациональная психология ставила перед собой задачу исследовать сущность души — задача благородная. По крайней мере, рациональная психология не довольствовалась тем, чтобы коллекционировать бесконечно многообразные явления души и размышлять, что бы собой представляла эта душа именно исключительно в сфере этих явлений. Рациональная психология ставила перед собой чёткую и определённую задачу: не довольствоваться явлениями духовной жизни и души, а познать сущность этих явлений. Но как хотела философия Нового

времени, в том числе и рациональная психология, познать сущность души? Тут нам не обойтись без рассмотрения в двух словах некоторых философских предпосылок этого времени, а именно [без рассмотрения того,] как понимала философия в целом сущность и явление. Если мы не учтём этот момент, будет совершенно непонятно, почему рациональная психология понимала сущность души именно так, а не иначе.

Как же философия Нового времени понимает сущность? Философия Нового времени, начиная с Декарта, прекрасно отдала себе отчёт в одном моменте, а именно в том, что сущность не есть явления, а явления не есть сущность, что сущность и явления противоположны друг другу. И это нельзя сбросить со счетов. Если же вы присмотритесь к современному псевдофилософствованию, то [заметьте, что] оно исходит из обратной предпосылки: сущность и явление — абсолютно одно и то же. Поэтому, какими явлениями ни занимайся, на какие явления ни обращай свою деятельность мышления, сознания — всё равно будешь философствовать. В этом отношении современное философствование является антиподом философии Нового времени в целом. Действительно, величайшим завоеванием философии Нового времени является осмысление и выражение того момента, что сущность перво-наперво, а тем более единая сущность Вселенной, поскольку о ней идёт речь, является прямой противоположностью всем явлениям Вселенной. Если бы было иначе, тогда не было бы ничего проще — достаточно было бы ощущать, чувственно созерцать всё, чтобы знать абсолютно всё, что имеет место во Вселенной, а значит, обладать абсолютной истиной уже через ощущения. Что отсюда сделала в качестве ближайшего вывода философия Нового времени в целом? — То, что определения явлений абсолютно неподходящи в качестве определений единой сущности Вселенной. Последовательна ли была философия Нового времени в этом выводе? — Отнюдь нет. Приведу пример. Как известно, в философии Спинозы наряду со всякой всячиной рассматриваются пространство и время. Но если вы помните хоть чуточку «Этику» Спинозы, то пространство и время Спиноза трактует как определения первосущности. Вы скажете: а что тут такого, ведь и современная литература по диалектическому материализму пространство и время трактует как философскую проблематику, как философские предметы и так далее?! Сейчас разъясню, чтобы раскрыть, что это как раз и есть критически

непереваренный недостаток философии Спинозы, перекочевавший в современный диалектический материализм.

Во-первых, ещё раз обращаю ваше внимание на то, что пространство и время из определений явлений, из определённости самих явлений превращены в определения самой сущности, в определённости самой сущности. Что это означает? Когда мы говорим о явлениях природы, общества, мышления, то совершенно естественно для сознания познавать их таким образом, что эти явления как раз находятся в пространстве и претерпевают свои изменения во времени. Почему? Потому что явления есть нечто конечное, ограниченное. В этом смысле пространство и время являются первоначальной всеобщностью явлений. Потому-то пространство и время, можно сказать без преувеличения, являются первыми законами явлений. Не [в том смысле, что] пространство и время приводят явления к возникновению, существованию и гибели, а [в] то[м], что сами явления пространственны и временны, — значит, они конечны. Пространство и время являются объективным указанием на противоречие самого явления: с одной стороны, каждое явление конечно, а с другой стороны, в каждом явлении природы, общества или мышления есть что-то противоположное этому конечному, и всё. И вот это-то противоречие и губит все явления. Поэтому, когда мы говорим: «Явления существуют в пространстве и времени», — это вполне правомерно и истинно. А вот я теперь выскажу обратное положение: «Единая сущность Вселенной существует в пространстве и времени». Хороший тезис?! И здорово звучит! А теперь скажите, пожалуйста, в каком пространстве и времени существует единая сущность Вселенной? Нетрудно сообразить, что пространство и время здесь оказываются чем-то таким всеобщим, в отношении к которому даже единая сущность Вселенной оказывается [чем-то] ограниченным, конечным. Великолепно! Единая сущность Вселенной здесь оказывается не бесконечной, а конечной в существовании, то есть из сущности она сразу превращается в свою собственную противоположность — в явление. Значит, когда мы говорим, что сущность Вселенной находится в пространстве и времени, то мы, желая сказать о сущности, на самом деле говорим о явлении сущности. Это первое, что следует. Значит, просто-напросто [здесь] выступает продукт некритического мышления, бессознательного мышления, которое, говоря одно, по содержанию утверждает прямо противоположное.

Во-вторых, что отсюда следует, если уж сама первосущность, субстанция Спинозы помещается в пространство и время? Что это за отношения пространства и времени? Каковы они прежде всего? Всё многообразие отношений пространства и времени в простейшем, важнейшем моменте сводится к отношению причины и действия. А теперь вдумайтесь: не только явления Вселенной оказались подчинёнными детерминизму причины и действия, но и сама сущность Вселенной оказалась подчинённой детерминизму причины и действия. Знаете, что это означает, господа?! — Абсолютную ликвидацию свободы! Потому что этим тезисом, что первосущность существует в пространстве и времени, утверждается лишь абсолютный детерминизм, детерминизм причины и действия. Поэтому отнюдь не случайно, что, когда через Лейбница и даже Вольфа этот тезис перекочевал из философии и дошёл до широких философствующих кругов, на Вольфа был сделан полицейский донос, в котором правильно схвачено содержание этой философской линии. По вольфовской философии, как писал доносчик доктор Ланге, солдаты дезертируют с поля боя потому, что так повелевает абсолютная сущность, субстанция. Не солдаты виноваты в том, что они бегут, а это имеет причину в первосущности, субстанции Вселенной. Эти бегущие не виноваты, потому что у них нет свободы, и они ведут себя всего лишь как действие причины — высшей сущности. Как видите, наряду с несуразностями первого порядка мы ещё получаем несуразности второго порядка: оказывается, во Вселенной есть только необходимость и нет никакой свободы. И быть не может свободы! То, что мы называем свободой, — а это прямо говорит сам Спиноза, — есть лишь иллюзия рассудочного познания. А он [Спиноза], видите ли, дошёл до разумного познания и пришёл к выводу, что есть необходимость, а свободы нет! Вот как!

А теперь нетрудно определить и третий момент — сам способ мышления, который здесь выступает. Когда мышление выступает с конечным выводом, в котором настаивает на абсолютной истине, что существует только [что-то] одно, а другого не существует, то это и есть чистая доморощенная метафизика рассудка: необходимость есть, а свободы нет. Точь в точь, как у Энгельса, когда он иронически приводит положение из Библии: «Да — да, нет — нет, что сверх того — то от лукавого!»

Итак, предпосылка ясна. Права ли философия Нового времени в целом в лице последователей — философов этого периода — в том,

что определения явлений не могут быть определениями первосущности? Конечно, права! Но к чему это привело? Когда некоторые философы начали освобождаться от этой непоследовательности, чтоб не путать явление и сущность, определение явления и определение сущности, они пришли к совершенно неожиданному результату: сущность у них оказалась такой, что не имеет абсолютно никакой определённости явлений. Вместо путаницы, вместо смешения мы получили теперь сущность, лишённую всякой определённости явлений. И сущность, таким образом, стала тем, что никак не является и не присутствует, не выступает в явлениях. Одним словом, была найдена сущность, не являющаяся ни в чём. И это, обратите внимание, задолго до Канта с его вещью в себе. Поэтому вещь в себе Канта не является изобретением, она является лишь последовательным продолжением этой метафизики Нового времени. Сущность, лишённая всякой определённости, действительно есть вещь в себе, ибо о такой сущности ничего невозможно сказать, кроме одного — что она *есть*. Но даже для того, чтобы сказать «есть», требуются определённые предпосылки, а именно требуется, по крайней мере, не просто какое угодно сознание, чувственно воспринимающее явления и от них перепрыгивающее и говорящее: «Есть первая сущность» — оно не годится! Требуется сознание, природу которого раскрыл Декарт, то есть то сознание, которое отказывается от всякой своей непосредственности и определённости, добирается до своей собственной сущности как самосознания и в нём впервые раскрывает, что есть первосущность, о которой «больше ничего нельзя сказать»!

Вот я вам и раскрыл секрет в качестве содержания основной предпосылки метафизики при рассмотрении природы души. Значит, абстрактная сущность мышления, нераздельно связанная с сущностью Вселенной, притом таким образом, что между двумя формами этой единой сущности нельзя установить никакого различия, и есть основная предпосылка рассмотрения природы души в метафизике Нового времени. Начали искать такую сущность души, которая никак не является, такую природу души, которая является прямой и полной, абсолютной противоположностью всем явлениям духовной и душевной жизни. Отсюда и определения души — только те, которые являлись противоположностью всего существующего в пространстве и времени. Например, если в пространстве и времени вещи сложные, то говорили, что душа является противоположностью — она абсолютно проста. Если

вещи возникают и исчезают в пространстве и времени, то говорили, что душа не возникает и не исчезает и так далее. Поскольку эти вещи как сложные, возникающие и исчезающие в пространстве и времени трактовались как материальные, говорили, что душа нематериальна и так далее. Это настолько въелось, что нашло место даже в советской философской литературе по диалектическому материализму, особенно в трудах В.П. Тугаринова, которого как раз желают попотчевать ещё раз, переиздавая его работы. Вот что в итоге при благородном намерении раскрыть природу души дала нам рациональная психология Нового времени: какую-то абстрактную сущность, одно наименование сущности души, которая не обладает никакой эмпирической определённойностью. Чего не хватало этой метафизике, я скажу дальше, потому что мне нужно захватить её антипод, а он был с необходимостью вызван этой исторической ступенью отношения природы и духа.

Антиподом рациональной психологии выступила как раз эмпирическая психология, которая и у нас сейчас здравствует за счёт исключительного своего существования. Она есть, потому что ей занимаются, на этой предпосылке стоят, хотя она равным счётом ничего не даёт и не может дать, потому как ей не хватает диалектического метода, что станет ясно далее. Итак, из чего исходила эмпирическая психология? Она исходила из противоположной предпосылки, которая была общей предпосылкой эмпиризма Нового времени, а именно: если что-то есть в действительности, то это только явления, — ведь на самом деле ничего больше не существует, существует везде только конечное. Следовательно, как только ставится вопрос о какой-то связи конечного (не только внешней, но и внутренней), о какой-то сущности — ни о какой связи и ни о какой сущности не может даже идти речь, если эта сущность тут же не присутствует в форме явления. Как видите, предпосылочка очень экстравагантна: сущность и явление тождественны. Эмпирическая наука и у нас, и в мире до сих пор стоит на этой предпосылке: сущность должна непосредственно проверяться в эксперименте, на практике, верифицироваться и так далее. Как у нас ни отрещиваются от верификации, прагматизма, тем не менее по содержанию это одно и то же: сущность должна непосредственно быть, как явление, — никак иначе! Значит, здесь было утрачено то, что стало завоеванием метафизики и рациональной психологии Нового времени, что сущность всё-таки не тождественна явлению, а прежде всего противоположна ему. Как

видите, эмпиризм полностью отождествляет сущность и явления. В таком случае к чему это могло привести? Последовательно только к одному — к тому, что в качестве души существует бесконечное многообразие влечений, склонностей, способностей, интересов и так далее. И что всё это в совокупности, весь этот агрегат, описанный по возможности эмпирически во всей полноте, и есть сама душа. Вот отсюда и следует знаменитый ходячий тезис нефилософского мышления, что нужно везде заниматься обобщениями: коллекционируй явления, обобщай — авось благодаря этому получишь хоть какую-то сущность в качестве суммы явлений.

Как видите, на первый взгляд рациональная и эмпирическая психологии являются прямой противоположностью друг друга, но присмотритесь внимательно к этому. Рациональная психология хотела нам дать неявляющуюся сущность, а эмпирическая психология хотела нам дать явления души, не имеющие никакой сущности и не имеющие отношения ни к какой сущности ни в самих явлениях, ни вне их. Что же в таком случае получается? В одном случае шла абсолютизация всеобщего момента, а в другом случае — единичного, ничего более. Позиции оказались очень просты. Что это означает? Ставлю прозаический вопрос: реально в природе, обществе, мышлении существует где-нибудь только всеобщее или только единичное? — Нигде! Потому что только всеобщее, только единичное и даже только особенное в виде способностей души существуют исключительно в субъективном представлении — да и то для этого требуются определённые предпосылки. Дело в том, что эти абстракции даже в представлении могут существовать лишь постольку, поскольку они абстрагированы от конкретного. Значит, не конкретное существует благодаря абстрактному, а абстрактное может существовать и существует и выступает исключительно благодаря конкретному, даже если это не известно для абстракции. А абстракция, односторонность — это всегда производное, а не исходное.

В целом, какова же принципиальная разница между сущностью без явлений и явлениями без сущности, чтобы говорить о содержании этих противоположных способов трактовки природы души? Вдумайтесь: «Сущность лишена в себе самой всякой определённости». — Что это означает? Это означает, что сущность лишь просто непосредственна, и всё. Присматриваемся к явлениям. «Явление не имеет в себе самом никакой сущности» — что это означает? Означает, что явление никак не имеет противоречия

в себе самом. Явление есть просто явление. Поэтому, какое бы явление мы ни брали, оно есть $A = A$. Великолепно! А в таком случае мы получаем ту же самую непосредственность явления, что и непосредственность сущности. Удивительно! Воюют смертельно — классовая война шла, потому что ведь эти философские позиции, как нас учат учебники диалектического материализма, в конечном итоге имеют предпосылкой классовое основание! Классовая битва шла, но во имя чего и для чего? Одна непосредственность выступала точь-в-точь как её собственная противоположность, только с противоположным наименованием. Значит, не нравились сами названия, потому что содержание этих противоположностей — одно и то же. Сущность, лишённая явлений, или явление, лишённое сущности, есть одно и то же явление, и не более!

Значит, как метафизика, то есть рациональная психология, так и эмпирическая психология не пошли дальше явлений души. И теперь понятно, почему — да потому что само отношение природы и духа вызывало ещё иллюзию самостоятельного существования природы и духа и, следовательно, иллюзию чисто внешнего отношения их между собой. Это — то, что я назвал субъективным духом. Поэтому борьба эта (ожесточенная, непримиримая, беспощадная) была в буквальном смысле слова только донкихотством — борьбой с ветряными мельницами. А точнее говоря, это была борьба каждого направления против себя самого — было недовольство непосредственностью, но оно было совершенно вне основания, вот и всё. Значит, оба направления в раскрытии природы души могли нам дать только абстракции, только односторонности. А природа души благодаря этому исчезала — не было целого: что такое душа во всей её живой определённости. По-моему, я вам достаточно доступно и популярно разъяснил, что за неудовлетворительность была у этих двух противоположных способов рассмотрения души, почему Гегель и отказался от них.

Что же предлагает Гегель в противоположность этим двум предшествующим ему способам трактовки? Гегель предлагает философский способ рассмотрения природы души и духа. Звучит очень просто, как видите, это почти дословно слова самого Гегеля. Но отсюда следуют очень неллицеприятные для самолюбия выводы в адрес предшествующей философии: оказывается, она лишь претендовала на философское рассмотрение природы души и духа, а на самом деле не была философией. Очень интересно,

ведь оказывается, что философским познанием вовсе не является рассмотрение сущности без явлений и рассмотрение явлений без сущности. Это первое, что мы должны сделать в качестве необходимого вывода отсюда. А что ж такое философский способ рассмотрения, по Гегелю? Философский способ рассмотрения есть такой способ познания, по Гегелю, который руководствуется *понятием* и постигает и выражает свой предмет в понятиях. Но ведь предшествующая Гегелю философия Нового времени тоже претендовала на то, что только с понятиями и имеет дело, и не просто с понятиями, а с разумными понятиями, отсюда и гордые названия «рациональная философия», «рациональная теология», «рациональная психология» и так далее, вплоть до рационального пивоварения и ведения сельского хозяйства. Сейчас разум тоже у всех на языке, поэтому не мешает присмотреться, в чём тут суть дела: в одном ли изменении слов или в содержании? Маркс как-то однажды очень точно и ядовито сказал, что, когда люди не справляются с вещами, с предметами, они начинают изменять наименования этих вещей и предметов и при этом создают себе фикцию, будто они справились с самими вещами. Нам с вами это очень хорошо знакомо, особенно в последние два десятилетия в нашей стране, когда какие только наименования хотя бы того общества, в котором мы живём, мы ни слышали и ни читали! Получалось даже таким образом, что мы живём уже чуть ли не в третьем тысячелетии, чуть ли не в конце его, только вот сознание опоздало и ещё не осознало этого. Вот пример, как создавать химеры для утешения своего бессилия и для сокрытия своего бессилия.

Так ли обстояло дело в эту эпоху, о которой я говорю, в философии, что занимались изменением слов? Присмотримся. Вдумайтесь в то содержание, которое я вам так доступно раскрыл. Если рациональная психология занималась сущностью без явлений, а эмпирическая психология занималась, казалось бы, обратным — явлениями без сущности, то что это — понятия?! Работники диалектического материализма, не колеблясь, отвечают: «Конечно, потому что понятия — всё, что отражается в нашей голове благодаря содержанию из внешнего мира». Но, простите, пожалуйста, это полное невежество. Не всё, что отражается в голове человека, есть понятие. У нас есть много ощущений, чувств, образов, представлений, желаний и так далее — чем только ни напичкан человек эмпирически! Так что, всё сие — понятия? — Ничего подобного! Вот Гегель при всём

его «махровом идеализме» и при всей его «неудовлетворительности» и «антинаучности» был нищим в буквальном смысле слова по сравнению с таким бесконечным многообразием понятий диалектического материализма. Потому что Гегель знал лишь одно-единственное понятие. Согласитесь, что одно — это даже не два и не пятьдесят. В чём же секрет Гегеля? И почему он так обеднил себя и низвёл всё к одному понятию и стал довольствоваться им? Да потому что Гегель осознавал один простейший пункт, что если мы хотим говорить о понятии и даже о понятиях (пусть мы берём их уже как существующее многое, многообразное), то встанёт вопрос: «Каков источник этих понятий?»

Диалектический материализм в современном его виде, являясь антиподом его основоположников, настаивает на том, что понятия являются отражением чего-то вне сознания, вне головы существующего, а сами [они] являются, дескать, субъективными. Великолечно! Значит, понятие может существовать в голове как нечто пустое, как приёмник, а внешний мир, существующий в готовом виде, всегда предоставит этому понятию любой материал в качестве содержания. Поэтому достаточно [материал] из внешнего мира перемещать в эти субъективные формы — и понятия обеспечены бесконечным многообразием. Вот точка зрения современного диалектического материализма. Но я позволю себе задать совершенно детский вопрос, поскольку мне свойственна наивность в области философии: «Откуда эти пустые субъективные формы?» Откуда вообще взялось субъективное? Это тот вопрос, на который авторы всей своей плеядой, когортой никакого ответа не дают, потому что они этой проблемы не ставят и боятся ставить. Потому что, как только они ликвидируют субъективную форму ответа, существующую в готовом виде, тогда уже придётся заниматься серьёзным делом: рассмотреть, откуда эти субъективные формы, как они возникли, какова необходимость их существования и так далее. А это уже значит заниматься серьёзным делом, а не просто говорить: «Природа первична, а дух вторичен». Поэтому этим делом не занимаются. И тем не менее пусть они не занимаются, а мы всё равно должны поставить вопрос: «Если речь идёт о понятиях, то каково их происхождение?»

Здесь нам прекрасной помощью будет прежде всего Аристотель, хотя его предшественники дали тоже очень много. Что означает понимать? Означает ли это ощущать что-то, чувственно созерцать, чувственно воспринимать? — Ничего подобного. Хотя уже

для ощущения требуется различие между каким-то единичным и особенным, но для понимания требуется нечто большее, а именно соотнесение момента всеобщего и единичного, всеобщего и особенного. Там, где нет момента всеобщности в самом предмете, в самом содержании и соотнесения этого всеобщего с особенным и единичным, ни о каком понимании предмета быть речи не может. Значит, если мы берём форму понятия и разделяем пока фикцию современного диалектического материализма, что форма понятия от века субъективна, то мы, по крайней мере, должны утвердить простое — что эта форма понятия (какое бы оно ни было) обязательно должна включать в себя три момента: *всеобщность*, *особенность* и *единичность* — в единстве друг с другом. Где этого нет — нет и понятий; есть какие угодно формы сознания, субъективного духа, но не понятия. Вы скажете: «Это же ересь!» Но, простите, я просто-напросто поправляю непоследовательность диалектического материализма и его «сожительства» с формально-математической логикой. Ведь формально-математическая логика, трактуя суждение, как нам всем известно, и по сей день выделяет субъект, предикат и связку. Так ведь? Диалектический материализм никогда ещё не воевал против формальной логики. А что он может противопоставить?! Ведь формальная логика ведёт своё летоисчисление от Аристотеля — это вам не какой-то работник диалектического материализма, а посерьёзнее кое-кто. Значит, в суждении уже формально-математической логикой зафиксированы моменты всеобщности, особенности и единичности в трёх моментах суждения. Но ведь суждения и делаются для того, чтобы понять что-то, а иначе они бессмысленны и не нужны. Следовательно, хотим мы с вами или не хотим, а трактуя понятие как какое угодно субъективное отражение, диалектический материализм стоит ниже формально-математической логики; любое абстрактное, неопределённое, аморфное отражение [он пытается] выдавать за понятие!

Теперь пойдём дальше. Значит, ещё раз повторяю, хотим мы или не хотим, понятие обязательно должно включать в себя все три момента, даже если мы принимаем фикцию его существования от века как субъективной формы. А теперь в связи с этим ставлю второй вопрос: «Откуда само это понятие и его многообразие?» Понятия могут быть о разных предметах: каких только понятий в нашей голове нет! И какое бы понятие о каком бы предмете ни было, оно обязательно должно включать в себя

все три момента. Но как быть в таком случае? Если понятия являются отражением вещей, их отношений, то тогда мы с вами вплетаемся в простейшие отношения: существует бесконечное многообразие понятий, с одной стороны, и бесконечное многообразие вещей, которые были исходным пунктом и были выражены в этих понятиях, — с другой. Всё. Правда, хорошая точка зрения плюрализма?! То, что политически требуют сейчас Америка и все страны Европы. Но философия вовсе не плюралистична. Она и не может быть философией, если не доходит до единого источника любого многообразия. Философия возможна только как дисциплина, как познание, которое любое многообразие способно с необходимостью свести к высшему единству и из него раскрыть это многообразие. Если этого нет — нет и философии! Поэтому оставим разглагольствования о бесконечности вещей, отражаемых в бесконечно многообразных понятиях, — это и есть точка зрения нефилософского мышления. Поэтому ставлю вопрос философски: «Откуда происходят эти многообразные понятия и, соответственно, многообразные вещи?» Тут-то я и пришёл с вами к святой святых, к знаменитому положению Фалеса, что вода есть первоначало всего сущего, из которого всё возникает и в которое обратно всё возвращается. Да, да, без шуток. Если мы отбросим эту первоначальную, неизбежно примитивную форму выражения проблемы философии в лице Фалеса, то это и будет означать проблему *единства природы и духа, бытия и мышления*. Значит, если мы хотим знать конечный исток понятия и всех понятий в их бесконечном многообразии, мы должны прежде всего знать, что такое единство природы и духа, бытия и мышления. Нетрудно сообразить, что, как бы это единство ни определялось, оно, тем не менее, есть единство природы и духа — единство противоположностей. Но единство противоположностей, выраженное в абстрактном виде, и есть единство всеобщего, особенного и единичного. Значит, само единство природы и духа, бытия и мышления и есть прежде всего *единое понятие*, которое было известно Гегелю, или «*абсолютное понятие*», как он это называет в своих многочисленных работах. Что же касается так называемых субъективных понятий, то они в лучшем случае являются выражением этого единства природы и духа, бытия и мышления. Это первое.

И второе. Поскольку само единство природы и духа, бытия и мышления как единство противоположностей вовсе не является

абстрактным тождеством или абстрактной противоположностью, а есть *конкретно-всеобщее противоречие* в себе самом, понятно, что только это единство способно определять себя ко всему многообразию существования природы и духа, бытия и мышления. Значит, теперь нам становится более-менее ясным то, откуда для Гегеля следует и многообразие понятий. Всё многообразие понятий есть результат развития единого абсолютного понятия как единства бытия и мышления. И я должен сказать, что это и есть философское понимание природы понятия. Больше никаких философских способов трактовки понятия нет и быть не может. Или понятие является выражением единства бытия и мышления, или понятие является своей собственной противоположностью — какой угодно формой, лишённой понятия. Этим самым я ни на йоту не решаю проблему, как рассматривается само это всеобщее единство природы и духа, бытия и мышления: материалистически или идеалистически. Это другой вопрос. Но независимо от того, на какой почве рассматривается философский источник понятия и понятий, этот источник только один — само единство природы и духа, бытия и мышления (независимо от того, материалистическое или идеалистическое).

Это разъяснение, которое я даю, нам в высшей степени пригодится при рассмотрении того, как Гегель трактует природу духа. А основное положение Гегеля в противовес рациональной психологии и эмпирической психологии сводится к тому, как я уже вкратце сказал, что нужно понятие сделать исходным пунктом рассмотрения природы и духа. Понятие! Понятие духа сделать предметом рассмотрения и выражения в понятиях. При этом Гегель энергично и многократно настаивает на том, что это и есть единственно философский способ трактовки духа. Почему философский, я думаю, теперь вам нетрудно сообразить. Представьте себе, что мы взяли бы дух и начали трактовать его таким образом, как это делает, например, марксистская психология, что дух есть отражение всего вне человека существующего и так далее. А что это за содержание такое, которое отражается при этом? Да ничего, кроме явлений. Теперь с необходимостью возникает прозаический вопрос: а почему человеческая психика или, как говорят, душа способна отражать эти явления? — Эта проблема вообще не ставится, потому что она уже «от лукавого». Почему? — «Что за вопрос? Отражает, и всё! Способна, и всё! Что тут ещё спрашивать?» — Так вот, Гегель знал как раз эту прозаическую

проблему, которую я вам сформулировал — «почему?» — и знал ещё кое-что: что если человеческий дух по своему возникновению и существованию никак не связан с единством природы и духа, бытия и мышления, то есть с сущностью Вселенной, то никакой человеческий дух не способен ничего отражать. Вот как! А у нас опускается происхождение человеческого духа и говорят: «Он способен, и всё!» Великолепно! Но такой дух есть абсолютная беспомощность, он ничего не может! Больше того, невозможно и его существование, потому что это дух, лишённый реальности.

Значит, положительная позиция Гегеля очень проста в основном своём моменте трактовки природы и духа. Философский способ трактовки духа только тогда и выступает, когда рассматривается необходимость существования человеческого духа, [необходимость его выступления] из единства природы и духа, бытия и мышления, из сущности Вселенной. Это понятно? Притом обратите внимание, здесь сразу налицо отрицательное отношение к двум предшествующим односторонним способам трактовки духа. Потому что требование того, чтобы это происхождение было раскрыто и выражено в понятиях, означает, что при этом способе при рассмотрении возникновения духа и его форм развития не должен быть упущен ни один момент: ни момент всеобщности, ни момент особенности, ни момент единичности. Значит, нельзя манипулировать никакими односторонностями: только явлениями духа, только сущностью, только его особенными способностями. Это понятно? Помимо этого вдобавок требуется рассмотреть единство этих трёх моментов из самого единства бытия и мышления, природы и духа. Значит, мы впервые здесь сталкиваемся всерьёз с *диалектическим методом* в буквальном смысле слова. И этот метод, как мы видим с вами, является совершенной противоположностью метода рациональной и эмпирической психологии. Посмотрите, что делали та и другая [дисциплины] с точки зрения метода. Эмпиризм прямо исходит из явлений души как чего-то данного. Предмет дан — рассуждай, размышляй, обобщай, сравнивай, сопоставляй, классифицируй и так далее — всё уже есть. А рациональная психология, может, является антиподом? — Ничего подобного! С одной стороны, она кричит о сущности, которой не может принадлежать ни одно эмпирическое определение, а с другой стороны, при рассмотрении сущности пользуется одними лишь представлениями. Значит, хотим мы или не хотим, там, где рациональная психология вынуждена была входить

в содержание, она, чтобы не остановиться только на одном названии «рациональная психология», волей-неволей пользовалась готовыми данными опыта, то есть тем же, чем пользовалась и эмпирическая психология, с тем только различием, что о каждом данном в опыте рациональная психология говорила, что оно не подходит для определения сущности души, и всё. Прекрасно! Обратите внимание, по методу мышления рациональная и эмпирическая психология тождественны: и там, и там — метафизика мышления, что я уже раскрыл через содержание. Диалектика же как способ мышления не может исходить из данного предмета. Для диалектики эмпирически данного содержания нет и быть не может. Нетрудно сообразить, что, если в содержании предмет дан, то это и есть обыденный эмпирический метод. Значит, диалектический метод может исходить лишь из того, что по своему предмету, по содержанию никак не дано.

Вот тут-то и раскрываются по содержанию слова Гегеля о трудностях познания духа. Посудите сами, куда проще было бы наброситься на мир явлений духовной жизни и дальше их трактовать. Вот они, даны! Правда, просто? Но, обратите внимание, какая здесь фикция. Исходный пункт — эмпирический по методу и по содержанию — порождает гигантскую иллюзию, что явления есть нечто очень простое. Больше того, пытаются за этим «простым», за явлениями найти как нечто «сложное» какую-то сущность. А отсюда требование абстракции, восхождения по ступеням, по уровням и так далее — чего только не требуется! На самом же деле явления есть самое сложное из того, что существует во Вселенной вообще. Ещё раз повторяю, не сущность Вселенной сложна, а любое явление Вселенной есть самое сложное. Это звучит парадоксально только на первый взгляд — если придерживаться фикции о самостоятельном существовании двух миров: мира явлений и мира сущности. На самом же деле сущность нигде не существует, кроме как в своих собственных явлениях. Поэтому, помимо того, что любое явление есть явление, оно есть ещё и способ бытия самой сущности. Как только мы выбросим это простейшее, мы сразу с вами загоним себя в тождественность сущности и явления. А теперь, посудите сами, что трудней познать: сущность в явлениях, один момент, или явление в его единстве с собственной сущностью? Нетрудно сообразить, что последнее является более трудным предметом познания. Понятно это?

Трудность заключается ещё в одном моменте — диалектический метод перестаёт существовать, как только исходят из данного предмета, эмпирически данного содержания. Любые эмпирические методы при всём их многообразии сводятся к одному: принимается заранее какая-то абстракция сущности, и, поскольку она лишена всякой определённости (как я раскрыл уже на примере метафизики и рациональной психологии), а содержание какое-то нужно, значит, особенное, полученное опытным путём, присоединяется к этой абстракции всеобщего, к абстракции сущности, подводится под него и так далее. Вот это называется научным познанием. Увы, диалектический метод этого делать не может. Он не может ни сущность принять как нечто данное, но он не может и особенное принять как поставляемое опытом. Значит, двоякая трудность [стоит] перед диалектическим методом (почему в наш век им никто и не может пользоваться; потому что для этого нужно прежде всего знать, что это такое — сам диалектический метод): во-первых, нужно раскрыть саму сущность и, во-вторых, через раскрытие природы сущности ещё рассмотреть, как из неё самой возникают любые особенные формации самой сущности. Нужно не присоединение эмпирически данного особенного к всеобщему, а возникновение особенного из саморазвития всеобщего, и диалектический метод только и должен нам дать наблюдение за этим процессом *самоопределения всеобщего к своему собственному особенному*.

Между прочим, в этом моменте для вас должно разъясниться то, что представляет собой последовательность всей философской системы Гегеля. Я вам уже вкратце указал, что «Философия духа» является третьей частью системы, а начинается она с «Науки логики». Значит, «Философия духа» сложна и потому, прозаически и популярно выражаясь, что дух имеет своей предпосылкой логическую идею, с одной стороны, и природу, с другой стороны. Обратите внимание, чтобы понять, что такое дух, нам мало знать природу, хотя это необходимо, но это не исчерпывает и не раскрывает роль духа, нужно знать ещё одну предпосылку — саму логическую идею. Три момента, хотим мы или не хотим, нужно принять во внимание, чтобы хоть чуточку сообразить, что такое дух в его собственной природе.

Что такое логическая идея, которой посвящена и «Наука логики», изданная отдельно, и «Наука логики», составляющая первую часть философской системы Гегеля, и вариации этого?

Наука логики, в двух словах, посвящена только одному предмету: рассмотрению единой сущности природы и духа, — то есть она занята раскрытием природы единства природы и духа, бытия и мышления. Проще говоря, наука логики Гегеля занимается рассмотрением природы первоначала, которое выдвинул уже Фалес. Только это первоначало теперь вовсе не сводится к тому, чтобы застрять на одностороннем моменте объективности или на одностороннем моменте субъективности — только и всего; почему я ещё раз повторяю популярно и доступно для вас, что логика посвящена рассмотрению природы единства бытия и мышления, природы и духа. Не природа, не дух, не бытие, не мышление — предмет логики, а единство того и другого, и всё. А раз здесь в логике рассматривается высшее единство, естественно, выясняется и то, что представляет собой определённость этого единства. И, как вы знаете уже без меня и до меня, единство природы и духа у Гегеля вовсе не сводится к абстракции, оно обладает полной определённостью. Притом такой определённостью, которая разворачивается с определённости *бытия* и заканчивается *абсолютной идеей*. Ибо идея и есть не что иное, как раскрывшееся единство бытия и мышления. Но, обратите внимание, всё это рассматривается только в одном моменте — берётся только всеобщность самого единства. Невиданная вещь, которую проделал Гегель в своей философской работе! До него все говорили о единой сущности Вселенной, о едином истоке, о единой субстанции — нет ни одного философа, заслуживающего этого имени, который не говорил бы об этом, но раскрыть определённость самого этого единства природы и духа так, как это сделал Гегель, никто до него не смог. И вам хорошо известно, что до Гегеля это единство сводилось в лучшем случае к какому-то одному из моментов, представленных в «Логике» Гегеля: единство природы и духа усматривалось то в бытии, то в сущности и так далее (то есть все моменты логики Гегеля можно перебрать, которые до него выставлялись как определения самого всеобщего единства). Гегель же нам раскрыл определённость высшего единства природы и духа в максимально доступной полноте (которая может быть подтверждена и в самой опытной науке о природе и духе), отнюдь не претендуя на то, что этим дано абсолютно исчерпывающее выражение определённости самого единства.

Здесь на сцену выступает один предрассудок, бытующий со смерти Гегеля и по сей день. Поскольку у Гегеля само единство природы

и духа есть развивающееся, а следовательно, проходящее от своих форм бытия через формы мышления, отношения мышления к бытию и выступающее абсолютной идеей как осознающим себя единством природы и духа (а это и есть *абсолютная истина*), постольку навязывают Гегелю, будто он стоял на том, что истина вообще завершила своё развитие. Но абсолютная истина у Гегеля означает не завершённость процесса истины, а совсем другое — то, что его философия является выражением процесса абсолютной истины, а не исчерпанности этого процесса. Это совершенно противоположные вещи! Нет ни одной философской системы, ни одного философского учения до Гегеля, которые бы не занимались тем же самым, что и философия Гегеля. Философия всегда занималась абсолютной истиной, именно единством природы и духа, первоначалом. Поэтому, чтобы быть последовательными, давайте уж тогда говорить обо всех философах, начиная с Фалеса, что они претендовали на то, что абсолютная истина завершилась, что Фалес уже первый претендовал. Но это просто бессмыслица! Процесс выражения абсолютной истины вовсе не означает завершённость процесса самой истины. Абсолютная истина носит название абсолютной лишь потому, что она противопоставляется явлениям единой истины, чтобы не было путаницы у обывателей между тем, что является только формой истины (очень искажённой, трансформированной, ставящей всё на голову) и самой истиной, которая лежит в основе этих форм проявления. Но как ни старался Гегель разъяснить это обыденному сознанию, спасти его, обыденное сознание, как видите, осталось ему не слишком благодарно, ухитряясь саму абсолютную истину выдавать за то или иное явление.

Далее. Сам логический процесс единства бытия и мышления, по «Логике» Гегеля, именно потому, что он есть определённость и абсолютное, высшее противоречие в себе самом, с необходимостью проходя ряд ступеней, завершается тем, что *результат* этого процесса всеобщего единства с необходимостью *возвращается к своему началу*. Значит, только в этом максимальном, высшем пункте возвращения результата развития единства бытия и мышления к самому началу впервые раскрывается вся определённость этого единства. Ни одна фаза, ни одна ступень процесса развития всеобщего единства не исчерпывает [сама по себе] его определённости и природы. Ещё раз повторяю, только в конечном результате, где происходит возвращение к началу этого процесса

в самой собственной определённости этого единства — только там впервые раскрывается природа единства. Но возвращение результата к началу есть одновременно и *снятие самой сферы всеобщего как всеобщего*. То есть процесс развития всеобщего только через возвращение результата к своему началу есть *самоотрицание себя самого*, и раньше это не может наступить. То есть если бы мы по произволу захотели логическое выражение развития всеобщего единства оборвать на какой-то ступени и сказать: «Ну и хватит, повозились в сфере всеобщего, нам интересна теперь природа и так далее», — то мы впали бы в величайшую философскую непоследовательность. Всеобщее или, точнее выражаясь, природа всеобщего тем и своеобразна, что она действительно раскрывается как всеобщность лишь тогда, когда результат всеобщего возвращается к своему собственному началу. А вот где этого нет, там мы имеем дело с любым конечным существованием, в котором никогда результат не возвращается к началу.

И чтобы не быть голословным, укажу на органическую природу. Энгельс, например, Плеханов и другие любят приводить в пример зерно как процесс диалектического отрицания. Но простите, пожалуйста, зерно, которое получается в результате развития, — это уже не то зерно, которое служило исходным пунктом. Значит, возврата-то к началу не получается. То зерно, из которого исходил процесс роста, уже исчезло и ушло в небытие, а то зерно, которое выступает результатом, — это уже совсем не то зерно, с которого начиналось развитие. Вот вам и «отрицание отрицания»! Почему? — Потому что пример является иронией по отношению к нефилософскому мышлению! Ему навязывают отрицание отрицания через этот пример как разъяснение, но отрицание отрицания означает, что результат должен вести к началу, что должен быть обязательно необходим момент тождества результата и начала, а у нас-то его и нет! Тождество остаётся в одном наименовании: там было зерно и тут зерно. Но ведь это разные зёрна! А что это означает? Иллюстрировать всеобщий диалектический процесс в сфере конечного — это и есть ирония по отношению к нефилософскому мышлению, это значит позиздеваться над нефилософским мышлением: при намерении сделать понятным через пример на самом деле оставить всё абсолютно непонятным. Потому что в сфере конечного не может иметь место полное, истинное отрицание отрицания. Полное отрицание отрицания имеется только в сфере всеобщего, единой

сущности природы и духа. И только здесь отрицание отрицания выступает в своей неискажённой природе, а всё остальное является лишь искажёнными проявлениями отрицания отрицания. И то же самое касается всех остальных моментов диалектического процесса, чтобы не занимать у вас внимание на это разъяснение. Суть этого проста, со всеми этими примерами. Здесь происходит бессознательно или сознательно (если сознательно — то это издевательство, если бессознательно — то это ещё дофилософский способ мышления) то же самое, что и в философии Нового времени, когда явление выдавалось за сущность, а сущность выдавалась за явление. А ведь явление — это лишь явление сущности; сущность и явление сущности — это не одно и то же; явление всегда двойственно.

Итак, достаточно я сказал вам слов, чтобы разъяснить, почему только в процессе развития всеобщего единства достигается полное отрицание отрицания, следовательно, совпадение результата с началом и благодаря этому, соответственно, самоотрицание сферы самого всеобщего. То есть только тут имеется *тотальность отрицания отрицания*. Сама сфера всеобщего, как нетрудно вам сообразить, развёртывается таким образом, что постепенно выступают на сцену все три момента: абстрактная всеобщность, от которой нельзя избавиться, потому что конкретное не дано в начале, дальше, определённости этой абстрактной всеобщности, значит, особенность, и, наконец, достижение единства того и другого. Хотим мы или не хотим, но это и есть то, что на языке Гегеля называется понятием. Значит, *процесс развития всеобщего*, по Гегелю, и *есть процесс развития абсолютного понятия*, или, если выразиться [так], чтобы избавиться это от привкуса абсолютного идеализма, *процесс развития [единства] природы и духа, бытия и мышления, взятый во всеобщем виде, во всеобщей форме и [всеобщем] содержании, и есть процесс развёртывания моментов всеобщности, особенности и единичности самого этого единства. Когда все три момента развиты до полной определённости, сфера всеобщего снимает сама себя*. Не мы переходим от всеобщего единства природы и духа к чему-то определённом, а само это единство приводит себя к определённости, к особенности. И это в высшей степени важно. Отсюда и многократно высказанное Гегелем для широкой публики и столь непонятное при изучении его работ положение о том, что исходным пунктом всего и вся выступает абсолютное понятие, что

понятие само сообщает себе реальность, а не получает её откуда-то извне в готовом виде. Что это означает? Что *всеобщее вследствие своего абсолютного противоречия, образуя процесс себя самого, само же порождает свою собственную определённую*, и всё. И вот этой-то определённой и выступают соответствующие формации *природы и духа*.

Значит, с другой стороны нам теперь раскрывается не только диалектический метод, но и выражение Гегеля «философский способ познания духа». Философский способ познания духа означает именно раскрытие того, каким образом конкретно-всеобщая идея в себе самой определяет себя сперва к особенностям форм природы, а затем благодаря этому — к особым формам существования и развития духа. Если мы не раскрываем этого, то мы не заняты философским познанием духа.

Как видите, диалектический метод у Гегеля на самом деле проделывает такой процесс, что [сначала] всеобщее определяет себя к особенности, эту особенность развивает из себя самого, и затем процесс движется к раскрытию единства всеобщего и особенного. Поэтому и формулировки у Гегеля в связи с природой и духом таковы, что природа является «тоже» формой развития идеи и дух является «тоже» формой развития идеи. А поскольку природу Гегель рассматривает как инобытие абсолютной идеи, в этом видят величайшее преступление Гегеля не только против своего века, но и против всего человечества. В чём же здесь дело? А дело в очень простом. Подумайте, Гегель впал в то же самое «кошунство», в которое впал уже и Фалес. Я неслучайно к нему всё время возвращаюсь, потому что человек, будучи купцом, а не академиком, выставляет положение, что вода есть первоначало всего многообразия явлений во Вселенной. Но это ведь издевательство! Фалес совсем не признаёт, что явления Вселенной существуют сами по себе! Он так хорошо видел перед собой природу, как настоящий грек, и упивался всей красотой природы — и... отказывается от всей её пестроты и богатства и всего «поэтического» способа существования и проявления! Кошмар! Вдумайтесь, природа для Фалеса является отображением какого-то первоначала — воды. Природа в её пестроте явлений для Фалеса является инобытием первоначала. Ужас! Но, обратите внимание, при этом «ужасе», не смущаясь, заявляют, что Фалес — материалист. А ведь природа-то у Фалеса сотворена первоначалом. И у Гегеля имеет место то же самое сотворение: природа сотворена абсолютной

идеей, является её инобытием. Удивительная вещь: оказывается, Гегель продолжает то, что начал уже Фалес. Вот сошлись двое! Один — «материалист», а другой — крайний, абсолютный идеалист! А говорят об одном и том же! Значит, коль уж принять материализм, тогда мы должны встать на одном и проповедовать: «Нет, природа как многообразие явлений существует от века. Все явления были, есть и будут — вот и природа». — Но, простите, пожалуйста, ведь это же вопиющее невежество в рассмотрении природы — не видеть, что природа, помимо явлений, с необходимостью должна обладать ещё и тем, что является связью этих явлений; это есть просто крайний эмпиризм, отказ от мышления. Простите, а как эти явления могут существовать без того, что с необходимостью должно быть их основанием?! Нетрудно ведь сообразить даже подростку, что конечное не может существовать благодаря себе самому. А именно на такой природе [в которой конечное существует благодаря себе самому,] у нас настаивают совершенно бездумно, не вкладывая при этом никакой мысли, [когда говорят,] что эта природа есть первичное. Природу в пестроте явлений и выступающую только в форме явлений и признает вульгарный материализм. Поэтому, когда вам говорят: «Природа первична», — не сочтите за труд тут же поставить вопрос ребром, о какой природе идёт речь. О бесконечно многообразных в пространстве и времени явлениях природы или о сущности природы? Когда Лукреций Кар говорит о том, что он занят в своей работе «природой вещей», простите, пожалуйста, он же не занят вещами! [Если бы он при этом был занят вещами — это было бы] ниже античной атомистики.

Так вот, вода Фалеса, абсолютная идея Гегеля — это и есть всеобщее в самой природе, это есть всеобщее, определившее себя к природному существованию и существующее только в природе. Поэтому абсолютная идея Гегеля не где-то существует от века — неизвестно где, а потом приходит и сотворяет мир. Она нигде и не существует, кроме как во всех явлениях природы, общества и мышления. Но она есть действительно всеобщее, а поэтому первичное всех явлений природы, общества и мышления.



ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

В прошлый раз мы остановились на кратком рассмотрении различных исторических способов познания природы души и духа, выяснили различие этих способов, их тождество и подошли к тому, чтобы охарактеризовать значение этих односторонних исторических способов познания природы души и духа. Их неудовлетворительность я уже раскрыл, но трудней осмыслить их положительное значение. Тем более что эти способы таковы, что они были не только исторически, они продолжают существовать и сейчас и всегда будут выступать на сцену, потому что представляют собой определённую ступень в рассмотрении, познании природы души и духа. Значит, знание этих способов отнюдь не ликвидирует их существования — вот что нам прежде всего нужно усвоить. А отсюда мы с вами и перейдём к рассмотрению значения этих ограниченных способов познания.

Чем они хороши? Тем, что эти способы в рассмотрении природы души образовали самый настоящий клубок противоречий, в буквальном смысле слова. Почему? — Потому что при всей односторонности были всё-таки схвачены моменты, которые касаются природы самой души и неотделимы от природы души и духа. Другое дело, что эти моменты были взяты в изолированном виде и противопоставлены друг другу. Поэтому-то и оказалось, что они тождественны. Эти способы тождественны именно вследствие своей односторонности. Или, резче выражаясь, мы выяснили, что именно в своей односторонности, в своей односторонней противоположности эти способы и тождественны. Но нетрудно сообразить, что это тождество односторонностей не есть ещё их истинное единство. А поэтому, чтобы перейти к тому, что мы вкратце в прошлый раз наметили, требуется это предварительное осмысление их значения и непреходящести этого значения.

Итак, прежде всего сам предмет — душа и дух — предстал как нечто противоречивое в самом себе. Вот первое, что было достигнуто этими односторонними историческими способами. Мы выяснили, что так или иначе односторонние способы схватили в природе духа моменты всеобщности, особенности и единичности — но совершенно изолированно друг от друга. Посудите сами,

значит, в отрицательной форме односторонние способы схватили конкретно-всеобщую природу духа, но так и не знали, с чем имеют дело. Почему? — Да потому, что мешало этому, как мы выяснили с вами вкратце уже в прошлый раз, метафизическое мышление. Но тут и обнаруживается для нас самое важное, что, как только предмет оказался противоречащим самому себе, вместе с этим метафизический метод мышления тоже оказывается [находящимся] в противоречии к себе самому и неадекватным самому рассматриваемому предмету. Значит, односторонние способы вместе с раскрытием противоречивости самого предмета — природы духа — раскрыли неудовлетворительность метафизического способа мышления. Вот что для нас важно! И это настолько просто и тесно связано друг с другом, что понять это не составляет особого труда.

Согласитесь, что после того, как показано, что все три момента есть лишь абстракции, искусственно порождённые рассудком, а не единая природа души, ничего не остаётся, как отказаться от способа мышления, принципом которого выступает всегда $A = A$. Такой принцип был хорош и действовал, пока всеобщее трактовалось как всеобщее, сущность духа — как лишь сущность, явление духа — как лишь явление, особенные способности — как лишь особенные способности, пока каждый из трёх моментов (всеобщее, особенное и единичное) подчинялся принципу $A = A$. Но сам-то предмет раскрыл, что он не есть ни одно, ни другое, ни третье, а есть все три и одновременно ни один из трёх в отдельно взятом виде. Посудите сами, это и означает, что принцип $A = A$, выступающий принципом метафизического мышления вообще, здесь абсолютно уже не подходит. Значит, вместе с раскрытием противоречивой природы самого предмета происходила ломка и осознание неудовлетворительности метафизического метода мышления.

Отсюда-то и происходит очень серьёзный перелом. Обратите внимание, пока метафизика и эмпиризм в рассмотрении природы духа оказывались тождественными в своём методе, они делали одно и то же: брали предмет как нечто данное представлению. А это есть первое неопровержимое доказательство, что имеет место именно метафизическое, а не диалектическое мышление. Ведь к чему это влечёт? — Это влечёт к полной апологии в исходном пункте принимаемого материала: всё существует, все эти явления есть, и они имеют, следовательно, равноправное существование, и всё. Но встаёт вопрос: «Где же в таком случае нам брать

критерий того, какое из явлений является более истинным, а какое — более превратным?» Но, исходя из предпосылки метафизического метода, мы никакого объективного критерия получить не можем, кроме субъективно-произвольной позиции: «Мы считаем, что вот это явление лучше, вот это — хуже, вот это — более истинное, вот это — более ложное». Но ведь это не критерий, научное значение такого критерия равно нулю!

Между прочим, метафизический метод — отнюдь не невинная шутка и штука. Помимо апологии природных, исторических, духовных, мыслительных и так далее явлений, он является ещё вдобавок реакционным методом. Ведь он выставляет явления не только в качестве исходного пункта, но и в качестве конечного результата. А это влечёт за собой апологию всех исторических превратностей в развитии природы, общества и мышления — всех исторически преходящих форм. Метафизическому методу мышления ничего не остаётся, как только вздыхать, например, по умершим видам животных в органической природе, что те были «такие хорошенькие», а потом вдруг исчезли, и прочее. Для диалектического же метода смерть определённых видов животных является необходимой. Безразлично, заносят их в «Красную книгу» или не заносят, — они необходимо умрут. А вот понять эту необходимость на основании метафизического метода мышления невозможно, потому что он и в начальном пункте, и в конечном результате барахтается только в сфере явлений.

Значит, если мы хотим пользоваться истинным методом в раскрытии природы души и духа, нам ничего не остаётся, как встать на позицию диалектического метода. Но диалектический метод есть не просто метод, который всё рассматривает в процессе возникновения и уничтожения, — этого мало. Это ещё не диалектический метод, это как раз диалектический метод для начального образования: здесь речь идёт пока о всеобщем диалектическом процессе, согласно которому всё конечное возникает и с необходимостью исчезает. Но сам диалектический метод здесь ещё не присутствует, как ни удивительно. Почему? — Потому что этим положением всеобщей диалектики охотно пользуется и рассудочное, метафизическое мышление. Кто же стоящий на почве рассудочного мышления не знает, что всё ограниченное возникает и исчезает?! Но обратите внимание, что при этом делается. Утверждая этот тезис, непременно начинают с того, что, в общем-то, возникающее и исчезающее превращается сразу в единственное основание, базис.

Отсюда следует очень многое (я не имею просто возможности и времени останавливаться на всех следствиях), а именно: например, что вся Вселенная есть не что иное, как агрегат явлений; что вообще есть совокупность всего единично существующего; что, соответственно, философия есть наука обо всём, то есть обо всём конечном, в совокупности взятом; что философия рассматривает мир в целом, видите ли, а вот наука рассматривает части его, и прочее и прочее. Очень интересные следствия! Но, ещё раз повторяю, всё это свидетельствует о том, что диалектический метод здесь ещё не присутствует.

Что же характерно для диалектического метода? То, что диалектический метод не имеет в своём исходном пункте данного предмета, содержания и материала. Как только мы имеем дело с данным предметом, содержанием и материалом и заняли сознательную позицию, что нужно исходить из материала и он авось нас куда-то вывезет и выведет, — это и есть метафизический метод мышления. Вот вам иллюстрация применительно непосредственно к нашим предметам. Ещё раз возвращаюсь к эмпирической и рациональной психологии. Смотрите, ведь и та, и другая при всей их противоположности исходили из того, что дух или душа уже есть. А теперь простой вопрос к этим двум односторонним историческим подходам: «А какова необходимость существования души или духа?» Спросите у всех представителей рациональной психологии и у всех представителей эмпирической психологии, которая у нас сейчас бытует под названием «марксистская психология». И они вам скажут: «А что тут за вопрос? Духовная жизнь есть, и всё. Что ещё надо?» Но ведь то, что есть, могло бы и не быть. И какой же смысл заниматься тем, что есть, но может иметь совершенно случайное существование?! — Опять та же самая апология явлений, и не более.

Так вот, при диалектическом способе рассмотрения природы души и духа мы с вами лишены какого бы то ни было права начинать с духа как с чего-то имеющегося, данного. Отсюда следует чрезвычайно важный вывод, что диалектический метод не может начинать рассмотрение природы духа с самого духа. Вот именно на это-то и направлена основная мысль Гегеля в полемике против эмпирической и рациональной психологии. Если мы хотим достичь философского познания духа, мы должны раскрыть прежде всего необходимость существования духа, а не только природы. Мы не можем довольствоваться утверждением, что есть

природа, а есть также и дух. Впрочем, эту же самую задачу Гегель предварительно уже проделал и в отношении природы. Как ни третируют Гегеля как раз за рассмотрение природы почти все, включая старика Ситковского, который заявляет во всех своих многочисленных писаниях, что природа для Гегеля — лишь [нечто] служебное, лишь орудие, лишь средство и прочее и прочее, тем не менее мысль Гегеля в рассмотрении природы иная: природа существует с абсолютной необходимостью. Природа — это не нечто, что могло бы быть, а могло бы и не быть. Природа имеет абсолютно необходимое существование! Впрочем, если быть чисто плотным в научном отношении, то следует сказать, что эта мысль, в общем-то, не является тем, что принадлежит исключительно Гегелю. Если вы когда-либо более-менее продумывали содержание философии Платона, то должны были давно уже усвоить, что даже для Платона материя, при всём том, что она есть небытие идеи, обладает абсолютной необходимостью существования. А это в несколько ином свете раскрывает нам отношение идеи и природы у Платона, с одной стороны, и абсолютной идеи и природы у Гегеля, с другой стороны. Природа — вовсе не средство, не орудие и прочее, а необходимость бытия самой абсолютной идеи. Вот как! Эта же самая задача встала перед Гегелем и при рассмотрении природы духа. Нужно не довольствоваться тем, чтобы утверждать: «Есть природа, и она первична по отношению к конечному, субъективному духу; а вот есть дух — чего вам ещё?» Мы начинаем философски познавать дух, по Гегелю, только тогда, когда начинаем постигать необходимость существования духа — необходимость существования.

При этом я должен сделать одну решительную оговорку против имеющихся в литературе о Гегеле превратностей, а именно той превратности, что, согласно Гегелю, якобы (а это, в общем-то, ложь или просто непонимание того, о чём идёт речь) вся природа духа состоит лишь в самопознании. Во-первых, этому противоречит сама категория существования: существование ещё не есть самопознание. Во-вторых, хорош был бы Гегель и хороша была бы последовательность его мысли, если бы он поставил вопрос о необходимости существования духа, а следовательно, о невозможности начинать с самого духа, и при этом настаивал бы, что дух есть исключительно только самопознание. А именно это Гегелю и подсовывается: что цель самопознания является высшей и конечной причиной всего совершающегося во Вселенной.

Но это просто-напросто клевета! В том-то и дело, что, по Гегелю, даже дух, который уже высвободился из природного своего бытия, вовсе не является таким, чтобы знать свою собственную природу. Значит, самопознание духа есть не исходный пункт и не предпосылка, по Гегелю, а только высшая ступень развития духа. Значит, дух должен сперва быть, необходимо существовать и развиваться, чтобы только на высшей ступени достигнуть самопознания. Так это ж совсем иное!

Отсюда ещё некоторые перекосы. Например, [утверждают,] что Гегель трактует человека (о чём мы будем говорить с вами подробнее, как только перейдём к рассмотрению антропологической формы сознания) исключительно как духовное существо. Для Гегеля, видите ли, человек есть исключительно чистый дух. И вдобавок ещё пытаются обычно приводить не по этому поводу сказанное положение Маркса о том, что непредметное существо является бессмыслицей. То есть получается так, будто бы у Гегеля вообще нет даже элементарного знакомства с тем, что у человека есть тело, что он — прежде всего телесное, природное существо и так далее. Нет, Гегель этого «не знал», а вот его критики узнали! И вот что парадоксально: Гегель не знал таких простых вещей — и вдруг удостоился имени великого философа. Критики же по сравнению с Гегелем такие вещи знают — и оказываются всего лишь жалкими апологетами бытующей стряпни в философии?! В чём тут суть дела? Да суть в том, что просто есть множество людей, которые взяли не за своё ремесло, вернее, взяли за философию как за ремесло. Но философия — это не та дисциплина, которой можно научить извне. Признано уже в области искусства, что по партийно-спортивным наборам не набирают в консерватории, в академии художеств и так далее. Это только у нас остаются консервативные и старые традиции, когда на философский факультет набирают только по партийно-спортивному принципу: уж раз он партийный и бегающий (от философии, от истины!) — он обязательно овладеет философией! Но, когда бегают, истиной не занимаются! Итак, резюмирую: философия — не менее трудное познание, чем любой вид искусства. Быть философом — не менее трудно, а гораздо более трудно, чем быть любым художником, композитором, пианистом, скрипачом и так далее. Я вас прошу пока [просто] уяснить это в форме, доступной для представления, потому что из содержания далее станет ясно, почему это [так].

Итак, что же обеспечивает именно философское познание духа? Прежде всего раскрытие необходимости природы духа. А какова эта необходимость? — Вопрос не праздный, ибо необходимость необходимости разнь. Есть необходимость внешняя, а есть необходимость внутренняя и так далее. Есть необходимость внутренняя как зародыш и есть необходимость внутренняя, которая уже раскрыла и реализовала себя, проявила себя и так далее. Но и ещё есть одно: какова даже эта внутренняя необходимость? Она является ограниченной или всеобщей? Это вопрос не праздный! Если нам ссылаются на какую-то форму необходимости и при этом не раскрывают, является ли эта необходимость всеобщей или только особенной формой необходимости, то этим самым обходят самое важное для философии — вопрос, относится ли это к философии или нет.

Проиллюстрируем. Маркс и Энгельс, разрабатывая материалистическое понимание истории, как вы знаете по их работам, а не по ходячим учебникам истмата, прежде всего пришли к выводу, что способ общественного бытия и духовной жизни взаимно определяют друг друга. Впрочем, это было отчасти разработано и до них. Что их не устраивало? То, что здесь взаимодействие не идёт дальше внешней связи, внешнего отношения. И они в противовес этому взгляду на внешний характер отношения выдвигают совершенно другое: да, взаимодействие имеет место, но на основании способа материального производства. Казалось бы, какая несуразность (истматчики предпочитают об этом не думать и не рассуждать): взяты два момента — способ материального производства, то есть общество, воспроизводящее себя в промышленном производстве, с одной стороны, и духовная жизнь этого общества, с другой стороны. Два момента взаимодействуют друг с другом. Обратите внимание: один момент — конечный и другой момент — конечный, поэтому они и взаимодействуют. И вдруг Маркс и Энгельс настаивают на том, что именно способ материального производства определяет духовный способ жизни вообще — политически, экономически и так далее?! В чём дело? Может быть, несуразность? Может быть, Маркс и Энгельс что-то не додумали: взяли один момент как конечный, произвольно вырвали по сравнению с другим моментом — духовным производством — и сделали по личному произволу этот момент основанием взаимодействия? А ведь, правда, так получается?! А почему не дух является основанием взаимодействия? Вы скажете, что они были

материалисты. Как будто материализм и идеализм — это нечто вроде перчаток для бала: если бал у такого-то — я надеваю те перчатки, если у другого — я надеваю иные, чтобы угодить хозяину и вкусу и так далее. Нет, не в этом дело. Материализм — это не произвол, это необходимость. Поэтому Маркс и Энгельс менее всего скатывались к тому, чтобы говорить, что «мы — материалисты, а поэтому...». Нет, у них было, наоборот, «положение вещей таково, а поэтому мы...» и так далее. Логика проста! Итак, почему же Маркс и Энгельс материальное производство выявляют в качестве основания взаимодействия материального и духовного производства? — А секрет простой. Пока скажу одно: выявив, нащупав и указав, что материальное производство должно быть основанием взаимодействия, тем не менее сами Маркс и Энгельс не считают материалистическое понимание истории философией. Это вам известно. Во-первых, возникает вопрос: «Почему материальное производство [выступает основанием]?» И, во-вторых, почему материалистическое понимание истории не является философией? Вопросы тесно связаны друг с другом. Итак, почему материальное производство? И почему всё-таки не философия это материалистическое понимание истории? Во-первых, потому, что материальное производство является непосредственным способом связи общества и природы. Откройте их работы, и вы убедитесь в подробно развитой мысли этого положения, что производство, что самое элементарное, является той пуповиной, без которой не может существовать само человеческое общество с момента его исторического начала. Значит, материальное производство сделано основанием взаимодействия только потому, что само это производство выводит на связь общества и природы. Вот в чём секрет. А это значит, что материальное производство своим основанием имеет то, что является каким-то единством общества и природы. Значит, мы с вами выходим за пределы ограниченности способа производства как взятого самого по себе, без того момента, который присутствует в этом производстве от природы, в качестве природного момента. В связи с этим напомним, что один из важнейших моментов критики Марксом «Готской программы» заключался в том, что авторы программы выставили тезис «труд есть источник всякого богатства в человеческом обществе». Маркс решительно возражает: «Не только труд, но прежде всего природа». Центральный пункт был упущен — именно природная необходимость и её связь с общественной формой

необходимости. А теперь нетрудно сообразить и получить ответ на второй поставленный вопрос в связи с этим: «Почему это не философия?» — Да именно потому, что в материальном производстве указано лишь ограниченное, конечное основание, но не всеобщее — вот почему материалистическое понимание истории и не является философией. Там, где какое-либо учение имеет дело с особенным, конечным, — это какое угодно учение, какому угодно ведомству научного познания принадлежащее, но только не философское познание. Философское познание имеет дело с всеобщим основанием, а оно только одно! Двух всеобщих нет! Именно потому, что их два. Это и есть как раз проблема единства Вселенной и проблема монизма в философии.

Итак, философское познание духа, как ясно теперь само собой, должно делать исходным пунктом именно высшее единство всего существующего. Но это высшее единство всего существующего, по Гегелю, и есть *абсолютное понятие*, или, если угодно, что более привычно для вас, *абсолютная идея*. Итак, абсолютное понятие является исходным пунктом. А абсолютное понятие есть именно единство природы и духа. Вот тут-то и возникает одна из проблем: это единство природы и духа предшествует природе и духу или нет? Вопрос о предшествовании очень двусмысленный по той простой причине, что предшествование означает [здесь] всего лишь следование одного за другим во времени. Поэтому-то этот вопрос и вызывает путаницу — путаницу в самом содержании вопроса и путаницу тем более в ответах при невнимательном отношении к этому вопросу. Итак, начнём по порядку, со времени. Допустим, единство предшествует во времени природе и духу. И это кажется очень убедительным. Ну как же, из курса диамата все знают, что всё существует (существует обязательно!) в пространстве и во времени. А теперь позволю себе прозаический вопрос: «А в каком времени и пространстве существует единство природы и духа?» Обратите внимание, вопрос очень прозаичен и прост. «В каком пространстве и времени существует единство природы и духа — высшее, всеобщее единство?» Что этот вопрос означает сам по себе? Что единство природы и духа — это всеобщее, а оказывается чем-то таким, что существует в пространстве и во времени?! Более издевательского вопроса не придумаешь! Почему? Потому что само единство должно быть высшим единством, всеобщим, абсолютным — а оно помещается в пространство и время! Значит, не единство — всеобщее, а единственно, что

есть всеобщего — это пространство и время. Как видите, вопрос имеет прямой источник своего происхождения: его ставит обыденное, рассудочно-чувственное сознание, которое всегда имеет дело с явлениями и хочет сущность Вселенной, единство природы и духа представлять себе только в форме явления. Оно не может иначе. Значит, чувственное сознание всегда спрашивает не то, о чём оно говорит, а прямо обратное. Так вот, вопрос сам по себе оказывается бессмыслицей! Единство природы и духа, всеобщее единство, ни в каком пространстве и времени не существует и существовать не может. В пространстве и времени существует только конечное, ограниченное, а не всеобщее. Значит, вопрос о предшествовании единства природы и духа самим природе и духу вовсе не означает вопроса о временной последовательности. Это просто нелепость!

Да, нетрудно согласиться с мыслью, — она очень проста, — что всё, что существует в природе, обществе и мышлении, таково, что есть и не будет, что не было, но есть и так далее. А это уже прямо приводит нас к выводу, что будто бы единство есть то, что предшествует всем явлениям природы, общества и мышления. Но вот что интересно: как бы все явления природы и общества ни возникали и ни исчезали, само единство природы и духа, бытия и мышления никогда не может существовать без явлений природы, общества и мышления и не существует. Нет вот этого эмпирического единичного, оно было и исчезло — но это не значит, что исчезло единичное вообще. Нет вот этой особенной формы природы, общества, истории, её формаций, форм мышления и так далее — но это не значит, что нет никакой особенной формы природы, общества, мышления. Это бред! В том-то и дело, что всё единичное возникает и исчезает, всё особенное возникает и исчезает — но нет такого состояния, чтобы вообще не было когда-нибудь ничего единичного и ничего особенного. Поэтому по-своему единичное и особенное вечны. Но вы скажете: «Как же может быть единичное, особенное вечным, если единичное есть лишь единичное, существует только через отношение к другому единичному и особенному; да и особенное таково, что тоже не является *causa sui*?» — Верно, но вечное существование единичного и особенного и означает, что существует лишь всеобщее в особенном и единичном. Вот и вся простая суть. Не единичное само по себе вечно и не особенное само по себе вечно, а всеобщее вечно. И оно-то и выступает как постоянно возникающее и исчезающее единичное и особенное, но которое всегда есть. Единичное и особенное всегда

имеется лишь потому, что всегда есть всеобщее, которое и есть оно в этом особенном и единичном. Но это и означает то, что Гегель называет понятием Вселенной. И, следовательно, философское рассмотрение духа есть раскрытие понятия духа, значит, раскрытие необходимости возникновения духа из высшего единства природы и духа.

Чем определяется вкратце эта необходимость существования природы и духа? Тем, что само единство бытия и мышления, природы и духа есть противоречие в буквальном смысле слова. Давая резкое определение, можно сказать прямо, без искажений, что единство природы и духа есть *абсолютная отрицательность* всех конечных образований природы и духа и поэтому абсолютная отрицательность себя самого. Но абсолютная отрицательность себя самого и есть определение себя к особенному существованию. Именно поэтому уже природа выступила у Гегеля как определённый способ всеобщего единства природы и духа, бытия и мышления. Таковым также выступает и сам дух. Дух есть тоже способ существования единства природы и духа. Значит, *само всеобщее с необходимостью определяет себя к своей собственной реальности*, и этой реальностью выступают *природа*, с одной стороны, и *дух*, с другой стороны. Таким образом, природа и дух являются *двумя особенными способами реальности, существования* всеобщего единства природы и духа, самоопределения этого единства, необходимости развития его собственного противоречия — всеобщего противоречия, а следовательно, всеобщего самоотрицания.

В таком случае мы вплотную подошли с вами к вопросу: «Чем же тогда отличаются друг от друга эти две реальности, эти два способа существования всеобщего единства природы и духа или того, что Гегель называет абсолютным понятием, абсолютной идеей?» Присмотримся внимательней к тому, с чем мы имеем дело в природе. Что такое природа? Природа, по ходячим недоразумениям, выдаваемым до сих пор за философию, является базисом всего остального, и не только базисом, но и высшим из всего того, что вообще существует во Вселенной. Поэтому всё в лучшем случае трактуется как свойство природы. А вы знаете, что это и есть метафизический способ мышления?! А почему? Дальше раскроем через содержание. Рассматривать природу не только как основание природное, как предпосылку природную, но и как высшее из того, что существует во Вселенной, ещё раз повторяю, — это и есть метафизическое мышление.

Итак, что такое природа? Хотим мы или не хотим, а природа есть прежде всего бесконечное многообразие единичных существований в пространстве и времени. Говорят, что в природе есть что-то фундаментальное. Более того, авторы этой позиции не прочь сослаться на Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозу, Гегеля и так далее. Почему? Потому что у них тоже речь идёт хоть не о фундаментальном, но, по крайней мере, о всеобщем в природе. А это очень близко к обывательскому представлению о фундаментальном. Итак, что ж такое это всеобщее в природе, это фундаментальное? Людям, которые ещё не вышли за пределы точки зрения деизма (хотя они именуют себя марксистами, диалектическими материалистами и так далее), дело представляется очень простым: существует нечто фундаментальное в природе, а всё остальное является уже следствием этого фундаментального. Но вот в чём беда-то: этот взгляд, может быть, и оригинальный (если оригинальностью считать всякое индивидуальное чудачество), но он не имеет ничего общего, к счастью и к чести таких людей, со взглядами Платона, Аристотеля, Гегеля. Потому что для Платона, Аристотеля, Гегеля всеобщее не есть предшествующее своему существованию. Всеобщее, по Гегелю (если мне взять в качестве примера ряд философов сразу), не есть нечто такое, что существовало от века неизвестно где, а потом решило воплощаться, реализовываться, осуществлять себя и так далее. Я смысл этого вам разъяснил через анализ пространства и времени. Всеобщее — это не сущность, по Гегелю, якобы предшествующая своему существованию. Если бы Гегель разделял этот взгляд, то он заведомо полностью присоединился бы к рациональной психологии, трактующей сущность души без явлений и до явлений. Эта точка зрения, в лучшем случае, могла быть присуща Канту, который ещё гонялся за вещью в себе, отделённой китайской стеной от явлений, но никак не Гегелю. Это раз.

Далее, что отсюда следует с необходимостью? Что если мы хотим говорить о действительно всеобщем природы, то всеобщее природы мы должны трактовать таким образом, что оно не есть что-то предшествующее определённой реальности самой природы. А реальность её такова, что она выступает многообразием эмпирического существования. Итак, что же это за проклятое всеобщее, за фундаментальное? Когда эти авторы набрасываются на работы Гегеля, включая «Философию природы», они трактуют их таким образом (это хорошо видно по комментариям к работам

Гегеля, по литературе о нём), что якобы всеобщая идея в природе есть нечто уже готовенькое, которое определяет, командует и направляет как раз все явления природы. Но у Гегеля нигде этого нет! И Гегель вообще не мог разделять такой обывательской мысли! В том-то и дело, что всеобщее в природе, по Гегелю, нигде не существует и никак иначе не существует, [кроме] как в бесконечном многообразии эмпирических единичных природных существований в пространстве и времени. Вы спросите: «А причём же тогда утверждение Гегеля, что, тем не менее, всеобщее природы, природное всеобщее определяет всю реальность природы, все её явления? Как это происходит?» А так и происходит, что всеобщее существует в виде единичных бесконечных существований природы и оно-то и определяет процесс самих этих явлений. «Парадокс, — скажете вы, — то ли дело для представления, [где всё] очень доступно: всеобщее — с одной стороны, а всё отличное от него — с другой стороны, и первое командует над вторым». Но поймите простую вещь, что даже для простой команды и для повиновения команде нужен момент тождества. Если бы какой-нибудь секретарь обкома приехал к туземцам Южной Австралии и скомандовал им идти на уборку урожая, то они ведь не подчинились бы, потому что для них такое отношение было бы чем-то просто несуразным, какой-то дикостью! Они заняты своим делом — приезжает кто-то извне или, ещё лучше, не приезжает, а звонит и говорит: «Ну-ка, раз, два»?! А ведь племена имеют то преимущество перед цивилизацией, что они вовсе не следовали внешнему послушанию! При всей примитивности общественных отношений в первобытных диких племенах они следовали всё-таки тому отношению, которое сами считали тем, чему можно подчиняться. То есть, простите, подчинение в первобытных племенах — это не подчинение полицейскому, потому что он облечён властью. Почитайте хотя бы Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», где он подробно следует за исследованием Моргана и говорит: «Как бы любой современный полицейский позавидовал тому старейшине, которому добровольно следовало первобытное племя, потому что в лице старейшины оно узнавало свою собственную позицию». А теперь у нас признают только повиновение и приказ извне — вот вам и движение цивилизации вперёд! Вместо внутреннего повиновения мы опустились до внешнего повиновения и выполнения внешнего для себя приказа, распоряжения!

Итак, то же самое и в природе: всеобщее — это не извне стоящее для природы и командующее. И то, что Гегель называет понятием природы, означает только одно (здесь нам нужно не упустить один очень простой момент), что у Гегеля понятие в природе есть лишь понятие *в себе* (вот это-то и упускается всеми) — в себе, а не понятие для себя и ещё менее понятие в себе и для себя. Понятием *для себя* оно впервые выступает только *в реальности духа*. Пока дух противостоит природе, налицо раскол: в природе — понятие в себе, в духе — понятие для себя. Раз это раскол, — а раскол всегда неистинен, это как раз и лежит в основании всех современных разрушений в мире, — поэтому нужно искать то, что выходит за пределы односторонности в себе и для себя и является в себе и для себя единым. Значит, единственно действительное понятие — это не то понятие, которое есть лишь в себе — в природе, и не то понятие, которое есть лишь для себя — в духе, а *единственно действительное понятие есть в себе и для себя*. И никаких других понятий нет! А знаете, что это такое, если перевести на язык популярного, доступного обществоведения? Это значит, что всеобщее единство в природе имеет свой зародыш, что природа является зародышем, бессознательной формой бытия этого единства, и только в духе это единство достигает познания и осознания себя самого. Вот вам и «цель познания», «самопознание», которое «командует» Вселенной, согласно прерватной трактовке Гегеля! Положение Гегеля в отношении этого пункта очень прозаическое: природа не достигает самопознания и самосознания. Высшее, чего достигает природа — это ощущение, чувствующая природа, и всё. Поэтому Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля и выписывая оттуда положение о том, что в природе понятие облечено в плоть и кровь природного существования, заявляет, что это и есть чистейшей воды материализм. То есть понятие в природе не существует самостоятельно, отдельно от вещей, явлений природы. Что такое понятие природы? Это и есть всеобщая определённая всех единичных явлений природы. Ещё проще. Понятие в природе означает только одно: единичное не существует как единичное и особенная форма природы (формация механическая, физическая или органическая) не существует как особенная — и то, и другое в самом себе содержит своё всеобщее. Вот то, что единичное явление, единичное эмпирическое существование природы, особенная формация природы в качестве единичных и особенных одновременно содержат в этом виде своё

всеобщее, — это и есть то, что Гегель называет понятием природы. Как видите, понятие не предшествует природе, не предшествует самим определённым природой. Понятие, то есть всеобщее природы, неотделимо от особенных, единичных существований самой природы. Оно и есть в этих единичных существованиях, особенных формациях природы.

Но почему же Гегель говорит, что это лишь понятие в себе? Чтобы стало ясно, вдумайтесь, что означает понятие для себя. Понятием для себя мы можем назвать вместе с Гегелем понятие лишь тогда, когда должны быть все три момента понятия (всеобщее, особенное, единичное), — но мало этого — это ещё не понятие для себя — нужно ещё, чтобы каждый момент понятия (всеобщее, особенное, единичное) достиг такого развития, то есть прошёл такие формы, фазы, ступени своего развития, чтобы всеобщее как момент понятия оказалось в себе самом содержащим особенное и единичное; чтобы особенное как момент понятия в конечном процессе своего развития оказалось содержащим в себе и всеобщее, и единичное; и чтобы единичное в конечном этапе своего развития оказалось содержащим в себе и особенное, и всеобщее. Вот когда все три момента достигают такого развития, впервые только на этой ступени раскрывается, что существует не три момента, а единая тотальность, где каждый из трёх моментов является выражением двух остальных, но соответственно своей особенностями, всеобщности и единичности. Вот тогда понятие есть для себя.

А с чем мы имеем дело в природе? В природе мы действительно нащупываем, что есть единичное, есть особенное. Но, обратите внимание, даже особенное в природе реально не существует как особенное. Ну-ка, укажите-ка мне чётко, по классификациям Линнея, Ламарка, кого угодно из современных классификаторов, где эта особенная формация природы, которая отличается от другой формации, реально существует?! Где механическая форма природы отличается от химической? Покажите мне эту грань. Где это особенное реально существует как особенное? Берёте ли вы механическую, химическую, органическую формацию, она везде представлена единичными эмпирическими существованиями. Увы, оказывается, даже особенные формации природы — продукт нашей познающей деятельности. Но означает ли это, что в природе нет особенного, раз это мы в процессе познания впервые раскрываем? Ничего подобного! Есть в природе особенное и есть в природе всеобщее, хотя особенное и всеобщее раскрываются

нашей познающей деятельностью. При этом особенное раскрывается опытными науками о природе, а всеобщее раскрывается только философским способом познания. Это означает другое — что это существует лишь в нашем понятии о природе. А «в нашем понятии», согласно Гегелю, вовсе не означает, что это существует лишь в голове нашей. В нашем понятии, а не в представлении о природе означает, что и сама природа такова в своем понятии, то есть в себе, в зародыше. В неразвитом виде в природе есть и особенность, и всеобщность, но господствующим моментом здесь выступает бесконечное многообразие единичных эмпирических существований. Вот и весь секрет, почему природа есть лишь понятие в себе.

Теперь далее. И тем не менее Гегель, помимо того, что говорит о понятии в себе в природе, а следовательно, о нашем понятии (а в этом-то и суть, что, когда мы достигли понятия о предмете, этим самым мы раскрыли понятие и в самом предмете), делает вывод отсюда, что дух во всём, что существует, познает только самого себя. Кошмар! В самом деле, если взять это как абстрактную формулировку, то очень легко прийти к самым нелепым выводам: «Значит, оказывается, ничего, кроме духа-то, и нет», — первый вывод следует. Ну а далее уж само собой: «Значит, субъективные представления навязываются природе, которая должна подчиняться...» и так далее. Но, обратите внимание, Гегель говорит не о представлениях, не о рассудочных определениях, которые у нас до сих пор называются понятиями, а о понятии. А что такое понятие по содержанию, я уже раскрыл. Коль предмет, в данном случае природа, познан как единство трёх моментов, как единство всеобщего, особенного и единичного, это и есть понятие природы. Но это и означает, что мы впервые благодаря этому получили понятие о природе — это одно и то же. Понятие о любом предмете мы имеем только тогда, когда раскрыли все три момента в самом предмете. Простите, пожалуйста, это является просто совершенной необразованностью в области философии, когда, например, формально-математическая логика берёт голубое и говорит, что это понятие! Но голубое — это не понятие. Хотя голубое есть определённое существование, определённая форма цвета, тем не менее, если мы хотим иметь понятие о голубом, мы не можем довольствоваться тем, что «голубое есть голубое», а «красное есть красное». Понятие «голубое» должно означать совсем простое: нам нужно указать моменты противоположности

голубого, раз, и единство этих противоположностей в этом голубом, два. Достигли этого — мы получили понятие голубого, но, значит, мы и поняли голубое как особенное понятие, по Гегелю. Правда, просто?!

Обратите внимание, Гегель выступает здесь невиданно «воинствующим материалистом» по сравнению со всеми предшествующими ему материалистами и последующими за ним, вплоть до наших современников, потому что, по Гегелю-то, само понятие в нашей голове с необходимостью является лишь выражением предметно существующего содержания как понятия. А вот, согласно материалистам, можно иметь в голове понятия, хотя при этом понятия как предмета не существует! Обратите внимание, материалисты, которые настаивают, что в голове есть понятия, а в предмете этих моментов понятий нет и не надо, и есть субъективные идеалисты, которые намерены из головы понятие перевести в предмет, а не найти его в самом предмете и выразить в чистых определениях мысли. Поэтому Ленин со знанием дела заявил, что если, согласно Гегелю, понятие в природе, как я уже сегодня сказал, облечено в плоть и кровь природного существования, то это и есть материализм. Правильно!

Идеализм начинается тогда и там, [когда и] где подсовывается самостоятельность существования независимо какого из трёх моментов: единичного, особенного или всеобщего. Пестрота форм идеализма зависит исключительно от этих трёх моментов — от того, что объявляется *causa sui*: единичное существование выдаётся за абсолютное, особенная формация выдаётся за последнее, абсолютное или всеобщее в отрыве от особенного и единичного выдаётся за абсолютное. Это раз. И второе, чтобы вы окончательно знали, что такое разновидности идеализма. Идеализм связан ещё и с тем, какому предметному существованию приписывается это изолированное существование единичного, особенного и всеобщего: внешнему миру или мышлению. Всё, больше ничего нет! Но нетрудно сообразить, если современные представители диалектического материализма говорят, что вся Вселенная есть совокупность явлений, а мы ищем связи лишь между явлениями, то есть именно связи как явления, то это и есть идеализм, который единичное выдаёт за абсолютное! Вещь очень серьёзная, хотя я вам говорю очень просто. Вы привыкли только [к фразе] «первичность бытия или мышления». Но дело не в этих наименованиях, дело в том, что понимается под содержанием

в бытии и в мышлении. А это содержание может быть единичным, особенным и всеобщим или ни тем, ни другим, ни третьим, а именно единством того и другого и третьего. Вот в чём дело-то.

Поэтому если нам говорят, что бесконечно многообразные единичные существования природы являются первичными, а дух, мышление является вторичным, то я вас поздравляю с таким «материалистическим» решением основного вопроса философии, которое с необходимостью влечёт за собой признание творца! Сразу! Потому что всякое выдавание единичного и особенного, будь то во внешнем мире или во внутреннем мире, за высшее, абсолютное основание — это и есть идеализм, с необходимостью требующий бога. Вдумайтесь хотя бы в иллюстрацию кантовской философии в связи с этим. Кант начинает за здравие, он начинает с мышления, враждебного всякому богу и всякой природе бога. Признаётся лишь абсолютное самодовление субъективной формы и субъективной сферы мышления. Казалось бы, ну всё — всеобщее, да и ещё в мышлении! Какой же тут бог?! А кончает Кант совершенно последовательно тем, что нужно признать существование бога. Вот вам и лебединая песня! Просто Кант обладал удивительной чистоплотностью в своём философствовании. Если бы он был обывателем, который боится обжечь пальчики, да ещё желающим угодить материалистам, он бы сказал: «Нет, постулат бога тут ни при чём, это противоречие». А он признал это необходимым следствием, и правильно сделал! Я просто проиллюстрировал вам, как абсолютизация одного из трёх моментов в любой связи сразу приводит к необходимости признания бытия бога. Вот вам вторая иллюстрация. Возьмите всё творчество Бэкона, всю его философию. [Бэкон начинает с того, что] существует только единичное и ничего, кроме единичного, а кончает тем, что вместе с Ньютоном молится богу и занимается истолкованием откровений от Иоанна. Вот вам, пожалуйста, иллюстрация антиподная — «воинствующего материалиста», который сделал единичное существование абсолютным. Как видите, Кант исходит из всеобщности мышления, эти исходят из живой природы, из единичных существований, из явлений природы, а кончают одним и тем же! [Приходят в голову] «странные» догадки, что этот материализм и идеализм, будучи противоположностями, оказываются одним и тем же! Потому-то философия Гегеля для нас в высшей степени полезна и содержит гигантский момент истины, что она осознала, что все эти выверты с абсолютизацией всеобщности, особенности и единичности

в природе или духе являются всего лишь делом рассудочной метафизики, как выражается сам Гегель, что это абстракции, которые нигде в действительности не существуют, но которые хотят выдать за единственную существующую реальность.

Итак, получаем отсюда общий вывод, который нам необходим: дух, если он действительно дух, с необходимостью должен содержать то, что есть и в природе, то есть моменты единичности, особенности и всеобщности налицо должны быть и в духе, но отношение этих моментов должно отличаться от того, каким оно выступает в самой природе, в природном существовании. Вот и всё! Хотя дух предшествует вроде бы природе, тем не менее дух является развитием тех же самых моментов, которые имеются и в природе, но не достигших ещё этого развития. Поэтому можно без преувеличения сказать, что дух является более развитой формой основных моментов природы. И тем не менее это положение Гегеля, которое я вам сообщил, кажется, находится в вопиющем противоречии с другим его положением, что происхождение духа из природы, хотя природа предшествует духу, вовсе не является естественным. Кошмар! Гегель ещё и не признаёт естественного происхождения духа из природы! Больше того, к этому можно добавить и ещё ряд положений, например, что философское познание духа обнаруживает, что дух является истинно первичным по отношению к природе. Но это вообще уже ни в какие ворота не идёт! Тут прямо налицо точка зрения субъективного идеализма! Присмотримся к тому, что всё сие означает. А читать Гегеля путём рассудочного сознания, как вы видите, можно очень разнообразно, до бесконечности, выхватывая всё новые и новые положения. Правда, от Гегеля при этом ничего не остаётся, но это неважно, зато легче с ним справиться!

Итак, что означает центральное положение Гегеля о том, что дух содержит те же самые моменты, что и природа, но в более развитой форме, что дух в целом является более истинным способом развития абсолютной идеи, чем природа? Ведь классификация его проста: как раз по моментам отношения абсолютной идеи, природы и духа. Если природа, говорит Гегель, есть лишь *иное бытие абсолютной идеи*, идея в форме внешнего, природного существования, то дух есть *возвращение идеи к себе самой* из этой природной формы внешнего существования. Как видите, опять настаивает на том же самом. Разберёмся в этом кажущемся клубке противоречий.

По крайней мере, один общий вывод, не забегая вперёд, мы можем сделать твёрдо, что для Гегеля философским рассмотрение духа является лишь тогда, когда дух постигается как *высший способ бытия абсолютной идеи*. Вы скажете, что Гегель, может быть, субъективно преувеличивал. А мысль Гегеля проста: познание духа человеческого является философским лишь тогда, когда это познание раскрывается как необходимый результат развития отношения мышления и бытия. То есть, ещё проще говоря, познание духа является философским лишь тогда, когда при рассмотрении духа исследуется отношение природы и духа как основной вопрос философии, отношение бытия и мышления и сам способ, каким дух представляет это отношение природы и духа, бытия и мышления. Нет при рассмотрении духа рассмотрения отношения мышления и бытия, основного вопроса философии, — нет и философского познания духа! Вот и всё! Как видите, очень просто и очень последовательно.

Итак, далее. Почему же, согласно Гегелю, дух не имеет природного, естественного происхождения из природы? И в самом деле? Я думаю, на это теперь нетрудно нам с вами получить ответ. Итак, природа (прежде всего то, что понимается под природой) есть бесконечное многообразие единичных эмпирических существований: планет, тел и так далее. Но простите, а дух, это что — тоже единичное существование?! Вдумайтесь, если дух — единичное существование, то это означает одно: он должен быть точно таким же, как любое явление природы. Но вот в чём секрет, явления природы потому, по Гегелю и по истине, а не только по Гегелю, ничего не ощущают, не созерцают, не представляют и не мыслят, что они — всего лишь единичное. Обратите внимание, особенное и всеобщее присущи любому природному единичному существованию, даже неорганической природы, но их нет для самого единичного. Особенное и всеобщее присутствуют в этом единичном, но их не имеется для самого единичного. Если бы единичному вообще не были присущи особенное и всеобщее, оно бы вообще не существовало. Только за счёт того, что в единичном есть особенное и всеобщее, оно и существует. Но существование ещё не есть даже ощущение. Следовательно, для того чтобы достигнуть простейшего природного и [одновременно] высшего в природе — ощущения, недостаточно, чтобы единичное было особенным и всеобщим. Нужно ещё, чтобы, по крайней мере, единичное выступило для единичного. Нет этого — нет процесса

ощущения! А что это значит? Я ставлю вам специально в качестве проблемы и задачи, чтобы легче было сообразить, в чём тут суть дела. Означает ли это, что в единичном достаточно того, что есть момент особенности и всеобщности, и всё — единичное уже существует для единичного? Да ничего подобного! Возьмите любое внешнее эмпирическое существование неорганической природы: особенное есть там, всеобщее есть — без этого оно не существовало бы. Но, увы, для этого мёртвого существования единичной природы не существует никакой другой вещи. В чём дело?

Как я уже сказал в общем виде, отношение моментов единичности, особенности и всеобщности очень различное в зависимости от того, какая перед нами выступает формация природы. Вот вам иллюстрация, чтоб было доступно по ходу мысли. Пока мы с вами имеем дело с неорганической природой, господствующим моментом на поверхности выступает только эмпирическая единичность, и всё. А отсюда многообразие, единичность и её многообразие. А теперь давайте возьмём растительное царство природы, любое растение. Как вы думаете, мы найдём тут только единичное как единичное? Ничего подобного! Мы находим в нём уже различённость, расчленённость и вдобавок ещё некоторое единство различённого. Очень интересно! Обратите внимание, по мере того, как происходит процесс различённости самого единичного, развитие его собственной определённости, вместе с этим растёт и само единство различённого. Формации природы, между прочим, прогрессирующие в движении от низшего к высшему, тем и отличаются, что вместе с дифференциацией развивается и центрация. Где нет развитого различия, там нет и развитого единства. Обратите внимание, мёртвая природа тем и характеризуется как мёртвая, что различие присуще не самому единичному предмету прежде всего, а внешнему отношению между единичными предметами. По мере же движения через неорганическую, через растительную [природу] к природе органической растёт различие в самом единичном существовании, его собственная дифференциация. И вместе с этим выступает более интенсивно и само единство различия. Значит, первое и основное, чем отличается растительная природа от мёртвой, — это более развитое единство, более развитое единство различий самого единичного существования, вот и всё. Но обратите внимание, это соотношение различия и единства в органической растительной природе ещё таково, что оно ни на йоту не обеспечивает того, чтобы выступило

даже ощущение. Только некоторые высшие формы растительной природы показывают уже некоторый момент соприкосновения, тождества с самой органической природой.

Если же мы берём с вами органическую [животную] природу, то здесь единство различённого выступает ещё более развитым. Организм, даже простейший, есть уже не просто какое-то соотношение различия в нём самом и единства, а такое соотношение, где различие подчинено его собственному единству. И чем больше мы рассматриваем более развитые формы организма, тем больше это выступает, потому что развитой организм показывает, что невозможно уже говорить о его органах как об агрегате, как о составных частях, как об «элементах». «Элементы» очень хороши как раз для гравия, глинозёма, песка, песчаника и так далее, то есть «элементы» — хороший продукт рассмотрения мёртвой природы и уместны только там (чтобы к этому больше не возвращаться), заодно и «структура» туда же относится. Это «новое открытие» в области философии есть продукт познания опытной наукой неорганической природы и рефлексии об этом. Итак, организм есть прежде всего целое, которое воспроизводит всю свою различённость, расчленённость только как целое. И поэтому в организме уже не может иметь места такое соотношение, что один орган является средством, а другой — целью, как это выступает во многих обществах и государствах по отношению к людям, не говоря уже об органах, когда заверяют, что готовы отдать свою жизнь до конца, чтобы исчезнуть в мёртвой субстанции как силе, чуждой для жизни, и считают, что это верх гуманизма. Но это мизер органической природы! Гуманизм состоит не в том, чтобы пожертвовать всеми людьми для чуждой им какой-то субстанции всеобщности. Если таковая субстанция принимает эти самопожертвования людей, значит, она не есть гуманистическая общественная субстанция, а есть настоящий вампир, смерть, по-человечески! Нетрудно сообразить, что эта «гуманность» является лишь прилизанной, припомаженной, из новейшего салона парикмахерской выведенной формой людоедства, это есть истребление человека под видом заботы о нём! Настоящая гуманность имеет место там, где человек и люди не теряют себя в чуждой для них субстанции, а утверждают себя через эту субстанцию и в этой субстанции! Это очень важный момент! Если перевести на язык религиозного сознания, то это означает Средние века, когда жили только для бога. Вот тогда и был тезис: «Пожертвуем своей жизнью и не пожалеем её для

бытия бога!» И не жалели — особенно других, себя потом. В наш век этот средневековый душок ещё царит: «Не пожалеем жизни...!» и так далее, но «лучше другого, себя потом».

Итак, смысл понятен. Организм всё-таки обнаруживает более правильные, более истинные отношения, и [это], как я уже сказал, не отношения средства и цели — цели вне стоящей, для которой нужно жертвовать. Вот хорош был бы организм, если б он заявил со знанием дела и самосознательно: «Я пожертвую всеми своими органами до конца, чтобы была как раз настоящая жизнь организма!»! Итогом этого было бы только одно — организм умер бы! И поэтому, когда хотят жертвовать жизнью — хотят умерщвления самого всеобщего, во имя которого вроде бы и жертвуют, чтоб оно процветало и здравствовало. Впрочем, осознание этого и в нашем обществе сейчас всё более начинает прокладывать себе дорогу, особенно в связи с известными пресловутыми фазами коллективизации, раскулачивания, когда истребление индивидуальной жизни выдавалось за высшую цель государственной жизни: государство без людей, люди для государства, в интересах государства, и ничего, кроме государства! Так что, как видите, положение об организме в природе для нас очень поучительно, даже для политической жизни.

Итак, в организме нет места цели и средствам, а есть, по крайней мере, взаимодействие, притом такое, где всеобщее правит своими особенными моментами. Вся цель организма и состоит в том (я употребляю здесь «цель» не как субъективное представление, а как объективную необходимость всеобщего), чтобы воспроизводить себя в своей собственной различённости, не более. Вот именно потому, что единство в организме выступает уже не как какое-то недоразвитое единство различий, а как всеобщее по отношению к своим собственным органам, именно поэтому-то основным моментом в организме и выступает ощущение. Удивительно просто, оказывается, там, где в соотношении моментов природного существования — единичности, особенности, всеобщности не наступила ещё такая фаза, чтобы всеобщее определяло особенное и единичное, там нет места процессам ощущения. То есть для самого жалкого *ощущения* (а это высшая форма природного развития) требуется уже, чтобы всеобщее определяло своё особенное и единичное.

После этого нетрудно сообразить, что представляют собой сказочки якобы марксистской эмпирической психологии, согласно которой ощущение есть источник всего и вся, всякого содержания. Если послушать этих «глубоких» мыслителей, то окажется, что

нравственные положения, правовые положения, философские и так далее — все уже содержится в ощущениях и является модификацией содержания ощущений. Видимость этому соответствует. Но простите, пожалуйста, здесь происходит удивительная штука — странное, невежественное осмысление содержания и формы ощущения. То, что ощущение существует как форма, это несомненно так; но ведь вот в чём вопрос: «А откуда ощущение имеет содержание?» Ощущение действительно является простейшей формой, которая не может не учитываться при более развитых формах духа, но означает ли это, что содержание ощущения таково, что оно сохраняется и переносится в иные, более развитые формы духа? Но я недвусмысленно затратил столько времени на разъяснение простейшего, что содержание ощущения не имеет своим источником единичное, что нужно, чтобы всеобщее, как мы выяснили с вами, начало определять особенное и единичное в организме, чтобы выступило ощущение как форма. Увы, содержание ощущения, оказывается, имеет свой источник во всеобщем. Кошмар!

Что в таком случае представляет собой ощущение? Ощущение представляет [собой] самую дикую, самую варварскую форму противоречия между всеобщностью содержания и единичностью формы ощущения. Вследствие этого противоречия ощущение страдает абсолютной индифферентностью, ведь ему всё равно, какое содержание вмещать в себя. В связи с этим я должен коснуться обывательского лелеяния чувств вообще через ощущения. Это то, что распространено как поветрие даже в философских кругах, и именно в них больше всего. Такого рода представления, что «у него доброе сердце» и так далее, что ощущение — это такое приятное и поэтическое содержание и так далее — всему этому нет конца! Но, обратите внимание, это происходит лишь потому, что даже не делается попытки поразмыслить над формой и содержанием ощущения, над содержанием и формой чувства. Содержание чувства для самого чувства случайно. И если в наши ощущения, чувства попадает какое-то содержание, которое мы именуем благородным и так далее, то, простите меня, это не заслуга формы ощущения, формы чувства. Содержание является благородным лишь в том случае, если индивид или целое общество, или целая историческая фаза, общественно-экономическая формация не настаивает на особенном в противовес всеобщему, на единичном в противовес особенному и всеобщему. Потому что настаивать на единичном, особенном — это и есть разновидность эгоизма: индивидуального,

общественного, общественно-исторического — не имеет значения. Это есть обычная форма зла — противодействовать тому всеобщему, которому само особенное и единичное и обязано существованием, воевать с тем, чему само существующее и обязано. Я специально взял доступный пример, потому что здесь хорошо видно, что когда занимается позиция следования всеобщему, притом не потустороннему всеобщему (это само собой ясно), а действительно конкретному всеобщему, определяющему себя к особенностям, единичности, тогда мы говорим о благородном содержании, благородном поведении, благородных поступках и так далее. Но ведь это вкладывается в чувства. И говорят: «Какие у этого человека были чувства!» Да чувства у этого человека оказались хорошей формой лишь потому, что было хорошее содержание и следование ему. Представьте себе, что данный индивид или общество в целом стало на позицию, что оно следует особенному содержанию и теперь вкладывает это в ту же самую форму чувства, — и получается: «Какие же низкие чувства, какой хороший расчёт, какая добродетель, как арифметика!» и так далее.

Значит, хотим мы или не хотим, а содержание даже в примитивнейшей форме чувства и ощущения как простейшего момента имеет свой источник только во всеобщем. Но уж если речь идёт о чувствующей, ощущающей органической природе, что ж тогда говорить о простейшей форме духа?! Само собой ясно, что содержание этой антропологической формы, о чём мы с вами подробно будем говорить дальше, тоже не является результатом какой-то экстравагантной, случайной причуды единичного бытия природы или особенного бытия природы, а является развитием момента всеобщности самой природы. Вот отсюда и понятен вывод Гегеля, что дух не имеет естественного происхождения из самой природы, потому что природное происхождение предполагает одно — многообразие единичных существований природы каким-то непонятным чудом должно стать духом. Но Гегель слишком хорошо знал, что единичное пальцем не шевельнёт, чтобы перестать быть единичным, и особенное не захочет быть чем-нибудь иным, кроме как особенным, каково оно есть, при одном условии — если они отгорожены китайской стеной от всеобщего. [Гегель знал], что только наличие всеобщего в единичном и заставляет единичное перестать быть единичным — это и есть противоречие единичного; что только наличие всеобщего в особенном и заставляет особенное из одной формы перейти в другую особенную форму — вот вам и разгадка перехода всех

особенных форм друг в друга. Особенная форма природы переходит в другую не как особенная, а за счёт того, что всеобщее заставляет особенное перейти из одного в другое. Вот это развитие всеобщего в природе и выступление всеобщего в форме духа Гегель и называет неестественным происхождением духа. Да, оно неестественное для рассудка, для разума это единственно естественное.

Итак, в связи с этим только вскользь коснусь того утверждения, что дух является лишь выражающим, отражающим природу. Что это означает? Это означает полную деградацию человеческой природы, полное презрение к человеческой природе. Если дух является лишь отражением природы и содержания природы, тогда это не дух, а прямое бездушие. Дух выступает лишь тогда, когда он не просто отражает содержание природы (да это и не надо, достаточно того, что это содержание есть в природе, существует уже в природной форме, зачем же ещё?!), а дух начинается лишь там и тогда, когда он является развитием природного содержания, самой высокой формой этого содержания, а следовательно, самим изменившимся природным содержанием. Поэтому можно, уже заключая нашу встречу, сказать, что дух есть сохранение полного природного содержания, да вдобавок ещё и в форме духа. Поэтому *дух* не ниже, а выше природы! Он *является более развитой формой существования всеобщего*. Между прочим, это вполне соответствует позиции Маркса и Энгельса, которые рассматривают развитие материи, начиная с простейшей, примитивной механической формы перемещения и заканчивая разумным мышлением. Значит, дух — не тогда дух, когда он лишь абстрактно противостоит природе: «Вот природа с одной стороны и я — с другой стороны, и поэтому я — дух». Это не дух. А *дух только тогда дух, когда он отрицает природу таким образом, что сохраняет всё природное содержание, развивая его*. Вот это есть дух! Значит, дух через отношение к природе впервые определяет себя как дух. Но, если в природе господствует царство необходимости (мы выяснили, почему), то в таком случае самым важным определением духа является *свобода — быть в другом у себя самого*. Свобода — не в том, чтобы отвернуться от природы, а в том, чтобы сохранить себя и развить всё природное содержание в отношении к природе и через это отношение. Значит, свобода, как и само бытие духа, есть форма существования самой необходимости, но необходимости, раскрывшей себя и потому ставшей свободой. Пожалуй, на сегодня хватит.



ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

Я полагал, что сказанного достаточно, чтобы вы составили представление о том, как Гегель понимает дух. Однако очень разнообразные вопросы и просьбы (а просьбы сводились к одному: чтобы я дал критику, и не просто критику, а марксистскую критику гегелевского понимания духа) убедили меня в том, что я должен ещё хотя бы одну лекцию посвятить понятию духа, как оно разрабатывается Гегелем. Начнём с последнего — просьбы дать критику, и не просто критику, а марксистскую критику гегелевского понимания духа. По правде говоря, просьбы эти меня несколько удивили, потому что предпосылкой их выступает ходячее представление о критике (сейчас я коснусь этого в нескольких словах), а именно: всегда под содержанием молчаливо имеется в виду, что в процессе критики и вообще в критике как результате [этого процесса] нужно фиксировать, в чём же данная концепция является отличной и, ещё более, противоположной марксистской [концепции]. Но такого рода критика и такого рода понимание критики просто несостоятельны. Дело в том, что вся эта затея сводится к тому, чтобы констатировать лишь различие и голую противоположность. Значит, заветная мечта такой критики вообще сводится к одному простейшему моменту — подвергнуть что-то критике таким образом, чтобы с этим критикуемым покончить раз и навсегда, чтобы оно перестало для нас существовать, исчезло как не имеющее никакого своего значения. Но нетрудно сообразить, что в такого рода критике имеется исключительно внешнее отношение.

Значит, выполняя такого рода просьбы, я должен разъяснить, что вот гегелевская позиция понимания природы души и духа, а вот — марксистская, которая является её полной противоположностью, и на этом поставить точку. Насколько несостоятельна такого рода критика (а она у нас единственная и бытует только в этом виде), видно из любого процесса развития. Чему нужно критикам поучиться — так это рассмотрению развития чего бы то ни было, потому что, вдумайтесь, если вы берёте любой процесс какого бы то ни было развития органического (любого развития любого организма), то ведь процесс развития организма и состоит

в том, что он не остаётся в какой-то форме своего наличного бытия. Ясно, что если от начала и до конца организм есть одно и то же по своему бытию, то никакого развития нет. Значит, развитие перво-наперво что предполагает своим простейшим моментом? Изменение исходного наличного бытия. А как же иначе? То, что не изменяется, — то и не развивается. Однако что претерпевает дальше это изменение? Действительно ли выступает какое-то наличное бытие, которое отрицает исходную форму наличного бытия? Увы, да. Было, например, зерно, появилось то-то в процессе его изменения и так далее. Это и есть отрицание исходного наличного бытия. А далее что? Куда делось первое бытие, имевшееся в исходном пункте развития, изменения? Исчезло? Допустим на мгновение (специально анализирую я этот простейший случай), что первое наличное бытие целиком и полностью исчезло, подверглось полному, голому, чистому отрицанию. Почему бы это не допустить? Встаёт вопрос: «А что представляет собой в таком случае то наличное бытие, которое подвергло его отрицанию, вытеснило?» Резонный вопрос?! Присмотримся к тому наличному бытию, которое покончило целиком и полностью с первым наличным бытием, просто подвергло его отрицанию, вылезло за его пределы. Что оно собой представляет по своему содержанию? В лучшем случае — повторение того же самого содержания, которое было в первом моменте наличного бытия, и всё! Значит, дело никуда не годится! Если мы хотим иметь дело с действительным процессом отрицания, с действительным развитием, то мы должны с необходимостью сохранить то, что было в первом наличном бытии, но сохранить в качестве необходимого момента. Нужно удержать необходимость первого момента наличного бытия, да ещё к нему присоединить его же собственное отрицание. Поэтому возникшее наличное бытие как отрицание первой формы наличного бытия есть своё предшествующее и его отрицание в единстве. Понятно я формулирую?

Вот вам образец действительной критики. Здесь критика происходит не за счёт отбрасывания своего предшествующего состояния, а за счёт удержания его необходимости и развития этой необходимости. В таком случае мы, по существу, впервые имеем дело с конкретным, а не с абстрактным, рассудочным отрицанием. Вот это и есть действительный пример для критики. Критика, которая занимается отбрасыванием критикуемого, сама мертва! Потому что она занята не истиной, не развитием того, что

она критикует, а лишь одним как своей субъективной целью: поставить себя на место и вместо критикуемого. Ничего больше в этом подходе критики и нет! Значит, резюмируем пока этот пункт: действительная критика есть развитие того содержания, которое именно и подвергается критике. А ещё строже говоря, критика должна быть вообще лишена внешнего привкуса [субъективности], потому что если мы даже субъективно ставим себе целью сохранить содержание критикуемого, чтобы развить его дальше, то всё равно здесь налицо [внешний] момент субъективности. Значит, настоящая научная критика достигается только тогда, когда не наша субъективная рефлексия критикует какое-то содержание и находит его ограниченным, а когда само содержание выходит за пределы своей собственной ограниченности, и мышление должно лишь следить за тем, как это происходит в самом предмете, в самом содержании. Ведь, в конце концов, не мы же, изучая и познавая процесс развития какого-нибудь организма, заставляем его своим процессом рефлексии переходить от одной фазы к другой, от одной ступени к другой, а сам организм осуществляет этот переход. Я разъяснил парадоксальность бытующего у нас представления о характере критики как внешнем способе отношения к какому-то содержанию, к какому-то предмету. А это значит, что действительная критика является лишь имманентным отрицанием самого содержания, притом объективно присущим содержанию отрицанием. И ничем иным критика быть не может!

Что же касается так называемого марксистского характера критики гегелевской философии в целом и в данном случае гегелевского понятия духа, то с такого рода критикой вы ведь и сами без меня хорошо знакомы. Что дала нам эта критика, вам хорошо известно — ничего, кроме одного: эта критика утверждает лишь то, что философия Гегеля является идеалистической от начала и до конца. Но кому нужна эта критика? Разве только индивидам, которые, не зная ничего более, чем могли бы себя занять, промышляют для своего существования на такого рода внешней критике?! Вот вам вопрос прозаический в связи с этим применительно к философии Гегеля в целом. По Марксу, Энгельсу, Ленину известно, что философия Гегеля является той исторической формой философии, которая впервые разработала диалектику, диалектический метод всеобщим образом. Притом таким всеобщим образом, что только философия Гегеля и может

быть, согласно Марксу, исходным пунктом всякого дальнейшего развития диалектики вообще. Кажется, сказано настолько просто, что, в общем-то, даже дети могут это понять! Ну и что же сделано в этом направлении? Всей гигантской, многомиллионной критикующей и критиковавшей философию Гегеля литературой. — Ничего! Вот вам подтверждение того, что я сказал, что это исключительно внешняя критика, которая не касается существа содержания критикуемого предмета. Отсюда такой ничтожный результат. Благодаря этой критике мы оказываемся не движущимися вперёд от философии Гегеля, а отброшенными назад к догегелевским формам философствования. Интересная критика? И она, как видите, отнюдь не такая уж безвредная! Это я касался метода критики.

Теперь по содержанию. Если уж хотят критиковать Гегеля, то по содержанию это означает только одно, если заниматься делом: выяснить, в какой мере содержание гегелевского понимания души и духа является предпосылкой взгляда Маркса, Энгельса и Ленина на душу и дух человеческий. Сделано что-нибудь в этом плане? — Ничего! И тем не менее один пункт, не вдаваясь в подробности, я для вас специально укажу. Философия Гегеля в целом и его философия духа в частности менее всего у нас исследована, изучена (кроме некоторых исходных положений основоположников марксизма в лице Маркса и Энгельса прежде всего, у нас ничего более нет) и, следовательно, по существу не снята. Тем не менее тут есть один чрезвычайно каверзный пункт, который я предоставляю осмысливать вам самим, не имея возможности вдаваться в детали. Я имею в виду вот что: поскольку вам очень хорошо известна кличка гегелевской философии как «идеалистической» и ей противопоставляется «единственно научная материалистическая позиция», нам не мешало бы вкратце приглядеться к тому, как понимают материю основоположники. Это центральный, исходный пункт. В этом и состоит вся противоположность Гегеля и Маркса, Энгельса и Ленина.

Что такое материя, вам хорошо известно по всем многочисленным публикациям в области диалектического материализма. Я имею в виду кочующие там, как проказа, две разновидности подхода к материи. Первая — это ленинское определение материи, согласно которому материя есть «философская категория для обозначения объективной реальности, которая копируется, фотографируется, отражается нашими ощущениями, существуя

независимо от них...» и так далее. Нашли, что это ленинское определение материи является «узким гносеологизмом». С этим пониманием, с этим способом восприятия ленинского определения материи связано у нас начавшееся теперь поветрие (сперва в мягкой, скромной, политически осторожной куколке) — необходимость «онтологической функции». А теперь из этой куколки вылупилась не бабочка, а что-то вроде короёда марксистской философии — это марксистско-ленинская онтология. Политически стали смелее. Убедились, что за «онтологическую функцию» их не бьют, не расстреливают, как они подводили других под расстрел в тридцатых годах, — можно шагнуть смелее и дальше. Вы всё это знаете не хуже меня... Далее. Второй вид трактовки материи сводится к тому, что материя есть всё конечно существующее в природе. То есть любой конечный предмет природы или все явления телесной природы во всём их многообразии — это и есть, говорят нам, материя. А чтобы не было никаких искушений, производится ещё добавка по принципу дополнительности, что материя вбирает в себя всё это вместе взятое; всё конечное природное вместе взятое — это и есть материя, чтобы не оставалось ничего по ту сторону материи. Я не буду пока касаться этих положений, а начну совсем с другого, что не любят у нас работники диалектического материализма. Я коснусь понимания материи у Энгельса, потому что с пониманием материи у Энгельса и Маркса и связано прежде всего более-менее истинное понимание того, что представляет собой гегелевская философия в целом. В связи с этим я просто напомним одно из самых удачных определений Энгельса, что гегелевская философия есть лишь «на голову поставленный материализм». Мысль о том, что «умный», то есть диалектический, идеализм ближе к диалектическому материализму [чем «глупый», то есть метафизический, материализм], встречается и у Ленина, вам это тоже хорошо известно.

Итак, каково понимание материи у Маркса и Энгельса? Что это такое? Заодно мы получим некоторую критику бытующих представлений о материи. Итак, является ли, по Марксу и Энгельсу, материей какое-то конечное природное существование или все явления природы вместе взятые? — Ни на йоту! Маркс и Энгельс прекрасно знали, что есть материальные образования: в виде Солнечной системы, туманностей, какого-то организма, какого-то даже рода органического и так далее — но тем не менее это ещё не материя, а только определённые материальные образования.

Значит, первое, что я хочу довести до вашего сознания, — это то, что основоположники марксизма различают материю и конечные материальные образования, что для них не является одним и тем же. В связи с этим, между прочим, Энгельс в «*Анти-Дюринге*» высказывает положение, что единство мира состоит не в его бытии, а в его материальности. Но, обратите внимание, Энгельс нигде не говорит, что единство мира состоит в вещах природы или в веществах природы. То, что Энгельс не отрицает бытия, я просто даже не беру на себя труд разъяснять. У Энгельса речь идёт не о том, что бытие не присутствует при единстве мира, как в большинстве случаев комментируют это положение современные нам марксисты. У Энгельса речь идёт о том, что единство мира хотя и начинается с бытия, но бытием не исчерпывается. А это совсем другое! Хороши были бы Маркс и Энгельс, если бы они пришли к мысли как-нибудь и когда-нибудь, что единство мира состоит в бытии и только в бытии! Ведь это, по сути дела, и была бы точка зрения Парменида. Значит, Энгельс и Маркс не удовлетворены бытием не потому, что оно не имеет отношения к единству мира, а потому, что бытие не исчерпывает единства мира. Но единство мира, говорит Энгельс, состоит как раз в материальности.

А что такое материальность? Я вам сказал в общем виде, что материя или материальность, по Марксу и Энгельсу, вовсе не есть конечные телесные, вещественные природные образования. А что такое материя? А материя есть нечто такое, о чём Маркс говорит как раз в связи с этим по другому поводу, исследуя природу экономических отношений в буржуазном обществе, — нечто похожее на чувственно-сверхчувственное. Материя есть нечто преинтереснейшее, по Марксу и Энгельсу, а именно она выступает отнюдь не только в природных явлениях, в природных образованиях. Начинается она в простейшей своей форме — механической и, соответственно, со всеми проявлениями механических законов и так далее, а высшей-то формой материи, по Марксу и Энгельсу, выступает мышление. Мышление, по Марксу и Энгельсу, не противоположно материи, не противостоит материи, а материя не противостоит мышлению. Наоборот, само мышление является формой материи. Не догадываетесь, почему Маркс и Энгельс заняли такую позицию? Старым песенкам о том, что материя есть всё то, что существует вне сознания, Маркс и Энгельс кладут конец! И это понятно, почему. Потому что если бы Маркс и Энгельс приняли и признали за материю только то

природное, что существует вне и до сознания, то это была бы точка зрения англо-французского эмпиризма с его лебединой песнью в виде «Системы природы» Гольбаха. Но ведь неудовлетворительность такого понимания материи задолго до Маркса и Энгельса раскрыл уже в свое время Герцен. Это то, что не могут переварить у нас «марксистские» историки философии типа А.И. Володина. А именно: Герцен чёрным по белому проводит простейшую мысль, что материя без человека, природа без человека, как он прозаически выражается, «не полна». Как, вы думаете, комментирует это положение Герцена профессор Володин? — Как «атавизм гегелевского предрассудка». Вот как! Значит, Герцен не знает, а вот Володин знает, что природа без человека есть нечто завершённое и законченное! Зачем тогда существует сам Володин как профессор, как человек, остаётся непонятным с точки зрения такого понимания природы! Ведь природа совершенна и без него! Итак, для Володина если и есть что-то действительно существующее — это природа, и единственная дисциплина, достойная названия философской науки, — это дисциплина о природе, самодовлеющей без человека и до человека, это онтология, а сам Володин — ярчайший представитель марксистско-ленинской онтологии семидесятых годов!

Вернёмся к Марксу и Энгельсу. Вам хорошо известно, в «Диалектике природы» Энгельс говорит о формах развивающейся материи. Но вот что интересно: Энгельс специально касается того, что представляет собой мышление в отношении к материи. И взгляд Энгельса удивительно однозначен: материя, по Энгельсу, представляет собой вечный и бесконечный круговорот. Что же тогда в этом круговороте происходит? Если выразиться в самом абстрактном виде, происходит простое: всё конечное имеет исток по своему существованию в материи, но одновременно в этой материи и гибнет. Материя есть исток, основание существования всех конечных материальных образований во Вселенной, но материя есть и то, в чём гибнет всё конечное материальное. А что же гибнет? То, что механическая, химическая и органическая формы природы возникают и гибнут, это ясно. Но, по Энгельсу, гибнет не только всё природное как конечное (а следовательно, и сама природа!), гибнет и всё духовное. Гибнут любые формы духа человеческого, духовной жизни, мышления. Энгельс так и говорит, что с необходимостью материя на определённой фазе своего круговорота истребляет свой высший, мыслящий цвет. Итак, достойно

гибели всё, что является конечным. Не гибнет, по Энгельсу, только одно — сама материя, которая является основанием возникновения и гибели всего конечного в природе и духе.

Но пока неясно, как нам понимать эту материю. Уж не является ли, по Энгельсу, мышление чем-то вроде свойства [материи], как, например, свойство железа — окисляться и так далее? Может быть, так? Присмотримся к последнему моменту мысли Энгельса: материя есть не только уничтожающее всё конечное в природе и духе, материя в то же время никогда не может существовать хотя бы без одного своего атрибута. Я надеюсь, что после философии Спинозы и Декарта мне нет надобности разъяснять, что такое атрибут. Атрибут есть то, без чего не может существовать и не существует субстанция. Атрибут материальности разрабатывался до Маркса и Энгельса, поэтому Энгельс мало обращает внимания на то, что само собой разумеется. Важнее то, что Энгельс указывает на мышление как на атрибут материи. И поэтому он говорит, что с той же необходимостью, с какой материя в определённом месте и в определённом времени истребит свой мыслящий цвет, мышление, с такой же необходимостью она (материя) вновь породит это же самое мышление. А знаете, что это означает? Это означает простое повторение содержания, которое входит в понятие атрибута. Или, проще говоря, материя без мышления не существовала, не существует и не будет существовать! Как видите, Энгельс весьма прозаически высказывается и разъясняет своё отношение к тому, что представляет собой материя. Значит, всё конечное в природе, в духе, все конечные формы бытия и мышления возникают и исчезают, а исходным пунктом этого выступает материя, в которую всё опять возвращается. И при этом материя с необходимостью выступает во всех формах, образованиях природы и во всех формах духа. Не догадываетесь теперь, что понимает Энгельс под материей? — Вечно развивающееся единство природы и духа, бытия и мышления. Материю, согласно Энгельсу, нельзя определить как только мышление или как только природу. Не можем мы довольствоваться и тем, что существует какое-то отношение сознания и материи. Материя есть всеобщее основание всех природных и духовных образований. Она есть постоянно развивающееся единство, начинающее с простейших форм, образований природного мира и заканчивающее высшим, разумным мышлением человека. Вот что такое материя!

В свете сказанного понятно ленинское определение материи. То, что это определение является «узколобым, односторонним гносеологизмом», как об этом визжат представители марксистско-ленинской онтологии, подтверждает отсутствие их способности понимать что-либо. Обратите внимание, Ленин специально говорит о том содержании, которое является внешним для ощущения. Какой же здесь «гносеологизм»?! Какая ещё нужна «онтологическая функция» и «онтология» там, где речь прямо идёт о содержании и форме для этого содержания?! Но и этого мало. Можно сказать, что Ленин здесь занимается очень узким подходом к своему содержанию, а именно настаивает лишь на том содержании, которое раскрывается в наших чувствах, ощущениях и так далее. Но ведь у Ленина неслучайно есть оговорка, что материя — это «философская категория». Значит, имеется в виду ещё и другое, а именно: то содержание, которое началом своим, формой имеет ощущение, должно получить завершение философской категорией. Просто Ленин избегал здесь двух крайностей: во-первых, сведения содержания к тому, что связано исключительно с чувствами и ощущениями, с чем и был связан крестовый поход махизма в форме реставрации субъективного идеализма. И во-вторых, Ленин избегал односторонности французского эмпиризма, когда рассудком старались овладеть каким-то содержанием, но дальше содержания ощущений не шли. Отсюда и такая своеобразная форма определения материи, то есть Ленин хочет такого содержания материи, которое по форме раскрывалось бы в единстве ощущения и философской категории. А это совсем другое! Мысль Ленина элементарна и проста: он вовсе не признаёт какой-нибудь материи, которую можно определить саму по себе. Такой материи, по Ленину, не существует! Да этому противоречит и предшествующие рассуждения Ленина о том, как дать определение материи. Он специально указывает на элементарное правило старой формальной логики: для определения любого предмета всегда необходимо указать понятие более широкое, чем то, что подлежит определению. И в связи с этим он замечает, что, увы, для того, чтобы определить материю, никакого более широкого понятия нет, то есть ничего, кроме мышления, не остаётся. Значит, и для Ленина материя есть то, что выступает, существует и подлежит определению только в отношении к мышлению и через мышление, хотим мы этого или не хотим. Значит, Ленин сам стоит на нераздельности мышления и материи, при всём том, что

простейшие формы материи, которые выступают содержанием в ощущении и чувстве, кажутся совершенно противоположными ощущению и так далее. Следовательно, по сути дела, в определении Ленина мы по содержанию не имеем ничего другого, кроме того, что мы имели во взгляде Энгельса на материю. Вот вам и «гносеологизм»! Вот вам и «необходимость онтологии»! Я уже не говорю о том, что в «Философских тетрадах», размышляя о природе философии, Ленин ещё раз специально возвращается к этим же самым проблемам и формулирует известное положение о «единстве диалектики, логики и теории познания», притом таком единстве, что нет необходимости даже в этих «трёх словах».

Итак, разъяснённого достаточно для того, чтоб вы теперь сами призадумались над тем, какое же отношение материя Энгельса и Маркса, с одной стороны, и Ленина, с другой, имеет к абсолютной идее Гегеля. Ведь её же надо критиковать?! Что, абсолютная идея Гегеля есть вне мышления?! А абсолютно довлеющая природа?! А бытие, раз и навсегда завершённое в себе самом?! — Ничего подобного! Но абсолютная идея Гегеля точно так же и не есть царство чистой субъективности! Хотим мы или не хотим, но в этом пункте, что природа и дух, бытие и мышление связаны всеобщей внутренней необходимостью, Гегель и Маркс едины. Ни Гегель, ни Маркс, ни Энгельс не разделяют дуализма природы и духа, бытия и мышления. Да и вообще, по правде говоря, смешно было бы, если бы Гегель отстаивал точку зрения дуализма природы и духа, бытия и мышления, потому что дуализм и есть отказ от философии! Там, где начинается дуализм, а тем более плюрализм, там более не присутствует никакой философии! Вся суть философии и состоит в том, чтобы раскрыть единство этих противоположностей: природы и духа, бытия и мышления. А вот каков характер единства природы и духа, бытия и мышления у Гегеля, с одной стороны, и у Маркса и Энгельса, с другой, вы можете в подробностях выяснить через всё содержание работ Маркса, Энгельса и Ленина. Я же, стараясь раскрыть содержание гегелевского понятия духа, уже разъяснил вам самое главное, что для Гегеля простейшей высшей формой единства природы и духа, бытия и мышления выступает именно понятие. Я специально оставляю открытым вопрос о том, в какой мере понятие материи и материальности у Энгельса (если бы это понятие коснулось определённости мышления, то есть в каких формах и с каким содержанием движется диалектическое мышление) было бы или

не было бы противоположным гегелевскому понятию — понятию как единству бытия и мышления. По крайней мере, налицо явное отличие: Маркс и Энгельс считают, что единство природы и духа, бытия и мышления заключается в материальности, в материи, Гегель — прежде всего в понятии.

И трудность, которую я нащупал в вопросах, задаваемых мне, состоит в простом, что, к сожалению, под понятием, о котором идёт речь у Гегеля, представление всё время преподносит субъективное понятие. Но у Гегеля о таком понятии речь не идёт! То есть все разнообразные вопросы, которые мне пришлось выслушать, сводились к одному: как же так, Гегель исходит из понятия, когда нужно исходить из предмета и так далее?! Вот молчаливая предпосылка. Ещё раз повторяю, понятие, о котором говорит Гегель, вовсе не является субъективным понятием. А чтобы ещё резче выразиться, я даже скажу следующее: субъективных понятий вообще не существует! Прежде всего я растолкую, почему. Представление о субъективности понятия связано с чудовищным непониманием и незнанием природы мышления. Когда нефилософское мышление начинает рассуждать о том, что представляет собой мышление, что представляет собой понятие, то первое, что в качестве простейшего соображения приходит ему на ум, — это то, что понятие есть некая субъективная форма, которая должна заполучить какое-то вне его объективно существующее содержание. Почему я говорю «нефилософское мышление»? Это не оговорка. Обратите внимание, этот взгляд имеет предпосылкой от века существующую раздельность объективного и субъективного мира, природы и духа, бытия и мышления. Поэтому, вследствие этой абсолютной раздельности и вследствие этого абсолютного дуализма и можно допускать, что есть якобы субъективно существующие пустые формы как понятия, которые начисто отделены от объективного, самостоятельно существующего содержания. По правде говоря, нужно отдать должное этому нефилософскому мышлению, потому что иначе оно на понятия и смотреть и не может. Оно совершенно искренне выражает лишь то, как с необходимостью вынуждено понимать понятие. Почему? Потому что его предпосылка — в абсолютной разделённости противоположностей. А раз она есть, то остальное — всего лишь скрупулёзное, дотошное и последовательное выражение именно этого дуализма. Раз в предпосылке занимается позиция противоположности, она и сохраняется в этой формулировке. В этом и состоит последовательность нефилософского

мышления. Но вот что интересно: каким образом эта абсолютно субъективная форма может соединиться с абсолютно чуждым для этой формы содержанием? Вот тут-то для нефилософского мышления наступает полная паника. Потому что (коль хотим мы быть последовательными — давайте быть последовательными), раз разделённость в исходном пункте есть, то что бы мы с вами после этого ни делали, к каким бы ухищрениям ни прибегали, абсолютно субъективная форма никогда не соединится с объективным содержанием! Вывод отсюда очень прост: значит, наше мышление ничего не знает, не знало и абсолютно знать ничего не может об объективно существующем содержании!

Я специально беру общую посылку, на которой вертятся все так называемые исторические формы материализма. Все исторические формы материализма без исключения являются скрытыми формами агностицизма и дуализма! Поэтому недостаток исторических форм материализма — отнюдь не только в созерцательности, отнюдь не в том, что они не могли понять и раскрыть активную природу мышления, — всё это следствия. Исходный, самый важный недостаток всех исторических форм материализма, а они, по сути дела, являются эмпиризмом, состоит в абсолютном непонимании своей собственной предпосылки. Здесь делается исходным уже для рассудка существующее различие природы и сознания. И этим формам материализма даже и в голову не приходит задать вопрос: «А от века ли это различие и противоположность?» Двуначалие, дуализм являются исходным пунктом и конечным результатом всех исторических форм материализма до Маркса. А между тем дело-то гораздо проще. Если само содержание не развило свою собственную определённость до высшей формы, какой и выступает разумная форма мышления, то это содержание находится ещё на каких-то фазах развития, но отнюдь не на фазе своего завершения. Когда нам говорят, что природа завершена и без человека, и до человека, — это и есть попытка сделать абсолютным то природное содержание, которое само же себя заставляет выйти из своего природного наличного бытия. То есть, мягко говоря, это насильование природы в буквальном смысле слова со стороны как раз субъективного подхода.

Что же нам даёт Гегель в связи с этим? А Гегель, собственно говоря, и воюет против этих двух односторонностей, чтоб как раз не видеть истинное ни только в природном, ни только в духовном. Посмотрите, когда я для вас специально анализировал

гегелевское отношение к эмпирической и рациональной психологии, ведь именно об этом и шла речь. Потому что то берётся абстрактная сущность, которая не является, то явления натуралистические, как они есть без сущности. Как только сущность и явления раскололись, можно манипулировать ими как угодно: можно объявлять дух сущностью, можно объявлять природу сущностью. Соответственно, меняются местами и явления. А произошло ли соединение сущности и явления, природы и духа благодаря этому расколу? Нет! И не может произойти по той простой причине, что это действительно есть умерщвление живого единства природы и духа, живого — потому что развивающегося. Уже Герцен хорошо знал, что данные теории занимают «трупоразъятием». Почему? Потому что вырвать ли сущность и сделать её не являющейся значит сам предмет конкретной, в себе определённой действительности превратить в мёртвую абстракцию (независимо, о каком предмете идёт речь: о природе ли, о душе ли, об их отношении друг к другу — это ничего не меняет), наоборот, вырвать ли явления и объявить их не имеющими сущности значит опять умертвить живой предмет. Значит, когда Гегель выдвигает понятие, речь идёт о другом: не о том, чтобы заниматься трупами, не о том, чтобы впадать в мёртвые абстракции, а о том, чтобы иметь дело с конкретным предметом в нём самом.

Вот тут-то мы вплотную подходим к тому, что я задал в качестве вопроса: «Почему же понятие не может быть субъективным?» — Да потому, что понятие вообще не есть принадлежащее сфере субъективности! Форма понятия как раз может иметь определение субъективности, но само понятие вовсе не является субъективным. Поэтому, пожалуйста, не путайте того, что представляет собой понятие по природе своей и каковы формы понятия. Ведь когда мы добираемся до понятия какого-нибудь предмета, дело не сводится к тому, чтобы этот предмет ощущать, созерцать, чувственно осознавать и так далее. Пока мы заняты всем этим, до понятия предмета мы ещё не добрались. Я уже разъяснял вам, что во всех этих способах отношения к предмету мы в лучшем случае имеем дело с различием определённости в самом предмете. А если мы хотим достичь понятия предмета, нам нужно добраться до противоположных определений в самом предмете, не останавливаясь лишь на различии, а понять предмет в его собственных прямо противоположных моментах. И это очень согласуется с тем, что по форме мышление и бытие, дух и природа

являются прежде всего как бы абсолютно противоположными друг другу.

Ну и когда же мы достигаем этой противоположности? Кажется, что, например, эта противоположность царит уже в рассудочном способе мышления. Впечатление именно таково. Посудите сами. Рассудок начинает: «Вот вам сущность, вот вам явление; вот вам причина, вот вам действие; вот вам внутреннее, вот вам внешнее» и тому подобное. Кажется, что мы уже в рассудке, то есть в совсем нефилософском способе мышления, действительно имеем дело с противоположностями. Однако рассудок не имеет дело с противоположностью. Рассудок занят в строгом смысле слова лишь разностью и разным. Откуда это видно? Да из его же взгляда на отношение причины и действия, внутреннего и внешнего и так далее. Как это видно? Очень просто. Обратите внимание, для рассудка внутреннее есть лишь внутреннее, а внешнее есть лишь внешнее, причина есть лишь причина, а действие есть лишь действие. Значит, это такое отношение, где в одном моменте нет абсолютно ничего от другого момента, и только. Противоположность это? Нет! Это чистая разность. И вот откуда это видно. Каким образом рассудок нам докажет и какой критерий выставит, что, например, прямой противоположностью причины выступает только действие? Откуда это следует? Ведь под понятие действия для рассудка с необходимостью подпадает всё то, что не имеет момента тождества с причиной — они ведь противоположны друг другу. А это значит чистый произвол рассудка в том, чтобы связать причину с действием! А почему причину не связать со случайностью? Почему нет?! Значит, всё, что не имеет момента тождества с причиной (специально разъясняю так доступно), сразу оказывается относящимся к сфере действия. А это бесконечное многообразие определений в буквальном смысле слова. Потому что тут имеется в виду в буквальном смысле слова дурная потенциальная бесконечность. Всё иное, чем причина, есть действие. Как только мы начнём определять это иное, чем причину, открывается именно прогрессия, уходящая в бесконечность. Вот почему, когда рассудок идёт, например, от внешнего и, говоря, что внешнему совсем противоположно внутреннее, старается это внутреннее определить, тут-то для рассудка и открывается простор! Чего только не вгоняет он в это внутреннее!

Значит, не рассудок как нефилософский способ мышления изобрёл то, что он именуется отношением причины и действия, субъективного

и объективного мира. Это не он придумал, это не его результат. Почему же тогда рассудок пользуется такими выражениями, как «причина и действие», «субстанция и акциденция», «качество и количество» и так далее? Да потому, что он просто-напросто заимствует эти определения у другого способа познания. А именно у разумного мышления рассудок нашёл эти определения. Но поскольку сам-то рассудок есть почва противоположности природы и духа, вторым моментом которой выступает тождество, совершенно отделённое от этой противоположности, постольку рассудок разумно открытые отношения противоположностей моментально превращает в отношения голой разности. Представляете, что происходит? На самом деле разуму принадлежит познание того, что причина и действие являются противоположностями. Но почему? Да потому, что разум раскрывает не просто противоположность причины и действия как такое отношение, где нет момента тождества, наоборот, разум показывает, что именно причина благодаря собственному противоречию становится действием, как и действие благодаря собственному противоречию становится причиной. Значит, разум раскрывает не только противоположность как голую разность, но и момент тождества, развитие которого и выступает именно как противоположение. Рассудок же моментально берёт лишь один момент из этого разумного отношения. А разумность такого отношения состоит в том, что здесь выражено конкретное тождество, ибо противоположно лишь то, что имеет отношение не к какому-то иному, а к своему собственному иному — единственно это и есть противоположность! Значит, действие есть иное самой причины, а не просто голая разность и голая отвлечённость от причины.

Как раз это тождество и нужно нам как истинное тождество. Оказывается, если мы хотим добраться до понятия чего бы то ни было, какого бы то ни было предмета, мы не можем останавливаться лишь на голой разности [в] определённости самого предмета. Нам нужно постичь, выразить и схватить предмет в его собственной противоположности — так, чтобы один момент этого предмета переходил в иное себя самого, и наоборот. Вот когда этот процесс фиксирован и схвачен, тогда мы впервые с вами уже потеряли всякую чувственную определённость предмета, всякую определённость предмета, доступную ещё чувственному сознанию, всякую определённость предмета, присущую рассудку, тогда мы впервые схватываем предмет в его собственных разумных определениях.

Это и есть понятие предмета. Понять любой предмет значит раскрыть противоположные определения предмета, выраженные в разумной форме, и единство этих противоположных определений так, чтобы не впасть ни в разность, ни в абстрактное тождество. Вот почему понятие не является субъективным. Понятие есть единство противоположных определений сущности предмета, выраженное лишь по форме в субъективном понятии. И всё! Почему? Потому, что сама-то форма выражения этого конкретного содержания предмета лишь по видимости принадлежит познающему субъекту, а на самом деле познающему субъекту здесь принадлежит только одно: деятельность субъективного освобождения предмета от всякой его чувственной определённости с выявлением его внутреннего единства противоположностей. Значит, не только содержание, но и сама форма принадлежит понятию, и субъекту принадлежит лишь развитие этого содержания и этой формы в самом предмете. Значит, понятие на самом деле объективно, а вот способы освоения и выражения этого понятия очень многообразны и имеют субъективную окраску.

О каком же понятии у нас с вами шла речь, когда мы так долго и подробно говорили о понятии духа? Теперь нам уместно углубить все моменты, которые мы рассмотрели вкратце, чтобы получить действительное понятие. Значит, не о том понятии идёт речь, которое субъективно, существует только в нашей голове, а прежде всего о содержании духа. Пока абстрактного определения достаточно. В понятии духа мы имеем дело с содержанием духа, а не с субъективным представлением, не с рассудочным определением того, что такое дух. Но и этого мало, и я специально оговорился, что это абстрактное определение. Точнее и строже говоря, в понятии духа мы имеем дело с субстанциональным содержанием духа, потому что дух, как многократно разъясняет Гегель, вовсе не является духом, если он лишь противостоит природе. Когда он начинает становиться духом? — Когда он действительно имеет отношение к природе, притом определённое отношение, и занят этим отношением со всей серьёзностью, то есть находится в отношении противоречия к природе. Поскольку сам дух по своей исходной предпосылке есть возникшее, то, как правильно фиксирует Гегель, истоком возникновения духа, поскольку дух обнаружил себя лишь особенной формой существования наряду с природой, выступает единство природы и духа. Прав здесь Гегель? Конечно, прав! Значит, дух имеет конечный источник

своего возникновения и существования, как выражается Гегель, в абсолютной идее.

Но ведь и природа тоже имеет источник своего существования и развития в абсолютной идее, правда ведь? В чём различие природы и духа — я подробно на этом моменте специально останавливался для вас в прошлый раз. Повторять не буду, но один момент не могу не упомянуть. Природа является *внешним инобытием идеи*, то есть природа — это *абсолютная идея, существующая внешним образом в себе самой*. Как видите, природа здесь — не деградация какой-то абсолютной идеи, а, наоборот, она в себе самой содержит идею, но содержит её внешним образом. Я уже разъяснил вам подробно в прошлый раз, что гегелевское положение о наличии абсолютного понятия, абсолютной идеи в природе внешним образом означает только одно, что в природе имеется всеобщее, но оно существует ещё лишь внешним образом как бесконечное многообразие единичных существований в пространстве и времени. Если Гегель и навредил чем-то себе самому, так это тем, что на манер Аристотеля чрезвычайно был пристрастен к лаконическому способу выражения мыслей. Он почти нигде не удосуживается повторить хотя бы раз или дважды, что речь идёт о природе, поскольку она прежде всего существует (и такой познаётся нами) как бесконечное многообразие явлений. Хотя содержание постоянно именно об этом и говорит в гегелевском рассмотрении. И это правильно. Но поскольку под природой мерещится любое абстрактное представление, постольку кажется ужасным гегелевское положение, что природой в бесконечном многообразии её явлений правят не сами явления, а что-то всеобщее в самих этих явлениях. Для представления (как это и было с Фейербахом) здесь сразу возникает то, что исторически и связано с этой проблемой, а именно что природа создана богом. Но я специально дал вам анализ энгельсовского понимания материи. Обратите внимание, ведь если опускать [выражение Энгельса] «оформленные материальные образования природы» и просто говорить «природа», то по Энгельсу получается, что природа есть нечто сотворенное какой-то материей. Вдумайтесь в простейшее положение Энгельса, что материя есть вечный круговорот, из которого всё конечное природы и духа возникает и в который всё обратно возвращается, притом таким образом, что ни один атрибут этой материи (прежде всего мышление!) никогда не может быть утрачен. Что же это получается? Оказывается, у самого радикального

материалиста и к тому же ещё марксиста Энгельса природа получается сотворённой?! Какое грехопадение! Значит, ещё раз повторяю, не в этом пункте состоит различие между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, и Гегелем — с другой. Различие заключается только в трактовке природы самого единства, и всё.

В связи с этим я должен коснуться ещё одного момента, для того чтобы вы схватывали целое. Поскольку и природа является способом существования идеи, и дух является таковым, мы с вами установили уже в прошлый раз, что *дух есть высшая форма существования идеи*. Что это означает? Если перевести на доступный вам прежде материалистический язык, [это означает,] что дух является высшей формой развития [единства] природы и духа, бытия и мышления. Может быть, Гегель именно здесь поступает как идеалист, не считая природу чем-то фундаментальным, самодовлеющим, завершённым, а, наоборот, высшей формой развития считая дух человеческий? А Гегель, зная, и слишком хорошо зная, что никакого другого, кроме человеческого, духа, не существует, — и поэтому он постоянно потешался над представлениями теологов, согласно которым какой-то божественный дух существует по ту сторону человека и высоко на небе, — давал простейшую отповедь всем этим рассудочным представлениям и заявлял просто: нет двоякого духа — божественного и человеческого, нет двоякого мышления — божественного и человеческого. Субстанциональное, существенное, в себе и для себя сущее в духе человека и есть божественное! Так говорит Гегель. А это уже пахнет полной ересью! Оказывается, бог существует не по ту сторону человека и божественное мышление существует не по ту сторону человека, а единственно истинная, высшая действительность бога и есть разум самого человека. Великолепная форма религии! Великолепная форма идеализма! Если же послушать всех исторических представителей материализма, то у них наоборот: камни и мёртвая природа есть высший предел существования природы, а всё остальное акцидентально, случайно, есть свойство и так далее. Тогда нетрудно, переводя это в социальную плоскость, сразу перевернуть Маркса (именно на голову). А именно, как только у Маркса и Энгельса речь заходит о коммунизме, формула Маркса, в общем-то, должна была гласить так: удовлетворение животных потребностей в питье, одежде, жилище, семье, продолжении рода и есть начало и конец человеческого бытия. Примерно с такой формулировкой в адрес Маркса очень

много сказано в политических программах современного мира о коммунистической формации. Но у Маркса-то другая мысль, прямо противоположная: что всё сие как природное является необходимой предпосылкой и условием развития человека как человека со всеми его потребностями в метафизике, в искусстве и так далее. Странное дело, Маркс, в противоположность Володину, не признаёт, что природа без человека и до человека завершена и что природный человек, то есть дикарь, должен остаться дикарём! Это лебединая песня Володина! Зачем ему ещё идти в цивилизацию?! Ну после дикости пошёл хотя бы в варварство, а он сидит в дикости. Там, в дикости — абсолютная цель первобытного бытия человека и Володина в том числе! Значит, обратите внимание, и в этом пункте, что дух является высшей формой развития бытия, Маркс и Энгельс не противоречат Гегелю. И не потому, что это кому-то нравится, чтобы дух учредить в таком отношении, или кому-то это не нравится, а дело происходит по-другому — сама природа, сама история человеческого общества с необходимостью ведут к высшим формам духовной жизни.

Что представляют собой разные формы духа, мы с вами специально будем останавливаться по мере конкретного, детального рассмотрения всех его формаций. Для нас важно сейчас другое, что и по Гегелю, и по Марксу с Энгельсом как раз духовная форма единства бытия и мышления, природы и духа является не только необходимой, но и высшей формой бытия, где содержание впервые достигает соответствующей себе формы и поэтому полного и всестороннейшего развития. Но беда состоит в том, что к этому духу человек и человечество необходимо должны лишь идти, двигаться. Поэтому о понятии духа здесь следует сказать то же самое, что Гегель говорит в «Логике» об абсолютной идее в целом. А именно, хотя в «Логике» Гегеля подробно изображена абсолютная идея, что она собой представляет как диалектический процесс, как она начинает своё существование с простейшего определения бытия и завершает своё развитие в абсолютном методе, то есть в диалектике, в диалектическом методе, тем не менее, Гегель, рассмотрев весь процесс абсолютной идеи, делает оговорку, что эта абсолютная идея есть лишь «в своём понятии», или это абсолютная идея «в себе», или это абсолютная идея «в нашем понятии» о ней. Я специально воспроизвожу эти определения Гегеля. Что это означает? А то, что это мы познавали этот процесс развития абсолютной идеи. Мы получили понятие о природе абсолютной

идеи, то есть о единстве бытия и мышления. Следует ли отсюда, что эта идея существует теперь только в нашей голове, в нашем сознании, в нашем представлении, в нашем понятии об идее, и только? В работах Гегеля в многочисленных местах есть такие оговорки, что неудовлетворительность любого понятия в том и состоит, что его реальностью является лишь сознание, мышление. Эти и подобные выражения Гегеля дают чрезвычайное основание для всякого рода кривотолков и прежде всего для того, что это якобы имеет место в субъективной сфере существования. Якобы объективно этой идеи нет, а если она и есть, то только в голове. Вопрос этот оказался чрезвычайно трудным, настолько трудным, что с ним, например, совсем не справился Герцен, которого можно хвалить во многих других отношениях. В одном из писем к Огарёву (специально сошлюсь) Герцен пишет, что Огарёв, конечно, прав в том, что нет необходимости перехода от логической идеи в природу. Этот переход не нужен, согласно Герцену, точно так же, как не нужно человеку, изучившему эмбриологию, ещё раз обратиться в семенную жидкость и заново родиться. Как видите, Герцен выразился прозаично, резче не скажешь. Но действительно ли абсолютной идее Гегеля не нужно переходить в природу? В том-то и дело, что идею в себе, идею в своём понятии Герцен ошибочно принял за действительность идеи. И не один Герцен, ибо до сих пор в литературе о Гегеле проводится та позиция, что Гегель выставляет «Логика» в качестве основания всего и вся, в то время как сама «Логика» является лишь определённой исторической ступенью познания мышления. Как видите, это — то же самое, что говорил и Герцен.

Итак, в чём же суть дела? Такова ли мысль Гегеля? Нет! Чтобы вам стало совсем ясно, поскольку речь идёт о вещах, которые нельзя представить, возьму пример с понятием. Скажите, когда мы составили понятие о любом предмете, где теперь это понятие предмета существует? Где существует сущность предмета, выраженная в понятии? В субъективном мышлении? В том-то и дело, что как сущность и как знание сущности это существует в нашей голове, в нашем мышлении о предмете, но ведь одновременно сущность существует и в самом предмете. Вот это существование сущности в предмете, сущность предмета, сущность бытия, которая раскрыта нашим мышлением, но для себя самой ещё не существует как сущность (потому что в предмете она выступает как угодно, но не как сущность), — это и есть то, что Гегель называет «понятие

в себе», «идея в себе», «идея в своём понятии», «организм в своём понятии», «душа в своём понятии», «дух в своём понятии» и так далее. Значит, у Гегеля действительно речь идёт не о субъективном представлении, не о каком-то субъективном понятии, а о самом субстанциональном. Проще говоря, речь идёт о единстве бытия и мышления в самом предметном существовании.

Мы хотим знать природу. Но ведь знать природу — это не значит знать бесконечное многообразие её явлений, какие-то различия и связи. Такое знание присуще опытной науке. Она это делает хорошо, и пусть делает. Однако этим знание природы не достигнуто. Мы не достигаем знания природы до тех пор, пока не знаем не только единичные какие-то связи, но прежде всего всеобщее всего особенного и единичного природы. Когда подобралась к знанию всеобщего всего особенного и единичного в природе, тогда впервые начинается знание. А где существует это всеобщее? В нашей голове? Субъективно лишь? Ничего подобного! Оно в природе есть, но оно — в себе. Реальность всеобщего в природе совершенно не соответствует самому всеобщему — вот это и есть всеобщее в себе, в своём понятии или в нашем понятии о нём, что одно и то же. Рассудок же хочет заполучить сущность, внутреннее, всеобщее и так далее как предметное существование, ведь он привык к тому, что предметы находятся вне сознания, их можно ощущать, созерцать, представлять. Поэтому что это за сущность, которую нельзя понюхать?! Её просто нет! Но попробуйте-ка пощупать материю Энгельса! То, к чему вы будете прикасаться, есть лишь «материальные образования», возникшие с необходимостью и с необходимостью подлежащие исчезновению, а к материи таким способом не подступиться. Значит, эта материя существовала лишь в голове как субъективное представление Энгельса?! Ничего подобного! Это тоже материя в себе, в своём понятии, в нашем понятии о материи.

Таким образом, сущность духа состоит в том, что он есть не просто единство бытия и мышления в себе, а единство бытия и мышления, существующее уже для себя. Значит, дух и есть в буквальном смысле слова для себя бытие единства природы и духа; то есть единство природы и духа есть предмет, и он же есть для себя самого — вот это и есть дух. Поэтому я так подробно в прошлый раз разъяснял вам, что вся суть духа сводится к тому, что всеобщее существует для всеобщего, что *всеобщее существует для себя самого*. Это и есть *понятие духа*.

Означает ли это, что какие бы теперь формации духа мы ни взяли, мы сразу будем иметь дело с этим конкретным духом? [Нет, в]едь это нам принадлежит выявление этой сущности духа. Но одно дело то, что мы знаем о духе, а другое дело то, что представляет сам дух в своём существовании. То, что знаем мы, есть вся история развития духа в его отношении к природе. Но ведь мы не можем сбросить со счетов саму историю этого духа. Поскольку дух есть противоречие в себе самом, отсюда с необходимостью следует, что это понятие духа, это в себе бытие духа с необходимостью обречено на процесс развития. Реальная возможность духа, в себе бытие духа не может избежать собственного развития, а значит, не может избежать того, чтобы не пройти ряд формаций, ряд реальностей своего собственного существования. И что самое интересное: сколько бы мы ни анализировали эти реальности духа от формации к формации, мы нигде не найдём в чистом виде этой природы духа, этого понятия духа, этого духа в себе. Потому что дело вовсе не обстоит таким образом, что сущность духа есть с одной стороны, а формация его реальности — с другой. Напротив, как раз собственная природа духа, определяющая себя к развитию, и втягивает себя в процесс и со стороны своей формы, и со стороны своего содержания. В любой формации духа, на любой ступени форма и содержание духа обнаруживают себя чем-то единым, они неотделимы друг от друга. Так что бессмысленно искать какую-то сущность, которая является одной и той же для всех ступеней, для всех реальностей, для всех существований духа. Такой сущности просто нет! Сущность духа есть развивающаяся сущность, из собственного противоречия порождающая себе постоянно новые формации, притом таким образом, что ни в одной формации нет абсолютного тождества формы и содержания.

Тогда вы спросите, а где же тут это всеобщее, это понятие? Но ведь всеобщее предметно, как вы знаете, нигде реально не существует. Если всеобщее и существует где-либо в действительности, то только в *разумном мышлении*. А как же быть предметно с всеобщим? А предметно так. Предметное бытие является односторонним. А собственная односторонность и есть уже противоречие. Односторонность любого бытия духа с необходимостью выводит её за пределы самой себя. То, что выводит эту односторонность за пределы себя самой, это и есть всеобщее самой природы духа. Так что всеобщее находится не по ту сторону односторонности (она такая хорошенькая — чистая сущность,

а реальности духа плохи, дескать!), а в самой односторонности. Оно есть внутренняя рефлексия, отрицательность самой же односторонности любой формации. Вот что такое всеобщее! Поэтому развивается не только реальность духа в антропологической, феноменологической, психологической, общественно-исторической форме, форме искусства, религиозного сознания и так далее, но прежде всего сама сущность духа. А это значит одно — сущность духа, по Гегелю, как и по Марксу, есть природно-исторический процесс по своей собственной реальности. А правит этим природно-историческим процессом реальности всеобщая природа. Вот почему процесс развития духа и есть процесс его движения к своему истинному бытию. Так что не дикарь, не первобытно-общинная формация представляет собой истинное историческое бытие духа, а наоборот — снятие этого и переход в более развитую форму в единстве с содержанием и есть настоящая природа духа. А раскрытием этой [настоящей] природы духа выступает то, что Гегель называет *абсолютным духом*, — то есть те сферы, где дух приобретает реальность, тождественную своей собственной природе, тождественную своей собственной сущности. Эти сферы — *искусство, религия и философия*. Нигде больше всеобщее не существует предметно. Поэтому восточные народы имели инстинкт разума уже в том, что у них только всеобщее (как ни неудовлетворительно они определяют природу всеобщего, прежде всего в первых определениях, и в этом их ограниченность) имело притязание на истинное значение. По крайней мере, религия восточных народов — это антипод современной погружённости в единичное содержание и единичные интересы. Поэтому в нашей литературе правильно отражён тот момент, что даже примитивные формы религиозного сознания содержат в себе элемент нравственности. А погоня за единичным содержанием и самодовольная поглощённость этим содержанием есть абсолютный отказ от нравственности! Я, по-моему, достаточно ясно сегодня вам показал, в чём состоит природа духа. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЁРТАЯ

Итак, деление «Философии духа». В самом общем виде следует сказать о любой части философии Гегеля, что деление у него всегда подчинено диалектическому методу. В чём суть этого деления? В чём его важность? Важность — в том, что мы никогда не знаем истинности никакого содержания, пока это содержание не получило определённости в диалектическом методе. Я специально так круто формулирую, чтобы у вас сразу исчезли все предрассудки насчёт того, что можно иметь дело с истинным содержанием какого бы то ни было предмета, не обращаясь к диалектическому методу. Это иллюзия, и самая злобедная. Что такое диалектический метод, по Гегелю (чтобы у вас не создавалось впечатления, что я занимаюсь только индивидуальной субъективной рефлексией, не желая ни в какой мере считаться с определением самого Гегеля)? Итак, диалектический метод, по Гегелю, есть *саморазвитие абсолютного понятия, достигающего знания о себе самом*. Раз это понятие — абсолютное, а не какое-то иное понятие, то естественно, что философский диалектический метод может существовать и существует только в единственном числе. Двух, трёх, а тем более энного количества философских методов не существует! Вот вам и методология как эмпирическое сборище разных конечных приёмов по овладению конечными предметами. Значит, философский метод есть всего лишь логос одного-единственного философского содержания, и всё! Вот вся суть философской методологии, если пользоваться этой этимологией.

Итак, что ж представляет собой понятие? Понятие, как я вам уже разъяснял предварительно, не сводится ни к абстрактной всеобщности, ни к особенности, ни тем более к случайной единичности. Значит, понятие есть тотальность всех трёх моментов. Но поскольку под понятием нефилософское мышление понимает прежде всего субъективное представление, существующее в голове, без его содержания, без реальности, следует сразу оговориться, что понятие только тогда и является понятием, когда оно является тотальностью всеобщности, особенности и единичности не только по форме, но одновременно этой форме соответствует

ещё и содержание. Или, резче выражаясь, понятие выступает как философское только тогда, когда тотальность всеобщности, особенности и единичности как форма выступает предметом для себя самой, то есть является своим собственным содержанием. Значит, с природой понятия связан не только момент формы (отношение всеобщего, особенного и единичного: каков характер каждого из трёх моментов, каков характер единства, тождества этих трёх моментов), но и характер реальности этих трёх моментов. Только тогда, когда сама форма как конкретная, всеобщая в себе самой выступает предметом для себя, это и есть философское понятие.

И это в высшей степени важно! И вот почему: ведь всё различие мышления от так называемой непосредственно-чувственной реальности внешнего мира коренится прежде всего в различии реальности и сводится к этому различию. Уберите из мышления реальность, соответствующую форме мышления, из разума — реальность, соответствующую природе разума, и мы получим с вами нечто существующее и предшествующее в своей формации мышлению. Чтобы вам облегчить схватывание этой мысли, скажу следующее. Представьте себе, что мы специально, намеренно выбрали уже на высшую форму мышления, занимаемся формой разума. Почему бы и нет? Что такое разум? Разум и есть то, что для Гегеля называется абсолютным понятием. Разум не субъективен, но он и не объективен. Ни та, ни другая односторонность не присуща разуму как форме развития всеобщего. Если разум только субъективен, тогда это пустая односторонняя субъективная форма без содержания, без бытия. Если же разум только объективен, тогда это пустая абстракция бытия без субъективной формы. А отсюда сразу видно, что ни то, ни другое не является разумом. Посудите сами, наша философская литература очень скоро на руку. О чём бы ни зашла речь, она сразу начинает с места в карьер и штурмом берёт этот предмет независимо от того, какова ступень его развития. Достаточно спросить: «Что вы можете сказать о разуме?», — и вам сразу выпалют пулемётной очередью, что представляет собой разум. Но одно дело — дать номинальную дефиницию, к чему так охотно всегда прибегает опытная наука, и другое дело — выразить истинное содержание данного предмета. Это разные вещи! Поэтому (коль уж я взял этот пример), если мы хотим иметь дело не с абстракцией разума, а с действительно существующим разумом, тогда, простите меня, мы с разума не можем начать. Что мы должны делать? Мы должны начинать с прямого

инобытия разума, с его иного. И только рассмотрев этот процесс, как иное разума разлагает себя самого и снимается в конечном счёте в разумную форму, мы получим действительный разум, а не его абстракцию.

А это, между прочим (то, что я вам сейчас разъяснил), является всего лишь леммой, как сказал бы Спиноза, то есть чем-то производным, из природы самой истины. Ведь истина не есть нечто непосредственно данное — такой истины нигде не существует! И, между прочим, это самое ходячее представление об истине, иначе исчезло бы догматическое начётничество. Берут дефиницию человека с авторитетом и с именем, который что-то сказал об истине, и говорят: «Вот вам истина!» Простите, это не истина! Это тень от истины, её пустая абстракция! А если мы хотим получить истину, мы должны рассмотреть процесс её прихода к себе самой из неистинного бытия. У нас с вами в целом речь идёт о духе. Что бы делал на моём месте любой диаматчик? Он сразу бы начал с места в карьер говорить о том, что представляет собой дух, и пошло-поехало. Но ведь, простите, действительный дух выступает на сцену только тогда, когда он является результатом всеобщего процесса всей природы. Пока мы с вами не заняты этим, не может быть и речи ни о каком содержательном, действительном духе, в лучшем случае мы будем как раз гонять абстракции того, что такое дух.

Между прочим, отсюда становится ясным, почему диалектический метод, по Гегелю, есть знающее само себя абсолютное понятие. Хорош был бы этот метод, если бы он шёл впереди своего содержания, а не был результатом, в который разлагается всякая определённость всеобщего содержания. Диалектический метод выступает только тогда, когда всякая особенная форма всеобщего содержания разложила себя. А если этого нет, мы имеем только одно название диалектического метода! Это совсем не по вкусу рассудочному сознанию, которое всегда в философии хочет завладеть чем-то как непосредственно налично данным и сущим. А философия — совсем не то, она только одно и говорит: за что бы мы ни взялись в философии, к этому нужно прийти как к результату. Не берём как результат — вообще нет никакого философского подхода! А данное и результат, как вы, видимо, уже сообразили, абсолютно противоположны друг другу! То, что дано, не является результатом, — бери его голыми руками, а вот то, что не дано, — это ещё нужно получить, притом даже не зная

заранее, что это будет. Поэтому философия начинает, собственно говоря, с неизвестного относительно того, что она сама собой представляет. Таков был исторический путь философии в целом. Иначе и нельзя, иначе бы мы получили с вами философию до самого процесса философии, философию до философии! А это значит, что мы приняли бы содержание, которое дано как нечто сущее, к которому мы приступаем внешним образом и так далее, но это и есть как раз сфера опытной науки.

Итак, я не только достаточно раскрыл главный пункт, но и все примеры специально дал вам сейчас для разъяснения того, что в философии всё истинное есть результат собственного развития и движения к собственному единству. Тогда встаёт вопрос: «Как же сказывается диалектический метод, диалектическое движение всеобщего понятия на членении всей сферы духа?» Ясно, что деление сферы духа здесь абсолютно лишается какого бы то ни было произвола, потому что не от индивидуума зависит — и не от Гегеля в том числе, — каковы должны быть моменты духа и какова должна быть их последовательность. Собственно говоря, *необходимость моментов [духа], необходимость их определённости, последовательности* и так далее *должна определяться именно этим абсолютным понятием*. Вот почему мы с вами и занимались до сих пор рассмотрением простейших моментов природы духа. Вот с этими моментами абсолютного понятия и связано то, что изложение и рассмотрение духа должно быть подчинено моментам всеобщности, особенности и единичности как тем моментам, которые содержит в себе самое понятие и развивает их в процессе собственного движения. Если брать не уже готовое понятие, которое выступило как понятие по своей форме тотальности и реальности, соответствующей этой форме, а лишь диалектический процесс понятия, начиная с начала (с простейшего, непосредственного момента понятия — понятие само по себе тоже уже рассматривается с его непосредственного бытия), тогда и здесь следует сказать, что первым моментом понятия необходимо выступает только всеобщее.

Следует сразу пояснить вам, чтоб не было иллюзий, что всеобщее как первый момент понятия — это не то всеобщее, с которым имеет дело опытная наука с её синтетическим методом познания. Чтобы избавить вас от превратностей, [уточню, что] всеобщее опытной науки существует всегда субъективно — в голове, в представлении. А чтобы оно не осталось бедным и бессодержательным,

его нужно соединить с каким-то содержанием. И вот для этого абстрактно-всеобщего, субъективно сущего, находят данное посредством опыта содержание. Значит, под абстракцию всеобщего подводится готовое особенное содержание. Но это и есть как раз природа рассудочного мышления — то, что уже Кант окрестил как «дискурсивный» характер человеческого рассудка. Хотя Кант шёл наизнанку к этому взгляду, потому что предпосылкой ему служило то, что рассудок даёт только понятия — пустые, без содержания, — а чувственность даёт только созерцания без понятий, тем не менее, несмотря на эту превратную, ошибочную предпосылку, Кант пришёл к правильному выводу, что рассудок есть такой способ мышления, когда субъективная абстракция всеобщности выступает исходным пунктом, под который подводится данное особенное наших созерцаний. Но это и есть природа обычного метафизического мышления! Всеобщее же понятие или всеобщее как первый момент понятия отнюдь не является субъективным, и что самое интересное, оно не может быть субъективным именно потому, что как всеобщее оно может быть вначале только непосредственным. Загадка удивительна: хотя она кажется сложной, она имеет чрезвычайно простую разгадку — непосредственно всеобщее и есть сущее! Поэтому можно сказать, что всеобщее, с которого начинается диалектический метод, всеобщее как первый момент понятия и есть всеобщее сущее или сущее как всеобщее, проще выражаясь, всеобщность бытия или бытие всеобщности. И ничего больше в этом моменте нет. Следует попутно высказать то замечание, что здесь непосредственность не надо путать с непосредственностью, с которой мы имеем дело в ощущении, созерцании, представлении — вообще в сфере чувственного сознания рассудка. Это непосредственность именно всеобщего! Вот в том-то и дело, что первый момент абсолютного понятия таков, что ни один из двух моментов — ни момент всеобщности, ни момент непосредственности — не может быть отделен от другого: это непосредственное и одновременно всеобщее, это всеобщее и одновременно непосредственное. Вот в чём суть первого момента понятия — момента всеобщности.

Нетрудно сообразить, что непосредственность и всеобщность являются исходным противоречием. Потому что, посудите сами, даже язык выражает и вынужден выражать объективность этого противоречия. Ведь когда мы говорим, что это есть непосредственное, мы прежде всего указываем на продукты и явления

природы. Абсолютно непосредственное есть абсолютно лишь природное. Это касается прежде всего сферы неорганической природы, это та сфера, где нет противоречия между сущим и должным — вообще, потому что если вы берёте любой продукт, любое явление неорганической природы, то этот предмет всегда таков, каким он и должен быть. Он именно таков потому, что он таков есть, и всё. А как только мы выходим за пределы неорганической природы, мы сразу попадаем в сферу опосредствованного, значит, в сферу процесса, различения, рефлексии. Например, органическая природа является целиком сферой рефлексии в себя и в иное. Отсюда и понятно, почему Гегель в разных своих работах так часто прибегает к органической природе как к иллюстрации сущего понятия, — потому что здесь в сфере природы целиком и полностью имеется «рефлексия в себя и своё иное», как говорит он (а отнюдь не «свечение в другом», как у нас переводят). Это сфера объективной видимости! Потому что одно здесь есть в себе своё иное, но только в себе. Вдумайтесь, когда мы берём организм — любой организм природы, то это организм, достигший полной определённости. Значит, есть не только организм, но есть и органы его и так далее. И попробуйте-ка, несмотря на все манипуляции, представить себе дело таким образом, что органы у этого организма есть сами по себе, а организм — сам по себе. Ничего из этого не выйдет! Но одновременно организм имеет ещё такую определённость, что мы легко фиксируем различённость и определённость каждого органа в отличие от самого организма. А вот от организма остаётся после этого лишь абстракция. Отсюда и весь нефилософский скарб, который всегда тащится при трактовке природы организма в качестве «элементов», «структуры», категорий целого и части, которые якобы уместными здесь являются. Ведь на самом деле каждый орган — это не просто часть, это не элемент организма, а это весь организм в себе. То есть каждый орган есть реальная возможность всего организма! А это слишком серьёзно! Это как раз то, что приводило в шок естествоиспытателей, когда они наталкивались на самовосстанавливающиеся простейшие организмы, когда можно такой организм рассечь механическим, внешним образом на многочисленные части, и каждая часть всё равно восстанавливает себя тем, чем было изначально целое. Собственно говоря, это и есть та философская предпосылка, зная которую, а тем более зная философию, не воевали бы у нас диаматчики

против генетики, и генетика была бы как раз открыта как эмпирическая наука гораздо раньше.

Итак, это достаточно ясно. Значит, речь идёт о первом моменте, всеобщности понятия — таком моменте, который не может черпать никакую определённую откуда-то вне себя. Почему? Да потому, что, во-первых, оно — всеобщее, откуда же ему ещё что-то взять?! Это просто тавтология! А во-вторых, для всеобщего действительно ничего не остаётся, как брать всякую определённую лишь из самого себя. И оно легко берёт из себя всякую определённую потому, что, как мы установили, само это всеобщее как первый момент понятия есть противоречие всеобщности и непосредственности. Пусть оно ещё не выступило как противоречие, пусть оно — ещё противоречие лишь в себе, пусть различённость эта существует в противоречии со всей его формой непосредственности, тем не менее это — противоречие. Ибо противоречие — это не то, что [, как утверждает] нефилософское мышление, связывает [разное], когда одно отличается от другого, когда есть два или много и они разные — это не противоречие! В философском строгом смысле слова противоречащей себе является любая односторонность. А односторонность потому и [есть] односторонность, что она сводится к какому-то одному из трёх моментов понятия. Значит, первый момент противоречив в себе самом именно потому же: он есть ещё лишь всеобщность без выступившей в нём особенности и единичности. Ведь исходным пунктом выступает всегда внутреннее противоречие, а затем уже внешнее: разность, различие, несовместимость, дополнительность и так далее. Всё сие бесконечное многообразие является лишь формой или формами проявления абсолютного внутреннего противоречия как непосредственности всеобщего. Значит, всеобщее таково, что оно хоть и просто, с одной стороны, но одновременно и различено — с другой. Тем не менее, поскольку различие не выступило, увы, мы не можем ему приписывать реальности. Для реальности не хватает определённости формы этому всеобщему. Значит, первый момент условно мы можем назвать всеобщим непосредственным содержанием. Условно потому, что не только содержание, но и форма, как мы выяснили, [здесь] ещё неразвитая, нерасчленённая.

Второй же момент, а именно непосредственно-всеобщее, которое вследствие собственного противоречия определяет себя и полагает себя как особенное, — именно потому, что здесь выступила особенность, а следовательно, форма, — можно по праву назвать

особенным содержанием, содержанием рефлексии. Я специально даю эти определения, чтобы вам легче было схватить, что же такое понятие в целом. Вдумайтесь, в первом моменте — моменте всеобщности понятия — нет развитой формы, расчленённости, (формы) рефлексии, потому это — содержание: всеобщее, но непосредственное! Второй момент, наоборот, — это особенность самого всеобщего. Уж теперь-то особенное отличается от того всеобщего, которое было в первом моменте: было непосредственное всеобщее, а теперь выступило только особенное, а первого всеобщего нет. Но мы-то знаем, что оно было и каково было в первом своём моменте. Вот это-то отличие, выступившее у особенного, и есть определённая форма. Особенное, значит, связано с всеобщим прежде всего своими формами. А содержание? А вот теперь содержание-то оказывается якобы отсутствующим, потому что в первом моменте оно было всеобщим, и ясно, чётко было выражено как всеобщее, хотя и в непосредственной форме, а тут, наоборот, определённая форма выступила, а всеобщее содержание вроде бы исчезло. Вот потому-то этот второй момент, когда форма уже чётко фиксируется в её собственной определённости, в её собственном противоречии, а содержание кажется отсутствующим, — это и есть сфера выступившего противоречия. Значит, противоречие как уже выступившее противоречие есть прежде всего развитая определённая форма всеобщего. Я не буду делать детального рассмотрения, что происходит в соотношении двух моментов, ограничусь только простейшими моментами [, чтобы сохранить ход мысли].

Поскольку выступившее особенное всеобщего является таковым, что оно лишь подвергло отрицанию первый момент, а именно всеобщность, вначале оно представляется именно как всего лишь абстрактная отрицательность: дескать, было что-то, а теперь оно подвергло его отрицанию, само-то есть, а вот того-то нет. Вот отсюда-то как раз диалогички в большинстве случаев и черпают свои «премудрые» представления об отрицании: что-то было, подверглось отрицанию, и выступило другое; первое исчезло, а вот теперь есть другое. Но на самом деле здесь всё обстоит совершенно иначе. Вдумайтесь, если бы первый момент всеобщности абсолютного понятия, по Гегелю, не был действительно подвергнут отрицанию, то не выступила бы особенность всеобщего. Было бы просто непосредственно-всеобщее, то есть мы бы застревали и сидели прочно прямо на исходном пункте

абсолютного понятия, но не более. Это понятно. Значит, раз уж есть противоречие в себе в моменте непосредственности всеобщего, не остаётся допустить ничего иного, кроме как то, что оно должно с необходимостью выступить как особенное всеобщего. Но в таком случае, раз противоречие было противоречием самого первого момента, это означает, что сам-то первый момент никуда не исчез, а он присутствует как подвергнутый отрицанию в моменте именно особенности всеобщего — непосредственность всеобщего низведена теперь до момента особенности всеобщего. Значит, дело-то отнюдь не удерживается на якобы внешнем отношении — это не так! Значит, отрицательность особенного по отношению к всеобщему, которая кажется нам вначале внешней, на самом деле есть отрицательность особенного к своему, в нём же содержащемуся непосредственно-всеобщему. И это действительно так: было непосредственно-всеобщее, а теперь его нет, а есть только особенность всеобщего, именно особенность, но ведь непосредственность всеобщего — в нём [в особенном], хотя определяющим моментом выступает именно особенность. Значит, отрицательное отношение этого особенного момента к всеобщности есть отрицательное отношение к непосредственности всеобщего в нём же самом. Вот мы с вами и утратили всякую видимость внешнего отрицания, внешнего противоречия. Особенность всеобщего есть отрицание себя самого, притом выступившее отрицание себя самого. Если в первом моменте ещё этого не видно было, даже не видно было, что это отрицание, то тут налицо: увы, особенное само себя отрицает. Но подумайте, оно отрицает себя таким образом, что именно в себе самом отрицает непосредственность своего всеобщего, только за счёт этого оно отрицает себя самого. Ну а что же значит отрицать в себе самом своё же первоначальное иное? Да не что иное, как отрицать свою собственную рефлексию, и не более. Значит, на самом-то деле никуда мы с вами не двигались всё время — мы всё время вертимся в пределах самого всеобщего, и только для рассудочного способа мысли моменты диалектического процесса всеобщего представляются существующими друг за другом и выступающими друг за другом.

Получили же мы с вами простое: что именно вследствие отрицания особенным себя самого впервые теперь выступает всеобщее, которое в себе самом содержит и особенность, и свою единичность как единство того и другого. Вот только здесь мы с вами и имеем, по существу, понятие, притом без шуток! Почему? Посмотрите:

в первом моменте мы имели содержание, во втором моменте — форму, а в третьем моменте, за счёт самоотрицания особенности всеобщего, мы получили единство формы и содержания. Притом какое единство! Попробуйте-ка теперь скажите, что содержание тут всеобщее, а форма особенная — ведь мы сразу с вами скатимся к первому и второму моментам! То есть вместо того, чтобы удержать весь процесс диалектического движения, мы с вами путём произвола отбросим совершенно наши мысли к началу этого процесса. Впрочем, рассудок именно к таким выкрутасам и способен!

Значит, понятие вовсе не бессодержательно. Оно в себе самом имеет содержание за счёт развития собственной определённости и снятия этой определённости в конкретном тождестве. Нетрудно теперь сообразить, почему Гегель постоянно повторяет, независимо от того, какие формы развития реальной философии он рассматривает: будь то форму историческую, то есть историю формаций человеческого общества, будь то исторические формации религии, будь то исторические формации философии и так далее — не имеет значения, всё время речь идёт об одном и том же, что, коль мы хотим постичь понятие любой этой формы реальности, мы должны понять необходимость данного *особенного понятия* как возникающего в процессе самоопределения абсолютного понятия. А иначе ведь нет необходимости, потому что то, что я вам вкратце изложил, — это и есть всеобщая необходимость! И поскольку эта необходимость такова, что она развёртывается как диалектический процесс в себе самой, снимая всякую свою внешность и видимость самостоятельности моментов и раскрывая благодаря этому своё внутреннее конкретно-всеобщее тождество, эта внутренняя всеобщая необходимость благодаря этому именно и выступает как свобода. Никакой другой более высокой сферы свободы не существует! Понятно это? Ну коль понятно, теперь нетрудно сообразить (раз само абсолютное понятие имеет в себе самом своё содержание, свою реальность), почему именно абсолютное понятие не нуждается ни в какой реальности извне, почему оно само себя определяет как реальность.

Вот тут-то мы с вами и получили важнейший момент. Поскольку мы заняты именно реальностью духа, сама *реальность духа должна обнаружить себя в моментах, подчинённых абсолютному понятию*. Значит, хотим мы или не хотим, но дух прежде всего должен выступить в моменте всеобщности, притом непосредственной всеобщности, в моменте особенности

и, наконец, в моменте единства того и другого. А единство того и другого — это и есть *тождество начала и результата развития духа* (или чего бы то ни было, всё равно). Любимый пример, к которому прибегал чаще всего Энгельс, — это пример с зерном, как вам известно, и Плеханов чрезвычайно любил это зерно как пример отрицания отрицания. Но вот что интересно, в этом примере заслуживает внимания один момент, который как-то ими не оговаривался, видимо, потому, что было недосуг [этим заниматься], или по безразличию к этому зерну, которое бралось как раз для разъяснения отрицания отрицания. Вдумайтесь, что происходит с этим зерном. Вначале оно действительно выступает как зерно — вот вам реальный пример того, что такое, по Гегелю, момент всеобщности понятия. А дальше идёт процесс развёртывания этого зародыша в определённую — развитие определённости этого всеобщего, вторая фаза. И, наконец, интересно, выступает третья фаза: зерно завершает своё развитие тем, с чего оно [его] начало, — зерном. Что означает весь процесс? Независимо от того, что здесь зерно, которое лежало в исходном пункте, и зерно, которое выступает как результат всего процесса развития, — это различные зёрна во времени и в пространстве, и по своему наличному бытию, тем не менее это всё-таки зерно. Значит, одна и та же природа сохраняется в начале и конечном результате. Но что же тогда происходит? Оказывается, есть какая-то природа зерна, именно всеобщая природа зерна, которая как раз движет всем процессом, начиная с зародыша, переходя к существованию во всей его определённости и заканчивая результатом всего развития. И что самое интересное, всеобщая природа, которая выступает в исходном моменте, она же и достигается в конечном результате. Начинается с всеобщей природы и завершается тем, что всеобщая природа приводит свою реальность в соответствие с собой — завершается цикл, завершается цикл развития любого организма. Удивительно! Оказывается, то, что представляется обычным развитием, есть не что иное, как процесс достижения тождества формы и содержания, тождества всеобщей природы как формы и её особенной реальности, а в начальном пункте не видно ни того, ни другого, потому что он ещё не различён в себе. Вот вам иллюстрация того, как абсолютное понятие выступает в любом органическом развитии.

Что же касается духа, то тут дело обстоит ещё интереснее с одним моментом, а именно: если в органической природе (будь это

родители, с одной стороны, и дети — с другой, будь это зерно и зёрна и так далее) начало и результат выступают ещё различёнными во времени и пространстве, то в сфере духа начало и результат не отделены друг от друга ни в пространстве, ни во времени. Они действительно совпадают, и совпадают по простой причине, — и это составляет специфическую особенность самого понятия духа — ибо, если природа, как говорит Гегель, есть *идея в форме внешнего проявления, идея в форме инобытия, пространственно-временной множественности*, то дух, наоборот, есть *возвращение этой абсолютной идеи к тождеству с собой*. Вот почему в природе начало и конец не совпадают как сущие в пространстве и времени, а в духе они с необходимостью должны совпадать. Начало и результат в духе не могут быть вне друг друга, а если это имеет место, тогда мы имеем дело не со сферой развития духовного, а со сферой развития лишь природного, и в лучшем случае с органической природой.

А теперь вдумайтесь, что это значит, например, применительно к философии и ко всей исторической форме развития философии. Если всё историческое движение философии не вмещается в достигнутый этап философствования, то тогда этот достигнутый этап развития философии никакого отношения к философии не имеет, потому что не получится начала развития философии и результата в их тождестве. Вот почему невозможно быть философом вне всего исторического развития философии! Вот и вся разгадка. *Дух — только тогда дух, когда он не теряет себя в чём-то ином, а наоборот, пребывая в ином, борясь с этим иным, впервые приходит к себе самому и сохраняет себя самого!* Иначе это не дух, а бездушие. Обратите внимание, всякое бездушие любого индивида на самом деле эмпирически сводится к тому, что этот человек покинут духом, он находится вне себя, давно и абсолютно не пребывая в себе самом. И нетрудно сообразить, почему: потому, что цели, которые он преследует, деятельность, направленная на эти цели, и так далее — они абсолютно внешни для него как человека, а свойственны ему лишь как природному человеку! Поэтому человек, предавший истину, прежде всего предал себя как человека и обречён на бытие животного! Это сурово, но это правда.

Итак, оказывается, первым моментом и философии духа должно выступить понятие духа. Понятие духа мы с вами рассмотрели уже и выяснили сегодня, что в соответствии с природой понятия, диалектического метода мы вынуждены теперь

заняться и реальностью, которая должна получить подразделения в основных формациях духа. Насчёт понятия в целом как абсолютного понятия я уже дал вам разъяснения, что абсолютное понятие не есть нечто существующее высоко на небе и по ту сторону мира, по ту сторону сущего. То же самое я должен сказать и о самом понятии духа. Понятия духа не существует нигде, кроме как в самом духе. Поэтому, когда понятие о духе составляют себе лишь в голове, оставим это дело субъективному произволу, на совести тех, кто это делает. Потому что в понятии речь идёт не о чём-то единичном, не о чём-то особенном, что я многократно уже разъяснял, а исключительно о всеобщей природе любого содержания, притом не об абстрактной всеобщей (такой природы не существует!), а именно о конкретной в себе всеобщей природе любого содержания. Поэтому как абсолютная идея Гегеля нигде не существует от века; как субстанция Спинозы нигде не существует от века, хотя и предшествует всем своим модусам; как материя Маркса и Энгельса нигде не существует от века, хотя предшествует всем своим особым состояниям, поскольку именно она их порождает и уничтожает; точно так же и понятие духа существует только в самих формациях духа.

Теперь вопрос: «Каково это понятие?» Поскольку мы с вами уже выяснили, что дух выступает как реальность духа только тогда, когда всеобщая природа снимает непосредственность самой природы, непосредственность реальности и, следовательно, выступает какая-то *опосредствованная реальность*, как раз тогда и выступает дух, постольку дух, чтобы выступить на сцену, имеет своей предпосылкой снятие непосредственности природы. Иначе он не дух, как мы выяснили, а просто абстракция — то, что мы составляем в голове о духе, но не сам дух. Прекрасно! Ну а коли так, сразу становится понятным: теперь реальность духа (а иначе бы он не выступил) является совсем не тем, чем выступает любая реальность природы до духа. Если бы реальность здесь не имела соответствия с природой самого духа, не соответствовала бы этой природе [духа], мы бы ещё пребывали в какой-то из формаций природы, но никак не духа. Ну а коли дух выступил, а следовательно, его реальность отличается от реальности всего природного (я не говорю, в какой степени эта реальность духа порвала, подвергла отрицанию это природное, ясно одно — она должна быть отличающейся от реальности всего природного), этот дух, прежде всего поскольку он уже выступил для себя, сразу

же вступает в *отрицательное отношение к самой природе*. И теперь происходит интереснейшее! Сам дух возник лишь потому, как мы выяснили, что само всеобщее природы сняло внешнюю непосредственность природного. Но мы с вами получили, обратите внимание, только субстанциональность духа пока, не более: природная субстанциональность перевела себя в субстанциональность духовного. Но ведь субстанция духа — это ещё не дух! Вот почему, когда выступил дух (а он и есть не что иное, как преобразование природной субстанциональности в духовную, как преобразование внешнего природного во внутреннее — это и есть сам дух), благодаря этому дух и вступает в отрицательное отношение к природе. К какой природе? К субстанции природы? К всеобщему природы? Простите, но этого всеобщего природы дух ещё не знает! Дух возник, он есть, он относится теперь отрицательно к вне и до него существующей природе, которая представляется ему существующей от века, — но сам он не знает всеобщего в природе и не знает своей собственной всеобщности. Значит, отрицательное отношение человеческого духа к природе есть отрицательное отношение только ко всему конечному в природе. Удивительное дело! То, что проделала всеобщность самой природы, вынужден теперь проделать дух в качестве духовной всеобщности по отношению ко всему многообразному непосредственно в природе.

А теперь посудите, что отсюда следует. Прежде всего, поскольку дух выступил и выступил с отрицательным отношением к природе, он старается как раз определить эту природу, дать ей свою собственную определённую, усвоить её, сделать её своей, а иначе он просто не может существовать [как дух], ибо бытие духа не сводится к одной лишь субстанциональности — это понятно само собой. Значит, дух с необходимостью отрицает своё инобытие в форме природы. Но вот вопрос прозаический: «В какой мере удаётся духу снять эту внешность природы для него, определить её, дать ей своё собственное определение?» Удаётся ли это духу сделать целиком и полностью? В том-то и дело, что, пока мы с вами вертимся на первых двух ступенях развития духа и его отношения к природе, этот дух столь же снимает внешность природы, сколь и оставляет внешность, присущую природе, непреодоленной, неснятой. Значит, две первые ступени духа с необходимостью выступают как такие формации в развитии самого духа, которые ещё не справляются с внешностью природы, чтобы целиком и полностью её снять. Поэтому на этих двух ступенях духа природа всегда представляется

чем-то иным, существующим и данным от века, предшествующим духу и так далее, а о том, чтобы знать, что есть единое, тождественное природы и духа, — об этом и не может ещё идти речь.

Но эти две ступени и есть сфера *субъективного* и *объективного* духа. Дух субъективен именно потому, что в нём в процессе его собственного развития идёт речь лишь о том, чтобы понятие стало предметом для себя — в том смысле, который я вам сегодня разъяснил. Значит, сфера субъективного духа есть сфера существования духа *в своём понятии, которое становится предметом для себя*. А объективный дух есть, наоборот, уже *реальность понятия — объективность, которая определена самим понятием*. Но это и есть то, что на языке представления называется общественно-историческим развитием человека, ибо частная собственность, нравственность, право, государство и так далее — это же не продукты природы, это результаты самого человека как духовного существа; животные ведь не имеют государства. И хотя эти два момента представляют собой величайшую важность в процессе развития духа, обе формации являются абстрактными. Почему? Потому что в первом моменте дух выступает лишь в форме своего понятия — и в этом его односторонность, поскольку здесь не хватает реальности. А реальности не хватает потому, что не развито само понятие духа. Во втором же моменте, наоборот, реальность налицо, объективность налицо, но, увы, исчезло понятие духа. Значит, две эти ступени развития духа являются разными формациями одного процесса развития духа, поэтому это две формы единого противоречия природы духа, и они с необходимостью разрешаются в третью форму, а именно в то, что Гегель называет абсолютным духом. И он очень просто определяет *абсолютный дух* как *единство понятия духа и его объективности*. И это [единство] представлено в абсолютном духе формами абсолютно-го духа в виде *искусства, религии и философии*.

Я сделаю только одно замечание, забегаая вперёд. Уже из этого краткого рассмотрения деления формаций духа, из рассмотрения необходимости следования формаций друг за другом, как и из того, что объективный дух не является высшей реальностью природы духа, — отсюда уже ясно, в какой мере Гегель был сикофантом государства, в том числе прусского. Ведь государство для Гегеля вовсе не является тем скарбом, той формой, где дух имеет тождественную своей природе реальность. Дух должен выйти за пределы государства, ибо сфера объективного духа вообще есть

ещё сфера дуализма природы и духа. Гегель-то как раз никогда не считал, что нужно застревать на государстве как высшей форме развития человеческого духа. Наоборот, право, моральность, нравственность, куда входят семья, гражданское общество, система экономических потребностей и отношений, государство, куда входят суд, корпорация, тюрьмы, инквизиция, доносчики и так далее, — всё это, по Гегелю, должно быть снято, потому что это есть односторонность формы развития человеческого духа. А вместо этого на сцену должно выступить интересное — совсем другое: религиозная жизнь человека, жизнь человека в искусстве, жизнь человека в истине. Вот это да! Поэтому к Гегелю с этой точки зрения нам предстоит впереди ещё очень внимательно приглядеться. Именно за это Энгельс на старости лет назвал его «самым опасным социалистом для эпохи Бисмарка»!

А чтобы нам соединить начало и конец, скажу только ещё одно: антропологическая формация развития духа, которой мы будем очень долго заняты и начнём как раз с подразделения, деления, необходимости деления субъективной формации духа на его моменты в следующий раз, будет нам в высшей степени поучительна ещё и в том отношении на злобу дня, что мы с вами раскроем никчёмность и произвол всех современных притязаний на философскую антропологию, всех напыщенных исторических претензий так называемых антропологических материализмов, эмпиризмов и так далее. Потому что антропологическая форма, как мы с вами выяснили, является самой жалкой, самой никчёмной, самой нищей формой развития всеобщей природы человеческого духа, а значит, той формой, где ещё ничто не решается, но зато решается судьба самой этой формы — быть или не быть, то есть обнаружить свою ничтожность и перевести себя в качестве крошечного момента истины в более истинную формацию духа. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

В прошлый раз мы с вами остановились на самом кратком рассмотрении характера деления, которому подчинена вся философия Гегеля. Всё это, вместе взятое, можно свести к трём моментам. Первый момент: дух прежде всего существует в своём понятии. В этом (в том, что существует он пока что только в своём понятии) — критерий духа, в этом — и его развитие. Второй момент: дух существует в форме реальности, порождённой самим духом. И, наконец, третий момент, который мы получили, — это то, что дух существует в форме всеобщего, имеющегося и одновременно вечно порождающегося единства его понятия и реальности. Первая форма, соответственно этому, получает название *субъективного духа*, вторая — *объективного духа* и, наконец, третья — *абсолютного духа*.

Пожалуй, из этих трёх моментов (поскольку первый у нас с вами ещё будет подробно рассматриваться) вызывать затруднение по его определению может третий момент, а именно то, что в третьей форме развития духа имеется не непосредственное (сущее, так сказать) единство понятия и реальности духа, но одновременно вечно создаваемое. На первый взгляд это кажется противоречивым определением, потому что при рассудочном способе мысли на ум приходит следующее: или единство должно быть, а если оно уже есть, тогда и нечего его создавать, или, наоборот, единство должно создаваться, тогда его [ещё] нет. Сам способ мышления, который здесь выступает, выдаёт себя как рассудочный, потому что дальше «или-или» здесь дело не идёт. Но в том-то и дело, поскольку мы с вами установили уже давно и весьма подробно, что сам человеческий дух является формой развития всеобщего единства бытия и мышления, постольку об этом «или-или», когда мы рассматриваем природу духа, не может уже быть речи. Всеобщее — только потому и всеобщее, что оно само себя создаёт! Поэтому о природе всеобщего нельзя сказать, что оно только есть; если оно только есть, то оно уже не всеобщее! И вот почему: всё, что есть, имеет характер непосредственного. А всеобщее и непосредственное не тождественны друг другу. Поэтому можно сказать без преувеличения: всеобщность и непосредственность

противоречат друг другу. Значит, если всеобщее только есть, то оно есть лишь только непосредственное, но именно поэтому оно ещё и не всеобщее! Если придерживаться другой крайности, что всеобщее единство — это то, что только должно быть создано, то эта предпосылка имеет в своём основании абсолютность различённости, абсолютность множественности. И это в свою очередь тянет следующие вопросы: «А откуда сама эта множественность? Абсолютна ли она?» и так далее. Вопросов можно ставить множество, но суть проблемы от этого не меняется, потому что если единство есть то, что должно быть и только должно быть, то на самом деле такое единство никогда не есть и никогда не будет! Значит, сама противоречивая, точнее говоря, противоречащая себе природа всеобщего и вызывает эту кажущуюся форму противоречия определения, что всеобщее единство сколь есть, столь и вечно создаёт себя само. Но поскольку этот момент касается третьей основной формации развития духа, а именно формы абсолютного духа, то по содержанию мы будем подробно вести о ней речь ещё впереди. А сейчас мы перейдём непосредственно к рассмотрению того, что представляет собой первая основная форма духа — простейшая, носящая название «субъективный дух».

Итак, субъективный дух есть такая форма существования духа, когда дух существует лишь в своём понятии. Как говорит сам Гегель, «субъективный дух есть непосредственный дух, дух в себе». Как *непосредственный* дух он есть *душа* и выступает предметом *антропологии*. Перечислю основные моменты субъективного духа, а затем приступим к более подробному рассмотрению. Естественно, что непосредственность является односторонностью, поэтому в форме непосредственности субъективный дух удержаться не может; непосредственность как односторонность должна с необходимостью снять себя и выступить как опосредованность. Тогда мы получаем вторую формацию субъективного духа — дух не в себе, а дух для себя, дух опосредствованный. Что это означает? Здесь два момента, которые необходимо усвоить. Первый — то, что здесь дух достиг рефлексии в себя, чего ещё не было в первой формации субъективного духа. И второй — то, что дух с необходимостью имеет отношение к другому, выступил в отношении к иному. Оба эти момента являются теми, без которых невозможно вести речь об опосредствовании чего-то. Значит, первый — рефлексия в себя, и второй — отношение к иному: это и есть опосредованность или момент опосредованности субъективного духа. Такой

дух — опосредствованный, для себя сущий — и есть предмет феноменологии. И наконец, третий момент: поскольку в первой форме субъективного духа выступает его непосредственность, во второй форме выступает только опосредованность, значит, ни то, ни другое не исчерпывает природы субъективного духа, его всеобщности как субъективного духа. Отсюда и вторая форма с необходимостью снимает себя, и вследствие этого, как бы возвращаясь к первой форме, непосредственности духа, одновременно является и движением вперёд. Значит, третьей формой духа выступает то, что в себе сущий дух создаёт себя самого как субъект для себя. Это и есть психология. Психология имеет своим предметом дух как таковой, субъективный дух как таковой.

Что означают все эти простейшие моменты движения и развития субъективного духа? То, что Гегель здесь называет первым моментом субъективного духа — дух в себе, — в общем разделении духа уже выступило как дух, существующий в своём понятии. Первый момент духа вообще и субъективного духа является одним и тем же. Резюмируем это очень простое положение: дух в себе, дух, существующий в своём понятии, или то, что является понятием духа для нас, познающих природу духа, — всё сие является различным выражением одной и той же формации духа, а именно непосредственности духа. Здесь есть два весьма капризных, но достаточно простых момента. Первый: откуда берётся непосредственность? Этот вопрос возникает, потому что кажется, что речь идёт прежде всего о понятии духа. И второй вопрос: что происходит здесь вообще между этими двумя моментами, если можно так выразиться, считая само понятие духа первым моментом и его непосредственность — вторым? Но это проще. А самый коварный — это первый пункт: каким образом понятие духа оказывается имеющим реальность духа? Вопрос труден и потому, что для философии никакая реальность, никакая определённая, никакое содержание не могут быть присоединены внешним образом к какому-либо начальному пункту. Иначе это вообще не философия, [а опыт]! Опыт рассматривает природу в механической, химической, органической формах — опыт перечисляет формы, но философия не может перечислять! Философия начинается там, где ставится вопрос о необходимости этих формаций природы и их необходимой последовательности, а не там, где мы эмпирически находим одну формацию за другой. Значит, нераскрытая необходимость всех особенных формаций в природе

вовсе не имеет никакого отношения к философии! То же самое относится и к формациям духа. Если мы эмпирически берём, чтобы представить, что есть такая-то формация духа, такая-то и так далее, — это как раз и есть дело самих опытных наук о духе. Но как только ставятся вопросы, во-первых, откуда это, в чём состоит необходимость от первой до последней формы, во-вторых, какова необходимая последовательность формаций духа, тогда только, собственно, и начинается философское рассмотрение природы духа. И это принципиально важно! Потому что только ответ на эти два вопроса ликвидирует, во-первых, предмет как данность, что присуще опытной науке, а не философии (философия не имеет предмета как данного), и, во-вторых, сам предмет рассматривается не только как необходимость его возникновения и существования, но и как необходимость снятия всех особенных формаций самого предмета. А это и есть диалектика самого предмета! Обратите внимание, здесь я вам разъяснил, в чём состоит диалектический метод рассмотрения.

Деление, которое я вам вкратце пока изложил, и есть *подчинённое диалектическому методу деление* у Гегеля в рассмотрении субъективного духа. Для представления можно элементарно перечислить, что последовательность формаций субъективного духа сводится к тому, что первым моментом выступает всеобщность субъективного духа, вторым выступает особенность и третьим выступает единичность, если перевести это в логическую форму. Значит, развитие субъективного духа идёт *от абстрактной всеобщности духа через его же собственную особенность к его же собственной единичности*. И мы уже указали дисциплины, которые этим занимаются, согласно Гегелю: философская антропология имеет дело с *абстрактной всеобщностью духа*, феноменология духа имеет дело с *особенностью духа* и, наконец, психология имеет дело с *единичностью*, то есть с *действительным духом*.

Всё это, кажется, очень просто. И тем не менее возникают проблемы, которые я очертил уже: откуда здесь понятие получает реальность, тем более что диалектический метод запрещает нам получать эту реальность откуда бы ни было в готовом виде? Эта проблема остаётся, хотя она и не так трудна, как представляется. В чём дело? Дело в том, что, к сожалению, наш рассудок, который вообще своей предпосылкой имеет противоположность субъективного и объективного, всегда держится этой раздельности,

и именно для него-то и составляет трудность эта проблема. «А откуда понятие получает реальность?» — так формулирует свой вопрос рассудок. Почему? Потому, что общий раскол субъективности и объективности рассудок переносит на рассматриваемый предмет, и именно для рассудка понятие субъективного духа должно быть с одной стороны, а его реальность — с другой. Но дело в том, что такой способ мышления, имеющий предпосылкой противоположность этих моментов, вовсе не является философским. Почему? Потому, что сама противоположность этих моментов должна быть познана в её собственной необходимости, а следовательно, и происхождении. Если этого не сделано и если не ставится вопрос, откуда сама эта противоположность, которую рассудок берёт как от века существующую и данную, то сразу обнаруживается, что это ещё не философское познание и не философское мышление! Значит, всё дело как раз в возникновении самой противоположности! Но тогда всё дело упрощается. Оказывается, по Гегелю (если следовать за ним буквально), предмет выступает прежде всего в своём понятии. Но откуда реальность у этого понятия и для этого понятия? Зададим уточняющий вопрос: «Что такое вообще реальность?» Когда наше чувственно-рассудочное сознание пускается рассуждать о чём-нибудь и подсовывает философские категории как некие схемы, сетки и так далее первому случайному содержанию предмета, оно не задумывается над тем, какими категориями оно при этом пользуется. Реальность предполагается само собой разумеющейся: «Каждый знает, что такое реальное, реальность». А если вы спросите настойчивее: «Так что же такое реальность?!» — то вам начнут перечислять предметы, которые существуют вне сознания. Но, простите, это просто ссылка на явления! Речь идёт не о том, каковы явления реальности, а вопрос простой: «Что есть реальность?» И ответ заключается не в перечислении реального, которое бесконечно разнообразно, а в том, чтобы дать понятие реальности. То есть когда пускаются в такого рода рассуждения, обнаруживается полное отсутствие философской культуры вообще! Это просто-напросто досократовская точка зрения, потому что до Сократа ни один философ не знал, что значит понятие для философского познания! И здесь предполагается, что понятие — это обозначение, субъективный знак, метка, наименование. Это встречается и в работах основоположников марксизма-ленинизма, поскольку они писались зачастую наспех, да ещё и для трудящихся, эксплуатируемых

паразитическими классами! Очень часто прокрадывались такие неточные определения — ну возьмите хотя бы «материю как философскую категорию для обозначения объективной реальности» у Ленина. Если материя — это «категория для обозначения», то это, во-первых, не категория! Знак и категория — вещи диаметрально противоположные! Уже образ в искусстве не выступает знаком, это ниже природы искусства, даже самого примитивного вида искусства, которое исторически выступает, например, как сомалийское искусство! Хорошее же здесь философское мышление, которое оказывается вообще предшествующим искусству! Если это настоящее философское мышление, то оно должно искусство иметь своей предпосылкой, потому что искусство есть мышление в образах. Потому-то широкая образованность человечества набрасывается на художественное творчество, на искусство, чтобы оттуда хоть в проявлениях черпать что-то, весьма превратно и весьма превратным способом говорящее о природе духовного вообще. А здесь философствование оказывается ниже искусства! И поэтому, когда в этом определении употребляется слово «категория» и так далее, это вообще уже не очень корректно, мягко выражаясь. Категория не есть просто понятие какого бы то ни было предмета. Это ещё не категория! Категория есть своеобразное понятие, имеющее специфическую определённую и специфическое отличие от других понятий, которые выступают во всех сферах опытной науки, вместе взятых. Почему? Потому, что философская категория имеет единую природу, она есть познание и выражение определённой ступени развития единства мышления и бытия. Всё, ничего более философская категория не имеет — ни по содержанию, ни по форме! Поэтому, если вам истматчики говорят, что классы и классовая борьба входят в содержание марксистско-ленинской философии и так далее и при этом никто из утверждающих даже не пытается поставить вопрос: «А какое отношение классы и классовая борьба имеют к единству мышления и бытия?», — понятно, какого рода это философствование?! То есть — никакого! Итак, это достаточно ясно.

Так вот, здесь мы имеем дело прежде всего с понятием и реальность остаётся непонятой, потому что вместо раскрытия действительного содержания указываются самые случайные, спорадические, бесконечно многообразные проявления реальности. Так что же всё-таки такое реальность? Реальность есть определённое бытие. Это просто и кажется тавтологией. Если

мы берём что-то в начальной фазе своего развития, например, в генетике — ген, то какова определённость гена в самом начале? Вы думаете, знают генетики?! Ничего подобного! Генетики делают умозаключения от последствий: они рассматривают то, чем выступает ген уже в развитой его определённости, а затем умозаключают от этого и говорят: «Вначале ген должен быть тем-то, тем-то и тем-то», — и всё! Этот приём использовал и Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Он рассматривал исторически зафиксированные системы родства, а дальше говорил, что данных, увы, нет о том, какие формы семьи предшествовали этим зафиксированным системам родства, и делал вывод, что в соответствии с данной системой родства должны быть логически и исторически такие-то и такие семьи, хотя мы о них ничего не знаем. Одним словом, здесь приём опытной науки: отправляются от следствий и делают логический вывод о том, что должно быть предпосылкой и исходным пунктом этих следствий. В философии такой приём недопустим! Потому что в философии мы имеем дело не с ограниченной сферой существования, не с ограниченной реальностью, а с реальностью, которая выходит за пределы всякой ограниченности. А значит, всякая попытка какую-то конечную определённость переместить в это содержание философии является совершенно ошибочной! Представьте себе, что всё многообразие Вселенной находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения (а это хорошо знали со времён Фалеса), но попробуйте сделать отсюда логический переход: «Значит, само первоначало (по Фалесу, сама вода) есть возникающее и исчезающее!» Но Фалес-то сам делает обратный вывод, о чём свидетельствует Аристотель в своей «Физике» и «Метафизике», что само первоначало не возникает и не уничтожается. Странный алогизм у этого Фалеса! Полное отсутствие формально-логической последовательности! За что и считается философом! Отсюда ходячий вывод: чем меньше логики — тем больше философствования! Я уточню: чем меньше формально-математической логики — тем больше философии! И происходит это потому, что не формально-логические определения содержания лежат в основе философского содержания, а наоборот, философские определения содержания составляют основу формально-логической односторонности. Вот и всё! Поэтому формальная логика так относится к диалектическому философскому познанию, как особенное относится к своему конкретному

всеобщему — как к своему основанию. Это лучше, чем параллель с низшей и высшей математикой, где мы всё равно не выходим за пределы конечного (сама высшая математика имеет своей бессознательной предпосылкой логическое философских результатов). Вот почему эта параллель не очень точна.

Итак, реальность есть определённое бытие. Обратите внимание, поскольку речь идёт о бытии, а следовательно, о философском бытии, постольку нисколько речь не идёт ни о природе, ни об общественной определённости, ни о мыслительной, ни о представлениях и так далее. Это в данном случае к философии отношения не имеет! Речь идёт о всеобщности бытия! А уж как эта всеобщность бытия при его дальнейшем развитии начинает различаться в себе самой — как природное бытие, как духовное бытие — это дело дальнейшего развития и конкретизации соответственно рассмотрению. В начальном же моменте об этом различии и речи быть не может! Ну а коли реальность есть лишь определённое бытие, то само собой разумеется, что определённое бытие тоже не указывает, какая это определённое: природная, общественная и так далее.

Итак, реальность есть определённое бытие, определённое бытие. А теперь присмотримся к этому понятию, которое составляет непреодолимую трудность для рассудочного мышления, ведь оно полагает, что «понятие, вообще-то, не имеет никакой реальности». Вдумайтесь, раз бытие есть определённое, то оно есть и реальность только благодаря этому. Определённое и составляет именно реальность! Скажите, а существует ли вообще понятие (в качестве субъективной формы) о чём-нибудь без определённости?! Таких понятий вообще не существует! Больше того, даже представление, которое главным моментом имеет абстрактное тождество с собой, и оно не лишено определённости и различённости! Правда, недостаток представлений вообще состоит в том, что определённое представление имеется не в форме представления, а в его содержании — в том, что представляется. Форма представления должна быть абсолютно простой, а вот то, что представляется, кажется определённым в себе, различённым. Потому-то представление и неудовлетворительно, что в нём имеется распад на абстрактную тождественность самой формы, на единое простое по форме, и на многообразное различённое, расчленённое в себе содержание представления. Но ведь это представление! А если мы хотим иметь понятие — самое обычное,

конечное понятие о чём бы то ни было, — то для понятия это уже недопустимо! Даже ограниченное понятие не может иметь своей формой абстрактное тождество с самим собой — тогда это не понятие, а представление! Значит, как ни странно, берём мы любое понятие из области любой из опытных наук — форма понятия должна заключать в себе моменты различения себя. При этом не упраздняется различённость содержания этого понятия. Догадываетесь, почему понятие является более истинной формой, чем представление? Если в представлении имеется лишь чистая противоположность абстрактно-тождественной формы и различённого в себе содержания, то в понятии наряду с различённостью содержания имеется ещё и некоторая различённость формы. Потому-то это понятие и оказывается в этом моменте тождества различённости содержания и различённости формы именно понятием данного содержания. При этом тождество, обратите внимание, какое хитроумное! Тождество не в равенстве с собой, а в различённости в себе самом! Различённость в содержании та же самая, что и моменты различённости в форме понятия. И различённость в форме понятия та же самая, что и различённость в содержании понятия. А вне этого форма и содержание различны друг от друга. Но вот это-то различие между формой и содержанием наряду с моментом тождества в различённости, различие между двумя этими моментами и есть то, что составляет различие особенного понятия от философского понятия. То есть в философском понятии должен быть не только момент тождества различённости в содержании и в форме, но и момент различия [должен быть] одним и тем же, различие должно быть тождественным, одним и тем же. Тогда это философское понятие! Только когда налицо эти два момента: тождество и различие в форме, тождество и различие в содержании, благодаря чему форма оказывается содержанием, а содержание оказывается формой, — только здесь впервые мы получаем философское понятие. Но это и есть категория, философская категория! Как видите, пришлось попутно коснуться и природы философской категории.

Итак, теперь нетрудно сообразить, что философское понятие потому и не нуждается в каком-то содержании, извне поставляемом для него и соединяемом с этим понятием внешним образом, что философское понятие прежде всего в себе самом имеет различённость и определённую. Его предметом выступает единство мышления и бытия — единство противоположностей, содержание

уже ясно выражено и есть единство противоположностей. Но ведь, чтобы быть истинной для выражения этого содержания, форма сама должна быть таковой же, то есть как содержание философии есть единство противоположностей, всеобщих противоположностей, точно так же таковой должна быть и форма. Но эта форма, выражающая всеобщее содержание философии как единства мышления и бытия, как единства противоположностей, и есть философская категория! Итак, философское понятие только тогда и выступает как философское понятие, когда оно в себе самом имеет различённость, определённую, но это и есть содержание, или реальность, этого понятия! А у нас до сих пор высокоразвитые в марксистско-ленинской философии индивиды всё ещё требуют примеров как содержания для философских понятий и категорий, полагая, что без примеров мы впадаем в дикую абстракцию! И они совершенно не подозревают, что с этими примерами, которых они хотят, которые они преподносят и которыми они пичкают других, эти индивиды всего лишь занимаются идеологией, хождением на голове, ибо превращённые формы проявления выдают за сущность! Да, да, это пример настоящей иронии! Ведь пример — это единичное, соответственно своей узенькой, тощенькой природе совершенно искажающее, противоположным способом выражающее то всеобщее, которое оно в себе носит. Вот что такое пример! Погоня за примерами есть попытка поймать абсолютное в виде мухи: взял пример — поймал всеобщее! Наивность этого способа мышления беспредельная, ибо он полагает, что явление и есть сущность, и наоборот! И вдобавок ещё сошлётся на конспект Ленина «Науки логики»: «Сущность является, а явление существенно», — при этом нисколько не понимая того, что если «сущность является», то, простите меня, это ведь есть уже явление сущности. То есть хотя момент тождества есть, что и сказано в этом определении, дословно взятом из «Логике» Гегеля, но одновременно выступает и различие! А иначе зачем сущности являться, если явление есть то же самое, что она сама?! Видели вы что-нибудь подобное?! Это просто бессмыслица! Положение, лишённое смысла: «Обнаруживает себя то, что лежит на поверхности». Великолепно!

Значит, мы получаем единственно правильный вывод: философское понятие только тогда является понятием, когда оно имеет в себе самом собственную различённость, и это есть его собственная реальность! Нам это необходимо усвоить, и эта точка

зрения к абсолютному идеализму Гегеля ещё никакого отношения не имеет. Спор материализма и идеализма — не о том, есть всеобщее или нет, есть категории, выражающие всеобщее, или нет, а о том, какова природа самого всеобщего. Философия всегда есть познание всеобщего, независимо от того, выступает она в форме материализма или в форме идеализма. Значит, от положения Гегеля и положения Аристотеля, что всеобщее в себе самом должно иметь свою собственную реальность (а это генетически восходит к Платону, иначе Платон не мучился бы над вечной для него проблемой идеи и вещи, то есть идеи и реальности) — от этого положения, получили ли мы его как результат научности и доказательности или как результат субъективной деятельности (далее чего обычно не идут!), мы не можем отказаться. Всеобщее есть начало, и всякая его определённости есть результат его самоопределения. А иначе получим единство мира как что-то производное и жалкое. И, к сожалению, это единство мира будет существовать только в голове! Если единство мира действительно есть, а доказательство этого и должно состоять в распаде всего конечного во Вселенной, в его собственном разложении, тогда не в многообразии обнаруживается основание, единство, ибо многообразие исчезает, а наоборот, единство выступает единственным источником многообразия. Это то, что, по Фалесу, не исчезает и не возникает. Я не хочу распространяться о том, что у нас это единство представляют как что-то субъективное — то, что можно получить или путём возни субъективной рефлексии в процессе опытного познания, или путём «премудрой» практической материальной деятельности, забывая о том, что само-то теоретическое отношение рассудочной рефлексии, как и практическая деятельность оказались бы невозможными, если бы само единство мира не пришло в ходе своего собственного диалектического процесса к различению себя самого на субъективный и объективный мир. Как видите, дело обстоит несколько иначе.

Вот почему постоянно идёт речь у Гегеля, что предмет существует сначала в своём понятии, что он есть лишь в себе, что это есть лишь наше понятие о предмете. Тогда отпадает необходимость куда-то двигаться за какой-то определённой, какой-то реальностью извне — достаточно присмотреться к исходному пункту. А исходный пункт нашего рассмотрения есть то, что есть прежде всего понятие субъективного духа, дух в своём собственном понятии. Вот теперь-то и видно, что сама начальная

определённость этого понятия субъективного духа и есть его собственная реальность, и ничего более! А какая простейшая определённость духа? Это мы хорошо знаем. Там, где кончается органическая природа (а это определённая реальность всеобщего, но она, увы, ещё не такова, чтобы быть реальностью духа), данная реальность органического, реальность организма природы должна снять себя, чтобы выступила реальность духа. А какова реальность органического? Прежде всего единичность бытия, ведь жизнь имеет свою реальность в единичном органическом существовании. Вот эта реальность и не является ещё той, чтобы выступил на сцену дух в процессе, когда природа снимает свою собственную непосредственность. Снятие это проделано уже, начиная с механической формы, с абстракции объективно существующих пространства и времени и так далее, но это снятие не достигло и не дало ту реальность, которая уже выступила [бы] как реальность духа, духа человеческого. Значит, и организм подлежит снятию в его собственной определённости, чтобы мы получили простейшую реальность духа. Но, поскольку организм есть единичное, нетрудно сообразить, что, снимая непосредственность единичного, мы получаем всеобщность. Значит, простейшая реальность человеческого духа есть прежде всего всеобщность, а не единичность организма! Ну а всеобщего организма, как известно, нет. Значит, эта всеобщность человеческого духа есть отрицание органического и организма, снятие его. Снятие не означает абстрактное, абсолютное отрицание чего бы то ни было в своём существовании. Снятие означает отрицание и одновременно утверждение. То есть снятие как нельзя лучше выражает конкретное тождество как процесс: всё одностороннее снимается и сразу выступает как момент более развитой определённости. Снятие не есть выбрасывание! Это значит, что непосредственное оказывается моментом опосредствованного — вот что означает снятие непосредственного! Снятие органического вовсе не значит, что был организм, а теперь его нет! Наоборот, организм оказывается лишь моментом всеобщности. Вот что означает снятие органического как высшей формации до духа человеческого!

Итак, это снятие органического осуществлено, выступила всеобщность как реальность духа, тем не менее эта всеобщность, поскольку она только что выступила, не может быть никакой другой, кроме как непосредственной. Да это и нетрудно понять, потому что любое первое отрицание в своей реальности, в своём

осуществлении не может выступить никак иначе, кроме как непосредственно, хотим ли мы этого или не хотим. Первое отрицание всегда имеет своим результатом непосредственность. Вот мы и получили, что то, что есть *понятие духа, или дух в своём понятии*, и есть *непосредственность всеобщего, или всеобщность непосредственности самой реальности духа*. Но ведь непосредственность, нераздельность, неопределённость и так далее — это и есть то, что мы называем *природностью духа*! Обратите внимание, получается весьма интересная форма противоречия: с одной стороны, поскольку человеческий дух уже выступил в своей простейшей форме, он есть отрицание природного, но, с другой стороны, он одновременно — *природность*! Вот тут-то и раскрывается смысл того, о чём я сказал очень популярно, что здесь мы имеем дело с первым отрицанием непосредственности природного как органического. Вдумайтесь: отрицание органической формации природы свершилось, получили всеобщность как реальность духа — но всеобщность-то непосредственная! Значит, всё различие как результат этого отрицания сводится к одному: если организм есть именно непосредственность как единичность, то реальность духа — та же самая непосредственность, но как всеобщность! То есть единичность и всеобщность прямо указывают на различие начальной реальности духа и организма, потому что организму присуще определение единичности в существовании, духу в его реальности — всеобщность. Обратите внимание, организм, выступая единичным и постольку природным, является непосредственным, но и дух, хотя и получил уже реальность всеобщности, поскольку он есть лишь только первое отрицание организма, тоже есть непосредственность. Значит, преимущество духа человеческого перед организмом и перед органической природой вообще сводится к одному простейшему моменту: мы имеем здесь не просто единичную непосредственность, а всеобщую непосредственность как реальность духа. Непосредственность стала всеобщей, а не так, что вот вам один организм, второй и так далее — бесконечное многообразие живой природы, но всегда в реальности единичного непосредственного существования! Значит, снята непосредственность реальности как единичного, но не снята ещё непосредственность как непосредственность! Следовательно, чтобы дух выступил как настоящий дух, недостаточно, чтобы он выступил как всеобщность, нужно, чтобы эта всеобщность утратила непосредственность — тогда мы будем

иметь дело с реальностью настоящего духа! А здесь, поскольку реальностью духа выступает всеобщность, но ещё непосредственная, постольку реальность этого духа и есть природная.

Мы знаем с вами, когда даже в животном мире, в органической природе выступает ощущение, оно есть всепроникающее в организме, так что уже в органической животной природе есть всеобщность, но в форме ощущения. Ощущение едино, хотя ощущаемого — бесконечное многообразие. Всё, что оно способно ощущать, оно ощущает во всей полноте этого многообразия, но ощущающее — одно! И это единство ощущения является источником, исходным пунктом и предпосылкой того, что затем выступает во всех учениях как «реакция организма», как «рефлекс» у И.П. Павлова и так далее. Убери я единство ощущения как всеобщность в форме ощущения — всё, всем «реакциям», «первичным и вторичным сигналам» приходит конец! Я говорю это потому, что теория Павлова как эмпирическая наука и как эмпирическая теория, естественно, не может указать на своё основание. А здесь мы имеем дело с совершенно другим: сама реальность духа теперь есть всеобщее, но непосредственное — вот это и есть, собственно говоря, *понятие субъективного духа, или дух в своём понятии!*

А теперь вдумайтесь, какое достижение и одновременно какое гигантское противоречие представляет собой эта формация субъективного духа. С одной стороны, вроде бы и существует это понятие в себе, дух в своём понятии, а с другой стороны, реальность этого понятия является непосредственностью всеобщего. Когда мы берём момент всеобщего в этой реальности, то ясно, что всеобщность имеет отношение к понятию. Но понятие и реальность здесь *тождественны*: понятие есть обязательно всеобщее и реальность понятия здесь выступает как всеобщность — в этом момент тождества. Но вдумайтесь, реальность тут — не просто всеобщее, а одновременно ещё и *непосредственное*. А теперь скажите, где это и когда существовало, существует или будет существовать понятие как непосредственное?! Да, можно сказать, что понятие есть в некотором роде непосредственное. Но обратите внимание, когда мы говорим, что понятие — непосредственное, это ни на йоту не удаляет того, что если это действительно понятие, то у него обязательно должны быть моменты всеобщего, особенного и единичного! Если нет этого различия, хотя бы в себе, в качестве реальной возможности, потенциальной, — тогда это не понятие, а представление!

Теперь дальше. Если даже это различие имеется таким образом, что каждый из этих трёх моментов есть целое понятие, всё равно от этого понятие не получает той непосредственности, которая является природной непосредственностью. Если понятие и достигает такого соотношения всеобщего, особенного и единичного, что оно оказывается непосредственным, то это — результат развития понятия, а не исходный пункт, в то время как природная непосредственность есть исходный пункт. Значит, различие природного непосредственного и духовного непосредственного просто. Природное непосредственное есть начало: вещь такова в своей непосредственной определённости, потому что она такова по своей необходимости и другой быть не может. А вот непосредственность духовного если и выступает на одно мгновение в одной своей форме, то она такова, что дух сам привёл себя в эту фазу непосредственности. А это совсем другое! Если человек выступает непосредственно природным, то, простите меня, это обыкновенный дикарь! Но если человек делает себя непосредственным, пройдя через все фазы рефлексии, мук, терзаний, травм и так далее, то это совсем другое — то, что мы имеем на общественно-исторических формациях развития природы человека! Вроде бы — тоже непосредственность, вроде бы ничего не случилось?! Но в последнем случае мы имеем истинную природу человека, которая преодолела общественно-историческую природную рефлексию своего существования, своего бытия и своего развития и достигла конкретного единства; а в первом — это природное непосредственное единство дикаря! В последнем случае мы имеем добродетель, создавшую себя из порока, внутри порока и снимающую порок, а в первом случае мы имеем невинность дурака! Есть разница?! Так что, простите меня, пожалуйста, грехопадение человека необходимо, если он хочет стать человеком! Человеку нужны ошибки, если он хочет пребывать в истине! Без заблуждений нет истины, ибо ни одна истина, даже самая жалкая, не сводится к абстрактному тождеству с собой. А боязнь заблуждений есть насильственная, произвольная попытка удержать себя в тождестве с собой, не дать выступить никакой определённости, а следовательно, не дать выступить процессу. Поэтому я за то, чтобы постоянно делать ошибки, ибо только в этой форме можно чего-то достигать — в форме, снимающей сами ошибки!

Итак, вывод: оказывается, непосредственность и всеобщая реальность духа есть самое вопиющее противоречие с самим

же понятием духа. Но сразу дам разъяснение, чтобы у вас не сложилось то представление, будто понятие здесь есть такое хорошенькое и прямо-таки абсолютно истинное и только реальность не соответствует этому понятию, поэтому, дескать, всё и плохо! Собственно говоря, реальность, о которой мы с вами ведём речь, реальность субъективного духа как предмет антропологии — это и есть его понятие, а понятие и есть эта реальность. Значит, увы, приходится сделать вывод совершенно простой (как я и обещал), что понятие субъективного духа, выступающее предметом антропологии, есть хоть и выступившее, но совершенно ещё не развитое понятие духа. Какова реальность духа — таково и его понятие, каково понятие — таково и реальность! Ибо понятие здесь и есть реальность, а реальность и есть понятие духа. Значит, поскольку реальность — непосредственно-всеобщая, постольку таково и понятие субъективного духа. Вот это противоречие, которое нам представлялось как противоречие разных моментов реальности духа, с одной стороны, и понятия — с другой, на самом деле есть одно и то же единственное противоречие антропологической формации духа. Ибо нет вообще понятия без реальности, реальности — без понятия. Значит, речь должна идти об одном: о том, что развитие понятия духа должно быть одновременно развитием реальности духа, а развитие реальности духа должно быть развитием его понятия, то есть всеобщей природы. И всё! А на соответствие основного противоречия начальной формации духа я указал, а именно налицо всеобщность и непосредственность. Это ещё означает, что мы не имеем здесь истинного духа: ни в моменте непосредственности — это начальная непосредственность, а не результат; ни в моменте всеобщности — это не конкретная в себе всеобщность, снявшая процессы непосредственности и различённости, а только начальная, самая абстрактная, самая бедная всеобщность. Значит, всеобщность здесь подлежит диалектическому развитию, она должна сделать себя в этом всеобщем и непосредственном конкретно-всеобщим. Значит, в начальной формации антропологической формы человеческого духа мы имеем дело лишь с сущим понятием духа — это понятие, существующее в непосредственной всеобщности, и всё.

Забегая вперёд, хочу сказать два слова. При рассмотрении данного содержания я почти совершенно не употребляю слово «понятие» в значении «субъективное представление». Это первое. И второе. Я тем более не употребляю слова «форма», почти

не говорю о «форме духа». Почему я употребляю слово «формация» вместо «форма»? Ходячее представление предполагает, что можно иметь какую-то форму без содержания, форму без реальности, слово «формация» же ликвидирует это. Когда я говорю «формация духа», то сразу ясно, что речь идёт о единстве формы и содержания духа. В работах Гегеля вы можете не найти словопотребления «формация», особенно в русских переводах, там есть «формообразования», «формы», «лик», «облик», «ипостаси» и так далее.

Итак, первый пункт ясен. Ясно, в чём состоит простейшая форма антропологической формации духа. Вследствие своей непосредственности эта антропологическая формация духа и есть как раз то, что носит у нас название «душа». Эта *непосредственность реальности* духа заставляет здесь дух выступить только как *душу*. Значит, душа есть прежде всего *природная*, и уже поэтому нечего этим кичиться! Душа есть та непосредственность, которая подлежит снятию вследствие своей собственной ограниченности. Но тем не менее, раз душа подлежит снятию, во что она должна снять себя? Ясно, что если первая формация духа есть непосредственность, то вторая формация духа есть *опосредствованность*, это я уже объяснил вам. Значит, душа должна снять себя в *сознание*, так как сознание есть вторая формация духа как формация опосредствованная. Значит, без преувеличения, нам надо ожидать, что душа есть процесс становления сознания. А отсюда следуют очень неприятные вещи, что, оказывается, не с душой нужно возиться и не душу лелеять, а сознание, которое является ближайшей истиной, в которую разрешает себя сама определённость души. Не душа выше сознания, а сознание выше души! А душевность есть как раз та непосредственность, в которой человек имеет момент тождества с животным миром! Поэтому тот, кто слишком печётся о душе, тот очень тоскует по животному состоянию! И «спасти душу» означает лишь одно: абсолютно удержаться и пребывать лишь в формации животного мира! Ибо спасти душу можно одним способом — не дать душе выхода в сознание. Чувствуй, переживай, чем угодно наполняй душу, кичись и пучься любым её содержанием — главное, чтобы не выступило сознание, в которое разрешается сама душа! Поэтому чувствующие души до сих пор превозносятся выше, чем сознательные, а чувство превозносится выше, чем мышление. Говорят, что тут «много привлекательного, трогательного, непосредственно

близкого», — но весь прозаический вопрос сводится лишь к одному: для кого? Для дикаря это самое близкое?! — А для Аристотеля это было самое далёкое!

Итак, сознание. Сознание, выступающее в процессе самоотрицания души (а она непосредственна, хоть и всеобщая, как мы установили), естественно, сразу впадает в рефлексю. Здесь получается двойная удвоенность сознания: сознание в отношении к самому себе и сознание в отношении к иному вне себя. Оба эти момента неотделимы друг от друга. Вследствие этого удвоения формы сознания выступает и удвоение его содержания. Об этом не мешает сказать, потому что у нас дальше представления, что содержание есть всего лишь объективно сущее, в современном философствовании дело не пошло. Но в том-то и суть, что сознание вовсе не имеет своим содержанием вне и независимо от сознания существующее! Это такая чудовищная форма клеветы на природу сознания, такая односторонность и такое выдёргивание из тотальности природы сознания одного момента, что просто диву даёшься, как это укрепилось и стало почти всеобщим пред-рассудком! Видимо, потому, что люди охотно при определённых политически скверных условиях склонны верить на слово, нежели думать! Поэтому они и заучили это, как «Отче наш»! А ведь объективность этого содержания является лишь только одним моментом, и точнее, как мы увидим дальше, не моментом, а только одной из двух форм существования единого содержания. Если имеет место рефлексия или отношение к иному для сознания, то мы имеем дело с содержанием, существующим вне и независимо от сознания, — вот вам и весь материализм! К этому-то пункту он абсолютно произвольно и сводится. Но, простите меня, каким образом сознание знает об этом содержании, существующем вне и независимо от него, будучи абсолютно тождественным себе самому?! Как пустая субъективная форма каким-то мифическим образом должна ещё заполучить это объективное содержание в себя?! В том-то и дело, что всё сие невозможно! И нас оставляют при абсолютной мистике [, ибо остаётся абсолютно непонятным,] каким образом и почему объективное содержание, не желающее быть чем-нибудь иным (а оно именно таково, потому что оно просто существует вне и независимо от сознания!), вдруг входит в субъективную форму. И при этом допускается ещё одна непоследовательность с точки зрения диалектики: это объективное содержание объявляется определённым содержанием. «Мы ведь

знаем конкретно, абстрактно мы не знаем», — это ходячий афоризм! Но, простите, если содержание объективное и оно в себе самом определённое, то ведь эта определённость и есть роковая погибель этой объективности содержания! Вследствие собственной определённости объективность содержания с необходимостью рано или поздно примет форму субъективности, потому что удержать содержание исключительно в определении объективности можно только одним способом — не дать ему никакой определённости! Как только дали определённость самому объективному содержанию — всё, его уже не удержать! С необходимостью оно примет субъективную форму, и притом независимо от того, хотят его познавать или не хотят. Имеется вне сознания — оно само выступит как сознание.

Есть ещё и второй момент. Он состоит в том, что сама субъективность здесь предпосылается как готовая [и пустая, «чистая» в себе самой]. А ведь на самом деле субъективность — всё-таки тогда действительно существующая, когда обязательно обладает хоть какой-то определённой в себе самой. Нет этой определённости в так называемой «чистой» субъективной форме — она никогда не соединится ни с каким объективным содержанием! Но тут-то и раскрывается интересное, что даже сознание, имеющее своим содержанием то, что существует вне и независимо от него, обязательно должно быть определённым в себе самом, а иначе оно не знает этого и не может знать! Вдумайтесь, как просто. Для сознания, которое есть $A = A$, не существует ничего ни вне его, ни в нём! И не существует вне его именно потому, что в нём ничего не существует для него! Только различающее себя от себя сознание имеет дело с содержанием, существующим вне и независимо от него! Поэтому теория Локка, Кондильяка, Дидро и всех приверженцев теории отражения в современном диалектическом материализме равным счётом ничего не отражает! Не отражает потому, что сознание в себе самом для них выступает как *tabula rasa*, «чистая доска», что сознание само ещё должно выступить результатом отражения, причём внешнего отражения, а не результатом рефлексии объективного содержания в себя самого! То есть это теория невозможности сознания, теория невозможности даже ощущения!

Резюмирую эти два момента воедино. Первый. Только наличие определённости в самом объективном содержании делает это содержание необходимым в процессе диалектического

развития таким образом, что оно с необходимостью получает субъективную форму. Второй. Субъективная форма, выступающая как результат диалектического процесса собственной определённости объективного содержания, только потому и способна познавать объективное содержание, существующее вне и независимо от неё. Ну а коли мы получили это, получаем и последний момент. Если сознание способно понимать, воспроизводить, усваивать, делать своим что-то вне его существующее только потому, что оно имеет определённую в себе самом, то ведь в этой определённости сознания в себе самом заключено отношение сознания к себе самому. Значит, сознание как рефлексия в себя самого имеет себя одновременно своим собственным содержанием. Интересная штука получается! Оказывается, для сознания объективное содержание существует лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно имеет дело с субъективным содержанием; и с субъективным содержанием оно имеет дело только тогда и постольку, когда и поскольку имеет дело с объективным содержанием. Оказывается, нет ни только объективного содержания, ни только субъективного содержания, ни только субъективной формы, ни только объективной формы! А что же есть? Есть то, чему учил уже Аристотель, — есть процесс единства формы и содержания. На одной ступени этот процесс единства формы и содержания выступает как объективность, на второй ступени он выступает как субъективность. Значит, содержание есть одно и то же — всеобщее содержание: не объективное и не субъективное, и одновременно и объективное, и субъективное! И форма точно так же является ни только объективной, ни только субъективной, но одновременно и тем, и другим! Но это и есть разум! Вот к этому-то разуму в процессе всего диалектического развития и саморазложения сознания и самосознания и раскрытия их единства, а не удержания в их односторонности, и ведёт феноменология духа, этим она занята. То есть только феноменология впервые приводит к раскрытию единства мышления и бытия в форме разума, или в разумной форме!

Как видите, феноменология занята одним: здесь сознание становится разумом, как в антропологии душа становится сознанием. Не хватает ещё одного момента. Поскольку это единство выступило, выступило для нашего философского способа мышления и познания, спрашивается, выступило ли это единство субъективного и объективного содержания и субъективной и объективной формы для самого разума? — Нет. В себе этот разум уже

есть. Но для себя он ещё не выступил. Поэтому разуму приходится проделать ещё собственный диалектический процесс развития его определённости. И как только разум выступает прежде всего в форме субъективности — это как раз и есть *теоретический дух*, чем занимается психология. И во-вторых, разум выступает предметом психологии и в форме объективности — это *практический дух*. И вот когда только проходит фаза этой рефлексии, раздвоенности на теоретический и практический дух, когда снимается односторонность той и другой формы духа, тогда только разум выступает предметом для себя самого. Вот тут-то мы имеем разум для разума, *дух субъективный как таковой*. Вот чем занимается психология.

Значит, различие [формаций духа] очень простое. Первая формация субъективного духа есть *единство субъективного и объективного*, единство формы и содержания, понятия и реальности, но *непосредственное* единство. Это — то, что Аристотель определял как «пассивный нус», или «пассивный разум», «разум в потенции», — то есть душа как носитель, как реальная возможность разума. Вторая формация представляет собой сферу рефлексии, раздвоения, выступления определённости, *различения субъективного и объективного*. Этим занята феноменология духа. Занимаясь односторонними противоположными моментами субъективного и объективного, весьма различными по форме и содержанию, начиная с простейшего, чувствующего сознания и до разума, она приводит к раскрытию того, что представляет собой единство того и другого, а значит, к тому, что такое разум. И наконец, третья формация есть «*возвращение*» к конкретному единству. «Возвращение» здесь в кавычках — это не просто возврат к непосредственному единству, что было бы возвратом к природной душе, а именно конкретное всеобщее, приходящее к непосредственности из опосредствования и различения в себе самом. Следовательно, мы получили то, с чего начинается психологическая формация субъективного духа. Когда вся формация субъективного духа исчерпана, дальше с необходимостью следует *объективный дух*. Но поскольку мы пока заняты сферой субъективного духа, постольку в следующий раз мы займёмся рассмотрением предмета философской антропологии.



ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

В прошлый раз мы с вами остановились на краткой характеристике необходимости движения форм субъективного духа и, согласно нашему плану, как мы и намечали, сегодня приступаем к подробному рассмотрению самой первой формы человеческого духа в его развитии. Эта форма носит название *природного духа*. Форма природного духа есть простейшая форма антропологического развития сознания и вследствие своей простоты представляет самые большие трудности. Трудность коренится здесь не столько в содержании того, что даёт Гегель, рассматривая природу антропологической формы развития сознания. Содержание это хорошо известно, исторически оно было разработано самой опытной наукой и само по себе трудности не вызывает. Трудность коренится скорее в другом — в самом диалектическом методе, которому Гегель подчиняет весь материал рассмотрения, и трудность эта настолько велика, как можно судить по всей имеющейся у нас отечественной литературе о Гегеле, что нельзя указать ни одной работы, которая удовлетворяла бы требованиям диалектического метода. Полагаю, что трудность эта связана ещё и с тем, что здесь не просто имеет место гегелевская форма диалектического метода, связанная с точкой зрения абсолютного идеализма, что является только специфической особенностью диалектического метода, но вообще в настоящее время отсутствует разработанный диалектический метод и, соответственно, понимание этого метода прежде всего в марксистско-ленинской философии. Отсутствие предпосылки разработанного марксистского диалектического метода является препятствием, которое выступает здесь в критической литературе о Гегеле. Поэтому главное внимание я буду сосредотачивать даже не столько на доктрине, не столько на содержании, сколько на диалектическом методе, который имеет первостепенное значение для марксистско-ленинской философии и, как известно, для дальнейшего развития философии вообще. Этот центральный пункт мы с вами не должны выпускать из внимания ни на мгновение.

Итак, первая трудность, с которой мы сталкиваемся в гегелевской трактовке первой антропологической формы развития

сознания, коренится в том, как эту первую ступень развития человеческого духа определять: как субъективную или как объективную? Вот в чём заключается первейшая трудность. У самого Гегеля, как вы знаете, в конкретных исторических разработках в разных разделах философии духа первая ступень всегда носит название субъективной, но это название одновременно является сильно сбивающим с толку. Почему? Потому что закрадывается впечатление (и это, к сожалению, получило отражение у нас), будто бы у Гегеля речь идёт о каком-то субъективном духе, от века данном или позднее каким-то непонятным образом существующем, из себя выталкивающим какую-то объективность в качестве внешнего мира, противопоставляющем себя ему, вступающем к нему в отношение, в процесс и так далее. Словом, здесь вкрадывается та иллюзорная видимость и [оседает] тот ошибочный налёт, будто мы имеем дело с субъективностью духа, как это понимали повсеместно и распространённо. Но согласно подробному анализу, который мы с вами проделали, теперь для вас ясно, что понятие субъективности у Гегеля вовсе не является чем-то таким, что существует от века и противопоставлено объективному. Следует сказать обратное: субъективность у Гегеля, наоборот, есть то, что в нашей философской литературе называется прежде всего объективным. Вдумайтесь. Чтобы дать какое-то разъяснение, ну хотя бы для представления, если не для понимания вначале, я возьму специально пример, не искажающий суть дела. Допустим, что мы с вами (а это близко к рассматриваемой теме) рассмотрим, что такое, например, дикарь. Как определить его — это субъективный человек или объективный? Вопрос отнюдь не простой, чтобы получить такой же простой ответ: кто же не знает, что дикарь существует так же объективно, как существовал Аристотель, Наполеон I, Карл Маркс и так далее?! Если дикарь есть реально существующий человек, то, значит, вывод простой — он существует объективно. Это Гегель хорошо знал, но в том-то и дело, что дикарь при всей его реальности существования, тем не менее, оказывается субъективным человеком. Что там дикарь! Поскольку можно заявить, что дикарей почти уже нет сейчас на нашей планете, а те, которые существуют, не играют никакой заметной роли во всемирном историческом процессе человеческого общества и так далее, постольку можно взять другой пример — как раз фазу развития ребёнка. Уж тут мы никуда не денемся: дети есть и будут, потому что это является

необходимым способом самовоспроизведения и саморазвития человеческого рода. Ребёнок — каков он: это объективный ребёнок или субъективный? Я специально привожу эти примеры, чтобы показать, насколько превратно представление, создающееся даже при простом изложении философии Гегеля, когда субъективность начинают трактовать исключительно как форму односторонней субъективности. Так вот, ребёнок существует реально, в этом смысле слова он объективен, и тем не менее, согласно Гегелю, этот ребёнок есть всего лишь субъективное. Значит ли это, что он существует лишь в нашем представлении, в голове, идеально? — Ничего подобного! Значит, речь идёт не о том, какое определение (в отношении в том числе природы души) здесь должно выступать — субъективное или объективное, не в этом суть дела. Суть дела в другом: что за этим наименованием, что за этой категорией стоит по своему содержанию?

Проблема здесь очень глубокая. Остановимся на ней, чтобы разобраться в этих кажущихся излишними для нас вопросах. Почему? Потому, что для нефилософского мышления, в общем-то, всё всегда очень просто: объективное есть то, что существует вне сознания, ощущения, представления, вне нашей воли, морали, потребностей, цели и прочего, а субъективное есть то, что есть в нас, и всё! Всё — в готовом виде. В чём несостоятельность этой позиции? В том, во-первых, что субъективное и объективное для нефилософского мышления мыслятся как нечто неподвижное. Объективное есть объективное: что бы с ним ни было, оно всегда есть объективное. И точно так же субъективное: что бы с ним ни происходило, какие бы метаморфозы оно ни претерпевало, оно всё равно остаётся субъективным, поэтому путаницы быть не может. Но, во-первых, такого не может быть. Ошибка тут не только теоретическая. Прежде всего тут ошибка, имеющая более серьёзное значение, — ошибка философская, ошибка, касающаяся диалектического метода. Посудите сами: объективное только тогда и может быть объективным, когда его насильственно удерживают только как объективное. Точно так же обстоит дело с субъективным, независимо, о какой реальности этого идёт речь: дикаря ли, ребёнка ли, антропологической формы развития — всё равно, субъективное только до тех пор и остаётся субъективным, пока его насильственно, произвольно удерживают как субъективное. На самом деле здесь имеется вторая ошибка, молчаливо скрытая как предпосылка: субъективное и объективное

здесь берутся уже как существующие в готовом виде в разделённости и противопоставлении друг другу. Посмотрите, например, на разделы «Теория познания» курсов диалектического материализма. Там везде начинают с места в карьер: внешний мир есть данный, существующий с одной стороны, и есть познание как данное с другой стороны, при этом сознание должно отражать этот внешний мир, существующий точно так же самостоятельно, как и то сознание, которое его познаёт. Таким образом, предпосылка явно взята не критически, ибо налицо самостоятельное существование двух начал. При этом ухитряются ещё возвести хулу на основоположников марксизма-ленинизма, чтобы прикрыться авторитетом, что это-де и есть ленинская теория отражения. Но простите, пожалуйста, Ленину никогда в голову не приходила такая мысль, чтобы сперва признать два самостоятельных начала, а потом сказать: «Знаете, одно является отражением другого!» Если допущены два самостоятельных начала, то их после этого ничем уже не соединишь — уж это-то Ленин знал! Достаточно посмотреть на содержание его «Философских тетрадей» и других работ. Итак, значит, вторая ошибка, более серьёзная, состоит в том, что здесь начисто отсутствует какое-либо представление о диалектическом методе и, соответственно, о диалектическом процессе самих моментов по содержанию. Посудите сами, ведь дело, как говорит Энгельс, гораздо глубже: субъективный момент впервые только тогда и выступает как субъективный, когда объективно существующее само развило себя в субъективную форму существования. И впервые благодаря этому возникает сама противоположность! Значит, само развитие и противоположность субъективного и объективного, простите, даны не от века, а есть результат определённых ступеней развития. Только тогда это — рациональное понятие и только тогда объяснимо, почему субъективное и объективное не попадают в положение абсолютной формы дуализма. Если не рассматривается возникновение субъективного в процессе развития самого объективного, то никакое единство их после этого невозможно. Для этого нужен диалектический процесс, нужно дать волю определённости самого объективного — и собственная определённость объективного, его собственное противоречие, его различённость, втянутая в процесс, с необходимостью должна привести к субъективной форме, которая имеет свой исходный пункт в объективном. Значит, диалектический процесс начисто уничтожает мёртвую разделённость

и мёртвую противоположность субъективного и объективного, в то время как для метафизического мышления, наоборот, они оказываются готовыми и вечно неподвижными.

Я вам это разъяснение делаю для того, чтобы нам понять, в каком смысле Гегель употребляет определение субъективности антропологической формы сознания. Это вовсе не означает, что эта форма сознания существует лишь в голове и никак иначе, что она не обладает реальностью и так далее. Наоборот, антропологическая формация вполне реальна, она есть, и тем не менее она субъективна. Поскольку она есть, мы можем её определить как объективную форму, но одновременно она есть и субъективная. Обратите внимание, сама антропологическая форма сознания оказывается отнюдь не такой простой, как кажется на первый взгляд. С одной стороны, если мы берём в качестве её основного определения, что это есть объективная форма существования человеческого духа в простейшей его реальности, тогда, простите, процесс должен развёртываться таким образом, что эта объективная форма антропологического сознания должна сама стать субъективной. Если, наоборот, мы говорим, что антропологическая форма сознания есть субъективная форма человеческого духа, тогда, наоборот, эта субъективная форма её собственным процессом должна ещё сделать себя объективной. Обратите внимание, я потому так по полочкам разбираю эту простейшую антропологическую форму в её исходном простейшем определении, что она действительно есть противоречие в себе. Это — противоречащая самой себе форма. Почему она может быть определена как субъективная, с одной стороны, и одновременно как объективная — с другой? Почему и откуда это равноправие противоположных определений? Ведь с точки зрения формальной логики кажется вопиющим противоречием, что мы одну и ту же реальность определяем то как объективное, то прямо обратным образом как субъективное, и наоборот. Вдумайтесь, ведь это же противоречие — сказать о каком-то существовании, что это есть конечное существование, и тут же сказать, что это бесконечное существование. Ясно, что это противоречие, но такого ли рода противоречие антропологической формы развития человеческого духа?

Сделаем небольшое отступление. Смотрите: существовали, например, исторические государства различных форм. Вы хорошо их знаете из всеобщей истории, даже со средней школы. Но что такое государство? Если присмотреться к тем, кого мы

теперь популярно называем идеологами государства, каких всегда исторически хватало с лихвой, то для идеологов государства государство всегда было формой всеобщности существования данного общества. Если мы возьмём философскую концепцию хотя бы периода Нового времени, где трактуются как раз догосударственные формы существования, что у Монтескье, что у Гоббса, что у Руссо — всё равно, и даже государственные формы существования, то в ней возникновение государства объясняется очень просто. Как бы ни трактовалась первая фаза (период догосударственного существования) в каждой философии — как период гармонии, единства с природой или, наоборот, как фаза людоедства, насилия и тому подобного, — всё равно так или иначе остаётся необходимость второй фазы, а именно государственности. И государство, во-первых, сразу тут выступает панацеей от чего? От истребления индивидов гражданского общества всех всеми, то есть просто от исчезновения гражданского общества самого по себе вследствие собственного самоуничтожения. Во-вторых, государство даже выставляется как сфера всеобщности экономического интереса. Это — голый факт для того, кто знает философские концепции общества и государства, когда бы они ни выступали. Что делают Маркс и Энгельс в связи с этим? Они впервые раскрывают природу государства, потому что историческая форма развития государства в лице буржуазного государства пришла уже к своему историческому завершению и на фазе исторического разложения государства в его собственной природе впервые раскрылось, что такое государство. Маркс с Энгельсом чётко определили, что это государство просто есть лишь видимость общности, что это — не всеобщность. Тут нет ни единого экономического интереса, ни чего-то иного единого, это лишь видимость общности. А чтобы вам совсем осознать, в чём тут дело, достаточно вспомнить второе определение природы государства у Маркса и Энгельса, что государство всегда есть политическая власть, политическое орудие экономически господствующих классов. Вот вам и «всеобщий» интерес! Вот вам явление государства, которое действительно создает иллюзию, что оно является сферой всеобщего экономического интереса, интереса всех, а на самом деле государство является представителем интереса господствующего класса! Значит, действительность всеобщего интереса гражданского общества Маркс и Энгельс видят не на пути существования государства, а на пути его снятия. Это — величайшей важности вывод. Посмотрите, насколько здесь

видимость не соответствует природе самой видимости, явление не соответствует сущности! Когда сущность впервые раскрывает себя, мы впервые только начинаем понимать, что есть явление и что оно представляло.

Точно так же обстоит дело и с антропологической формой развития сознания. С одной стороны, она реальна, она объективна, но вдумайтесь, каково содержание самой этой объективности. Содержание этой объективности очень простое — это непосредственная объективность (есть такая). А непосредственная объективность — это прежде всего природа. Очень небольшая похвала такой объективности! Эта объективность не соответствует себе самой как объективности, то есть форма объективности не соответствует природе объективности, и наоборот. Если мы даём определение антропологической формы сознания как формы субъективности, то здесь получится то же самое, что это всего лишь непосредственная субъективность, а значит, субъективность не соответствует всеобщей природе субъективности. Хотим или не хотим, мы с вами вертимся в одном и том же — непосредственность объективности оказывается именно в моменте непосредственности тождественной субъективности, и наоборот, непосредственность субъективности соответствует непосредственности объективности. Смотрите, с точки зрения диалектики мы с вами знаем, что если выступают действительные противоположности, а не абстрактные, то эти противоположности достигают тождества только в самом процессе опосредования в процессе диалектического развития, и притом на высшей ступени. А если мы берём абстрактные противоположности (государство я вам уже привёл как видимость абстрактной всеобщности экономического интереса), то одна сразу оборачивается другой стороной (тем, что действительностью государства является парцеллярность экономического интереса). Возьмите свободу воли. Как только мы берём свободу воли как абстракцию от всего, как независимость от всего, тотчас же мы с вами попадаем в прямую противоположность их тождества — содержанием этой абстрактной свободной воли может быть только случайное единичное содержание. Кто больше всего мнит об абстрактной свободной воле, тот больше всего и погружён в произвол случайного содержания! Вот как неразвитая, абстрактная противоположность оказывается тождественной — именно в своей неразвитости они [абстрактные противоположности] тождественны.

Именно это имеет место в антропологической форме сознания. Здесь субъективное непосредственно есть объективное, и наоборот, потому что то и другое есть лишь природное непосредственное. Теперь для вас будет ясно, почему Гегель настаивает, что первой формой антропологического развития сознания выступает природная душа. Это уже действительно противоречие. Во-первых, душа. Душа вовсе не есть природное (с точки зрения материализма это само собой понятно, но даже с точки зрения Гегеля природной души как природной не существует, я дальше скажу почему). И тем не менее здесь природа — с одной стороны, душа — с другой. Это противоречие? Да, противоречие. Но что сделать, если таков характер этой души. Чтобы понять это окончательно, перейдём к самому капризному из предварительных моментов гегелевской трактовки антропологической формы сознания. А именно к тому, что представляет собой душа в простейшей её реальности как природная душа. Но, во-первых, в памяти сразу воскресают историко-философские концепции мировой души. Они широко представлены философской литературой, развитием философии с античного мира. Со времён Платона всю уже обсуждали, что такое мировая душа. Но вот что интересно. Как бы ни трактовалась эта мировая душа (а она активно трактуется, начиная с Платона, у Кузанского, у Бруно и так далее вплоть до Шеллинга, который первые свои натурфилософские работы посвятил тому, что представляет собой мировая душа — а это душа мира, душа Вселенной), при всём разнообразии трактовки мировой души все философы до Гегеля сходились в одном пункте — в том, что душа есть некоторый субъект, а всё остальное является производным, результатом объективации этой мировой души, всё остальное есть предикат этой мировой души. Во всей исторической тенденции трактовки природы души впервые только Гегель выступает и говорит, что мировая душа вовсе не является субъектом. Ужасное расхождение и притом величайшей важности для нас с точки зрения материализма. Это расхождение — отнюдь не случайность для Гегеля и отнюдь не второстепенно, ибо расхождение это касается понимания природы самого всеобщего. Пока рассматривали мировую душу как субъект, она с необходимостью трактовалась как абстракция всеобщего. Отсюда происходили все остальные представления: есть мировая душа, она — действующая, она — *causa sui*, она — производящая природа, а всё остальное — сотворенная природа и так далее. *Natura naturans* — это как раз приписывалось

мировой душе и так далее. Что делает Гегель? Гегель отказывает этой мировой душе в определении субъекта именно потому, что мировая душа как субъект не существует, она существует как таковая лишь в субъективном представлении. Что же на самом деле представляет собой душа? Душа, по Гегелю, является действительной только тогда, когда она существует в форме субъективности, значит, в форме субъективного человеческого духа. На эту сторону гегелевской философии, к сожалению, очень мало обращает внимание наша литература о Гегеле, хотя у Маркса и Энгельса этот важнейший момент постоянно фигурирует в их взгляде на его философию. Потому что речь здесь идёт о принципиально важном положении: как понимать природу всеобщего? Как абстрактно-всеобщее или как конкретно-всеобщее? Если как абстрактно-всеобщее, то тогда сразу с необходимостью размышляющий о природе мировой души приходит к представлению, что она есть творящий субъект. Если он, наоборот, понимает всеобщее как конкретное, тогда с необходимостью получается гегелевское положение, что мировая душа действительно, реально существует только в форме субъективности и нигде больше. Не учитывая этого важнейшего положения, нельзя понять, например, бесконечно повторяемое Гегелем (особенно в его лекциях по философии религии) положение, где он постоянно протестует против абстрактной трактовки всеобщего, заявляя это самым резким образом. Гегель заявляет, что нет двойного разума: с одной стороны — божественного, с другой — человеческого. Точно так же нет двойного духа: с одной стороны — божественного, с другой — человеческого. Есть один дух! Именно осознание человеком своего собственного разума и есть божественный разум, осознание человеком сущности своего духа и есть божественный дух. Поэтому Гегель к религиозным представлениям, будто бог существует высоко и далеко на небе и так далее, никакого отношения не имеет, и к Гегелю это никакого отношения не имеет. Точно так же, как и абсолютная идея (мы подробно это с вами рассматривали у Гегеля) не является существующей по ту сторону природы — она единственно в мире существует — в самих формациях природы, общества и мышления. Возьмите взгляд Гегеля на формы восточного пантеизма. Ведь что не удовлетворяет Гегеля в его трактовке восточного пантеизма как первой исторической формы религиозного сознания? — То, что субстанцию пантеисты помещают где-то по ту сторону конкретно существующей реальности. Необходимость этого выступает как

раздвоение, а Гегель был очень чуток ко всем историческим формам дуализма. Возьмите Эпикура, например. Мы ценим его за то, что он представлял материалистические тенденции античной философии, а Гегель (и это совершенно правильно) не в восторге от Эпикура по поводу того, что Эпикур с необходимостью вводит бога в свою философскую систему. Но, трактуя бога исключительно как абстракцию всеобщего, Эпикур вынужден поместить бога в межмировое пространство и этим самым абсолютно прекратить какое-либо отношение бога с существующей реальностью Вселенной. Гегель отрицает эту форму дуализма в философской системе Эпикура, и вне зависимости от того, что с Гегелем мы не согласны по поводу его точки зрения абсолютного идеализма, мы тоже не можем хвалить Эпикура за эту абстракцию. Во-первых, за то, что он всеобщее ухитряется именовать ещё богом, отступая как раз от своих первоначал атома и пустоты и, во-вторых, вдобавок выставляет это всеобщее абсолютно абстрактным. Если исходить из этих многообразных форм, теперь достаточно ясно: в том, что Гегель определяет антропологическую форму сознания и её простейшую форму то как субъективную форму, то как объективную, и тем, и другим одновременно, нет никакого противоречия с точки зрения формальной логики.

Мы должны теперь внимательно присмотреться, что представляет собой антропологическая форма сознания. Она есть непосредственное единство субъективного и объективного. Это уже принцип. Тем, что здесь употреблено «субъективное и объективное», я предотвратил всякие поползновения думать, что антропологическая форма есть существующее лишь в голове или только вне головы. И то, и другое ошибочно, это единство того и другого. Наконец, последний момент, который я поясняю, — тот, что это непосредственное единство. Суть этой третьей формы в том, что это ещё природное единство субъективного и объективного, хотя здесь уже совершён выход за пределы органической формации природы, потому что мы имеем дело с антропологической формой развития сознания. Дух в форме души выступил уже как некоторая всеобщность, а подготовкой этого выступает уже всеобщее ощущение в животном мире — всеобщность ощущения у каждого животного. Тем не менее эта выступившая форма души — всё ещё непосредственная, то есть природная. Значит, следует сказать, что это есть антропологическая форма души в природной определённости, что это форма уже человеческого развития

духа — самая начальная, но одновременно отягощённая своей природной определённой.

Это величайший момент для понимания антропологической формы, по поводу чего есть масса недоразумений. Антропологическая форма развития сознания если не самим Фейербахом, то его последователями была возведена даже в ранг принципа, а это очень серьёзно. Именно об этой форме сейчас у нас идёт речь. Да и сам Гегель, по правде говоря, к его чести не обходит молчанием возникающую здесь философскую проблему. Она состоит вот в чём. Поскольку антропологическая форма сознания есть непосредственное единство субъективного и объективного, отсюда следует по содержанию то, что антропологическая форма есть непосредственное единство тела и души, что и было позднее возведено в принцип философии. Что дал Гегель по поводу единства души и тела? Гегель знал, что до него уже очень давно философы наткнулись на различие души и тела. Но раз есть различие, то должно быть и отношение, какая-то связь их. Подразумевалось, что связь души и тела является фактом, и всё дело сводилось к объяснению этого факта. Но сама-то предпосылка, что эта связь души и тела является фактом, является открытой проблемой. Почему? Потому что как трактовалось отношение души и тела, начиная с дофилософской формы, в историческом развитии философии? Различие души и тела налицо, а когда выступила на сцену философия, встал вопрос: какова связь? У Фалеса уже налицо различие души и тела как предпосылка, которая существовала задолго до него. Он даже не указывает на то, что это принадлежит ему. Это и на самом деле не принадлежало ему. Значит, для философии, начиная с Фалеса, встала проблема связи души и тела. Но при этом душа и тело на всем протяжении исторического развития философии трактуются таким образом, что тело есть нечто особенное и душа есть нечто ограниченное и конечное. Всё сводилось к попыткам объяснить, как одно особенное относится к другому особенному. Так эта проблема существовала до Декарта, Бэкон двигался в этой проблеме. Тут мы подходим к интересному. Декарт, после того, как он бился локализовать душу в тело и поместить её в щитовидную железу и так далее, по сути дела, выступил первым философом, который осознал, что душа и тело, оказывается, абсолютно не могут быть объединены в свою связь друг с другом, если смотреть на душу и тело исключительно как на особенное. У нас излагают философию Декарта с той позиции, как должно быть

объяснено отношение души и тела как особенного к особенному, но Декарт на этом не остановился. Декарт сделал великий шаг, осознав, что, пока душу понимают как нечто особенное, отношение этих двух особенных друг к другу не может быть понято. Отношение двух особенных не раскрывается до тех пор, пока мы не раскрыли всеобщую связь, которая содержится в одной и в другой форме особенного. Тем самым Декарт восстановил то великое, что было достигнуто античной философией, — то, что единичное и особенное существуют через всеобщее, а это содержится уже у Фалеса (вода есть первоначало, в котором всё возникает и в котором всё исчезает). Философии потребовалось развиваться вплоть до Декарта, прежде чем Декарт, даже сам не зная, что восстанавливает содержание Фалеса, дошёл до мысли, что без всеобщего ничто особенное не существует. Декарт, кроме того, восстанавливает положение Сократа, что без знания всеобщего не может быть знания особенного и единичного, а это близко к позиции Маркса и Энгельса. Возьмите «Капитал» Маркса, где он пишет, что мы до тех пор не знаем никаких форм существования и проявления капитала, пока не знаем всеобщей природы капитала. Иначе почему первый том «Капитала» посвящен всеобщей природе капитала, а не наоборот? Нет бы взять особенную природу капитала и начать Марксу рассуждать! Но Маркса интересует всеобщая реальность существования капитала и познание его всеобщей природы. Итак, в связи с этим, Декарт впервые осознал, что только знание всеобщего может раскрыть действительное отношение души и тела. Это всеобщее было определено у Декарта как бог. Наименование нас совершенно не устраивает, но дело не в наименованиях: в исторических формах материализма мы встречаемся с такими наименованиями материи, которые не можем принять. За теологическим наименованием «бог» у Декарта скрывается проблема всеобщего. Что такое всеобщее? Декарта следует упомянуть ещё потому, что в нашей литературе Декарта трактуют как классическую форму дуализма в философии. Это клевета! Как Декарт мог стоять на точке зрения дуализма, а мы его трактовали бы как великого философа, положившего начало философскому развитию Нового времени?! Неужели дуализм был той почвой, на которой выросла вся дальнейшая философия вплоть до гегелевского метода?! Дело в том, что декартовские работы дают двоякую форму мысли. У Декарта иногда проскальзывает формулировка особенного первоначала для философии, что бог якобы есть нечто

третье по отношению к природе и духу, а другие формулировки в тех же самых работах говорят, что бог не есть третье. Эта форма кажущегося противоречия заслуживает внимания потому, что, когда Декарт определяет свой принцип как *cogito ergo sum*, он даже в обширной переписке настаивает, что этот принцип не есть заключение. Принцип Декарта оказался теснейшим образом связанным с попыткой Декарта определить всеобщее под названием «бог». Его принцип есть лишь единое бытие, которое есть мышление, и мышление, которое есть бытие, — точно так же как и бог. По Декарту, бог — не третье, а единственное всеобщее!

Значит, для Декарта в высшей степени важна мысль, что бог есть всеобщее, и это самый трудный момент, который остаётся непреодолимым в работах по диалектике, чьи авторы толкуют о категориях всеобщего, особенного, единичного. Всеобщее толкуется ими только как всеобщее единичного и особенного, но это уже проявление всеобщего. Речь идёт не о том, что всеобщее существует само по себе (такое всеобщее существует только в субъективном представлении в метафизическом мышлении), речь идёт о другом. Она — о том, что, хотя реально всеобщее и не существует отдельно как всеобщее, а существует в особенных своих формациях, всё-таки природа всеобщего не может быть отождествлена с природой особенного и единичного. Как только [мы утверждаем, что] всеобщее есть только в особенном и единичном, а следовательно, имеет на себе все следы особенности и единичности, [всё —] мы не знаем природу всеобщего. Научное объяснение начинается с того момента, когда мы начинаем выяснять и познавать, откуда эта специфическая особенность как самого особенного, так и единичного. Но для того, чтобы это различие фиксировать и познавать, нам нужно сперва знать природу всеобщего как такового, притом существующего в этих особенных формациях и единичных существованиях. Точно так же обстоит дело с капиталом у Маркса. Капитал в сущности, капитал как всеобщее — он существует где? В формах обращения капитала, в зарплате, в ренте, в прибыли, в ссудном капитале и в прочем? Но, простите, пожалуйста, всеобщая сущность капитала вовсе не сводится к специфической определённости того, что такое рента, товарная, денежная форма капитала и так далее. Извините, это формы проявления, модификации всеобщей природы капитала, но ещё не всеобщая природа капитала. Я специально даю вам это в аналогиях (как раз метод Маркса), чтобы вам яснее было осознавать, в чём

тут трудность. Так что пока мы будем констатировать одну величайшую неудовлетворительность современного философского состояния: нет действительного определения природы всеобщего по сей день! Весьма важные первые попытки, которые были сделаны в лице Эвальда Васильевича Ильенкова и некоторых его единомышленников, просто-напросто были подвергнуты обструкции как идеалистические на том основании, что, дескать, материализм всегда стоял на том, что существует единичное многообразное, а иначе это не материализм. Нетрудно сообразить, что под видом материализма здесь как раз подсовывается предпосылка исторических форм эмпиризма: существует единичное многообразное, и баста! Это, мол, факт. Но откуда единичное многообразное, ведь единичное не является причиной себя?! Значит, нам опять подсовывается та форма исторического материализма, которая при последовательном логическом развитии с необходимостью приводит к создателю. Великолепно! И как раз за то, что Ильенков и его единомышленники выступили против этого, их-то и зачислили в лагерь идеалистов. Колоссально!

Итак, суть достаточно ясна. Значит, требуется действительно всеобщее, из которого только и можно объяснить и понять всё остальное. Понимаете, чем для нас важен Декарт и чем он хорош? Декарт, по сути дела, выступает первым врагом антропологического принципа философии, и притом знающим односторонность антропологического принципа до того, как этот принцип исторически выступил на сцену. И в этом направлении, которое заложил Декарт, между прочим, шла вся философия Нового времени. Возьмите Мальбранша — та же самая трактовка. Возьмите Спинозу — та же самая трактовка. Чтобы не быть голословным, достаточно привести его центральное положение. Он говорит: «Тело не может быть причиной души, а душа не может быть причиной тела». Что это такое? Откуда такие чёткие математические чистые определения, что одно особенное не является причиной другого особенного? Обратите внимание, Спиноза разрушает детерминизм в сфере отношения особенного к особенному. У нас достаточно взять многообразие единичных существований в их пестроте, и не успеешь оглянуться, как тебе говорят: «Вот видите, это многообразие единичного и есть причина того-то». А возьмите те же самые исторические формы материализма. [Согласно им,] многообразие явлений внешней природы в своей совокупности и даёт то, что мы называем сознанием. Великолепно!

Значит, сознание, мышление есть какая-то странная субъективная рефлексия от многообразия природы, от многообразия единичного. Я позже буду говорить о том, что за недоразумение здесь лежит [в основании] и так далее. Недоразумение в основном касается как раз совершенно недиалектического подхода к самой проблеме. Важно другое, что как раз (пусть даже в форме идеалистического направления) именно Декарт, Спиноза, Лейбниц впервые для нас достигли величайшего философского пункта познания, что отношение особенного к особенному равным счётом не имеет никакого смысла и является иррациональным, если мы не выясняем всеобщего как основания их отношения друг к другу. Поэтому по этой, хотя и идеалистической, линии развития философия Нового времени расчищала себе путь через как раз враждебное отношение к иррационализму. А вот по противоположному направлению эмпиризма, наоборот, мы с вами с необходимостью шаг за шагом через разные формы позитивизма конца XIX — начала XX века, что хорошо показывает Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм», вплотную погружаемся в иррационализм и переходим в экзистенциализм и так далее. Последнее сейчас носит громкое название «современная буржуазная философия» совершенно не по праву, ибо в этой философии сохранилось только лишь название «философия», а всё остальное (содержание, метод) никакого отношения к философии не имеет. Так что мы оказываем много чести в борьбе с этим философствованием, объявляя это всё современной буржуазной философией. Это не философия, это рефлексия опытных наук о природе, обществе, мышлении, рефлексия рассудка, которая выходит за пределы конечного и натывается на что-то неопределимое, а поэтому непознаваемое, мистическое, таинственное, на летающие тарелки и прочее. Это не я вам говорю, это давно уже раскрыто Энгельсом, в частности, в его «Диалектике природы». Достаточно открыть хотя бы статью «Естествознание в мире духов», где чёрным по белому разъяснено, как эмпиризм с необходимостью становится спиритуализмом. У нас среди советских представителей философии ещё раз продемонстрировал это А.Г. Спиркин. Я просто ссылаюсь на его опубликованную статью, где человек, по всей видимости, не удосужившийся взять на себя труд изучить философию Нового времени, ещё раз индивидуально продемонстрировал, что эмпиризм вынужден... приветствовать духов и так далее, но это всё к слову.

Итак, после всех данных мной исторических разъяснений [вернёмся к вопросу], как же понимает Гегель саму антропологическую природу сознания. К чести Гегеля следует сказать и отдать ему должное, что отношение души и тела Гегель понимает прежде всего диалектически. Это его величайшее завоевание, величайшая заслуга, которая не может быть списана на нет и выброшена только на том основании, что эта диалектика разрабатывается на основе абсолютного идеализма. Это было бы фейербахианским подходом к Гегелю, но не подходом диалектическим. Как раз этот момент для нас является в высшей степени ценным. Как же Гегель по сравнению, например, с предшествующими материалистами смотрит на отношение души и тела? Во-первых, Гегель совершенно правильно полагает, что из многообразия единичного существования внешней природы сознание и мышление вывести нельзя, тем более путём субъективного обобщения, рефлексии и так далее. Как, по Гегелю, мы можем прийти к пониманию сознания? А только одним путём — диалектическим: не мы должны размышлять, что даёт такое многообразие существования природы для сознания и как возможна эта предпосылка для сознания, но (давайте по Гегелю) само многообразие существования природы как многообразие единичного конечного существования должно раскрыть себя в диалектическом процессе. И — как раз святая святых — мысль Гегеля состоит в том, что сама природа в своём собственном диалектическом процессе должна снять своё собственное материальное многообразие, а следовательно, снять внешнюю сторону реальности. Только в этом процессе диалектического снятия природной формы многообразного и может, согласно Гегелю, возникать сознание в антропологической форме души. Значит, диалектическое мышление философа здесь не является тем, что берёт на себя этот труд снятия. Наоборот, диалектическое мышление должно только лишь раскрыть, как сама природа в своём собственном диалектическом развитии приходит к антропологической форме сознания. Если бы Ленин конспектировал эти положения «Философии духа» Гегеля, он бы сказал: «Ну это и есть чистейшей воды материализм!» Совершенно верно, потому что пока здесь ни о чём больше не идёт речь, кроме как только о том, что природа не извне кем-то: не богом, не человеком и так далее, — а сама своей собственной диалектикой снимает свою внешнюю форму многообразия и выявляет своё единство в форме человеческого духа. Вот как!

А отсюда следует простейшее положение Гегеля, что природная душа есть всеобщая имматериальность. Выражение «всеобщая имматериальность» для вас не очень понятно в связи с тем, что я разъяснил, но я не дал полностью ещё всех компонентов для понимания. Дело в том, что положительное содержание этого я только что раскрыл: всеобщая имматериальность как антропологическая форма сознания по отношению к самой природе означает, что сама природа в диалектическом процессе пришла и выступила в антропологической форме человеческой души. Но ведь здесь, дескать, дана другая формулировка, и она-то может сбить вас с толку. Могут возникнуть вопросы: откуда эта всеобщая имматериальность, почему всеобщая имматериальность? Ну имматериальность ещё в какой-то мере скрывает по своему содержанию отрицательность, однако эту отрицательность можно понять и внешним образом — так, что это не отрицательность самой природы, отрицательность своей собственной внешности, своей собственной формы многообразного, а якобы отрицательность внешняя. Вводя такого рода определения, которые в философии духа у Гегеля рассеяны, Гегель одновременно ведёт полемику против не удовлетворявшей его трактовки природы души — антропологической формы сознания философией Нового времени в самих системах Декарта, Спинозы, Лейбница и так далее. В чём дело? Дело в том, что, хотя философия Нового времени и билась над тем, чтобы ликвидировать дуализм души и тела, — это одинаково было проблемой и у материалистического направления, и у идеалистического, несмотря на то что способ, попытка решения проблемы были противоположными, потому что материализм хотел свести сознание к разновидности материального как к модусу, как к случайности, акциденции самого материального, в то время как идеалистическая линия, начиная с Декарта, наоборот, рассматривала мышление как ту форму, которая вовсе не является случайностью, в том числе душу как необходимую, — но, обратите внимание, даже идеалистическая линия трактовала душу как вещь, исключительно как вещь. Вспомните определение природы души хотя бы у Лейбница, Вольфа и гигантской школы Вольфа, которая охватила многие страны, включая Россию. Что такое душа? Как раз в противоположность телесному, материальному, которое множественно прежде всего, сложно и так далее, душа проста, неделима и так далее. Обратите внимание, всё бралось по контрасту. Душа рассматривалась при этом

как пребывающая обязательно в пространстве, как пребывающая в определённом времени. Но ведь, интересно, задумайтесь (настолько это просто!): там, где выступают определения пространства и времени, мы имеем дело с чистейшей воды обычными вещами, именно природными вещами. Вдумайтесь, механическая форма природы есть та форма существования единства Вселенной, единства мира, единства бытия и мышления, природы и духа, где пространство и время являются господствующими, абсолютными определениями — такими, что они выступают законами. Вот смотрите. Знаменитые законы движения планет Солнечной системы, которые разрабатывались и философами, и естествоиспытателями Нового времени (Кеплером, Ньютоном и другими), представляют собой не что иное, как конкретизацию отношения пространства и времени как основных существенных определений тел небесных систем. Само движение в абстрактном виде есть не что иное, как это единство пространства и времени. Поэтому законы движения планет Солнечной системы являются лишь конкретизацией содержания пространства и времени. Представляете, какое значение имеют категории пространства и времени? Они выступают настоящим законом при конкретизации собственного развития, движения неорганической формации природы. А теперь смотрите. Я напому вам, что Гегель в «Философии природы» специально рассматривает физическую индивидуальность, физическое тело. Посмотрите, что происходит с физической индивидуальностью. Она терпит над собой те же определения пространства и времени? — Ничего подобного. Хотя определения пространства и времени имеют отношение к физической индивидуальности, к физическому телу в природе, но, поскольку главным определением выступает уже не его всеобщность, всё — тело имеет собственный процесс изменения. Я уже не говорю про другое. Возьмите, например, существующую природную стихию — свет. Ну-ка попробуйте сделать пространство и время, их определения законами движения и распространения света! Вы знаете, физиками была сделана эта попытка — очень долгая, и дальше антиномий дело не пошло. Почему? Потому что определения пространства и времени оказались настолько односторонними, настолько бессильными схватить собственную определённость света, что природа света, увы, при этом не раскрылась. А если мы берём органическую индивидуальность — простейший организм, — тут пространство и время вообще являются подчинёнными моментами собственного

развития организма. Притом организм создаёт своё пространство и своё время в своём собственном развитии и движении, то есть он модифицирует существующие абстракции пространства и времени природы в свои собственные как подчинённые моменты. Я вам лишь иллюстрирую простейшую мысль и Гегеля, и Маркса с Энгельсом заодно, что то, что является господствующим определением низших форм, низших формаций природы, обязательно с необходимостью выступает подчинённым моментом более развитых формаций. Нам это не следует упускать из виду.

Так вот, когда метафизика Нового времени, философия Нового времени определяла душу как вещь, по сути дела, она ведь использовала определения природных вещей в качестве определения души. Между прочим, и Лейбниц делает то же самое. Смотрите. Лейбниц многократно говорит в своих работах, что душа есть такая же монада, как и любое природное существование — момент тождества у Лейбница выступил налицо. Одновременно различие к чему сводится? Что душа есть лишь более ясная монада, а единичное природное существование — это более смутная монада, то есть природа в представлении смутная, а души — они более чистые, ясные и так далее. Эта мысль совершенно бессмысленная. С одной стороны, вроде Лейбниц действительно показывает процесс, как природа возвышается к форме души человеческой, сознания, а на самом деле — это одновременно и опускание человеческого сознания в природное. Так вот, Гегель прекрасно знал эту бессмысленность трактовки души философией Нового времени. Материализм не устраивал Гегеля потому, что материалисты сводили сознание, психическое, духовное вообще к разновидности самого телесного. В связи с этим иначе начинает выглядеть основное положение того же самого Гельвеция об интересах, эгоизме и так далее, то есть это — эгоизм отнюдь не общественно-исторический, а эгоизм действительно в буквальном смысле слова природный, эгоизм именно ещё животному принадлежащий, эгоизм в антропологической форме. Вдумайтесь. Поэтому не стоит особенно восхищаться, что здесь имеет место предтеча как раз социальных интересов, исторической природы человека. Ничего подобного! Это гигантская форма преувеличения, потому что даже Фейербах, опираясь на всю предшествующую форму и линию материализма, совершенно не знает ещё общественно-исторической природы человека, он знает только природу человека как биологического рода. Не упускайте это из виду. А отождествлять

какие-либо формы материализма с природой материализма вообще — это, во-первых, алогизм, с точки зрения Канта это тоже очень просто — паралогизм, что одно и то же, а с точки зрения Энгельса и Маркса — недопустимая роскошь. Что и сделали применительно к Фейербаху, отождествив вульгарную форму материализма с природой материализма вообще. Налицо выступивший метафизический метод мышления, отождествляющий всеобщее и особенное. Мы с вами такой роскоши себе позволить не можем! Поэтому всякий раз, как мы будем рассматривать природу материализма как такового — всеобщую его природу, как и всеобщую природу идеализма, чтобы понять его, мы с вами не будем иметь права путать особенные формы материализма с материализмом как таковым, особенные формы идеализма с идеализмом как таковым — это не одно и то же. К сожалению, наша литература очень часто увязает, как в болотной трясине, в особенных формах материализма и идеализма, так и не добираясь до материализма как такового, идеализма как такового в его всеобщей природе. А это значит: сделали попытку — но так и не дошли до философского познания.

Итак, всеобщая имматериальность как антропологическая форма души действительно имеет у Гегеля привкус полемики с трактовкой души как вещи. На самом же деле душа, по Гегелю, есть результат диалектического самоотрицания природного. Здесь Гегель высказывает ту мысль, которая позднее была полностью поддержана Марксом и Энгельсом, хотя и на противоположной основе, что природа с необходимостью приходит к мыслящему сознанию человека, хотя первоначальной формой сознания выступает антропологическая форма как душа. Это совсем не то, что, например, нам проповедует московский профессор А.И. Володин, который говорит, что взгляд Гегеля и ему подобных, которые рассматривают природу не как нечто не завершённое в человеке, является атавизмом. Значит, по Володину, дело обстоит просто: природа сама по себе, без человека и до человека является чем-то завершённым. Зачем же существует человеческий род, человеческая история?! Иными словами, я указал здесь на то, что, как видите, среди лагеря марксистов всё ещё имеются такие, которые не берут на себя труда прочитать даже то, что есть готовое в мыслях у Маркса и Энгельса. Если бы тот же самый Володин прочитал хотя бы «Диалектику природы» Энгельса, он бы ужаснулся, что Энгельс подверг жесточайшей критике французских

материалистов за то, что для них мышление и мысли, сознание человека является чем-то случайным, в то время как позиция самого Энгельса проста: материя с необходимостью приходит к мышлению как высшей форме — как высшей форме! Поэтому у Маркса и Энгельса совершенно иным выступает ещё и отношение материи и мышления, материи и разума и так далее. Но это уже особая статья, я не располагаю временем входить в детали.

Итак, мысль Гегеля в этом пункте, что сознание должно быть отрицательностью самого развития природы, самой природы, снятием природой своей собственной внешности, следует признать в целом весьма положительной и плодотворной — она именно подготавливала понимание мышления у Маркса и Энгельса. Почему (здесь встаёт вопрос, и с вашей стороны он будет уместен, потому что многое следующее будет понятным [после ответа на него]) Гегель антропологическую форму сознания, то есть природную душу, определяет как всеобщую имматериальность, а никак иначе? Отчасти я вас уже подготовил к познанию этого трудного пункта и пониманию его. Дело в том, что, согласно Гегелю, — и это правильно — единичное само себя не делает единичным, как и особенное само себя не делает особенным. Это всё кажется простым, но в этом одновременно и сложность. Единственное, что переводит одно единичное в другое, — это всеобщее, которое действует во всем особенном и единичном. Ну а раз всеобщее и есть то, что движет всем процессом природы как диалектическим процессом, ясно, что, как только это всеобщее, снимая внешнюю форму многообразности, случайности, расчленённости, самостоятельности и так далее, выступает в антропологической форме души, всё — мы с вами получили уже *выступившее всеобщее как душу*, которую Гегель потому определяет как всеобщую имматериальность. Значит, сознание в простейшей своей форме — в форме души есть результат развития всеобщего в самой природе. Вот это для нас в высшей степени важно. Сознание — не результат единичных предметов природы, не результат таинственного отношения одной особенной формации природы к другой, а результат развития конкретно-всеобщего в самой природе, а значит, [конкретно-всеобщее] в своём развитии проходит через все особенные формы природы (механическую, химическую и так далее) и через все единичные существования природы. Теперь ясно, почему, по Гегелю, даже антропологическая форма сознания как душа является именно всеобщей

имматериальностью — это результат саморазвития и самоотрицания природных форм всеобщего.

И, посудите сами, если быть последовательными материалистами, то дело выглядит довольно просто. Не кто-то случайный природную форму материи делает сознанием, душой, развитием духовного мира человека, человеческим духом и так далее, как бы мы это ни называли, а именно собственная необходимость, и вся трудность — понять эту собственную необходимость природы. Трудность действительно велика, потому что на первый взгляд природа-то предстает как бесконечное многообразие единичных существований. Единичное в природе выступает с необходимостью как природное существование и создает иллюзию, будто существует абсолютно самостоятельно. Но присмотритесь: уже в Солнечной системе нет этого самостоятельного существования единичного. Для обыденного рассудка кажется: уберите любую планету из Солнечной системы, например Луну (а зачем нам нужен лунный свет, когда нам хватает и солнечного?!), — и, дескать, в Солнечной системе ничего не изменится. Но это и есть гигантская ошибка метафизического мышления. Если мы уберём Луну, то исчезнет вся Солнечная система, потому что наличие такого-то количества планет Солнечной системы является формой природной необходимости существования самой Солнечной системы. Это та же самая иллюзия, что думать, будто можно удалить у человека один орган, например голову, а он всё равно будет существовать! Что с ним будет?! Подумаешь, одной головой меньше, одной головой больше! В отношении организма легче соображают, что если убрать голову, то организма не будет, а в отношении природного очень щедро и произвольно допускают, что в природе можно что-то убрать и при этом ничего не изменится. Между прочим, эта воинственная форма метафизического мышления и создала все проблемы современной цивилизации, промышленного производства под названием «экология». Вам это хорошо известно. [Разве есть] разница [в том, чтобы] что-то убрать, а что-то добавить?! Что-то куда-то повернуть — в другую сторону в природе и так далее?! — От природы ничего не убудет! То есть мы забыли главное — следовать природе вещей, логосу Вселенной, как требовал Гераклит. Мы теперь следуем своему собственному субъективному произволу, который сделали мериллом для Вселенной. Когда-то подвергали саркастическому осмеянию приязания человека, что он является венцом, назначением, царём

по отношению к природе и так далее, но, как видите, на практике это превратное представление всё ещё существует. Чем менее разумно человек обращается с внешней ему природой, тем больше он претендует на разумность! Странная вещь — это прямо антипод позиции Маркса, согласно которому разум един у всех людей только потому, что этот разум имеет единую природную предпосылку, а тут наоборот — каждый имеет свой разум, у каждого ума палата, и поэтому, что хочет он, то и делает даже с самой природой. Как видите, позиция Гегеля является противоположной. Поэтому Гегеля есть за что ненавидеть — его должен ненавидеть всякий субъективный произвол, потому что Гегель настаивает именно на необходимости природы стать человеческим духом, а не на случайности, и не каким-то внешним мистическим способом — вот что для нас главное.

Итак, почему, встаёт вопрос, Гегель рассматривает антропологическую форму сознания прежде всего в природной определённости его? Почему сознание выступает здесь именно природной определётельностью? Может быть, иначе следовало поступить? Впрочем, это так и делается сейчас в большинстве случаев. Когда затрагивается эта проблема, берутся позднейшие формы сознания — более развитые. Но вот что самое интересное — Гегель опять обнаруживает своё преимущество, несмотря на его позицию абсолютного идеализма. Для Гегеля ничто не существует действительно до тех пор, пока оно не является результатом развития всех имеющихся предпосылок, поэтому, по Гегелю, проскочить какое-либо звено, какую-либо формацию развития природы, человеческого духа — это значит просто-напросто получить субъективную, недействительную абстракцию. Если мы действительно хотим получить человеческий дух во всём богатстве его содержания, во всей истинности содержания, результата, формы, простите, мы обречены с вами с необходимостью на то, чтобы пройти все формы человеческого духа, начиная с самой примитивной, самой природной, которая меньше всего для нас удовлетворительна. Вот в чём секрет. Это такой же секрет, как, например, и у Маркса. Занимаясь капиталистическими экономическими отношениями, он занимается ещё вдобавок и историей теории прибавочной стоимости. Ну зачем бы, казалось, это?! Что там думали Платон и Аристотель в своих учениях о государстве по поводу зародыша экономического отношения?! Что думали после эпохи Возрождения по поводу экономических отношений?! Нет бы прямо занимался как образцом

и наблюдательным пунктом английским буржуазным обществом, куда Маркс поселился, по его собственному выражению, — зачем ещё история-то?! Маркс знал вместе с Гегелем главное — что без развития любого предмета мы получим лишь фикцию, а не научное выражение его и раскрытие его законов. Вот что для нас главное. Вот именно поэтому Гегель начинает с самой неудовлетворительной природной формы сознания, и, что самое интересное, эта природная форма сознания есть не что иное, по выражению Гегеля, как жизнь в единстве с жизнью самой природы, то есть это такая форма развития человеческой души, которая целиком и полностью ещё связана с тем, что является субстанцией природной жизни. А это значит, [что она связана с] жизнью Солнечной системы, раз, субстанциональной жизнью самой Земли, два. Представляете, сразу напрашиваются все самые таинственные проблемы, как, например, связь этой формы развития человека и человеческого сознания с положением звёзд на небе — вот вам астрология пошла на сцену; дальше связь человеческого состояния, сознания, содержания с временами года — с наклонами, например, оси земного шара в его вращении, с временем суток и так далее.

Я не хочу и не имею возможности вдаваться в подробности, как Гегель относится ко всем этим проблемам, которые в изобилии выступили в его время и по сей день не сходят со сцены, тем более для нефилософского сознания. Распространение японских календарей в нашем по-марксистски философски образованном обществе — это всем известный факт, а ведь ничего, кроме астрологических положений, в этих календарях-то и нет! Итак, как относится к астрологии сам Гегель — этот «махровый абсолютный идеалист» — вопреки воинственным современным марксистам, переводившим эти календари с японского на русский? — Очень просто. Гегель объявляет астрологию обычным суеверием. Пока это выражено так абстрактно, это выглядит, как ругань в адрес, между прочим, «всеведущей научной дисциплины», потому что речь идёт (ни много ни мало, а звучит это гордо!) о космической жизни антропологической формы развития человека. Вот как! Значит, на сцену выступают сразу проблемы макрокосмоса, микрокосмоса, их отношения друг другу — масса «возвышеннейших» предметов, достойных «возвышения» духа. Гегель смотрит на это, как на суеверие, — и с полным правом. И вот почему. Он хорошо знает, что природная, органическая жизнь [, жизнь] организма

природы действительно находится в этом единстве — во всеобщей жизни природы. Растения, животный мир — они действительно подчинены смене времён года и так далее. Но человек, если наступила зима, в отличие от медведей, не ложится на спячку в берлогу! Я вам буду читать лекции, вы идёте слушать, что я вам говорю. Значит, человек, хотим мы или не хотим, уже в действительности не подчинён жизни природы в той мере, как растения, — в максимальной степени, и в менее значительной степени, как животный мир. Значит, суть человека, даже в антропологической форме его развития, по Гегелю, состоит в том, что уже в этой форме он получает какую-то самостоятельность по сравнению с природным отношением. Надо сказать, что эта мысль настолько важна, что не будь самостоятельности у этой антропологической формы человека (это та форма, когда ещё не вплелись все средства общественно-исторического развития человека, это ведь всё-таки ещё природная определённость), не будь этой начальной самостоятельности в антропологической форме, как бы мы с вами дальше ни вводили орудия, средства производства, трудовую деятельность, практические отношения к природе и так далее, ровным счётом ничего бы не помогло развитию человека. Значит, именно наличие примитивнейшей *самостоятельной формы развития сознания* как человеческой уже определённости, а не просто природной и есть зародыш дальнейшего развития самостоятельного человека, его свободы, его активного отношения к природе, развития средств производства и так далее. Это величайший важности момент. И Гегель здесь прав, не только с точки зрения абсолютного идеализма, но и с нашей точки зрения, потому что антропологическая форма развития человека не есть какой-то случай, какой-то модус завершённой природы до человека, переход природы в эту форму необходим. Значит, антропологическая форма при всём её примитивизме, когда мы её сравниваем с последующими формациями человеческого духа, его общественно-исторического существования и так далее, имеет величайшее преимущество по отношению к природе до человека. Вот что для нас в высшей степени важно. Не будь этого — не было бы дальнейшего общественно-исторического развития человека. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ

В прошлый раз мы с вами остановились на самых первых простейших моментах природы души. От этого пункта мы и отправимся сегодня дальше. Первый момент природной души состоит в том, что это, в общем-то, существование человеческого духа, но ещё в природной определённости. Здесь нам нужно чётко уяснить простейшее, но в высшей степени важное различие: природная душа вовсе не является органической формой природы! Здесь человек выступает не просто как живое существо, как продукт природы наряду с другими живыми существами, наоборот, в природной душе впервые выступает самое простое отличие человека от животного мира. Если мы с вами это не усвоим, мы ничего не поймём в способе гегелевского рассмотрения самой антропологической формы становления сознания. Почему? Потому, что антропология до Гегеля и по сей день занимается совсем другим — природной физиологической определённой человека, но отнюдь не развитием его духовного момента, в то время как для Гегеля (и это совершенно правильно) именно развитие духовного момента выступает главным в его рассмотрении формаций души. Почему? Потому, что Гегеля интересует то, что не даёт сама опытная наука — развитие высшей формы человеческого духа, а именно разумной формы мышления, следовательно, диалектического мышления уже в антропологической форме. Вот в чём здесь дело! Значит, Гегель занимается здесь тем делом, которым должна заниматься сама опытная наука о человеке, его истории, общественно-историческом развитии и так далее, но, раз она не делала этого до Гегеля и не делает по сей день, именно поэтому Гегель и берёт на себя эту задачу. Значит, Гегель здесь занят по существу философской работой, хотя содержание и не является предметом философии. Если чётче отметить наше отношение к этому и то, что делает Гегель, то отличие сводится к тому, что сам-то Гегель ещё полагает, что он и по содержанию здесь занят исключительно философским делом. Он полагает так потому, что для Гегеля всякое содержание, всякое реально существующее, будь то в природе, будь то в истории человеческого общества и так далее, так или иначе должно

быть реализацией всеобщего единства природы и духа. Мы же, поскольку знаем, что сам Гегель исследует в этих реальностях исключительно только само всеобщее, постольку благодаря Гегелю делаем несколько иной вывод, чем тот, который присущ ему самому: в рассмотрении развития антропологической формы души собственно философским моментом выступает только одно — диалектический метод! Заметим это, чтобы нам не путать гегелевской позиции и наш способ рассмотрения того, что даёт нам гегелевская концепция по своему содержанию и по своей форме.

Итак, антропологическая форма души есть прежде всего непосредственное единство её жизни с жизнью самой природы. В связи с этим я коснулся как раз того, что это и до Гегеля, и после Гегеля, и по сей день выступает предметом особого внимания и, я бы сказал, даже повышенного интереса. Почему? Потому, что проблема связи человеческой жизни, человеческой души с космосом, значение космоса в жизни человека и в развитии его души и сейчас остаётся злобой дня. Это хорошо знают те, которые на манер Ф. Шлегеля не отошли ещё от индопочитания и прославляют это, например, в художественной форме, подобно Рерихам и другим. Что нам здесь следует установить? То, что прав по существу в самой этой проблеме Гегель. Почему? Потому что точка зрения, что космическая жизнь является обуславливающей, определяющей, решающей в жизни человека, в состоянии развития его души, имеет одну очень чёткую предпосылку. Независимо от того, осознаётся это или нет, в данном случае человек и его душа являются продуктом природы. Мы с вами в ближайшие моменты рассмотрения этого увидим, к каким несуразным и реакционным последствиям практически и теоретически приводит эта предпосылка, а мы, к сожалению, ещё не избавились от неё, и повсеместно распространено представление, что человек, каков бы он ни был на исторических, на духовных ступенях своего развития, прежде всего является продуктом природы. Это самое превратное представление. Человек не является продуктом природы как человек; продуктом природы может быть только животное! Это нужно чётко усвоить, ибо это очень серьёзная проблема.

Я укажу на тот тупик, благодаря которому старое превратное представление всех исторических форм материализма, то есть эмпиризма, остаётся бытующим и по сей день. Исток этого предрассудка коренится в одном — в полном отсутствии понимания диалектического процесса природы, истории человеческого

общества, диалектики развития самого человека и так далее. Значит, исключительно метафизический метод мышления и делает ходячим, сохраняющимся и неизменным этот предрассудок! Почему? Вдумайтесь в этот предрассудок. Когда человек по сей день трактуется как продукт природы, это означает одно: для человека имеется что-то природное как его предпосылка, и эта предпосылка выставляется как нечто такое, что, выступая в качестве основания, одновременно остаётся, сохраняется и выступает определяющим по отношению к человеку как жалкому следствию. Вот в чём суть этого предрассудка! Но если быть последовательным, — а я сейчас скажу два слова, встав на эту позицию, — то из неё получаются удивительные последствия, а именно: если материя есть начало всего и вся, то всё остальное является определяемым и в лучшем случае модификацией, модусом, акциденцией материи. Поскольку же материя подчинена определённым, присущим ей законам, постольку всё, что делает человек, абсолютно подчинено природной необходимости. Как вам это нравится? Знаете, что это такое? Во-первых, это абсолютное отрицание какой-либо, даже абстрактной, возможности свободы и самостоятельности человека. Во-вторых, это абсолютное упразднение совести, нравственности и всего того, что связано с нравственной стороной человека. Это полное упразднение того, что именно в сфере человеческого познания и в истории человеческого общества развивался процесс истины, ибо, согласно такой установке, истина должна корениться в природе, а в её модусах мы имеем в лучшем случае только отблески и искажение истины. Значит, чем дальше от природы, тем больше процесс деградации истины! Значит, мы с вами с необходимостью приходим к сказочкам о первобытном, изначальном райском состоянии, в котором человек только и обладал абсолютной истиной, а потом утратил её и к ней никак прийти не может — ни через практику марксистскую, ни через практику позитивистскую и так далее. Иными словами, ходячий современный марксизм просто не сводит концов с концами, когда настаивает на том, что, с одной стороны, итог деятельности — познание, в котором должно развиваться движение к истине, а с другой стороны, человек есть продукт природы. Это вещи абсолютно несовместимые и исключают друг друга!

Гегель прав в целом, потому что он стоит на точке зрения диалектического процесса. А диалектический процесс очень прост: предпосылки, которые кажутся вначале выступающими как

обуславливающие что-то, сами снимаются, как только выступает то, что представляется обусловленным. И поэтому выступившее из этих предпосылок делает обуславливающее таким, что оно теперь в своём существовании обусловлено выступившим. Проще говоря, в диалектическом процессе предпосылки снимают свою самостоятельность и превращаются в подчинённые моменты более развитого реального существования, выступившего из них. А это совсем другое! Забыли простейшее положение Маркса, что диалектика рассматривает каждую формацию: будь то природную, будь то историческую и так далее — в процессе осуществления, а следовательно, и с её преходящей стороны. Поэтому до сих пор раздаются пiski и вопли, что если смотреть на человеческий дух как на реальность более высокую, чем природная реальность, то это, дескать, махровый идеализм. Некоторым людям не нравится эта позиция, поскольку она мешает им водворить противоположную ей — с изначальным райским состоянием, с деградацией от него и так далее. Этим людям не нравится сам процесс того, что природа с необходимостью выступает как процесс исторического развития, а исторический процесс в свою очередь шагает дальше и выступает как процесс духовного развития! Вот что им не нравится. Гегель же в целом прав, что реальность духа есть более истинная реальность, чем реальность природы, даже органической. Если употреблять в качестве примера то, что я использовал в прошлый раз, то суть этой истины состоит в том, что единство формы и содержания в антропологической форме души является гораздо более развитым, чем в органической форме природы. Первейшая и простейшая определённая природной души, хотя она и является природной определённой (и в этом как раз величайшая её неудовлетворительность), тем не менее, состоит в том, что это уже способ существования человеческого духа. Вот в чём суть! Потому-то Гегель делает вывод и выступает неистощимым на многообразные иллюстрации того положения, что, в общем-то, жизнь человека, его судьба не имеют никакой зависимости от движения и расположения планет и так далее, что в целом жизнь природного человека со стороны её духовного момента оказывается не таковой, чтобы быть целиком обусловленной и определяемой только тем, что происходит в Солнечной системе. Астрология целиком и полностью им изгоняется! Законы, действующие в начальной, самой примитивной формации существования человека (а речь идёт об этом — о природной

форме души), — всё равно более развитые, чем те законы, которым подчиняется даже органическая природа. Значит, Гегель правильно понимает качественную различённость природной души и органической природы. Это не количественное различие, а качественная различённость, а следовательно, переход от органической природы, от органической формации к антропологической формации сам является диалектическим переходом, то есть отнюдь не эволюционной постепенностью и лишь количественным изменением — не той сказочкой, которой нас с вами до сих пор «балуют»!

Итак, природная определённость [души] есть ещё пока что природная определённость, но, чтобы соответствовать душе, она, естественно, выступает таковой, что должна обладать всеобщностью, и это имеет место. Иными словами, природная определённость в антропологической формации души как реальной души доходит до всеобщности, но тем не менее эта *всеобщность ещё природная*. Значит, удовлетворительный момент в этой реальности антропологической формации души состоит в том, что, в общем-то, реальность её подвергнута первоначальному отрицанию — это уже не особенная реальность, например, органического мира, а всеобщая реальность! Но, с другой стороны, она страдает уязвимым и непоправимым недостатком: эта реальность, став всеобщей, остаётся в то же время *ещё непосредственной*. Непосредственность есть самый слабый, неудовлетворительный пункт антропологической формы развития души. Собственно говоря, снятие этой непосредственности и есть диалектический процесс развития антропологической формации души как *генезис самосознания*.

Из этого вкратце раскрытого мной характера природной определённости души как её реальности следует в высшей степени важный момент: первоначальная различённость этой природной души может быть лишь *всеобщей различённостью*, то есть это — различие в пределах самой всеобщей реальности этой души. Значит, сколь абстрактна сама реальность антропологической формы души, столь же абстрактна ещё и различённость в ней. Определение «абстрактна» пусть вас не пугает, потому что абстрактность здесь прежде всего означает характер природности. Значит, вследствие этой абстрактности различённости природная душа и выступает в своём различении прежде всего как *различие рас*. Различие рас есть самое абстрактное, самое всеобщее различение человеческого духа в природной форме.

Вдумайтесь. Почему это ещё самое абстрактное, самое аморфное, самое неудовлетворительное различие? Да потому, что, когда мы присмотримся к определённости рас, мы с вами не найдём ни указаний на какой-нибудь определённый народ (раса не исчерпывается одним народом), ни тем более не найдём какой-либо определённости, присущей, например, индивиду. Всё это здесь ещё отсутствует. Значит, если мы специально возьмём вот этот интервал, например душу в форме индивидуальности, в форме индивида, в форме субъекта, не упуская из вида природную определённую субъективности, то, посудите сами, оказывается, что Гегель совершенно прав: он не начинает с того, чем одна индивидуальность отличается от другой, а перво-наперво исследует ту всеобщую определённую, которая присуща всем индивидуальностям, и если есть какое-то различие в этой природной определённости, то оно выступает только как абстрактное различие рас. То, что необходимо начинать с различения рас, ясно из того, что расы теснейшим образом связаны с природной определённой, существующей самостоятельно для природной души. Значит, в различии рас в наибольшей степени чувствуется природная обусловленность антропологической формации души. Это та «куколка» в развитии человеческого духа, когда в этой фазе своего генетического развития человек ещё максимально определяем природой, хотя сам уже не сводится к природному продукту. Вот в чём трудность этой формации человеческого духа: максимальная зависимость от природы и определяемость природой, хотя сам дух уже является отрицающим природу и именно вследствие этого только и существующим.

Чем же обусловлено по своему природному моменту различие рас? Физической определённой самого земного шара, его поверхностью. Надо заметить, что до сих пор науки, занимающиеся историей Земли, ничего не сказали по поводу того, чем вызвана определённая земного шара и какова её необходимость. Всё это остаётся совершенно без рассмотрения; вопрос, имеет ли такая-то определённая земного шара случайность в такой-то определённости или она подчинена какой-то необходимости, даже не ставится. Это состояние — ниже всякой эмпирической науки! Мы-то знаем, что хотя в природе в целом господствует как раз случайность, она является определяющей, но случайность природы отнюдь не такова, чтобы она была единственной и абсолютной. Если бы мы на момент допустили, что случайность

в природе является абсолютной, то автоматически попали бы в абсолютность необходимости природы. Но это нас вновь привело бы к изначальному райскому состоянию, от которого человек просто так уйти не может, то есть сам процесс отпадения от райского состояния тогда оказывается обретением чуда, совершенно не подлежащим научному объяснению и истолкованию! Ясно? Значит, в сфере природы, несмотря на господство случайности, тем не менее, в этой случайности прокладывает себе дорогу необходимость. Если бы такого не было, то природа вообще не перешла бы от своей механической формации ни к какой другой. Значит, необходимость природы есть прежде всего процесс необходимости — процесс необходимости, образующий в этой форме сложнейший процесс отношения необходимости и случайности в самой же природе, причём процесс этот таков, что при движении от механической формации природы к органической всё больше снимается случайность, всё больше через эту случайность обнаруживает себя и раскрывает себя необходимость. Посудите сами, необходимость природы должна быть достаточно развитой, чтобы перейти хотя бы к органической формации природы, потому что в органической формации случайность уже не царит. Если бы организм был определён случайностью, то он просто не мог бы существовать как организм! Там, где господствует случайность, выступает агрегат соединений, случайность соединений каких-то природных начал. Значит, в организме природы, если сопоставлять его с механической формацией природы, выступает уже природная необходимость, в то время как в механической формации природы господствует случайность. Но благодаря естествознанию мы также знаем, что в механической формации есть законы, а следовательно, и необходимость в этом господстве случайностей. Тем самым само естествознание, сама опытная наука о природе опровергает тезис, что в природе может существовать абстрактная случайность.

В таком случае что нам даёт непосредственно Гегель по определённости поверхности земного шара? Гегель выделяет три главных момента. Он выделяет, во-первых, природную непосредственную неразличённость Африканского континента, где нет никаких контрастов, нет чётко выраженных различий в физической физиономии природы. Вторым моментом Гегель специально даёт Азиатский континент с его противоположностями гор и долин. Наконец, третьим моментом выступает Европа,

которая представляет собой в своей физической определённости соединение того и другого. Обратите внимание, что природная определённость раскрывается здесь Гегелем достаточно строго в одном главном моменте, потому что для дальнейшего раскрытия этого момента потребовалась бы вся естественная история земного шара, а мы пока по сей день никакими ощутимыми результатами в естественной истории земного шара не располагаем. Гегель важен тем, что в определённости физической картины поверхности Земли он схватывает правильный момент, идя от непосредственной неразличённости через абстрактную противоположность к какому-то соединению. Притом, обратите внимание, Гегель здесь очень правильно поступает в том, что не указывает на третий момент как на единство первых двух. Речь идёт только о соединении, а это означает наличие того и другого в совместном существовании. Это очень важно! Почему? Потому, что речь идёт о природной определённости. Хороша была бы картина, если бы мы уже в природе обладали единством противоположных моментов, да ещё таким, что сами эти моменты были бы сняты в этом единстве! Тогда, собственно говоря, природе не надо было бы больше никуда развиваться. Именно особенность природы как формации всеобщего и определяет то, что в природе может иметь место только соединение, сочетание, смешение противоположностей, но не истинное единство. Если бы природа обладала истинным, определённым в себе самом единством, то природа была бы настоящим царством свободы и, между прочим, именно природа была бы тогда единственно мыслящим существом во Вселенной!

Поскольку расы выступают как те формы антропологии духа, которые больше всего обусловлены и определены самим природным характером поверхности Земли, постольку, соответственно, выступают *три расы*, то есть *африканская раса (эфиопская)*, *монгольская*, или *азиатская*, раса, и, наконец, так называемая *кавказская раса*. Тут есть небольшая хитрость: кавказская раса не сводится к грузинам и черкесам, которые прежде всего выступают её носителями. Чтобы вам понять, почему здесь имеются ещё и виды в самой этой расе как роде, нужно учесть, что движение здесь идёт, собственно, к определённости. Менее всего развитая форма расы — это как раз африканская, не только со стороны физической, но и со стороны духовной. Далее идёт монгольская раса, куда входят отнюдь не одни монголы. Раса вообще

не определяется каким-то одним народом, иначе она была бы не расовой определённой, а определённой народа — это вы должны усвоить. Если прибегать к формально-логическим дефинициям, то следует сказать, что определение расы шире, чем определение народа, хотя на самом деле здесь имеет место другое, о чём я скажу дальше, а не формально-логическая дефиниция.

Итак, почему именно кавказская раса как род расы включает в себя многие виды? — Да потому, что это третья, высшая формация расы. Поэтому наряду с грузинами, чеченцами и так далее сюда входит ещё множество других народов (как ни странно, итальянцы, испанцы, французы, англичане, немцы и так далее). Здесь процесс распространяется по пути раскрытия самой расы, развития определённости внутри самой расы. Во-первых, расы отличаются друг от друга физически. С этого момента и следует начинать рассмотрение рас, потому что мы установили, что раса есть прежде всего ещё природная определённая антропологической формы души. В этом расчленении рас, в установлении различий между ними и внутри них важнейшими моментами выступают определённая лица и строение черепа. Два этих важнейших момента и есть определённая расы с физической точки зрения, и Гегель подробно излагает, в чём состоит различие этих рас не только по определённости лица и черепа, не только по соотношению моментов этой определённости, но и по определённости цвета лица, характеру волос, цвету волос и так далее — то есть им берётся человеческая голова во всей её природной определённости.

Но различие рас интересует Гегеля не исключительно с точки зрения физиологической антропологии, и здесь мы подходим к моменту величайшей важности. Посудите сами, если мы с вами встанем на точку зрения всех исторических форм материализма, включая Н.Г. Чернышевского и компанию, тогда человек сразу оказывается продуктом природы. Теперь мы как раз подошли к расам, чтобы посмотреть, что получается из этой предпосылки. Раз расы с точки зрения материализма вынуждены трактоваться как продукт природы, значит, расовые различия являются необходимостью, подчинённой законам природы. Значит, расовые различия вечны, так как они установлены природой и никогда не могут быть сняты, никогда невозможно выйти из различия рас. Представляете, что это такое?! Это означает, что все формы материализма являются теорией расизма, причём независимо

от того, делали сами авторы этих концепций подобные выводы или нет. Последнее меня в данный момент не интересует, я лишь указываю на то, к чему с необходимостью должны прийти исторические формы материализма, трактующие природу человека как продукт природы и, следовательно, расы — как необходимый продукт природы. Значит, когда человек объявляется продуктом природы, необходимым ближайшим следствием этого является абсолютность расизма! Но с этим связан и второй не очень приятный момент. Поскольку расы существуют как расы, поскольку они различены друг от друга физически, отсюда следует ещё один момент: одни расы по своей физической определённости оказываются более истинными, а другие — более превратными; одни являются носителями «действительного человеческого облика», а другие представляют «обезьян среди человеческого рода»! Значит, человечество, чтобы сохранить чистоту человеческой расы, должно избавиться от «ублюдков», лишь напоминающих человека...

К этому присоединяется ещё один весьма нелестный момент. Поскольку сама определённость рас связана с определённостью природной души, присмотримся, что представляет собой определённость души в различии этих рас сперва согласно трактовке Гегеля. Если мы берём африканскую расу, то душа здесь выступает прежде всего как определяемая и пребывающая в своей непосредственной, природной форме реальности. Поэтому Гегель делает правильный вывод, что духовное содержание антропологической формы африканской расы есть прежде всего *природная непосредственность*, то есть это наличие всех интересов, которые имеются у любого живого существа, находящегося в непосредственных отношениях с природой и пребывающего в единстве с природой. Все природные интересы образуют здесь абсолютный спектр. Но одновременно, если здесь что-то из интересов и обнаруживает себя в своей собственной ограниченности, единичности содержания, то оно таково, что, с одной стороны, отличается [от других единичных], а с другой стороны, равным счётом ничего не значит, как только перестаёт удовлетворять природным вожделениям антропологической формы индивида. В чём это выражается? Возьмите хотя бы практическую сторону, но не только её, возьмите религиозную форму — отношение этой духовной формации африканской расы со своим фетишем: раз он не служит удовлетворению какого-то частного интереса, цели, стремления, значит, он совершенно никуда не годен и нужно найти

другой фетиш! Причём сам фетишизм здесь имеет самое примитивное состояние. Почему? Потому, что к фетишу обращаются в предчувствии, что за единичным есть что-то более значимое, чем само единичное, а это более существенное ищут непосредственно в природном и единичном. Поэтому любой камень, любой пень прекрасно служат фетишем и должны осуществлять заветные природные потребности, примерно как скатерть-самобранка!

Если брать азиатскую расу, то для неё характерно то, что характерно для того ландшафта природы, [где формируется эта раса,] — *полярность*. Это проявляется во всём. С одной стороны, [имеет место] необузданная природная экстенсивность, то есть абсолютно суетное поведение, стремительное перемещение и так далее, наподобие природного водопада или урагана. Эта деятельность полностью имеет характер природной стихии. С другой стороны, [наблюдается] антипод этого — штиль, мертвечина, спокойствие и вместо всякой деятельности пребывание в абсолютном покое. В духовной деятельности — то же самое: есть предчувствие чего-то всеобщего, находящегося за пределами чувственной единичной потребности, но это всеобщее обязательно должно наличествовать в живой реальности. Отсюда и Далай-лама — живой бог. Умер один, другого выберут, как у нас выбирают президентов и иже с ними в качестве земных образов бога! Наконец, ещё одно — то, что азиатская антропологическая форма расы уже поднимается до признания всеобщего. Этот момент в высшей степени важен для нас с вами, потому что он настолько прост и одновременно настолько капризен, что наличие этого момента всеобщего в движении духовной жизни азиатской расы и есть то, из-за чего у этих народов признаётся философствование. Но давайте присмотримся. На Тибете бог выступает в лице живого индивида. Кстати, Гегель не обращает внимания на то, что если африканская раса поклоняется единичным вещам природы, признавая в них фетиш, что-то выходящее за пределы единичного существования, то азиатская раса поклоняется тому, для чего в африканской расе и выступал фетиш. Интересный процесс здесь наблюдается — снятие первоначальной формы фетиша в качестве предметного природного существования и утверждение второй формы фетиша в качестве человеческого единичного телесного существования, то есть фетишизм тоже подвергается процессу снятия и отрицания, он историчен и диалектичен в своём развитии!

Если же мы пойдём дальше [в рассмотрении] азиатской расы, то мы увидим, что там доходят до всеобщего, которому поклоняются

не только в форме живой человеческой индивидуальности. Что такое буддизм? Это расширение всеобщности в форме человеческой индивидуальности до абстрактной всеобщности. Для буддизма всё равно, в облике ли человека выступает бог, которому надо поклоняться, в облике ли природных телесных существований — отсюда и вывод, что всеобщее есть во всём. Вот это и есть та позиция, которая всё ещё сбивает с толку современные нефилософские головы! Почему? Когда они читают текст Вед, где действительно говорится, что бог присутствует во всём, что означает присутствие всеобщего во всём? Тут есть один каверзный пункт, который я должен вам разъяснить: всеобщее присутствие или присутствие всеобщего во всём может быть прямо противоположным. Во-первых, это может означать и с необходимостью означает на начальных ступенях развития духа, что всеобщее существует как парцелиризованное, то есть только как единичное. «бог во всём» означает именно: «дерево есть Бог», «осёл есть бог» и так далее. Вот что означает всеобщее в форме единичного существования! Это первый момент, на который набредает человеческий дух в истории своего развития и дальше которого здесь дело не идёт. Поэтому и у нас диамат тоже ищет всеобщее из единичного и в единичном! Но, с другой стороны, наличие всеобщего во всём может означать и прямо противоположное, а именно то, что всеобщее, хотя и присутствует во всём, но тем не менее есть единое всеобщее. Я намеренно дал вам сразу третий момент, а не второй по порядку, чтобы была возможность на чём-то вам стоять, потому что вторым моментом по порядку выступает всеобщее, отделённое от всего единичного. Итак, первый момент — всеобщее только как единичное, второй — всеобщее как всеобщее, как антипод всему единичному. Присмотримся. В азиатской форме расы наличествует первый момент — всеобщее во всём в форме единичного, а есть ли второй момент? Есть! Второй момент в азиатской расе понимается именно как абстрактное всеобщее. Собственно говоря, неудовлетворительность азиатской формы духа как исторической формации, формы духа и состоит вообще в том, что весь дух сводится к этим двум абстрактным, непосредственным противоположностям. Смотрите, когда этот способ существования духа настаивает на том, что есть многообразное, и если есть всеобщее, то оно — только в этом бесконечном многообразии единичного, возникает вопрос, существует ли какая-то более-менее определённая связь — не поверхностная, а внутренняя связь этого

бесконечно многообразного единичного. Раскрывает ли и устанавливает ли эту связь азиатский способ существования духа? [— Нет.] Есть многообразное, и всё, и должна быть какая-то связь — вот как представлен первый момент. Но это с необходимостью требует и второй момент, ведь должна же быть эта связь! Тогда выплывает всеобщая связь, всеобщее. Какова определённость этого всеобщего? Попробуйте-ка получить что-либо определённое! Сама связь единичного в бесконечном разнообразии не раскрывается. Что же нам остаётся для определения всеобщего? Ничего, кроме этой самой неопределённости, которая наличествует в бесконечном многообразии единичного. Поэтому многообразие единичного внутри себя не связано, а значит, не опосредствовано — оно не имеет характера единства различённого, само же всеобщее тоже лишено всякого различия. Вот в чём суть: оба момента противоположности в восточном способе развития духа, в освоении этим духом всеобщего оказываются абстрактными! Интересно, что абстракция всеобщности совершенно соответствует исключительно природной единичности в качестве обратной стороны. Поэтому восточный способ духовной жизни весьма своеобразен. С одной стороны, он погружается в абстракцию всеобщего, и можно повторять без конца «Ом, Ом, Ом» и так далее, образуя бесконечную прогрессию, чтобы как раз, погрузившись в свою внутреннюю абстрактную всеобщность, согласно восточной точке зрения, впервые достигнуть единения с богом и, следовательно, подняться на самую высокую ступень. Значит, чем больше всякая неопределённость во внутренней абстрактной всеобщности, тем больше этот индивид является представителем бога, Брами, носителем Ом, и есть чуть ли не сам бог! Прекрасно! Но, поскольку этот Ом или этот Брами не может удержаться в своей абстрактной неопределённости, ему нужно быть, постольку от этой абстрактной всеобщности [он обрушивается] с такой же неистовостью на всё природное и единичное и с абсолютной свирепостью занимается поглощением всего природного единичного существующего! С одной стороны, характер азиатского способа расы кажется удивительно возвышенным (как же: полное абстрагирование от всего единичного, от всего частного, полное безразличие к нему, погружение в себя и абсолютное отрицание всего и забвение всего), а с другой стороны, ему присущи такие же природные неистовство и жадность в отношении всего природного и единичного! Вот характер восточной формы расы. Значит, духовный момент азиатской расы есть *вечный*

маятник между абстрактной всеобщностью и природной единичностью содержания. Отсюда то кажущиеся необыкновенными возвышенность, благородство духа, то удивительная природная низменность — просто низость обычной органической формы! Мы об органической форме природы не можем сказать, что это — низость, потому что это есть способ её существования, а у нас речь идёт о первоначальной форме человеческого духа, и поскольку здесь в качестве содержания этой антропологической формации духа сохраняется то, что присуще исключительно животной органической формации природы, постольку, увы, это есть скотская пошлость. Я специально разбираю это подробно, чтобы вы осознали, что представляет собой эта антропологическая формация становления сознания, а она именно такова.

Итак, наконец, согласно Гегелю, и это правильно в целом, кавказская, или европейская, раса впервые приходит к началу конкретного всеобщего. Здесь нет этих двух крайностей: с одной стороны — абстрактной возвышенности, абстрактной совести и так далее, а с другой — чисто плотских вожделений. Напротив, для европейской формы расы характерно то, что здесь всеобщее получает определённую благодаря себе самому и только благодаря этому оно определяет особенное, то есть делает его впервые истинным, я бы сказал, впервые человеческим, и наоборот, особенное здесь определяется самим всеобщим. Теперь сами посудите, насколько Гегель прав, если поставить следующий прозаический вопрос. Азиатский способ расы таков, что для него не существует совесть, в то время как для духовного содержания европейской расы совесть является простейшим и необходимейшим определением.

После этого разбора можно сделать последний, третий пункт вывода, о котором я сказал [уже]. Значит, после установления связи духовной определённости расы и её природной реальности можно сказать, что по духовному моменту (тем более, если исходить из предпосылок исторических форм материализма) одни люди должны быть рабами, а другие должны быть свободными и управляющими??!! Значит, теория расизма завершена? Ясно? Осмыслите это, когда будете заниматься сочинениями Н.Г. Чернышевского и компании! Возьмите, например, Петра Кропоткина с его фундаментальными положениями о зоологических понятиях нравственности (это — центральный пункт мировоззрения Кропоткина). А чего стоит концепция социал-дарвинизма, согласно которой люди должны не просто эксплуатировать друг друга физически и духовно, но они

должны ещё и пожирать друг друга по теории Чарльза Дарвина и так далее?! Это всё, конечно, «шедевры» человеческой мысли! Если брать эстетическое отношение — то же самое: здесь речь идёт о зоологических формах существования эстетического. Отсюда любимая песня, что лучшие эстетики — это муравьи; они — практические эстетики, а не теоретические, потому что создают эстетические вещи, даже не догадываясь, что это шедевры искусства! Между прочим, эта тема, по-моему, очень содержательно входит в марксистско-ленинскую эстетику!

Итак, что же получается согласно Гегелю? Расы являются той формой природного различения, которая должна быть снята и с необходимостью снимается как со стороны природной, так и со стороны духовной определённости различения! Теория Гегеля является абсолютным антирасизмом, так как обосновывает необходимость исчезновения расового различия. И дело здесь не в том, что должна исчезнуть физическая определённость рас — физический момент, по Гегелю, в процессе развития становится всё более подчинённым моментом. Теперь понятен основной лейтмотив позиции Гегеля, что человек в себе разумен — не отдельные расы разумны, а другие неразумны, а человек в себе разумен! Человек разумен потому, что он является носителем того же самого единства бытия и мышления, с которого начинаются простейшие природные формации, а здесь мы подошли к той формации, которая уже вышла за пределы природы. Теперь для нас раскрывается основное рациональное положение Гегеля, что дух есть отрицательность самой природы, что материя, существующая как многообразие вещественных образований Вселенной, сама снимает себя и что суть материи есть то, что она есть своё другое, то есть суть материи — в духе! Не в том смысле, что где-то в космических недрах фундаментально запрятано духовное ядро материи. Нет, смысл в том, что существующая материя сама с необходимостью приходит к своей духовной реальности как к более истинному способу своего же собственного существования! Между прочим, в этом же смысл классификации формаций материи у Энгельса — от механической формы до разума. У Энгельса выступает процесс необходимости разумной формы материи как высшей и истинной реальности материи — поймите это положение со всей его глубиной! (Я думаю, теперь вы начинаете осмыслять, почему Энгельс пришёл к выводу, что философия Гегеля — абсолютный идеализм — оказывается и по форме, и по содержанию материализмом. Иначе этого не понять. Афоризмов-то

у основоположников марксизма рассыпано много, но их можно читать, как выдержки из Библии.) Да и Маркс нигде в своих работах не говорил, что последнее назначение человека — есть, пить, одеваться и размножаться, ну и работать, конечно, прежде всего — то без плана, то по плану! Наоборот, Маркс рассматривает всё это как необходимые предпосылки, как условия для развития человека как человека. Саму работу Маркс трактует как то условие, вне которого человек впервые только и начинает выступать как человек. Это совсем не коммунистическая погружённость в труд! Удивительно, что Маркс — как раз враг коммунистического труда! Нехорошо получается! Ведь пребывать в пределах фабрик и заводов, не выходя оттуда, — это считается у нас коммунистическим, современным характером труда. Жизнь, отданная фабрикам и заводам!.. Как видите, философия Гегеля своим содержанием выступает предпосылкой того, что проводят Маркс и Энгельс. Позиция Гегеля и по содержанию, а не только по методу является предпосылкой позиции Маркса и Энгельса!

Что же происходит дальше с расовой определённойостью духа? Поскольку отношение природной реальности и души в расе ещё таково, что оно-то и составляет наивысшую форму неразвитого противоречия (поэтому-то и выступает отношение этих моментов по различию формы и содержания в разных расах с одной стороны и по тождеству формы и содержания в тех же расах — с другой), постольку, я думаю, нетрудно сообразить, что следующая определённая, выступающая из этого противоречия, есть определённая *народного духа*. Но под народным духом следует понимать не совокупность народов в природной форме души, входящих в содержание расы, а исключительно *каждый народ в отдельности*, так как эта определённая есть *определённая особенная*. С переходом к народному духу мы с вами расстаёмся с расами и вступаем в отношение к природным определённым формам рас как к снятым моментам в природной определённости души. Значит, расовая определённая действительно есть лишь природная, абстрактная, непосредственная всеобщая определённая с присущим ей абстрактным, природным различием. Первая форма различия природной души выступает в форме духа народа. Дух народа — это особенность самой всеобщей природной души. Не забывайте при этом, что природная душа есть единство бытия и мышления в форме души, то есть особенная, превращённая форма всеобщего единства бытия и мышления.

Итак, почему же Гегель так ставит вопрос и выделяет дух народа? То, что дух народа оказался как раз тем моментом, которому повезло в историческом развитии человечества, — это само собой разумеется, потому что нет, пожалуй, ни одной страны в мире сейчас, которая, дискутируя об искусстве, упустила бы момент народности искусства. Отнимите у искусства этот момент — и искусство сразу станет надисторическим, а следовательно, бессодержательной абстракцией, не имеющей ни действительного содержания, ни действительной формы! Поэтому Белинский по праву иронизировал над обывателями, разъясняя, что дух народа — это вовсе не то, что содержится в лаптях, в вонючей овчине и так далее, что дух народа не вонюч! Наоборот, он является субстанцией духовной жизни народа. Когда я говорю «субстанция», поймите правильно, что это вовсе не похвала. Это действительно важно. С одной стороны, когда мы говорим о народном духе, мы подразумеваем здесь, что всякие специфические различия духа каждого народа, в общем-то, являются модусами, акциденциями, случайностями чего-то внутренне единого. Но обратите внимание, хотя это и внутреннее единство бесконечного разнообразия проявлений какого-то народа, тем не менее единство пока ещё имеет форму неопределённой субстанции. Это не природная субстанция, нет. Здесь речь идёт о единстве бесконечного многообразия проявлений деятельности народного духа. Но всё-таки это — субстанция, лишь субстанция. С одной стороны, это похвально, что есть какая-то внутренняя универсальная связь, с другой стороны, это означает, что всеобщая определённость содержится здесь только в качестве неопределённой возможности. Поэтому как субстанция народа противоречит явлениям духовной жизни народа, так и явления противоречат этой субстанции, и сама связь этих двух противоположных моментов оказывается непосредственным процессом этих противоположностей. Поэтому субстанция — это пока ещё не раскрывшаяся, какая-то внутренняя ёмкость, которая неизвестно почему и как должна выступать как многообразие явлений единой духовной жизни народа, как и наоборот, то, почему многообразие духовных явлений народа должно само же себя возвращать в это единство, тоже остаётся духу пока неизвестным. Вот в чём и достоинство, и неудовлетворительность духа народа.

Поэтому можно спокойно кричать о каждом произведении духа, что оно — подлинно народное, а другое произведение совершенно не имеет отношения к духу народа. Знаете, этот спор будет

иметь совершенно такой же исход, как и диспуты Средневековья: «Да — нет, нет — да» — и дальше этого он не сдвинется! Возьмите, например, статьи Г.А. Недошивина по истории искусства. Не случайно этот автор в течение своей жизни с его высокими постами и окладами рассматривал одну и ту же историческую ступень искусства в совершенно, диаметрально противоположных подходах. Тут не его вина, а вина — в самой неуловимости этого нераскрытого единства субстанции народной духовной жизни и её акциденций. А чтобы сделать его уловимым, требуется нечто большее, чем просто метафизическое мышление. Нужно выйти за пределы данной исторической формации человеческого духа в той же самой живописи и захватить, по крайней мере, эмпирически все формации. Для начала выяснить, хотя бы посредством анализа, что общего, что различного есть здесь; а когда человек действительно помучается, тогда, может, и набредёт на то, что здесь нужно воспользоваться самим диалектическим процессом, который и раскрывается только в диалектическом мышлении. Но тогда уже пропадёт абстрактность противоположных моментов — всеобщего субстанции духа и её акциденций, а заодно раскроется, чем различается это соотношение в различных исторических формациях духа. Это в качестве небольшого экскурса, что в таких случаях следовало бы делать. Но коль человек упорствует в чём-то абстрактном, он будет пребывать в этом до тех пор, пока эта абстракция не будет преодолена. Таков его удел!

Значит, народный дух, с одной стороны, действительно есть в высшей степени важное определение антропологической формации развития души, а с другой стороны, это — определение, ещё не достигшее той определённости, которая требуется для её понимания. И это понятно, ведь это только особенная форма всеобщей природной души! В связи с этим Гегель подробно рассматривает, в чём состоит дух народа у разных народов. Укажу на основную тенденцию развития народного духа, тем более что сам Гегель плохо, я бы сказал, даже неряшливо её выделяет. Для Гегеля здесь выступает более развитая трудность, чем при рассмотрении предшествующих ступеней природной души, потому что речь идёт уже о духе народа, а это очень конкретная определённость духа по сравнению с природной определёностью. Значит, нужно было фиксировать, что является именно специфической особенностью для духа каждого народа, а чтобы сделать это, требуется нечто другое, чем просто взять данный народ

и сказать, что его дух состоит в том-то и в том-то. Этот приём здесь не подходит!

Значит, антропологическая форма развития народного духа отягощена определёнными трудностями. Первая трудность связана с тем, что даже народный дух ещё имеет природную определяемость. Мы ни на секунду не должны забывать, что имеем дело с развитием природной формы души. Если входить в подробности, в определённость этого момента, то мы с вами сразу теряемся в естественной истории человека вместе с её реконструкторами вроде М.М. Герасимова и компании. Значит, философии здесь уже нет! Это именно природный генезис индивида и, соответственно, народа, в котором он выступает. Курс «Происхождение человека» уже читается на философском факультете, а ещё, говорят, на нём нужна кафедра антропологии — значит, вообще будет двойная естественная история! Вторая трудность состоит в том, что здесь при дальнейшем развитии [народа] наступает момент, благодаря которому определённый народ, определённый особенный дух народа оказывается выступающим уже не просто как дух народа, а как момент всемирно-исторического процесса. Если мы втягиваемся в рассмотрение определённости этого второго момента, мы с вами сразу оказываемся за пределами антропологической формации развития души. Значит, в одном случае мы оказываемся до антропологической формы — исключительно в генезисе физиологического развития индивида, то есть в пределах органической формации природы, а во втором случае мы выходим в другую, более высокую сферу — сферу всемирно-исторического процесса. Первый момент и есть естественность человека, а второй момент — историчность человека. Вот откуда у Маркса определение исторической формации как природно-исторического процесса!

Значит, если мы хотим удержаться в пределах предмета, то должны придерживаться того, что не является ни тем, ни другим моментом, а является связующим звеном природной определённости и исторической определённости во всемирно-историческом процессе. Что это такое? Это и есть исключительно *генезис духа народа до вхождения его на ступень всемирно-исторического процесса*. Здесь учтена природная определённость — именно природная душа; учтена и духовная сторона этого момента — развитие духа, но исключительно до того момента, когда он выступает как звено всемирно-исторического процесса. Ясно? Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ

Мы с вами заняты пока природной формой души и может показаться, что мы заняты излишним делом. Независимо, идёт ли речь у нас о природной стороне души или дальше пойдёт речь о чувствующей душе, о действительной душе, о сознании и так далее, всё это представляется на первый взгляд маловажным. Однако речь идёт о такой системе развивающихся определений, которые ни один индивид не может избежать в необходимых ступенях. В какую бы эпоху человек ни родился — пусть это будет царство божие на земле в необозримом будущем — простейшей определённости его развития будет природная определённость его души. Это касается и нас с вами. С момента рождения мы с вами вплетены в тот круг определённости, которые мы пройдем, которые являются предметом нашего рассмотрения. Значит, речь идёт не о второстепенном, а о всеобщих способах развития человеческого духа, которые перепрыгнуть невозможно. Дело в том, как проходить эти ступени: с познанной необходимостью или стихийно, подчиняясь ей как судьбе. Это злободневно и сейчас. Мы рассмотрели первое самоопределение природной души в виде рас и остановились как раз на рассмотрении духа народов. Разве этот вопрос исчез из повестки дня? Мы коснулись самых простых моментов определённости народного духа. Разве определённость эта перестала быть актуальной? Достаточно указать на тот простой факт, что во всех учебниках и монографиях истмата по сей день не сходит со страниц путаница, где под определением нации, принадлежащим перу Сталина, даётся определение народного духа. Каково?! Это ведь величайшее надувательство всех! Как мы с вами увидим далее, нация вовсе не исчерпывается определениями народного духа. Тем не менее здесь осуществлена подмена одного другим. Кроме того, допущен величайший неисторизм со стороны как раз проповедников диалектического мышления, ибо нация является историческим продуктом развития общества и вообще-то появляется только после эпохи, формации феодализма. В духе же народов речь идёт о той определённости, которая проходит сквозь всю историю каждого народа. Что стоит истматчикам,

не знающим диалектического мышления, осуществить это отождествление? Ничего! Поскольку у нас ещё имеются носители того «славного» периода нашей отечественной истории, который носит поэтическое название культа личности (а эти люди в своей особенности были представлены исключительно тем, что должны были направляться, определяться и руководствоваться чем-то извне их находящимся), постольку они, совершенно раболепно отказываясь от своего элементарного мышления, усвоили это, как таблицу умножения, и повторяют по сей день. Это полное холопство мышления, отказ от него, вражда против мышления! Неудивительно, что эти представители с такой последовательностью и неистребимостью фанатиков инквизиции встречаются в штыки всякую здоровую мысль — надо ведь им как-то питаться и сохранять своё животное состояние за счёт духа и мышления! Так что эти вопросы не являются чем-то историческим.

Эти вопросы имеют ещё большее значение в том смысле, что Гегель чужд всякой точки зрения утопического просветительства. Хотя он знает прекрасно, что есть дух в себе и для себя, то есть в его всеобщей конкретной природе, тем не менее он знает ещё и другое — то, что это знание духа в себе и для себя в его истине во все не даёт сразу наличного бытия этого духа. Нужно пройти всю систему ступеней определённости, реальности, чтобы дух приобрёл своё истинное бытие. Потому мы так подробно карабкаемся, следя за тем, как душа выползает прежде всего из своей определённости в форме рас; и, не пройдя этого, мы не сдвинемся к более развитой формации души. Второй формацией у нас выступает, как вы знаете, дух народов. Это тоже та реальность, природная реальность, в которой развитие человеческого духа осуществлялось и с необходимостью будет осуществляться — как ступени. Эту форму реальности тоже нужно пройти, чтобы достигнуть более истинного бытия человеческого духа. Вот по каким терниям мы идём. Это совсем далеко от того, чтобы мы представляли себе, что дух человеческий должен быть таким — и поэтому он сразу оказывается таковым! Или процесс мучительного диалектического снятия и опосредствования самой реальности человеческой души и духа, или пустая субъективная абстракция человеческого духа — вот дилемма. Гегель хорошо знал, что только пройдя через необходимый процесс диалектического развития всех ступеней реальности, можно достигнуть истинного бытия человеческого духа. Поэтому, как ни странно, Гегель здесь выступает гораздо более воинствующим

материалистом, чем вся современная армия работников научного коммунизма, которые воображаемое, представляемое сразу подсовывают как существующее в действительности: это, говорят, и есть настоящий социализм и так далее. Одним мигом эта армия переходит от субъективного представления как раз к реальности, воплощению субъективности в реальность, не беспокоясь о том, что же на самом деле имеет место в этой реальности и в этой как раз односторонней субъективности. Вот что нас с такой тщательностью побуждает заниматься этими формациями. Ну и, с другой стороны, в виде гегелевской концепции мы пока что имеем однуединственную концепцию, где предпринята попытка рассмотреть человеческий дух не в его какой-то односторонней субъективности, не в какой-то его случайности, а как необходимое развитие самой определённости природы. Значит, речь идёт об особенных формах решения основного вопроса философии. Это нельзя выпускать!

Что же такое дух народа? Дух народа, как и расовая природная определённость души, входит в то ещё определение, которое носит название природной определённости. Поэтому дух народа, с одной стороны, имеет тот положительный момент, что это уже отрицательное отношение к природе. В противном случае мы имели бы дело не с духом природным, а просто с природой. Но, с другой стороны, это наличие духа имеет всё-таки ещё природную определённость. Поэтому я бы так резюмировал: дух народа есть действительная душа, но в природной определённости каждого данного народа (поскольку мы уже установили, что в антропологическом рассмотрении духа народа речь идёт только о зародыше каждого духа каждого народа, причём именно о таком зародыше, благодаря которому данный народ входит во всемирный исторический процесс). Это послужит нам началом рассмотрения того, что представляет собой народный дух. Значит, мы не имеем права рассматривать все народы, вместе взятые, — то, что мы с необходимостью делали в форме природных рас как природной определённости души. Здесь мы лишаемся на это всякого права. Если бы мы пошли вспять и начали в определение народного духа подсовывать ту определённость, которая присуща расам, мы не сошли бы с первой определённости человеческой души. Значит, дух народа есть более развитая реальность, хотя и природная, чем природная реальность расы, и эта более развитая определённость выступает именно в том, что Гегель говорит со стороны метода, что в духе народа мы имеем дело с особенностью

всеобщей природной души. В духе народа всеобщая природная душа достигает своей особенности, а значит, и действительного уже различия между *народами*, но — исключительно различия, касающегося особенного. Значит, всеобщая различённость здесь совершенно уже снята. То, что уместно для рас как их собственная определённость, совершенно неуместно в качестве народного духа. И мы уже благодаря этому должны осознать, что движение от природной определённости расы к определённости народного духа есть одновременно снятие расы. Поэтому теория Гегеля — антирасистская. Поскольку мы с вами установили, что в народном духе речь идёт не о нациях, а исключительно ещё о природной определённости народного духа, в этом-то и суть того, что это входит в антропологию, иначе это входило бы в естественную историю или в философию истории, потому как речь шла бы об исторических ступенях тех народов, которые являются ступенями развития мировой истории.

Вот тут-то мы и подошли к самому простому и одновременно к самому превратному по его пониманию и истолкованию пункту в современной исторической науке. В современной исторической науке есть два основных подхода к всемирной истории. Первая форма подхода характеризуется исключительно политическими соображениями и является идеологической (то есть превращённой, извращённой, мистифицированной) трактовкой истории человеческого общества. А именно, исходя из благих, по видимости, побуждений, данный способ трактовки истории сводится к тому, что во всемирном историческом процессе ни один народ не должен быть опущен, оставлен без внимания, даже если этот народ не поднялся в своём историческом развитии дальше расовой определённости. Дескать, этим устанавливается равноправие всех в истории. Но что стóит такое политическое равноправие, видно из того, что сам-то исторический процесс совсем не выступает таким абстрактным равноправием. Почему? Потому что то, что входит в определение рас, выпадает из всемирно-исторического процесса общества. Если какой-то народ застрял в определённости своей расы, то он этим самым насильственно изолировал себя от всемирного исторического процесса, и тут нет никакого другого спасения, кроме одного — того, что расизм сам должен снять себя, чтобы стать чем-то истинным. Никто извне ему в этом не поможет. В его превратном бытии должен осуществиться собственный процесс саморазвития и самораспада. Поэтому никакие государства,

никакие народы не выводят из него и не могут вывести какой-нибудь народ, если последний пребывает духовно в природной определённости расы. Ему, то есть этому народу, можно придать какую угодно более развитую определённую более развитых во всемирно-историческом процессе народов, но, увы, эта определённая останется для него раз и навсегда внешней, чуждой, за которой будет скрываться подлинное содержание расы. Поэтому самое ужасное в этом хамелеонстве состоит в том, что на словах выдаваемая за цивилизованную эта народность по своему содержанию оказывается чисто природным расизмом, и мы эти рецидивы знаем очень хорошо из отнюдь не далёкой истории. Во-вторых, в нашей исторической науке всемирная история трактуется как то состояние истории, которое достигается исключительно на ступени буржуазного общества. Что называется, из одной непосредственной противоположности перескакивают сразу в другую, чтобы как раз не было различия. Оба эти способа трактовки всемирной истории фанатически враждуют друг с другом, но, увы, дело в том, что по своему содержанию оба эти способа трактовки истории совершенно тождественны друг другу. Трактовка истории как всемирной исключительно на ступени капиталистической формации по своему содержанию оказывается тождественной с трактовкой истории как не выползающей за пределы расовой природной определённости. Выдача всемирной истории как лишь высшей ступени, самой по себе взятой, как готового результата, неизвестно откуда свалившегося, оказывается не чем иным, как лишь иной формой распространения и пропаганды расизма.

В чём суть дела, нескладность и несуразность этих двух способов трактовки всемирной истории? А дело в том, что в этих двух способах начисто отсутствует диалектический объективный процесс самого человеческого общества, а соответственно, отсутствует и диалектический метод в рассмотрении истории. Возьмите, например, работы нашего знаменитого историка М.Н. Покровского. Ему история представлялась очень просто — как современная политика, опрокинутая в прошлое. Великолепно! Но каков же действительно исторический процесс? Исторический процесс в его действительности состоит в том, что народы действительно сами образуют ступени всемирно-исторического развития и только в диалектическом процессе этих ступеней и благодаря им выступает сама всемирная история в её полной, развитой определённости на ступени как раз капиталистической формации

общества. Значит, никакой действительно всемирной истории без ступеней всемирной истории нет и быть не может, как не может быть результата без его становления. Если мы в истории развития человеческого общества не найдём всемирной истории в чистом виде, то пусть это нас не смущает, ибо мы такой всемирной истории не найдём в чистом виде и на ступени буржуазной формации, если отбросим исторический процесс общества. Значит, остаётся только одно: история человеческого общества есть становление всемирной истории. Но ведь это и содержится в самом смысле истории, так как история общества и не нужна была бы как история, если бы мы с вами имели что-то в готовом виде в её начале или в конце — без самого исторического процесса. Значит, эти два способа трактовки всемирной истории являются чем угодно и занимаются чем угодно, но только не всемирной историей. Проще говоря, эти два способа являются лишь по видимости противоположными абсолютно произвольными субъективными представлениями хода человеческой истории.

Так вот, дух народов есть то, что составляет зародыш исторических ступеней всемирной истории, поэтому в данном определении народного духа не может иметь места определённость рас. Отсюда многие народы с необходимостью должны выпасть, потому что они составляют предысторию, но никак не историю ещё. Так что мы имеем три формы истории: истории, которая начинается с духа народов, предшествует тоже исторический процесс, в который входит как раз всеобщая природная определённость человеческого духа и расы, но есть ещё третий способ всемирной истории — это история, где эти два способа, две ступени сняты. Это — то, что Маркс с Энгельсом называют действительной историей, что должно начинаться с коммунистической формации, а тогда, согласно последнему моменту, предшествующие две ступени входят целиком и полностью в предысторию. Я ввёл бы следующее. Первоначальную форму как ступень рас я назвал бы непосредственно природной историей, потому что здесь абсолютным моментом выступает природная определённость человеческого духа. Это проще. Вторую основную формацию — то, что мы называем писаной историей, историей народных духов, я бы назвал рефлектированной историей, не в смысле нашей субъективной рефлексии об истории, а в том смысле, что здесь выступает сама история, определённая в себе самой, распадающаяся на свои определённые моменты, на отношение народных духов друг к другу. И наконец, то, что Маркс

и Энгельс называют действительной историей, царством разума, царством свободы, коммунистической формацией, я бы назвал конкретной в себе тотальностью человеческого общества, потому что здесь впервые должно быть достигнуто единство непосредственного, природного ещё единения, присущего первоначальной, природной фазе истории, и различённости как второй основной исторической формы развития самой истории общества. Это было бы точнее, но вы можете определять как вам угодно, поскольку в литературе существует многообразие определений, потому что единого критерия по вопросу о том, что должно быть основанием подразделения, не имеется, откуда и произвол наименований.

Я вам указал этот критерий: всеобщая история есть одновременно и становление всеобщей истории, иначе и быть просто не может, а тогда совершенно понятно, почему Гегель, рассматривая дух народа и народов, в это рассмотрение включает отнюдь не все народы, а исключительно только *три основных народа*, которые действительно являются *тремя историческими ступенями формирования всемирной истории*. Он включает сюда *греков, римлян и германцев*, в широком смысле слова — немцев. Не надо забывать, что хотя речь идёт о духовном развитии человека, но это духовное развитие совершается ещё в природной определённости, поэтому географическая среда, как сказал бы Г.В. Плеханов, климат, плодородие почвы, наличие или отсутствие полезных ископаемых и так далее — всё здесь имеет значение и отнюдь не второстепенно для духов народов. Наоборот, именно в этой *природной определённости* и осуществляется развитие и движение духа народа.

В чём, по Гегелю, состоят основные моменты этих представителей всемирно-исторических ступеней? Почему *с греков начинается всемирная история*? Почему они — её зародыш? Да потому, что восточные народы вообще-то определены моментами рас. Проще говоря, восточные народы стоят на точке зрения, на ступени природной нравственности. С одной стороны, эта ступень хороша, а с другой стороны, она совершенно неудовлетворительна потому, что здесь нравственность является только природной. Вот эта природная нравственность и насаждалась у нас после смерти Ленина в качестве одного-единственного свободного индивида, а остальных всех — в качестве принадлежащих ему как средство, то есть исторические предпосылки азиатского способа производства получили вполне адекватное выражение в восточном характере деспотии эпохи культа личности. Это действительно было такое

положение, когда один только свободен, а остальные все являются лишёнными свободы, хотя и этот единственно свободный был как раз раб отношения деспотизма. Но воображение не мешало рисовать ему, что он-то есть единственно свободный из всех. Как видите, и здесь мы с вами не уходим никуда от злобы дня — вот этот восточный характер субстанциональности нравственности и выступил у нас. Как видите, это вовсе не начало человеческой истории. Мы строили коммунизм, социализм, коммунию и что угодно, а речь, в общем-то, идёт о той фазе исторического развития, которая предшествует грекам. Великолепно! Какой «взлёт», какие «достижения»! Улавливаете, что значит отвернуться от необходимости самой истории, от её объективных законов, занять абстрактно-отрицательное отношение к ней и сразу попасть в объятия чисто восточного способа производства и соответствующих ему духовных отношений?! Абстрактное отрицание истории, царство абстрактного разума в нашем обществе необходимо отбросило нас в предысторию человеческого общества — в период варварства и дикости. Я имею в виду период варварства и дикости по классификации Моргана и Энгельса, то есть это отбросило нас в первоначальную фазу человеческой истории, в которой мы занимались расами.

Итак, почему же греки здесь выделяются, если мы говорим о славном прошлом нашего человеческого общества? Да потому, что греки являются тем народом, тем народным духом, который впервые поднимается над стихией природной нравственности. Гегель очень тонко рассматривает особенность духа греков, притом не без мелочности. Он вдаётся даже в рассмотрение подробностей особенностей племён, населявших Грецию до того, как она обнаружила себя как единый дух народа Греции. Но так как мы не входим в эти детали, отмечу только самое главное в связи с этим — то, что Гегель совершенно правильно усматривает основные моменты греческого духа прежде всего в его следующих представителях: *спартанцах* и *фиванцах*. Что такое Спарта, что это за способ жизни, каков уклад жизни, какова его внешняя и внутренняя определённость, это вам хорошо известно. Фиванцы здесь взяты как раз как противоположность, потому что если в Спарте господствовал момент объективности, то фиванцы в среде греческого духа представляли момент субъективности. Не случайно представителем этого племени выступает самый выдающийся греческий поэт Пиндар. Действительно,

Спарта не могла из себя самой породить Пиндара, ибо дух присущей спартанцам односторонней объективности был не совместим с лирикой Пиндара — с моментом субъективности, интимной настроенности и так далее. Значит, Гегель отнюдь не случайно останавливается на этих двух моментах, хотя племён-то в Греции было гораздо больше, — потому что именно двумя этими племенами представлены прежде всего моменты противоположности самого греческого духа. Но в Греции вовсе не остановились на этом ни духовно, ни политически. Поэтому Гегель ищет третий момент, который должен был бы действительно наличествовать в греческом духе. Третий момент был представлен *афинской стадией* развития греческого духа, потому что Афины представляют собой соединение этих двух противоположностей. Для нас это весьма примечательно в том смысле, что то, что пишет Гегель, не является какой-то субъективной конструкцией, а действительно находит своё подтверждение в истории духовной жизни Греции в целом. Возьмите хотя бы натурфилософскую форму философии в древней Греции — эта сторона чисто объективная, чисто природная. Возьмите другой момент греческой культуры в целом (греческого духа и философии в том числе), а именно итальянский момент, который очень сильно наличествовал в истории духовной жизни Греции. Но был действительно ещё и третий момент, который обычно считается слабостью, а на самом деле является силой духа греческого народа — это именно линия, представленная прежде всего Сократом, а затем Платоном и Аристотелем. Собственно говоря, эта линия является единством этих двух односторонностей. Если мы с вами этого не поймём, то мы никогда не поймём того, чему же учил Сократ, что понимал под идеей Платон и что понимал под абсолютной формой Аристотель. Эта линия как единство противоположностей очень проста в представлении: идея или абсолютная форма есть единство природного и духовного начала, которое низвели до момента всеобщего, насколько это было возможно на почве греческой ступени развития духа, и всё. А у нас до сих пор третируют того же самого Платона за то, что, дескать, к старости он впал в зависимость от пифагорейцев и так далее. Да это не зависимость была, а в буквальном смысле слова удержание момента, который столь же необходим, как и природность, представленная ионийскими натурфилософами! Платон-то понимал, что без этого момента не обойтись, что без него нет истины, а критикующие Платона могут обойтись

одной лишь природностью и потому-то усматривают в этом как раз сильнейшем моменте Платона его недостаток и слабость.

Как видите, греческий дух, дух греческого народа потому и выступает как начало всемирно-исторического процесса, что он представляет собой *непосредственное единство объективного и субъективного*, где нет места ни односторонности природной субстанциональности, ни субъективной односторонней рефлексии. Ни той, ни другой крайности греки ещё не знают, но зато вследствие этого они не знают и конкретного единства противоположностей. Развитие греческого духа и составило определённую ступень во всемирной истории, но не более, а именно начало всемирной истории. Непосредственность единства субъективного и объективного сделала дух греческого народа лишь началом всемирно-исторического процесса.

В чём же дальнейший ход этого единства у других народов, которые выступают носителями этого как раз всеобщего развития? Где выступает это различие и развитие? Естественно и необходимо, что вторым моментом выступает развитие *субъективности*. Природность не может здесь выступить как момент, подлежащий развитию, именно потому, что само непосредственное единство субъективного и объективного выросло из природного момента как первоначальной предпосылки в форме рас, с одной стороны, в форме натурфилософии — с другой, и так далее. Значит, на сцену выступает исключительно дух *римского народа*. Им и представлено развитие момента субъективности, притом субъективности, опускающейся до *непосредственности единичного субъекта*. В чём это выражается? В том, что момент субъективности возводится здесь в нечто всеобщее (и это очень сильный момент, чрезвычайно необходимый во всемирно-историческом процессе), но, с другой стороны, этот момент *всеобщности субъективности* выступает ещё *непосредственным образом*. Нет ни одного [другого] народа во всемирно-историческом процессе, в котором момент всеобщности имел бы столько же значения, сколько и природная непосредственность. Этим и объясняется весь характер духа *итальянского народа*. Я специально останавливаюсь только на двух моментах, чтобы ваше сознание не утонуло в подробностях. Значит, этими двумя моментами, которые образуют противоречие, вызывается всё симпатичное в отношении к итальянскому народу, к его духу, но одновременно эта непосредственность является его ограниченностью. Потому

что именно эта природная непосредственность не даёт итальянскому народу достичь действительной субъективной всеобщности. Отсюда непосредственность переживания, непосредственность человека быть самим собой, каков он есть как природная определённость, и так далее. Значит, весь его дальнейший процесс состоит в том, чтобы снять эту природную непосредственность.

Здесь мы подходим к третьей основной форме духа народов, а именно, как говорит Гегель, к духу *христианских народов*, то есть тех народов, у которых получила распространение христианская религия. На первый взгляд может показаться, что Гегель здесь впадает в тот же односторонний подход, который мы, например, позднее видим у Фейербаха — историю развития народов последний подразделяет в зависимости от истории развития религиозных представлений. Но аналогия здесь совершенно внешняя и неуместная потому, что для Фейербаха, хотя он и был, говорят, учеником Гегеля, всё дело сводилось к абстракции религиозного представления. Даже трактовка христианского бога дальше счёта у Фейербаха не пошла. То есть Фейербах был настолько образован, что умел считать до трёх, но суть-то представления о христианском боге не сводится как раз к количественному моменту числа «три». Вот это знал Гегель — то, чего не понял Фейербах. В чём суть дела? В христианской форме (в форме триединого бога) впервые в доступной для широких масс, то есть для общественного сознания, как сказали бы мы теперь, форме представления было выражено *единство природы и духа* — не только необходимость природы, не только необходимость духа, не только необходимость их единства, но необходимость *духа как высшего единства* по сравнению с природой. Вот это-то как раз и осознал Гегель на основе всемирно-исторического процесса, завершившегося до него, самой истории общества, самой истории его развития. Потому-то он со спокойной совестью, твёрдо и без колебаний к христианским народам относит сразу целый ряд духов народов европейских стран, как-то: *испанцев, французов, англичан и немцев*. Это не значит, что все эти народы в своём духовном развитии представляют совершенно одинаково как раз это единство противоположностей. Не об этом идёт речь. Речь идёт о том, что они участвовали в представлении этого конкретного единства противоположностей, хотя каждый с определённым различием друг от друга. Нетрудно сообразить, что это различные формы одного и того же отношения.

Итак, что представляют собой в этой третьей формации духа народов прежде всего испанцы? Отличие испанцев от итальянцев Гегель правильно усматривает в том, что у *испанцев* в момент субъективной всеобщности начинается выступать *рефлексия* и, значит, *присущая рассудку определённость*. На первый взгляд может показаться, что речь идёт исключительно об индивидуальном развитии формы мышления, но речь идёт не об этом, а о том, что в самом предметном развитии самой природной определённости души выступает определённость рассудка. Чтобы осознать, что это означает, необходимо сказать, что определённость рассудка даже в субъективном смысле слова, а не в плане объективного предметного существования есть та определённость, с которой впервые начинается объективность в строгом смысле слова. Вдумайтесь. Вот мы с вами в чувственном сознании в целом (без подразделения его, без указания определённости моментов) имеем дело с многообразными явлениями внутреннего и внешнего мира. Каковы эти явления — субъективные они или объективные? Но без указания какой-либо определённости, присущей этим явлениям, кроме той, которая непосредственно лежит на их поверхности, невозможно решить вопрос, субъективны или объективны эти явления. Поэтому на данной ступени постоянно происходит смешение субъекта и объекта. Между прочим, здесь и источник современных форм субъективного идеализма, которые выступили в конце XIX — начале XX столетий и о причине которых никто не сказал ни слова. Почему у Эрнста Маха и у других вещи оказались комплексом ощущений? Указать на исторические источники этого (дескать, это старые песенки Джорджа Беркли) значит равным счётом ничего не сказать, а вернее, сказать только то, что Беркли причастен к этому направлению, и всё. Но вопрос-то не в том, кто к чему причастен и кто за кем следует, а научный вопрос состоит в другом — почему это имеет место и какова необходимость этого? Из литературы, которая имеется, вы знаете необходимость этого? Я лично не знаю ни слова. А необходимость этого коренится в том, что здесь имеет место именно ступень чувственности, предшествующая рассудочной определённости как в предмете, так и в субъекте. Как только мы начинаем в явлениях раскрывать определённость, которая не исчерпывается непосредственной определённостью явлений, мы с вами впервые делаем шаг к объективности того, что имеет место в явлениях. Вот почему только с категориями (например,

причины-действия, случайности-необходимости и так далее) мы впервые раскрываем момент объективности в самих явлениях независимо от того, где они находятся — в субъекте или в объекте, потому что то и другое пока что (без определения категории) является произвольным подразделением.

Вот об этой-то определённости, но в плане предметного, самого природного способа человеческой души, и идёт речь, когда Гегель говорит об испанцах. Рефлексия значит определённую самую природную сторону души. Значит, в человеческой душе, в духе народа выступила какая-то форма всеобщности, которая непосредственно для сознания выступает как правило. Вот что важно: если у итальянцев всеобщность выступала как непосредственная природная единичность, то здесь всеобщность выступает как та рефлексивная для себя определённая, которая представляется именно законом, правилом для чувственно-природной определённости, а отсюда как раз и проявление того у испанцев, чего мы не имеем у итальянцев как ступени всемирно-исторического процесса, — например, понятия чести. У итальянцев это никогда не было предметом мысли, предметом сознания, тем более предметом каких-то практических коллизий и так далее. Но зато у итальянцев есть вендетта, которая входит в ступень дорефлектированного развития духа и прекрасно описана Бальзаком. Вдумайтесь, почему это так? Вендетта — это не чувство чести, а исключительно природная определённая душа, отстаивающая своё собственное бытие. Поэтому не путайте вендетту и честь, ибо честь есть сфера субъективной рефлексии и представление субъективной рефлексии о чём-то объективном, об объективной определённости народного духа как правило, законе поведения каждого индивида. Понятие чести является исключительно исторической определённой формой души. Не надо думать, что эта честь сохранится, когда определённая природность души снимет сама себя. Честь духа является более высокой честью, чем честь природной определённости души, а честь духа состоит в том, чтобы быть абсолютно самостоятельным благодаря себе самому. Дух, который держится только на подпорках, является в лучшем случае абсолютным состоянием бездушия. Духа, существующего благодаря чему-то внешнему, не бывает, поэтому и чести духа, имеющего природную определённую, тоже не бывает! Значит, честь есть ещё промежуточная форма, принадлежащая, с одной

стороны, духу, но, с другой стороны, потому только и выступающая, что имеет ещё природную определённую и не сняла эту природную определённую. Вот почему к чести притянута всегда масса примесей предшествующих формаций человеческого духа и души (рас, духа народов, их различия), и всё это вмещалось в качестве невероятной мешанины в представление о чести. Но с этой рефлексией всеобщего у испанцев связана и другая форма проявления, а именно следование христианской религии в форме католицизма, притом следование именно букве католицизма. Вот тут-то мы с вами подошли к интереснейшему моменту в этой форме проявления рефлексированной субъективной всеобщности, что это оказывается настолько шагом вперёд по сравнению с итальянцами, насколько одновременно и движением вспять, потому что с этой рефлексией, формой следования бездумной букве католицизма связано и практическое существование — универсальное, всестороннее развитие испанской инквизиции. Так что те страны, которые повторили это движение инквизиции (вплоть до нашей страны в тридцатых годах двадцатого века), восстановили пройденную историческую ступень рефлексированной формы субъективности всеобщего, первоначальным носителем которой выступает испанский народный дух. Ужас какой: куда ни повернись, нигде не увернуться от истории. Такова реальность, которую необходимо пройти! Но это и есть та неудовлетворительность испанской формы, которая должна уступить место более развитой форме.

У духа какого народа эта более развитая определённая выступает? У французов, причём обратите внимание, развитие идёт всё время по пути субъективной всеобщности. Французы тем и отличаются по духу своего народа от итальянцев и испанцев, что они не останавливаются на какой-то односторонности — ни на непосредственной природной единичности, как итальянцы, ни на рефлексии, как это было у испанцев. Французы доводят рассудочную предметную определённую в своём духе до всесторонности её моментов, то есть они идут по пути эмпирической полноты рассудочной определённости предмета и поэтому каждый её момент разрабатывают до абсолютной его исчерпанности. Французы являются тем всемирно-историческим народом, той ступенью всемирно-исторического развития, где достигнута *классическая определённая рассудка в его завершённой разработанности*, и притом это проявляется во всех сторонах

жизнедеятельности народа. Чего достиг дух французского народа благодаря этому? Благодаря тому, что каждый момент рассудочной предметной и субъективной определённости развивается до полной исчерпанности, сами моменты обнаруживают своё объективное единство. В политике это выразилось в том, что в то время как другие народы развивают только какую-то форму политической определённости, французский народ развил каждый момент определённости до его исчерпывающей полноты. Это сказалося, например, в так называемой Великой французской революции, которая как никакая другая классически чистым политическим способом осуществила своё отношение к феодальной политической форме организации общества. Франция в буквальном смысле слова является классической страной развития политической организации общества, в то время как Англия, например, является классической страной развития экономических отношений гражданского общества. Как выступило это в духовной жизни французского народа? Именно потому, что моменты рассудка исчерпываются в их полной, развитой определённости, характерным моментом французского духа выступает так называемое французское остроумие. Восточное остроумие соединяет поверхностное противоположное определение по какой-то случайной субъективной форме ассоциации и связи. Например, восточное представление может соединять любовь со злом, любовь с луной и так далее. Дух французского народа этого не делает. Если он подходит к какому-то соединению, то исключительно в определённости момента рассудка, а не так, что один момент берётся в чувственной определённости, а другой уже в рассудочной определённости, как если бы соединяли, например, причину и камень. Обыденное сознание как раз и вертится в этих виртуозных соединениях: вот вам причина, а вот вам камень — то есть чувственная определённость здесь легко уживается с определётельностью рассудка, следовательно, с отрицанием чувственной определённости. Французский дух не таков. Моменты, которые он соединяет, являются моментами рассудочной определённости: тот и другой (даже если их несколько — всё равно). Значит, путаницы чувственной определённости и рассудочной определённости нет, а есть лишь соединение моментов, каждый из которых обладает рассудочной определётельностью. Это и есть в буквальном смысле слова природа остроумия: происходит не соединение противоположностей из разных сфер, с разной определётельностью,

а присоединение противоположных моментов в пределах одной и той же определённости. Иначе мы получаем то, что в классическом виде получали в философствовании европейского Средневековья — тыква и бог, свинья и бог, их единство и так далее. Французы не только оставили позади в своём духе соединение противоположных чувственных определённостей друг с другом, а также соединение чувственной определённости и рассудочной, что ещё присуще было испанцам, но вышли на соединение противоположностей в пределах одной и той же рассудочной определённости. Это и есть самая настоящая природа остроумия, ибо природа остроумия состоит в том, чтобы раскрыть единство противоположностей, которые кажутся не имеющими никакой связи друг с другом, в пределах одной и той же определённости, потому что здесь они выступают в чистоте своих односторонностей. Если мы хотим осознать, что это значит, то мы должны не выпускать с вами из виду, что действительная противоположность, во-первых, должна выступать обязательно в одной и той же сфере определённости, во-вторых, она не должна иметь в себе никакого момента от чувственного. Значит, если это перевести на язык, пугающий современных философов, мы с вами должны иметь дело с единством противоположностей в абстракции противоположности в чистом виде мыслительных определений. Но поскольку здесь чувственность должна быть снята, а противоположности должны быть, мы получаем классическую форму рассудка. Поскольку же здесь выявляются, нащупываются и связываются противоположности, взятые в чистом виде рассудочных определений, постольку это единство противоположностей и выступает формой разума. Значит, остроумие французского духа есть форма разумного, существующего как рассудок. Чего здесь недостаёт для действительно разумного отношения? Только одного момента — самой формы разумного, которая отнюдь не невинна, а должна одновременно повлечь за собой трансформацию, модификацию рассудочного содержания. Поэтому переход в духе народа к сфере разумного предметного и субъективного существования — вещь отнюдь не невинная. Если остроумие как рассудочная форма разумного порождает бесконечное многообразие ценнейших мыслей, высказываний, положений и так далее, то все эти мысли страдают тем недостатком, что они не раскрывают своего собственного происхождения. Кажется, что тот или другой автор просто по какой-то случайности и неизвестно

каким способом вытаскивает их откуда-то и сообщает. То есть это ходячее в буквальном смысле слова богатейшее собрание разрозненных ценнейших мыслей не имеет необходимости, из которой эти мысли выступали бы, потому что рассудочная форма не даёт этому разнообразию единичных мыслей систематического необходимого возникновения. Поэтому остроумие как способ рассудочного существования разумного и выступает прежде всего всегда как эмпирическое многообразие изолированно друг от друга стоящих мыслей в сентенциях, положениях, изречениях и так далее — всё в бесконечном многообразии входит в эту форму.

Я указал на недостаточность этого исторического способа народного духа. Теперь рассмотрим два последних момента, которые движутся к преодолению этой односторонности по пути выявления и развития конкретно-всеобщего в нём самом. Это англичане и немцы. Гегель правильно называет дух *англичан* духом *созерцающего интеллекта*. Что это — хорошо или плохо (особенно если не выпускать из вида те особенности духа народов, которые мы рассмотрели)? Нетрудно сообразить, что сильный момент этого способа народного духа как звена всемирно-исторического процесса состоит в том, что это не есть просто эмпирическое чувственное созерцание и не есть просто эмпирия как рассудочная рефлексия. Это — именно единство того и другого, созерцающий интеллект, или, если угодно, интеллектуальное созерцание. Если у французов чувственная определённость была снята и выступила как раз определённость единства противоположностей в рассудочной форме, то здесь осуществляется возврат к выкинутой, но ещё не снятой чувственной определённости — того момента, который вёл своё происхождение от итальянцев, а потом как-то был опущен. Наиболее адекватным способом этого народного духа выступает искусство. Это чувственная определённость, имеющая своим определяющим моментом интеллектуальность, или интеллектуальность, определяющая чувственный момент, в котором и выступает само это интеллектуальное. Поэтому Гегель с полным правом полагает, что английский дух есть прежде всего дух искусства и не без иронии замечает, что поэты Англии неизмеримо выше её философов, что поэты английского народного духа являются действительными философами, а философы этого духа являются обычными эмпириками. Это нетрудно понять, если сопоставить творчество Шекспира, с одной стороны, с трудами

Бэкона — с другой, особенно в моменте субъективной иронии Шекспира по отношению к философам его эпохи, что у нас в философской литературе предпочитают обходить гробовым молчанием. Шекспир просто напрямик говорит о том, что Бэкон является невеждой в области философского познания, что такого рода философам не снилось многое из того, что есть на самом деле. Но в этом сильнейшем моменте духа английского народа состоит одновременно его ограниченность. Сам этот дух не достиг ещё более развитой, единственно адекватной природе духа реальности, а этой реальностью может быть только реальность самого духа.

Значит, в какой бы форме дух ни выступал — в природной, общественно-исторической, политической, в форме искусства и так далее, — увы, дух одновременно пребывает в них, существует и развивается в них, но не находится ещё у себя самого. Поэтому дух политики тоже является духом бездушия, и общественно-историческое бытие духа тоже есть неадекватное бытие природы духа. Значит, дух в своей собственной реальности должен иметь себя самого — только тогда он впервые выступает как дух. Так мы впервые получаем заветное для Аристотеля положение, чтобы сущность была в том, сущностью чего она является. Дух не может иметь сущность вне себя самого, сущность духа может находиться только в сфере реальности самого духа. В противном случае это что угодно: становление духа, его инобытие, — но не действительное бытие духа. Если сущность человека находится в обществе, а не в самом человеке, значит, человек этот лишён своей сущности, он совершенно ещё не сущностный человек, а случайный. Но и общество, претендующее на то, что оно есть сущность человека, тоже является чужой для человека сущностью. Поэтому данное общество тоже является античеловеческим. Не надо думать, что человек плох, а общество хорошо, или, наоборот, что общество плохо, а индивид хорош. Значит, это [единство] выступает только тогда, когда исчезают и снимают себя такого рода односторонности, когда сущность человека является общественной, а сущность общества является человеческой. Тогда человек перестаёт быть винтиком государства, по определению Сталина, потому что Иосиф Виссарионович единственно эту цель видел у советских граждан. Опять восточная деспотия!

Итак, снятие английского способа духа выступает как раз в германском духе, потому что именно духом *германского*

народа представлено конкретное в себе самом всеобщее, определяющее себя ко всякой определённости. Поэтому если брать религиозную форму, то можно сказать, что лютеранство, протестантизм является высшей религиозной формой сознания. Если же брать философский способ проявления этого духа, то следует сказать, что само *конкретно-всеобщее единство природы и духа, бытия и мышления* и выступает *предметом для себя самого в философском познании*. При этом Гегель делает массу критических замечаний, что именно этой ступени развития человеческого духа сопутствует то, что последний впадает во внешний формализм, во внешнее конструирование, в то, что эти формальные сферы соединяются совершенно произвольным образом с внешне данным, случайным, эмпирическим содержанием, материалом и так далее. Все эти оговорки в высшей степени важны для того, чтобы понять, что здесь мы имеем дело именно с началом развития, освоения и познания конкретно-всеобщего единства в себе самом. Но если учесть, что в нашем философствовании до сих пор не избавились ни от конструирования, ни от реконструирования, ни от схем и схематизма, ни от того, чтобы пользоваться философскими абстракциями как абсолютными, универсальными для любого случайного материала, то что же удивляться этим ограниченным моментам, на которые указывает Гегель как на присущие духу германского народа в зародыше его всемирно-исторического движения как ступени?!

Итак, что мы с вами получили? То, что дух народа и народов представляет собой определённый диалектический процесс развития конкретно-всеобщего духа, который представлен в различных своих моментах различными народами, составляющими ступени всемирно-исторического процесса. Ограниченность всех этих ступеней состоит в том, что пока человеческий дух как дух народа страдает природной определённой. Значит, антропологическая форма составляет неудовлетворительность особенной формы всеобщего человеческого духа. Какой же момент с необходимостью должен выступить? Должно выступить одно — то, что всеобщая душа, пройдя через расы и особенный дух народов, с необходимостью движется благодаря этому противоречию к *единичности духа, к субъективности духа, к индивидуальной душе, но — в природной определённости*. Кажется, мы близки к тому, чтобы получить уже полную определённую, которая присуща душе как природной определённости, — то, что характеризует

душу как природную определённую духа. Но для этого нужен третий момент — индивидуальная душа. Субъективность — это действительно важнейший момент, потому что он является тем моментом, благодаря которому всеобщая природная душа человека впервые приходит к своей собственной противоположности. Дальше, чем единичность, субъективность, индивидуальность, развитию неопределённой всеобщности идти некуда, ибо это прямая противоположность субстанциональной всеобщности души. Значит, индивидуальная душа есть *конец* развития природной определённости. Раз противоположность какого бы то ни было предмета или момента достигнута как именно ему принадлежащая противоположность во всей необходимости диалектического процесса — всё, искать впереди какую-либо иную противоположность невозможно! Таков именно субъективный дух как прямая противоположность субстанциональной всеобщности природной души. Но раз это противоположность субстанциональной всеобщности души себе самой, значит, только в форме индивидуальной души впервые и выступает сама природная душа. Всё, что мы рассмотрели в моменте всеобщности природной души и в моменте её особенности, — это были всего лишь моменты природной души, но не природная душа в её развитой определённости, а следовательно, в её природной конкретности. Оказывается, что природная душа вовсе не есть какой-то субъект, что она выступает как *действительная душа* впервые в *индивиде*.

Что мы прошли? Всеобщую определённую рас, особенную определённую духа народов, притом если расы охватывали все народы, то особенный дух народов потому и называется особенной формой, что охватывает только особенные народы. Что касается субъективности природной души, то она выступает уже в качестве индивида. Казалось бы, нужно и начинать с индивида, с его природной души. Чего это Гегель нас так долго и мытарно, так мистифицированно («на манер абсолютного идеалиста», как сказал бы Ситковский) вёл?! Начал бы прямо с реального человека, с живого индивида, которого я воспринимаю, ощущаю и так далее, — с того, на чём настаивает Людвиг Фейербах! Но вдумайтесь: Фейербах, который материалистически начал с этого человека, сразу оказался в абстракции субъективного представления о человеке. Материализм сразу переходит в свою противоположность! Гегель как абсолютный идеалист начинает с «мистификации», с какой-то мировой,

природной, универсальной души, а на самом деле мы были заняты теми определениями, теми определёнными, которые являются простейшими в душе индивида, в индивидуальной душе. И если мы хотим иметь дело с действительными индивидами, то мы не можем уйти от этих определений, иначе мы сразу попадём в абстракцию антропологического субъекта. Значит, абсолютный идеалист Гегель здесь выступает именно абсолютным материалистом по сравнению со всеми историческими материалистами до него, да и сейчас это можно сказать в отношении многих претендующих на звание материалистов, а на самом деле являющихся субъективными идеалистами, так как они дальше субъективных представлений не идут, в то время как Гегель рассматривает всеобщность и особенность индивидуальной души как процесс развития самой природы. Поэтому все так называемые антропологизмы, выступившие после учения Гегеля, являются субъективной односторонностью представлений, утеревших то объективное развитие содержания, которое самым серьёзным образом за всю историю развития философии было разработано впервые Гегелем. Это не движение вперёд, а движение вспять, по крайней мере, к античному скептицизму, не идущему дальше односторонних субъективных представлений. Это возврат к моменту субъективности Протагора с его принципом, что человек есть мера всех вещей. Но для греков это была необходимая формация раскрытия определённости человека именно как такового, а ныне это является случайностью всемирно-исторического духа, не знающего своей собственной необходимости.

С пунктом индивидуальной души мы попадаем в отношение субъективного духа к себе самому, в отношение индивидуальной души к себе самой, к расколу её на противоположности внутри неё, и в связи с этим у нас начинается важный момент. Если до сих пор в диалектическом процессе природной души мы имели дело с *природным качеством* как природным бытием на разных ступенях, то теперь, с момента индивидуальной души, мы имеем дело уже с *природными свойствами*, то есть с тем, что является очень изменяющимся. Значит, центральным пунктом рассмотрения природы индивидуальной души выступают изменения в самом субъекте, а не в природной определённости, определяющей эту форму души. Значит, субъект здесь выступит впервые чем-то постоянным, в котором происходит смена всех его состояний. И важнейшими из этих моментов являются прежде

всего *природные задатки, темперамент*, в рассмотрении природы которого другие исследователи не пошли дальше физиологической стороны, что Гегель оставляет далеко позади себя, давая философскую трактовку темперамента, и, наконец, *характер*, в рассмотрении которого у нас тоже не идут дальше физиологической определённости, а Гегель это рассматривает философски.



ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ

Итак, в прошлый раз мы остановились на совершенно определённой ступени развития антропологической формации души — на природной душе. Сегодня я попытаюсь подвергнуть завершению рассмотрение природной формации души, и поэтому некоторые частности придётся опустить. Ещё раз укажу на ту трудность, с которой мы с вами имеем дело при её рассмотрении. Природная формация души в буквальном смысле слова есть такая формация, когда душа ещё не выходит из своей природной определённости. Это, в общем, понятно. Но вся трудность — в том, что именно потому, что человеческий дух впервые здесь только и начинает пробуждаться в природной определённости, это-то и делает содержание этого духа чрезвычайно тощим и абстрактным. Оно здесь есть, но это присутствие человеческого духа в природной форме души является кажущимся крохоборством. Отмахнуться от этих самых простейших, самых примитивных зародышей человеческого духа нельзя, по той простой причине, что мы сразу попадём с вами в обычную абстракцию человеческого духа, то есть на этом нужно с необходимостью останавливаться, а значит, вдаваться в мелочи, которые здесь почти ещё не видимы, только появляются. То есть если Маркс в своё время жаловался при анализе товара, что приходится иметь дело с такими мелочами, которые с необходимостью порождают «мудрствование вокруг этих мелочей», то я должен заявить, что природная форма души производит впечатление ещё большей мелочи, то есть [являет] те «мелочи», которые, дескать, не существенны для человеческого духа в его развитой формации. И тем не менее, как бы дух ни присутствовал здесь лишь в зародыше, он всё же должен быть, ибо из него и развивается вся дальнейшая определённая полнота человеческого духа в его содержании. Поэтому и сам Гегель вынужден всё время для иллюстрации, для разъяснения прибегать к уже более развитым формам человеческого духа, чтобы, осознавая развитую определённую, нащупывать [в ней] эти зародыши и их особенности. Вот это и составляет величайшую трудность при овладении самим процессом природной формы души и вообще антропологической

формации в целом. Если вы знакомы с критической литературой по этому вопросу (а она представлена немногими авторами — это отчасти М.Ф. Овсянников, отчасти Е.П. Ситковский и, пожалуй, всё, по существу), то [знаете], что даётся в этой форме критики: принимается во внимание то, что Гегель приводит в качестве примеров более развитых формаций человеческого духа, и тем самым сразу опускается, что же представляет собой содержание антропологической формы души в её собственных ступенях, в её собственной определённости. Поэтому сегодня я больше буду удерживать ваше внимание не столько на примерах, сколько на том, что присуще самой природной формации души, как она выступает перед чувствующей формацией души как второй формацией, исследуемой Гегелем в антропологии. Вот этим-то мы и займёмся.

Итак, мы остановились с вами в прошлый раз на том, что самое первоначальное природное развитие человеческой души начинается с определённости, выступающей в качестве рас, затем приобретает большее развитие, большую определённость в виде духа народа, народов, народностей, если угодно, и в связи с этим высказывается замечание, что это ещё не нации и так далее. И мы подошли вплотную к тому, что эта первоначальная определённость человеческой души выступает уже в форме индивидуальности, в форме души индивида. Это чрезвычайно важный момент в центральном пункте. Нетрудно сообразить, что рассмотрение этой первоначальной ступени развития природной души у Гегеля подчинено диалектическому методу. В чём суть этого диалектического метода, и как он здесь проявляется? И почему мы не можем сказать, что здесь выступает какой-нибудь иной метод? Диалектический метод выступает здесь в последовательности содержания, развития самих моментов — прежде всего. Последовательность эта очень проста: всё движение, которое до сих пор рассматривалось, идёт от всеобщности души через особенность к единичности, потому что субъективная форма души, душа субъекта в антропологической форме — это есть логическое определение единичности. Значит, процесс в целом прост: первоначальной ступенью выступает всеобщность, второй ступенью как дух народа выступает особенность, и наконец, мы пришли к душе индивида, к индивидуальной душе — в полном смысле [выступает] единичность. Но это внешний порядок, и за это как раз любит цепляться марксистская критика, точнее,

псевдомарксистская критика. Но всё равно здесь имеет место принципиально важный пункт, на который я должен обратить внимание.

Смотрите, что здесь происходит. Когда мы рассматриваем всеобщую форму природной души человека, то, в общем-то, кажется, всё понятно: это первоначальная форма, в которой выступает снятое содержание природы, поэтому она выступает как дух уже, как душа человеческая, но пока ещё в определённости природы. И тут, кажется, всё просто. Но вот второй момент сразу вызывает трудность. Каков должен быть переход ко второму моменту, а именно к духу народов, откуда брать этот «дух народов», каков должен быть характер соединения этого особенного духа народов с первоначальной ступенью всеобщности души и так далее? Здесь-то и обнаруживается самое главное, что преследует Гегель и что старается достигнуть: оказывается, что особенность души ниоткуда не может быть взята в готовом виде. Значит, эмпирические методы, которые со всей силой тут бы как раз и выступили, вообще здесь никак не присутствуют! Гегель не берёт особенные формы души как что-то эмпирически готовое и найденное: «Вот есть разные народы — и давайте-ка присмотримся, в чём специфика духа народов и чем один народ отличается от другого». Всё в этом процессе обнаруживается совершенно иначе: сама всеобщая природа души вследствие своей абстрактной неопределённости и развёртывается через это противоречие как особенная форма духа народов. Вот в чём суть дела! Значит, особенное не находится в готовом виде, не присоединяется внешним образом к всеобщему характеру природной души, а наоборот, есть результат развития собственного противоречия природной, первоначальной всеобщей души человека. И это в высшей степени важно, потому что, если бы Гегель не проходил этого диалектического процесса развёртывания всеобщего в себе самом и осуществления себя как особенного в форме особенной души народа, то мы здесь с вами простились бы с самым главным — с необходимым диалектическим процессом, который касается того, как природно-всеобщее, снимая себя в своей ограниченности, с необходимостью должно выступать в форме человеческой души и духа. Значит, только диалектический метод, которым пользуется здесь Гегель, и обеспечивает необходимость перехода природы в человеческий дух.

Я вынужден дать вам это разъяснение, по крайней мере, в связи с тем, что и сейчас, и задолго до этого после Гегеля предпринимались

бесчисленные попытки естественнонаучного характера, естественнонаучного способа подхода к рассмотрению природы человеческой души и духа. Сегодня мы будем рассматривать природу ощущения, чувства и так далее. Вам хорошо известно по имеющейся физиологической и психологической литературе, что написано очень много на эту тему, но тем не менее весь подход сводится к простому: какой бы детальный механизм раздражимости, передачи раздражения ни рассматривался, например, физиологически (во всей обильной литературе по сей день), какой бы механизм «психологического отражения» ни рассматривался при этом — увы, и тот, и другой подход берут ощущение, чувство и так далее как нечто существующее в готовом виде. Ни та, ни другая наука, несмотря на гигантское количество работ и притязаний, не взяла на себя труда раскрыть необходимость возникновения даже простейших ощущений. А раз не выяснена необходимость возникновения ощущений, никто с научной серьёзностью не может нам сказать, что те же ощущения, чувства представляют собой и какое они имеют значение как момент развития человеческого духа вообще. А раз не ясна необходимость возникновения, с необходимостью должна оставаться неясной и необходимость выхода за пределы этого момента. В этом отношении вся естественнонаучная физиологическая и психологическая литература является абсолютно неудовлетворительной! Значит, мы всё-таки вынуждены отстоять главное, что без диалектического метода строжайшего научного рассмотрения какого-либо предмета не достигается, несмотря на всё крохоборство как раз в раскрытии мелочей! Накопление частных, представление по возможности абсолютной полноты частных — это далеко ещё не наука! В лучшем случае всё это может быть лишь сырьём, переработка, постижение, познание и выражение в философских понятиях которого может впервые раскрыть внутреннюю необходимость самого этого материала. Это разные вещи. А у нас любое эмпирическое описание в той или другой специфической определённости всего единичного с лёгкостью сходит за науку, и кичатся при этом новым материалом! Но что стоит этот новый материал, если в нём не раскрыта никакая внутренняя необходимость?! Это материал односторонний и чуждый для разумного познания, то есть это «богатство» познания оказывается по своему содержанию обычной нищетой! Поэтому-то подход Гегеля для нас (и не только для нас) в высшей степени важен и поучителен. Если Гегель и занимается

здесь отнюдь не собственно философским делом, а тем делом, которым должна заниматься сама опытная наука, то есть сфера опытных наук, по существу, то по крайней мере один момент здесь представляет собой непреходящую ценность, а именно сам диалектический метод, посредством которого и делается попытка рассмотрения необходимости возникновения человеческого духа и его дальнейшего развития, начиная с простейшей формы.

Итак, после этого разъяснения возвращаемся к индивидуальной душе. Индивидуальная душа, как видите, есть не результат внешнего нахождения чего-то в готовом виде, а результат развития и самоопределения самой всеобщей природы человеческой души. Для кого это звучит очень мистически, таинственно и непонятно, откройте, пожалуйста, например, более доступную работу Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», где рассматриваются первоначально как раз те моменты человеческого общежития, выступающие первоначально исторически, которые являются всеобщими для всех людей, для всех времен, для всех народов. Тогда вы хоть чуточку получите аналогию, почему первоначальной ступенью и у Энгельса — казалось бы, абсолютно «воинствующего материалиста» — выступает определение всеобщего. Значит, дело не в том, начинать или не начинать с всеобщего, не ведая различия между материализмом и идеализмом. Если философский подход должен быть сохранён в рассмотрении любого предмета, когда каждый занимается своим предметом (предметом опытной науки), всё равно приходится начинать с всеобщего в данном предмете! Только тогда это и есть диалектический метод, а не так, как нам с вами проповедуют до сих пор: «Начинайте с осязаемого, воспринимаемого многообразного единичного и идите к обобщениям путём индукции, сравнения, аналогии и так далее — авось к чему-нибудь придёте!» Это вовсе не философский метод, а метод обычной опытной науки. Но поэтому она и имеет своим результатом всегда только знание особенного. Какие несуразности отсюда вытекают? Здесь любое особенное, а следовательно, скрытые формы всеобщей природы, сразу выдаётся за критерий! Пожалуйста: общественная наука, которая у нас утратила диалектический метод, только и делала последние двадцать-тридцать лет, что любое особенное состояние нашего общества выдавала за критерий природы самого общества! Потом оказывалось, что это такой критерий, который сам нуждается в критерии! То есть

превращённая форма заставляла ходить на голове всех теоретиков, которые и не подозревали, что это есть лишь искажённая форма бытия самого общества! Отсюда выступили и сикофанты-апологеты, и молчаливые для себя критики этого и так далее, но что мы, в общем-то, сейчас на повестке дня имеем? Или познана всеобщая необходимость общества, его всеобщая природа (и только тогда, в отношении к этому моменту, мы можем оценивать, что представляет собой любая данная историческая ступень общества), или это шарлатанство, а следовательно, полный простор произволу политическому, юридическому и так далее. Как видите, пользоваться или не пользоваться диалектическим методом — вопрос отнюдь не второстепенный, а практический! Или это сфера политического произвола, или это деятельность политики, поскольку она выступает в форме развития общества, определяемая объективной необходимостью, притом всеобщей необходимостью, развития самого общества. Это разные политики. Политика, которая делает ставку на явления, — это одно, это политический авантюризм! Политика, которая делает ставку на познанную необходимость развития человеческого общества, это и есть единственно возможная научная политика. Вот в чём проблема нашей эпохи.

Вот этим подходом мы исторически обязаны прежде всего Гегелю, и никому более, потому что всеобщее знали и до Гегеля, но знали всеобщее исключительно как абстракцию. Разве утописты не знали всеобщее?! Знали! Но единственный «маленький» недостаток, проходящий через все исторические формации этой линии, состоит в том, что это всеобщее всегда присутствовало только в голове. Единственный «пустяк»! Поэтому весь механизм сводился к тому, чтобы этой якобы истинной абстракции всеобщего, существующей в представлении, подчинить сам реальный ход общества и его истории! Диалектический же метод, наоборот, ищет всеобщее в самом предмете и рассматривает все формации развития предмета именно из всеобщей природы самого предмета! А всеобщая природа предмета и есть его закон. Значит, диалектический метод требует исходить из знания закона, присутствующего самому предмету! Резюмируя, можно сказать просто: значит, у нас с вами в антропологической форме души речь идёт о едином законе, который прошёл свои формации развития в природной сфере и наконец выступил в простейших формациях человеческого духа. Вас, как и меня в своё время, напугали до смерти всякого

рода «идеалистическими абсолютами»! Но абсолют-то и есть не что иное, как единый закон природы, общества и мышления, и ничего более. Поэтому воюющий против абсолютного, абсолюта и так далее со спокойной совестью по своему содержанию воюет против признания и допущения всеобщих законов природы, общества и мышления! А значит, с необходимостью выступает и антиподная позиция: «Всеобщих законов нет, всеобщего, одного всеобщего закона природы, общества и мышления тоже нет!» Но это и означает молчаливо тезис, что единства мира не существует. Великолепно! Ну и «борцы за науку, за бытие и за жизнь по истине»!

Итак, индивидуальная форма души есть процесс самоопределения всеобщей души отнюдь не вследствие того, что эта всеобщая душа есть абстракция, существующая в нашем представлении, а эта всеобщая душа человека есть реальность, и мы с вами это подробно выяснили. Значит, всеобщая душа, какой бы бессодержательной и пустой она ни казалась, всё-таки имеет в себе содержание, но чрезвычайно одностороннее, смахивающее исключительно на пустоту абстрактной всеобщности. Почему? Да потому, что в этой всеобщности, которая едва выступила из самоотрицания природы, невозможно ещё указать никакого определённого содержания: ни содержания духа, ни содержания природы, которое уже сняло себя. Представляете, это какая-то пограничная сфера, пограничный пункт, где определённость природы снята, а определённость духа ещё не выступила, потому что она ещё не получила дальнейшего развития, определения. Вот в чём трудность. Так что всеобщая душа — это не абстракция, это реальность, и она конкретно-всеобщая в себе самой, но ещё не выступившая как конкретная.

Не менее важно вот что: именно индивидуальная душа в природной антропологической форме, поскольку она является третьим моментом, составляет прямую противоположность началу души. Дальше идти некуда, достигнута полнота противоположности: абстрактная всеобщность души теперь выступает как индивидуальная, единичная душа. Всё, противоположность достигнута! А это означает следующее. Присмотримся ближе, что мы получили в самом общем виде и что Гегель не захотел разъяснять никому. Мы с вами убедились, что всякое особенное черпается в этом процессе отнюдь не в готовом виде извне, а наоборот, всеобщее определяется к особенному, а далее — к единичному. Что же происходит с этими моментами? Как вы думаете, всеобщее, которое было начальным

пунктом, сохраняется в дальнейших формациях — в особенности духа народов и в индивидуальной душе? — Сохраняется. Но как? Как самостоятельная предшествующая ступень неопределённости, исторически затянувшаяся? — Ни на йоту! Значит, единственно, где теперь есть моменты всеобщности и особенности, которые сперва составляли самостоятельную сферу в развитии всеобщего, так это в индивидуальной душе, в душе индивида антропологической формации, в субъективности природной формы. Значит, процесс развития всеобщего через особенное к единичному, от природной всеобщности к субъективности антропологической формы есть не только снятие каждой ступени процесса, но и одновременно сохранение в качестве подчинённых моментов в субъективной форме души, в индивидуальной форме души. Но отсюда мы получаем чрезвычайной важности и простоты положение. Оказывается, индивидуальная душа, вследствие того, что предшествующие ступени низведены в ней диалектическим процессом до моментов, является теперь в себе самой противоположностью себя. Особенная душа ещё отличалась от всеобщей, как дух особенного народа, народов — от расовой определённости души. Но теперь всё внешнее снято, и в самой душе индивида выступила эта противоположность единичности и всеобщности. Значит, вместо кажущегося внешним развития противоречия от всеобщего к особенному и единичному мы достигли противоречия, которое теперь сжато внутри самой индивидуальной души. Внешнее противоречие снято, но зато мы получили начальный пункт *внутреннего* противоречия — противоречия в самой душе индивида, в самой индивидуальной душе. Вот это противоречие для нас в высшей степени важно уяснить, потому что иначе не понять, что же происходит с дальнейшим процессом развития души и почему оно, это развитие, приобретает иную форму выражения, чем на предшествующих ступенях.

По сути дела, пока мы с вами двигались от всеобщей определённости души через её особенности к индивидуальной душе, мы имели дело с природной определёностью, хотя и присущей душе человека уже, но ещё выступающей в форме *качества*. И никуда мы не можем деться. А вот как только мы получили индивидуальную душу как противоречащую себе самой в моментах своей единичности и всеобщности — мы с вами сразу вступили в сферу *свойства*. А свойство отличается от качества именно тем, что качество не может исчезнуть, если не исчезает сам предмет, имеющий это качество. А вот свойство может изменяться, и при этом предмет сохраняется.

А знаете, что это означает с логической точки зрения? Это означает, что мы вступили в такую определённую ступени развития человеческой души, которая уже с необходимостью обременена *случайностью*. Ибо случайное и есть то, основание чего имеется к тому, чтобы оно было, но столько же имеется основание к тому, чтобы оно не было. В случайности нет необходимости существования: и быть этому имеет основание, и не быть этому тоже имеет основание. Поэтому различие здесь не в этом, а в том, что здесь нет необходимости быть. Она равна: что быть, что не быть. Значит, случайность есть распавшиеся моменты становления в форме существования. И я бы сказал резче. Случайность есть более развитая определённая моментов единого становления, вследствие чего сами моменты могут распадаться и оказываться случайными. Именно это мы имеем в индивидуальной душе. Как только дух развился до индивидуальной души, он сразу вплетается в сферу случайности. Поэтому если в моменте всеобщности души мы располагали только всеобщими природными различиями — расами, а индивид здесь никакого значения не имел и ничем не отличался от другого индивида вообще, он входил в расу и определённая его была определённой расы; если в духе народа выступила особенность, не присущая ещё всеобщей душе, но в форме различия духа народов; то в индивиде мы вступили в такую стадию, где определённая присуща самой индивидуальной душе. Достижение в развитии индивидуальной души — в том, что она более самостоятельна теперь, чем когда она пребывала в определениях рас или народных духов. Она в себе имеет определённую вследствие противоречия в себе самой. Но вследствие этого же выступает и её случайность. Поэтому невозможно указать на бесконечно многообразные отличия рас друг от друга. В индивидуальной же душе своеобразие души бесконечно многообразно. Ничем более один индивид так не отличается от другого, как именно своей индивидуальной душой! Потому что индивидуальная душа — это настоящая достигнутая сфера единичности, а она неисчерпаема, то есть своеобразие индивидуальной души здесь выступает как неисчерпаемая дурная бесконечность!

Встаёт вопрос, чему мы должны с научной, с философской точки зрения придавать здесь значение: этому бесконечному многообразию, своеобразию индивидуальной души или чему-то иному? Ясно, что если мы пойдём по пути установления бесконечного своеобразия индивидуальной души, то мы с вами сразу

же выбрасываем за борт всякую предпосылку элементарной научности, не говоря уже о философском познании, то есть мы выбрасываем необходимость, которая только и может раскрыть природу души. Но и не указать на то, что здесь раскрывается сфера случайности как важнейший момент индивидуальной души, мы тоже не можем. Остаётся идти иным путём. Нам остаётся присмотреться, что во всём этом многообразии, своеобразии индивидуальной души выступает как основное в различии. А значит, нам надо зафиксировать основные формы развития индивидуальной души, или, по крайней мере, поскольку она есть ещё *противоречие, не сдвинувшееся с места*, [выяснить], какие формы это противоречие единичности и всеобщности в индивидуальной душе принимает, в каких оно существует. И одновременно мы обнаружим, что это существование форм индивидуальной души является по-своему и ступенями её [развития]. Какие же это формы? Гегель совершенно правильно выделяет три формы существования индивидуальной души. Первая — *природные задатки*, вторая — *темперамент* и третья — *характер*.

«Тут всё подчинено триаде», — как сказал Н.К. Михайловский. Поэтому, чтобы опровергнуть взгляд Н.К. Михайловского на гегелевскую философию, я должен сразу начать с раскрытия необходимости этих трёх форм. В самом деле, почему такие формы? Почему такая их последовательность? Почему их три, а не тридцать три и так далее? Одним словом, какова их необходимость как форм индивидуальной души? Все эти три формы подчинены той определённости, которая присуща самой индивидуальной душе. Они являются способами бытия этой души индивида, значит, они все необходимы. В чём же это выступает и выражается? В самой последовательности этих форм индивидуальной души. Что такое природные задатки? Природные задатки уже по своему определению есть то, что вовсе не порождено самим духом, самой душой — они имеют в себе ещё природную наследственность. Это те предпосылки, которые выступают в душе индивида как природные предпосылки. Значит, природные задатки в буквальном смысле слова есть *сущая определённость* природной души, индивидуальной души. Сущая определённость есть то, без чего ничто не существует. Сущая определённость неотделима от любой формации, от любой ступени, от любого существования. Поэтому Гегель правильно начинает здесь рассмотрение именно с природных задатков. Вторая форма, как я сказал, — темперамент. А почему

не характер, например? Тут есть строжайшая необходимость последовательности форм. Забегая вперёд по содержанию, [скажу, что] темперамент есть *рефлексия сущей определённости* индивидуальной души в буквальном смысле слова. В чём эта рефлексия сказывается в самом общем виде? В том, что это сущее (а сущее прежде всего производит впечатление неизменного, неподвижного) оказывается втянутым в процесс, раскрывается как процесс. Значит, сущее в его собственной различённости, в его собственном противоречии — вот это и выступает как темперамент. Третья форма индивидуальной души — характер. А почему он здесь выступает? Да потому, что, на самом деле, характер, если мы к нему присмотримся лишь в той мере, в какой он входит в антропологическую форму развития души, представляет собой единство первых двух форм. Значит, хотим мы или не хотим, характер есть *единство непосредственности сущего и рефлексии оного*. Вот и вся необходимость этих форм индивидуальной души в кратких словах.

А теперь присмотримся определённое, что же они собой представляют. Итак, задатки. Я уже сказал, что задатки не есть нечто созданное самим индивидом, самой индивидуальной душой. Не индивид создаёт свои задатки к той или иной деятельности, он должен их иметь. В строжайшем смысле слова задатки потому и входят в эту антропологическую форму, что они не являются и не могут быть чем-то порождённым деятельностью субъекта. Если задатков нет, то никакая деятельность субъекта их не заменит! Деятельность субъекта может лишь изменять задатки, направлять их в сторону единичности или в сторону всеобщности. Если деятельность субъекта направляет их в сторону всеобщности, то от этого возникает настоящая культура. Если субъект свои природные задатки направляет в сторону единичности или вообще никуда не направляет, полагаясь на них, то это вырождается в дурную оригинальность, то есть в произвол! А задатки, выступающие как произвол, — это что-то ужасное! Понимаете, в чём дело — это одарённый произвол духовной жизни! Это похлеще, чем бездарность! То есть такое направление задатков сразу же оборачивается формой духовного зла. Если угодно, это вырождение самого индивида и духовное разложение нижестоящих по духовному развитию индивидов! И это мы видим повсеместно распространённым в духовной деятельности, хотя далеко уже не в антропологической форме, но очень охотно сползающей в антропологическую

форму и содержание! Кто только не толкает другого на единичность и особенность содержания и формы, проповедуя, что в этом и состоит опыт, мудрость жизни и индивидуального поведения. Это вам хорошо известно и без меня. А «мудрость» эта оказывается всего лишь знанием мелочей и мелочности при абсолютном неведении субстанционального! Значит, сия «мудрость» есть мудрость «от лукавого». Это злая мудрость и имеющая целью зло. Поэтому при процессе воспитания всего менее нужно обращать внимание на своеобразие человеческой души, на индивидуальные уникальности, то есть на случайное. Развитие, образование, формирование, воспитание души и духа состоит в том, чтобы научить индивида хотеть, желать и делать всё для всеобщего и пребывать в этом отношении к всеобщему! Тогда он пребывает в сфере истины. В противном случае — это мир превратного сознания и извращённого бытия.

Итак, природные задатки прежде всего выступают в виде таланта и гения. Вот почему я сказал, что это хуже, чем бездарность. И талант, и гений являются природными задатками, но тем не менее различие между ними есть. Как ни странно, если определять эти задатки природы специально в отношении к предшествующим, уже снятым ступеням развития души (чего Гегель не делает, он берёт эти задатки как уже выступившие), то [оказывается], что гений (начнём с того, что Гегель сам даёт и рассматривает) есть та форма задатков, которая обнаруживает свою деятельность в сфере всеобщего, в создании или изменении рода, а талант действует исключительно в сфере особенного. Поэтому научный талант не может иметь никакого отношения, например, к философской деятельности. Он действительно может быть на своём месте в сфере опытного познания и ровным счётом ничего не стоит в сфере всеобщего, в сфере философского познания, в сфере познания истины. Значит, талант и гений — это отнюдь не только природные задатки, но они и реализуются в весьма различных сферах деятельности. Таланту в области философии делать нечего! Или он должен развить себя до гениальности, то есть до сферы познания самого всеобщего содержания и формы, или он так и останется барахтаться в пределах опытной науки и не выйдет к сфере философского познания. Но это — то различие, которое имеет ещё один важный момент: талант и гений сами по себе как природные задатки ровным счётом ничего не значат — они должны быть подвергнуты развитию всеобщим способом. А всеобщий

способ один — [необходимо,] чтобы талант занимался в пределах своей сферы и полностью овладел субстанциональностью своей сферы, тогда он впервые укрепляется, развивается и выступает как действительный талант. Если же его бросить на произвол, на самотёк и вообще полагаться на задатки природы, то я уже сказал, чем это кончается. Ещё проще по необходимости обстоит дело с этой стороны с гениальностью как с задатком. Гениальность сама по себе в области философии ровным счётом ничего не значит, потому что она, эта форма задатка, выступает не более как философское прозрение! Значит, если мы действительно хотим, чтобы гениальность выступила как развитая во всей её, полной определённости из формы задатка, то эту гениальность нужно подвергнуть строжайшей логической дисциплине! Я достаточно подробно пояснял, что только логическая форма всеобщего и есть та сфера, где впервые выступает истинное бытие! Вот почему гениальные задатки в области философии, как показывает исторический процесс в области философии, сами по себе не очень далеко ведут. Без подчинения гениальных задатков диалектическому процессу логического мышления они не получают никакого серьёзного развития! Поэтому такой индивид обречён на то, чтобы лишь изредка приходил к разрозненным, отдельным, изолированным, не связанным друг с другом интересным мыслям, и всё. Значит, при всём стремлении к истине, кроме отдельных, изолированных проявлений истины, ухватить, выразить, усвоить и передать он ничего не в состоянии!

Каково отношение таланта и гениальности к предшествующим ступеням? Талант и гениальность таковы, что вследствие всеобщности кажется, что гениальные задатки и должны больше соответствовать тому, что представляет собой именно всеобщая форма природной души, а талант должен соответствовать духу народов. На самом деле это не так, а наоборот: гениальные задатки как раз соответствуют в предшествующих ступенях сфере особенности, а вот талант — сфере всеобщности. То есть отношение этих моментов в индивидуальной душе оказывается обратным по сравнению с порядком предшествующих ступеней развития природной души. Почему? Потому что сам процесс диалектического развития и снятия предшествующих ступеней в индивидуальной душе как раз и перевёртывает себя в обратное соотношение. Если первоначально выступает абстрактно-всеобщее, непосредственно-всеобщая форма души, то в индивидуальной душе как раз

выступает обратное — единичное. Но это такое единичное, которое уже определяется чем-то конкретно-всеобщим по сравнению с двумя предшествующими ступенями. Значит, отношение оказывается перевёрнутым: единичное оказывается истиной всеобщности и особенности! Индивидуальная душа оказывается истинной формой бытия по сравнению с расовой и народной формой души! Поэтому-то и понятно, что гениальность и талант как задатки выступают именно не на ступенях расовых различий и не на ступенях, выраженных как различия духов народов, — там это может присутствовать в качестве зародыша. Но действительные задатки таланта и гениальности выступают исключительно в тот момент, когда выступает развитая форма индивидуальной души. Значит, только вместе с выступлением на сцену реальности души как индивидуальной впервые выступают и задатки как талант и гениальность. И вся суть в том, что гениальность вовсе не есть задаток к абстрактно-всеобщему, наоборот, гениальность есть природный задаток к конкретно-всеобщему! Поэтому гениальность не повторяет первоначальной ступени антропологической формы души, а берёт своей предпосылкой вторую формацию — различие духа народов.

Далее. Второй формой выступает темперамент. Гегель рассматривает те же самые четыре вида темперамента, которые рассматривались и до него, и по сей день рассматриваются в физиологии и психологии, и делает совершенно справедливое замечание, что если вдуматься в различие, которое проводится между холериком, флегматиком и иными видами темперамента, то трудно уловить, в чём это различие состоит. И в самом деле, мы знаем, к чему это сводится физиологически — к скорости реакции и так далее, как и психологически — к соответствующей специфике психологического процесса, не более. Гегель правильно разбирает различие видов темперамента. Я укажу на два основных момента, которых он придерживается. Первое — темпераменты различаются прежде всего по тому, направлен индивид на что-то вне [его] сущее или это направленность индивида на себя самого. Это настолько серьёзно, что если темперамент в целом можно определить как способ индивидуальной деятельности, объективации индивида, его самосохранения, предметности и так далее, то становится сразу видно, что это различие весьма значимо. Если темперамент направлен на вне [индивида] сущее и погружён ещё в это [внешнее], то это ещё самая природная форма темперамента.

Если же темперамент есть отношение индивидуальной души уже к себе самой, то, простите, это более высокая форма, чем направленность на вне себя сущее. Значит, речь идёт о нащупывании каких-то ступеней — того, какой духовной ступени более принадлежит какой темперамент: природной определённости или [ступени,] уже снимающей её, выходящей из природной определённости, хотя ещё пребывающей в ней. Вот в чём суть этого различия субъективности и объективности. Далее. Второй момент, который здесь необходимо указать. Различие между темпераментами касается также и того пункта, на что по содержанию направлен темперамент. Если он направлен на вне сущее как деятельность объективации индивидуальной души, то ведь вне сущее тоже может быть прямо противоположным: или это единичное, или это субстанциональное; или это акциденция, или это субстанция. А это отнюдь не безразлично, как видите. И это же касается темперамента, который направлен на самого себя. На первый взгляд мы получаем как бы удвоение принципа различия темпераментов. Два принципа выступают тут, два критерия: объективное и субъективное, да ещё вдобавок акциденция и субстанция. А на самом деле мы получили единый принцип. Сейчас я поясню в двух словах, в чём дело, потому что сам Гегель этого не раскрывает.

Итак, в чём этот единый принцип? Я думаю, что вы удержали пока в сознании, что прежде всего речь идёт о ступенях отношения индивидуальной души к своей природной определённости — направлена душа вовне или на себя. Теперь по порядку. Если темперамент индивида направлен на вне себя сущее, погружён во внешнее, то в одном случае это направленность на случайное, на акциденцию, а во втором — на субстанциональное во внешнем. Как вы думаете, что является первичным, исторически пройденным? Конечно, направленность на акциденцию! А вот направленность на субстанциональное — это более высокая ступень той же сферы темперамента, направленного на деятельность вовне! Значит, мы, оказывается, получили в темпераменте, ещё не выходящем из природной определённости, уже две ступени (сам Гегель этого не разъясняет!). Первая ступень — направленность в деятельности индивидуальной души на случайное и единичное во вне сущем; более высокая ступень — направленность на субстанциональное в этом внешнем. Теперь присмотримся к внутреннему, к рефлексивной форме темперамента. Прежде всего

внутреннее направлено на акциденцию, случайное внутреннего самой природной души, самой индивидуальной души. Это одна ступень внутреннего, она более высокая, чем предшествующие две формы деятельности темперамента. А ещё более высокая форма темперамента — это направленность индивидуальной души не только на себя, но и на субстанциональное в себе! Значит, по сути дела, четыре так называемых, механически перечисляемых и по сей день типа темперамента представляют собой четыре ступени движения от природной определённости темперамента к духовной определённости, душевной, если угодно.

Теперь далее. Вследствие того, что темпераменты различаются друг от друга достаточно разнообразно в этих четырёх ступенях, сам характер четырёх ступеней обнаруживает, что темперамент имеет всё-таки ещё исключительно природную определённую! Потому что то, что здесь выступают четыре момента темперамента — это и есть свидетельство природной определённости (как четыре стихии, четыре части света и так далее). Отсюда и «четверичность», которую признавали уже древнегреческие философы в качестве основного определения природы. Это правильно было нащупано ими в качестве специфики природной определённости! А это означает, между прочим, с точки зрения диалектического материализма, что отрицание отрицания в природе в чистом виде нигде не присутствует! И приводить природу в качестве примера отрицания отрицания — значит заниматься, в общем-то, иронией! Аналогию процесса отрицания отрицания в природе мы найдём, но отрицания отрицания как чистых моментов — нигде, ни в каком природном бытии! Это специально шла речь для диаматчиков.

Итак, темпераменты вследствие своей различённости, вследствие своих ступеней достаточно показывают, что они выходят за пределы сущей определённости природного задатка. Если природные задатки выступают как ещё природные качества и сам индивид должен это развить или неразвитым оставить, то темперамент выступает как определённая самая души индивида, выступающей как различённость в себе самой. Значит, здесь — более развитая сфера рефлексии, чем сфера сущего в форме природного задатка самой индивидуальной души. Отсюда понятно, каким образом теперь выступает третья форма индивидуальной души, а именно характер. Когда современная психология, физиология, социология, диалектический материализм, исторический материализм говорят о характере, они, в общем-то, с этим

связывают исключительно только какую-то природную определённую! Гегель рассматривает характер в антропологической форме души лишь потому, что характер имеет прямое отношение к антропологической форме развития души, хотя этой формой не исчерпывается. Развитая форма характера есть воля, а отнюдь не антропологические форма и содержание характера. Когда мы рассматриваем антропологические форму и содержание характера, это ещё немногим отличается от поведения животного. Почему? Потому что, когда мы говорим о характере, мы с необходимостью должны прежде всего фиксировать два момента. Первый — форма характера. Чтобы выступил характер, нужна какая-то тождественность формы себе самой. Как же без этого? Представьте себе, что кто-то претендует на характер, но не имеет момента тождества формы с самой собой. Что это будет такое? Это будет вечное, бесконечное перелетание из одной формы в другую, но не характер. Значит, момент тождества с собой (я говорю «момент», я не говорю «абсолютное тождество») есть необходимый момент бытия характера. Вторым важнейшим моментом выступает содержание характера. А это содержание может быть очень пёстрым: оно может быть совершенно единичным и случайным; оно может быть чем-то особенным; но оно может быть и совершенно всеобщим. Притом все эти три момента можно трактовать в их собственной конкретной определённости, а можно брать как абстракции. Если мы возьмём их как абстракции, то независимо от того, на что по видимости направлена деятельность формы характера, мы всё равно будем иметь дело с одним и тем же случайным содержанием. Значит, абстрактно-тождественное себе содержание в форме единичного, в форме особенного или всеобщего всё равно является случайным содержанием. Эти три формы содержания тождественны именно в своей абстрактности. Значит, абстрактно содержание характера брать нельзя, такого характера не существует! Значит, единичность, особенность и всеобщность содержания должны браться в их собственной определённости — только в этом случае выступает хоть какой-то характер! А в противном случае — никакого. Это получается тождество формы с самой собой, без содержания — и нет характера!

Что представляет собой соотношение трёх моментов содержания, в двух словах мы сказали: не единичное и особенное содержание составляет истину всеобщего содержания, а наоборот — всеобщее, определённое в себе самом содержание, следовательно,

закрывающее в себе особенное и единичное, и есть единственно истинное содержание. Значит, всесторонней формы развития характер достигает только тогда, когда своим содержанием он имеет конкретное в себе самом всеобщее, включающее в себя в качестве моментов и особенное, и единичное. Только такой характер имеет дело с истинным в своей энергии, своей направленности, своей цели, своей деятельности! Ну а если характер больше беспокоится о форме, полагая, что содержание не имеет значения, то это обычный формализм характера, который, в общем-то, никогда не уходит дальше случайного содержания. И как раз вместо характера получается, наоборот, произвол, каприз, потому что каприз не идёт дальше случайного, спорадического содержания. Значит, произвол и каприз (как угодно это называйте) — это пародия на настоящий характер в буквальном смысле слова! Отсюда следует также упрямство, которое прямо связано с мелочностью, с педантизмом по поводу мелочей и при полном игнорировании субстанционального. У нас слова «педант» и «педантизм» путано употребляют по содержанию и по форме. Человека, который преследует субстанциональное содержание, неумолимо следуя ему, принося ему в жертву в качестве момента отрицания всё, кроме самого субстанционального содержания, у нас тоже зачастую называют педантом. Но педантизм к этому никакого отношения не имеет! Педант никогда не может быть занят субстанциональным содержанием, он всегда занят только единичным, случайным содержанием, но уж его-то он с необходимостью и неумолимостью преследует и требует этого от других! Поэтому педантизм — это крохоборство души, а не душа всемирно-исторической человеческой личности!

Как видите, вместе с характером мы с вами достигаем действительно той определённости индивидуальной души в самом субъекте, благодаря которой сама индивидуальная душа вступает в отношение к себе самой, то есть вместе с характером впервые в самой душе индивида и выступает *действительное противоречие* в соотношении единичности и всеобщности как моментов её природы! А это сразу для нас имеет величайшую важность, потому что именно это противоречие втягивает индивидуальную душу в то, что называется *процессом возрастов души индивида, возрастов жизни*. Что такое жизнь? — «Способ существования белковых тел», как определял её Энгельс? Да, жизнь организма именно такова. Но я спрашиваю о другом: что такое жизнь человеческого

духа, человеческой души? По-моему, пока ещё никто не исхитрился сказать, что человеческая душа состоит из белковых тел! Поэтому данная дефиниция к нашему вопросу отношения не имеет. Так вот, жизнь человеческой души, выступающая как процесс возраста, есть не что иное, как постоянный процесс достижения тождества единичности и всеобщности как моментов души индивида. И выступает это отношение как развитие противоречия в строгой последовательности своих ступеней и моментов.

Первой ступенью выступает ещё *непосредственное единство* единичности и всеобщности, непосредственная душа. Это та возрастная фаза, которую мы называем очень просто — *ребёнок*. Вторая ступень есть ступень *рефлексии* этого *непосредственного единства*, которое распадается именно потому, что оно — ещё лишь непосредственное, природное единство, всего лишь природная определённость, антропологическая определённость. Поэтому-то фаза ребёнка вытесняется фазой *юношества*, *юноши*. Если для первой ступени характерна непосредственность единства, то на второй ступени именно потому, что сама непосредственность распалась, сняла себя, выступает непосредственность противоположности. Значит, для юношества важнейшим, основным определением его собственной возрастной фазы выступает *непосредственная, абстрактная противоположность* единичного и всеобщего. Ясно, что эта вторая фаза страдает как в одном, так и в другом моменте, потому что оба эти момента одинаково являются противоречием в себе: что момент единичности, что момент всеобщности. Значит, как раз эта ограниченность двух моментов, им же самим и присущая, и ведёт их к дальнейшей трансформации. Вследствие трансформации этих моментов единичности и всеобщности в них самих происходит изменение самого отношения единичности и всеобщности. Вместо абстрактной, непосредственной различённости выступает *определённая различённость* единичного и всеобщего и, соответственно, иное отношение к окружающему миру и к себе самому. Это фаза *зрелого мужа*. И наконец, последняя фаза, фаза *старика* — *всеобщее единство* единичности и всеобщности, но как *утрачивающее противоречие*. Если первая фаза — ребёнка — это фаза непосредственного единства, ещё не раскрывшего в себе противоречия, то фаза старика — это фаза снимающего себя противоречия. Вот вкратце четыре основные ступени развития индивидуальной души по её возрастам. Надо не упускать из виду, что речь здесь

постоянно идёт об антропологической формации, но для пояснения Гегель прибегает к более развитым формам, моментам развития души.

Нетрудно сообразить, что детский возраст потому и детский, что он представляет собой непосредственное, ещё природное единство субъективного и объективного, единичного и всеобщего. Этот возраст называют состоянием невинности, добра и так далее, хотя всё это вместе взятое никакого отношения к возрасту ребёнка вообще не имеет, потому что [последний] есть просто природная непосредственность, которую нельзя характеризовать ни как добрую, ни как злую, ни как невинную и так далее. Когда таким образом рассматривают детский возраст, допускают удивительную форму алогизма: духовную определённую, которая присуща лишь более развитым ступеням, экстраполируют на эту первоначальную ступень возрастного развития. Это то же самое, что на дикаря в буквальном смысле слова переносить следующие определения: «нравственный» или «безнравственный», «носитель коммунистической морали» или «носитель буржуазной морали», «подчиняющийся кодексу строителя коммунизма» или «разрушитель его» и так далее, — а это всё ненаучно! Именно детский возраст есть та возрастная ступень, где природная определённая выступает в самой большой степени, что резко отличает её от последующих ступеней, кроме старости (хотя [от последней он отличается] по другому моменту).

Гегель очень подробно излагает (что вы сами прочтёте, это не составляет трудности) процесс развития самого ребёнка даже с момента до его рождения, проявляя величайшую внимательность к важнейшим моментам его развития, притом начисто разрушая все эволюционные подходы как количественные постепенности. Для нас это в высшей степени важно ещё и потому, что разложение и уничтожение [концепции] эволюции ведь выступило ещё тогда, до смерти Гегеля, до тридцатого года XIX века. А у нас эволюция до сих пор пропагандируется и проповедуется как диалектика, и это является искажением как эволюции, так и диалектики. Эволюция никогда не может быть диалектикой, а диалектика никогда не может быть эволюцией! Почему? Потому что эволюция есть лишь изолированный, односторонний, абстрактный и мёртвый момент диалектики! И поскольку этот момент претендует на целое, на развитие в его собственной природе как развития, постольку эволюция является антидиалектической!

И вот этот суррогат нам и преподносят по сей день! Эволюция есть лишь момент диалектики! И то она выступает как момент лишь в том случае, если действительно является моментом самого процесса! Поэтому Гегель не без тонкости говорит о том, что рождение ребёнка есть величайшее противоречие в ступенях его развития, или то, что образно называется скачком. А ведь скачок — это и есть не что иное, как выступление противоречия, не подготавливание противоречия, а акт выступления противоречия! Это выступление противоречия в его наличное бытие. Вот в чём дело. Значит, противоречие до этого может развиваться в себе, и таков процесс утробного развития ребёнка, но как только противоречие достигает определённой ступени своего развития, оно вступает в наличное бытие как противоречие. Вот это и есть то, что образно, но бессодержательно называют скачком. Итак, скачок есть переход в себе развития противоречия в наличное бытие противоречия. Понятно это? Ещё раз повторяю. То, что образно называется скачком, есть процесс перехода от развития противоречия в себе к наличному бытию противоречия, к положенности противоречия, к противоречию как существующему в наличии.

И это противоречие как вступившее в наличие обнаруживается в том, что ребёнок сразу приобретает индивидуальность, какой он не обладал до этого, то есть он вынужден соотноситься уже с чем-то вне себя, в то время как в утробном развитии он был единым и ещё не соотносился, а если и соотносился, то вовсе не как индивид, а как то, что его как раз формирует и развивает, то есть в лице матери. Ещё более это выражается в том, что ребёнок сразу вступает в конкретные отношения с воздухом, светом, питанием. Посудите сами, какой действительно величайшей формы развития здесь достигает противоречие: то быть непосредственно погружённым в это единство, а теперь вступить в отношения! Вдумайтесь! Когда наших граждан и коммунистов призвали сейчас относиться к чему-то, они ведь растерялись! Так хорошо было идти в стихии разлагающегося единства, а тут нужно быть самостоятельными! Так что наличное бытие противоречия как рождение ребенка есть его акт самостоятельности, обнаружения самостоятельности — не просто субъективное притязание на самостоятельность, но и доказательство дальнейшим своим развитием этой самостоятельности. Но мы уйдём слишком далеко, вдаваясь здесь в подробности. Итак, не будем рассказывать, как у ребёнка постепенно формируются зубы, как он начинает

стоять, ходить и так далее, и, наконец, развивать элементарные навыки речи, этой первой, первоначальной, абсолютной школы формирования мышления — потому что по ступеням развития ребёнка мы с вами видим, что отнюдь не практика и не производственная деятельность действуют в нём! Что ребёнок здесь проходит, в своём детстве до юношества? Он проходит историю развития животного мира, кроме речи, прямохождения, стояния и прочего, почему эти моменты и входят, собственно, в антропологическую форму.

Юношество. Самый важный момент юношества — это то, что оно есть фаза, ступень рефлексии. А ступень рефлексии всегда предполагает противоположности. Противоположность самой индивидуальной души мы установили — это единичность и всеобщность. Теперь вопрос состоит в том, к чему юноша относит всеобщее, а к чему — единичное. Если ребёнок полагается на авторитет и всеобщее для него всегда существует в форме единичного (отсюда желание подражать взрослым, потом желание быть взрослым — величайшие моменты!), то юношество всеобщее и совершенное помещает в себя самого, а весь внешний мир и всех живущих в нём тварей определяет как царство превращённой единичности. Отсюда и практическое поведение юношества: переделать весь мир, потому что он утонул во зле, случайном, единичном! Как видите, юношество есть самая интересная форма, присущая всем историческим формам революционеров, когда они претендуют сразу на то, чтобы изменить и переделать весь мир. Это действительно в буквальном смысле слова антропологическая определённая той цели, чтобы тот, «кто был ничем», «стал всем»! Но в лице себя самого! Не кто-то вне меня как юноша должен стать всем, нет, я должен стать всем! Эта позиция действительно производит впечатление большого благородства чувств, желаний, целей, потому что форма всеобщая, — но на самом деле, если эта юношеская позиция как форма развития индивидуальной души, как форма развития души, присущая определённой возрастной фазе, сохраняется, тогда, как мы увидим дальше, как раз уже в чувствующей формации души, это выступает как обычное сумасшествие в буквальном смысле слова. Эта позиция выступает в той или иной форме помешательства, если она сохраняется в дальнейшем [, более старшем] возрасте!

В чём неудовлетворительность, в чём неистинность и в чём истинность этой фазы как ступени и формы развития индивидуальной души? Истинность — в том, что признаётся всеобщее. Это хорошо, это — истина. Неудовлетворительность — в том, что это всеобщее, этот идеал признается исключительно в форме субъективной души, в форме субъективности вообще. Значит, объективному вообще отказывается в истинности. Это как раз то, что, как гласит одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе, «философы всегда лишь объясняли мир, а мы должны его изменить»! Значит, вследствие ограниченности и неудовлетворительности этих моментов дальнейший шаг состоит в том, чтобы признать, познать и постичь, что в так называемом умершем, падшем, деградировавшем, покинутом духом, правдой, добром, справедливостью и истиной внешнем мире есть всё-таки субстанциональное и что, наоборот, субъективная субстанциональность, лишённая объективного содержания, сама-то оказывается исключительно субъективной! Значит, следующий шаг состоит в том, чтобы признать субстанциональность самого объективного мира и, наоборот, на себя посмотреть как на акциденцию! Мощь объективного мира, в общем-то, отрезвляет революционные головы юношества. Сама объективная необходимость отрезвляет! Значит, шаг этот — признание объективной необходимости, субстанциональности во внешнем мире — есть то, что отличает зрелость мужа от субъективных мечтаний юноши, а следовательно, от всех исторических форм утопизма, потому что нетрудно сообразить, что юношество и выступает [создателем] исторических утопий, если брать более развитые формы.

Вот это снятие — важный шаг, но позиция взрослого мужа отнюдь не удерживается на этой ступени. Дальнейший шаг, если входить в определённую, состоял бы в том, чтобы наряду с субстанциональностью внешнего мира признать, что это субстанциональное содержание должно быть таковым, чтобы выступить в субъективной форме, то есть в форме субъекта: в его познании, воле и деятельности. Мы можем говорить о том, что это и есть развитая определённая зрелого мужа как возрастной фазы индивидуальной души. Собственно говоря, на этой ступени мы с вами и получаем то, над чем как над своей основной проблемой бьётся философия во все исторические эпохи: какова сущность и внешнего мира, и субъективного духа? Каково их единство? Значит, только на этой ступени и происходит осуществление теоретического и практического следования истине, насколько

позволяет сама антропологическая форма. Значит, индивид, индивидуальная душа здесь полностью сливается в единстве с сутью своего дела, погружается в эту суть таким образом, что субстанциональное оказывается имеющим и получающим субъективную форму, а субъективная форма исключительно поглощена субстанциональным объективным содержанием.

Но это приводит к интересному: в момент, когда наступит действительный расцвет души индивида в его возрастном процессе, одновременно обнаруживается и начало его заката. Противоположность субъективного и объективного исчезла. Нет ни непосредственности, присущей ребёнку, ни абстрактной противоположности, присущей юношеству. Теперь выступило единство, но это единство таково, что оно теперь не выделяет ни объективный, ни субъективный мир как единственно истинный. А знаете, что это значит? Что стучится в дверь то единственное всеобщее, которое ничего уже не оставляет от истинности и субъективного, и объективного. Поэтому, вследствие единения с сутью дела, зрелый муж превращается в старика. Старик тем и обнаруживает себя, что он старик, что он теряет какой бы то ни было интерес к чему бы то ни было, ибо всякая форма противоположности субъективного и объективного для него миновала. То есть нет того противоречия, которое бы составляло интерес, процесс и стремление его жизнедеятельности. Старик есть погружение в единство, он сживается со своим предметом. И что самое интересное, именно благодаря этому единству для него значимым оказывается лишь то, что является результатом всего процесса, и тот путь, который к нему вёл, а всё остальное исчезает как предмет интереса. Значит, старик выступает настоящим резюмированным сборником мудрости возрастных ступеней процесса индивидуальной души. Он знает всеобщее всех возрастов жизни и путь, которому он обязан этим своим всеобщим. Ну а поскольку другие ещё не имеют этого, отсюда неумолимое стремление всех стариков поучать в этом всё юношество. Но на проверку оказывается, что то, чему они поучают, есть уже возврат в детство! Именно поэтому юношество не может принять этих поучений — оно уже прошло эту фазу детства и вступило в романтическую форму противоположности и презрения к внешнему миру. Вот вам вечная проблема отцов и детей, обыгрываемая в беллетристике. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ

В прошлый раз мы с вами рассмотрели вкратце изменения, происходящие в индивидуальной душе и выступающие как процесс разных возрастов, и на этом мы с вами остановились. Общий пункт, к которому мы пришли, я напомним, состоит в том, что процесс возрастов, хотя он и весьма различается по своим промежуточным ступеням, тем не менее, есть один и тот же [процесс], а именно сам субъект — индивидуальная душа — здесь выступает тем, что претерпевает эти изменения на различных стадиях возрастного процесса. Значит, субъект, в общем-то, остаётся пока ещё единым и тождественным себе самому, несмотря на то, что определённые различия выступают на разных ступенях возраста. Вот что мы с вами получили в прошлый раз, если резюмировать буквально в двух словах. Мы с вами установили уже, что, как только выступает индивидуальная душа, именно в ней самой теперь и развёртывается вся форма противоречия: между всеобщностью и единичностью, между субстанциональностью и индивидуальностью, между субстанцией и субъектом и так далее. Но вот этого-то мы пока с вами не видим, а видим только одно — самую первоначальную, самую примитивную форму противоречия — всеобщности и единичности, — которая выступает в качестве различных ступеней процесса возраста. Однако это противоречие [всеобщности и единичности], раз уж оно выступило в индивидуальной душе, с необходимостью приобретает дальнейшую определённую и выступает прежде всего как отношение индивида в себе самом, то есть это та *вторая важнейшая форма* развития индивидуальной души, которая резко отличается от форм противоречия в возрастном изменении.

Что означает это отношение индивида к себе самому или, резче выражаясь, *противоположность* индивидуальной души в себе самой? Это прежде всего то, что Гегель называет в антропологической форме рассмотрения этого вопроса *различием полов*. Обратите внимание, кажется на первый взгляд (и это любит у нас псевдофилософская, псевдонаучная критика пускать в оборот), что это какая-то искусственная конструкция: сперва идут возрастные изменения в форме разных фаз возраста, и только

после этого Гегель приходит к рассмотрению различия полов и их отношения. На первый взгляд кажется естественным начинать как раз с полового различия, а потом переходить к возрасту и так далее. На самом деле особого глубокомыслия не требуется, чтобы убедиться с первого взгляда, что Гегель следует здесь самой внутренней необходимости предмета, потому что, как нетрудно сообразить, далеко не всякая возрастная фаза характеризуется тем, чтобы выступила определённая половая различия. Ведь детский возраст, который мы рассматривали подробно в прошлый раз, — это та фаза, в которой хотя и имеется налицо противоречие субстанции и субъекта, сущности и явления и так далее, но которая в отношении пола является как бы бесполой, как это ни странно. И мы с вами установили, что даже в изменении возраста только период юности есть сфера субъективной всеобщности. Это вы помните, я надеюсь. И вот что самое интересное и в чём состоит глубина мысли Гегеля, что именно с возрастной фазой юности как первоначальной, простейшей предпосылкой процесса противоречия субстанции и субъекта в изменении возраста и выступает дальнейшее развитие этой определённости как половое различие и отношение полов. Посудите сами, насколько это тесно связано друг с другом: уберите один из двух моментов — и мы с вами не получим ничего, никакая определённая юности периода не будет выступать. Тем не менее определённая возрастная форма и её противоречия является более простой, чем определённая половая отношения. Почему? Потому что, ещё раз повторяю, в возрастном процессе мы имеем дело с одним и тем же субъектом и лишь с его изменениями соответственно фазе возраста, а здесь, в отношении полов, субъект, индивид выступает в противоположность к себе самому. Вдумайтесь, насколько это важно! Я сейчас разьясню это буквально на пальцах.

В общем-то, проблема полов, отношения между ними — она такая же вечная, как и природно-исторический процесс. Здесь тысяча проблем теоретических для опытной науки и тысяча проблем практических для всех и так далее. И тем не менее здесь есть одна основная, величайшая проблема, а именно: за счёт чего выступает у представителя одного пола (независимо, какой это пол) какая-то форма стремления к представителю другого пола? Вот вопрос вопросов! Он не такой пустячный. В повседневной жизни, в повседневных отношениях мы, в общем-то, не придаём ему никакого значения, мол, это естественно, и ставим точку. Однако всё,

что существует естественным образом, прежде всего в неорганической природе и в более высоких формациях природы, оно отнюдь не таково, чтобы испытывать какое-то стремление к чему-то себе противоположному — как раз вот это-то и неестественно! Если же исходить из точки зрения диамата, то это вообще противоестественно! Я даже объясню, почему — потому, что предпосылка диамата (это предпосылка всех исторических форм эмпиризма) — единичное бытие есть бытие для себя. Вот предпосылка диамата, если формулировать кратко. А это значит, что истина существует только в многообразии единичного, больше ничего. Но если истина — действительно только единичное в его эмпирической определённости, если единичное возводится в *causa sui*, субстанцию себя самого, тогда зачем тяготение, тенденция, стремление этого единичного к чему-то другому?! Улавливаете? Как с точки зрения диамата в единичной вещи нет ничего всеобщего (это её собственная противоположность, она — лишь единичное, а если связь есть, то за пределами, вне этого единичного бытия), точно так же с точки зрения диамата невозможно вообще тяготение, стремление одного пола к другому. Диамат и стремление одного пола к другому — абсолютно противоположны друг другу! Это я просто вам даю урок: если бы диаматчики были последовательны, то к каким бы несуразностям они приходили! Но поскольку это агрегат, мешанина и так далее, *carut mortum* всех ошибок исторических философских систем, то, в общем, это уже не так заметно.

Итак, вопрос простой: почему один индивид оказывается стремящимся к своей собственной противоположности? Я неслучайно в прошлый раз достаточно подробно разобрал первые фазы возрастных изменений, и мы с вами установили, что как раз детский возраст таков ещё, что он абсолютно нейтрален к чему-нибудь в качестве стремления, цели и прочее, потому что непосредственное единство с самим собой, с окружающим миром (неважно, какой это мир — больше или меньше — это ничего не меняет), вот эта непосредственность единства исключает само стремление, которое есть только там, где есть противоречие, это нетрудно сообразить; то есть предпосылкой стремления всегда выступает противоречие. А что здесь происходит? В период юношества как раз имеется предпосылка отношения полов — и сразу выступает стремление к своей противоположности (ну вопреки диамату конечно не хочет быть конечным!). В чём дело? Поскольку здесь

речь идёт не о какой-то сознательной форме отношения к своей противоположности, а исключительно об антропологической форме, потому это различие в отношении полов, значит, суть дела не в том, что индивидуальная душа здесь что-то знает или не знает, что-то размышляет, имеет какие-то субъективные планы, намерения и так далее, а дело в самой определённости содержания этой индивидуальной души. Вот то, что я в двух словах сказал вам, что индивидуальная душа в отношении пола вступает в противоположность к себе самой. Вдумайтесь, это означает. Это значит, что индивидуальная душа сама, имея предпосылкой возрастные процессы, раскалывает себя на свою субстанцию и акциденцию, на свою сущность и явление, на своё всеобщее и единичное. Вот как! Если в детском возрасте этого различия ещё нет, оно не выступило, то в юношеском возрасте оно налицо. Но, обратите внимание, юношество как возрастная фаза полагает противоречие во внешнее отношение: субстанциальное [находится] в самом юноше, а вне его — одни акциденции, случайности (поэтому я иронизировал по поводу революционности юношеского периода во всей всемирной истории в прошлый раз). А здесь-то другое! Понимаете, отношение полов не начинается с внешнего отношения, оно вообще не существует как внешнее. Если бы оно было внешним и определялось извне, человек практически уже от рождения испытывал бы тяготение к противоположности своего пола. Это тот бред, который как раз насаждал Фрейд! У патологических натур это действительно может иметь место как явление, но речь идёт не о патологии, не об отклонениях, вызванных теми или иными обстоятельствами в естественно-необходимом процессе. Не о патологии ведёт речь Гегель, и не об этом мы с вами рассуждаем. Значит, речь идёт о другом. «Почему в детском возрасте стремления к противоположности пола и даже ощущения пола не имеется, а при предпосылке возрастной фазы юношества начинается стремление к противоположности пола?» — вот уточнённый вопрос. В чём же дело? А дело в том, что — самый простой пункт мы уже уяснили — исходным пунктом выступает здесь отношение индивида к себе самому. Отношение! Вдумайтесь! Если бы у индивида была просто непосредственность единства его сущности и явления, то он ни к чему бы вообще не тяготел, ни к чему бы не стремился. Значит, только внутреннее противоречие в самой индивидуальной душе и есть исходный пункт всех форм внешнего отношения к своей противоположности. Проще

выражаясь, только достигнутая внутренняя противоположность в самой индивидуальной душе выступает предпосылкой отношения к своей внешней противоположности! А если совсем перевести на доступный язык представления, то это означает вот что. В индивидуальной душе на этой ступени развития выступила в ней самой уже резко обозначившаяся противоположность *родового всеобщего начала и индивидуального бытия* ещё в антропологической форме души, то есть здесь и выступает в буквальном смысле слова противоречие организма как рода и индивидуальной формы этого организма. Отсюда понятно, что именно для этой формации антропологической формы души при этой только предпосылке и выступает отношение к противоположному полу. Впервые только в этой определённости индивидуальная душа вообще-то действительно сталкивается с реальностью противоположности пола.

Что же означает это стремление к своей собственной противоположности? Странно, казалось бы, детский возраст главным пунктом имеет тождество с самим собой, это господствующий момент, а здесь — абсолютная отрицательность к себе самому. То есть в отношении пола индивидуальная душа совершенно не удовлетворена самой собой, она чувствует свою односторонность, неполноценность, абстрактность, если угодно. И что же происходит? А происходит то, что, в общем-то, поверхностно хорошо описывается нашими современными социологами-истматчиками: «Ну что же, индивид, индивидуальная душа просто стремится к своей противоположности, которая существует как внешняя для него противоположность». Значит, из внутреннего отношения к себе самому этот индивид, эта индивидуальная душа хочет вступить во внешнее отношение. Правда ведь, дело совсем плохо?! Из святого внутреннего он переходит как раз в крайне внешнее! Из внутренней формы противоречия с самим собой индивид вступает во внешнюю форму противоречия, противоположности. Первое впечатление именно таково. На самом же деле здесь происходит нечто иное по существу, если присматриваться к определённости самого содержания души. Вдумайтесь, пожалуйста. Если бы индивид, индивидуальная душа (независимо, какого пола, не имеет значения, какой особенной формы пола) относилась к себе самой как к противоположности внутри себя таким образом, что в ней одновременно находились бы, с одной стороны, именно всеобщее как момент, а с другой стороны, индивидуальная, единичная особенность этого всеобщего, то, казалось

бы, индивид внутри себя самого и должен был бы достичь этой противоположности моментов. Правда, интересно?! Резонно? Зачем, спрашивается, индивиду нужно искать единство с вне его существующей противоположностью, когда противоположность эта сидит в нём самом?! Достаточно было бы соединить моменты противоположности индивидуальной души, и всё, — и обеспечить как раз то, что требуется для рода как процесса: субстанция рода есть, индивидуальная форма тоже есть, ну и хватит?! Вот вам и процесс рода! Почему же этого не происходит? Этот вопрос потруднее, чем первый (почему дело начинается с внутреннего отношения). Итак, в чём тут дело? А дело вот в чём. Вдумайтесь, насколько это просто одновременно. Когда мы дошли до этой формации индивидуальной души в её антропологической форме, мы получили одно — что всеобщее, субстанциональное в этой индивидуальной душе действительно есть (мы проследили весь процесс развития этого всеобщего, начиная с природного всеобщего духа), индивидуальность тоже есть (потому что индивидуальная душа выступила). Теперь давайте присмотримся (Гегель этого не делает), каково определённое отношение этой субстанции и субъекта в индивидуальной душе. Каково определённое отношение этих двух моментов? Прозаически ставлю вопрос. Субстанция, всеобщность в индивидуальной душе выступила уже как нечто существующее самостоятельно в своём наличном бытии? Ни на йоту! Значит, всеобщее-то есть в индивидуальной душе, в субъективной душе, но оно пока ещё неотделимо от определённости индивидуальной души. Вот в чём секрет! Значит, именно вследствие неотделимости определённости родового начала и индивидуальных особенностей этого родового начала не может осуществиться процесс рода внутри самого индивида! Ему нужно не в зародыше имеющееся различие всеобщего и единичного, а действительное какое-то различие этих двух моментов друг от друга, потому что если различие противоположностей есть лишь в зародыше, тогда не получается процесса! Это начало процесса, но никак не процесс рода, то есть предпосылка рода будет, с какой-то стороны, но ещё не сам процесс рода как процесс. Вот почему, когда индивид достигает противоположного отношения к себе самому, в общем-то, эта противоположность не выходит за пределы лишь в себе противоположности всеобщности и единичности. Это и есть *половой инстинкт* в буквальном смысле слова, хотя Гегель сам не вводит нигде понятия полового инстинкта.

Но дело не в этом, мы занимаемся не пересказом, а разбором того, что он нам даёт.

Итак, *реальная противоположность* выступает прежде всего как противоположность *двух индивидов*. Вот где род выступает — наличный и расколотый в своей собственной противоположности! Один — индивид, и другой — индивид, индивидуальная душа. Казалось бы, ну какая разница: там индивидуальная душа и тут индивидуальная душа — это ведь только индивидуальная особенность, индивидуальная форма рода?! А на самом деле в этих индивидуальных особенностях рода проявляются противоположные моменты рода. Вот почему важна противоположность индивидов одного и другого пола, ибо через индивидов *противоположного пола* и выступает противоположность самого рода в его основных моментах всеобщности и единичности! Вот в чём секрет! Поэтому и отношение отнюдь не таково, каким кажется на первый взгляд. На первый взгляд это отношение одной индивидуальной души к другой, вот и всё. А на самом деле — иное: поскольку каждая индивидуальная душа является лишь индивидуальной душой всеобщего, рода, постольку отношение одного индивида к другому одновременно и есть реализация, осуществление рода! А кажется, дело — в индивидах, один человек относится к другому — причём здесь род?! Значит, отношение индивидов противоположного пола на поверхности есть отношение только индивидов, на самом же деле это отношение противоположных моментов единого родового процесса, но в индивидуальной форме, в форме индивидов. Значит, не индивид относится к индивиду в половом отношении, в развитии пола, а род соотносится в своих противоположных моментах! Вот что вы должны уяснить и понять. Поэтому-то инстинкт родового влечения сильнее всякого индивидуального поползновения, отклонения, ибо всеобщее и направляет здесь самого индивида, независимо, к какой противоположности рода он принадлежит. Значит, род выступает действительно властвующей, но скрытой силой в отношении пола! Это совсем не в духе пошлой социологии, где один индивид относится к другому и так далее без конца! Ещё раз повторяю, индивидуальная душа здесь является лишь особенной формой самого родового начала, и поскольку это два индивида противоположны друг другу по полу, постольку это означает, что два момента рода распределены в этих двух индивидах с преимуществом своей собственной противоположности, и всё! Значит, то, что присуще

роду как его собственная важнейшая противоположность моментов, выступает распределённым как противоположность по полу индивидов. Вот и всё! Значит, собственная определённость рода, его собственное противоречие, противоречие всеобщего и прокладывает себе дорогу в отношении полов, оно и правит отношениями индивидов!

Теперь дальше пойдём, тем более, что этого у Гегеля нет в материале. Что же получается благодаря этому отношению? Получается то, что, с одной стороны, индивид вроде бы враждебно, отрицательно относится к себе самому (независимо, какую сторону пола он представляет, какую половину рода) и идёт к своей собственной противоположности — вроде бы к самоистреблению, самоуничтожению, самоотрицанию. Ведь, в самом деле, он идёт не просто к противоположности внутри себя самого (это куда бы ни шло), он идёт к противоположности, существующей вне его! А на самом деле как раз в этом процессе, где, казалось бы, и должно выступить самоуничтожение индивидуальной души, впервые выступает её самоутверждение! Интересно! Значит, тот, кто истребляет это отношение, боится потерять себя в противоположности, вне себя существующей, на самом деле только и теряет себя самого — вот этим! И наоборот, кто спокойно идёт на абсолютное отрицание себя самого, поскольку он отрицает своё индивидуальное бытие, свою индивидуальную антропологическую душу, тот как раз впервые не только сохраняет свою индивидуальную душу, но и развивает её до родовой всеобщности. Великолепно! Вдумайтесь, как интересно получается. Тот, кто подвергает отрицанию свою индивидуальную особенность, тот впервые и развивает себя до родовой всеобщности! Значит, сам процесс единения противоположных полов показывает, что в себе-то они тождественны, что истиной не является ни представитель одной половины пола, ни представитель противоположной половины пола, но что истиной на самом деле является только их единство. И поскольку индивид смело отказывается от своей индивидуальности, идёт навстречу сперва кажущейся ему гибели — переходу в противоположность, исчезновению в ней, постольку он, оказывается, впервые на самом деле благодаря этому и идёт навстречу самому истинному единству.

А раз это понятно, сделаем ещё один небольшой шаг вперёд. Что мы с вами установили в этом процессе полового отношения? То, что здесь в отличие от возрастных процессов противоположность фиксирована уже как противоположность внешнего характера.

Здесь выступает уже не один субъект, не единый субъект, как в изменении возрастных ступеней, фаз, а противоположные друг другу субъекты. Значит, половой процесс, процесс рода через различие полов действительно является более развитой определённой противоречия всеобщности и единичности, чем [та определённая] противоречия, [которая] присуща всем фазам жизни как процесса. От более-менее непосредственного тождества индивидуальной души с самой собой в процессе возраста мы перешли в фазу противоположности — и той, что внутри, и внешней — и только за счёт этого открывается гораздо более серьёзное *внутреннее единство*. А раз мы с вами выяснили главное, что именно благодаря переходу в свою противоположность и раскрывается впервые внутреннее единство как всеобщее, отсюда само собой понятно, почему отношение полов достигает своей полноты развития как раз в семье и в гражданском обществе. Но это уже выходит за пределы антропологической определённости, поэтому в антропологической форме рассматриваться не может. Здесь нам важно только фиксировать для осмысления, что предпосылкой всестороннего развития этого, полного приобретения нравственного значения и так далее выступает именно раскрывающееся внутреннее единство противоположности полов. Без этого внутреннего единства нет нравственной формы ни в форме семьи, ни тем более в форме гражданского общества.

Обратите внимание, я неслучайно оговариваю, забегая, собственно, вперёд, в философию объективного духа, что это нравственное единство здесь выступает не только в форме семьи, но и в форме гражданского общества. Это имеет очень простой смысл, что нравственная форма, выступающая как семья, есть нечто подчинённое по сравнению с нравственной формой отношения полов в форме самого общества в целом. Поэтому (я так резко резюмирую для ясности, чтобы вы схватывали, в чём суть), если бы случилось такое, что отношение противоположных полов в форме семьи выступило бы уже лишь как абстрактная, непосредственная отрицательность к этому же самому единению противоположных полов в обществе — всё, мы с вами получили бы как раз деградировавшую форму нравственности половых отношений в семье! Общественная форма отношения противоположных полов является более развитой, чем формы, присущие семье, если под обществом не понимать, на манер современного истмата, совокупность семей. Общество — это не совокупность

семей, а отрицание непосредственности бытия семьи! Это совсем другое! Поэтому дальнейшие перспективы человеческого общества — это отрицание непосредственности формы семьи вообще. Между прочим, семья, как видите, выступает, с одной стороны, исторической формой развития свободы, а с другой стороны, — великолепной формой крепостничества! Не случайно семья образовывала «ячейку» и рабовладельческого государства, и феодального, и капиталистического, и нашего социалистического для парткомов, обкомов и так далее! Понимаете теперь, в чём дело? Семья как система, как определённая форма реализации, объективации, достижения истинной формы единства половой противоположности является не только исторически необходимой, но и преходящей, и если её абсолютизировать, то она становится реакционной формой, мешающей развитию содержания, действительно истинного содержания противоположности полов, значит, мешающей выступлению единства, а следовательно, мешающей свободе. Вот противоречивая форма семьи: это, с одной стороны, историческая форма свободы, с другой стороны, если она абсолютизируется, она становится возвратом к миновавшим ступеням уже естественно-исторической необходимости. Поэтому семья при величайшем взлёте общества накануне его может оказаться вопиющей формой рабства! По-моему, я достаточно разъяснил. Я специально это сделал для вас, потому что тема эмансипации чувств, любви, отношения полов — она ведь очень древняя, собственно говоря, охватывает всю эпоху Возрождения, не говоря уже про Новое время, про писателей и так далее. Если вспомнить, что у нас в России было в начале нашего столетия, то это тоже понятно. А, в общем-то, от того, что историческая определённость развития нашего общества погрузилась в другую форму проблемы, сама-то проблема никуда не исчезла, как понятно само собой. И если это отсутствует для писателей, то писатели никогда и не были оракулами истины, они выступают оракулами того, что в достаточной степени лежит на поверхности, это тоже понятно.

Итак, мы с вами достаточно охарактеризовали эту вторую форму антропологического развития индивидуальной души. Что же отсюда следует? Отсюда следует в высшей степени важное — то, что Гегель называет очень просто, — *пробуждение индивидуальной души*. «Пробуждение» — очень знакомое всем выражение, потому что с этим сразу связывается наше обычное представление о сне и бодрствовании. Но я неслучайно сказал, что Гегель называет

очень просто эту форму, к которой мы подошли через противоположность и реализующееся единство противоположности полов, как «пробуждение души». В чём тут суть дела? В двух словах можно определить просто: пробуждение души есть *для себя бытие, отличающееся от в себе бытия* индивидуальной души. Всё! Понятно? Ещё раз повторяю, пробуждение есть различие для себя бытия души от в себе сущей души индивида. Смотрите, в себе, зародыш различия субстанции и субъекта, всеобщности и единичности мы уже имели как раз в двух предшествующих моментах процесса возраста. Противоположность этих двух моментов мы вкратце рассмотрели в отношении противоположности полов, через противоположность в самом индивиде. Прекрасно! Смотрите, сперва более-менее непосредственное единство всеобщности и единичности, затем противоположность как отношение рода через противоположность пола, и наконец оказывается, для себя бытие впервые отличается от в себе бытия. В себе бытие — это прежде всего *субстанциональность* души. Прекрасно, это как раз то, что мы сегодня вспоминали о детском возрасте: непосредственное единство субъективного и объективного и так далее — это и есть субстанциональность. А здесь пробуждение души состоит в том, что эта субстанциональность, это сущее, это непосредственное бытие теперь отличается от для себя бытия души; и наоборот, для себя бытие души отличает от себя это бытие, эту свою собственную субстанциональность. Вот и всё.

Не вводит ли нас Гегель в заблуждение, — возникает здесь вопрос, — когда, пользуясь имеющимися определёнными наименованиями *сон* и *бодрствование*, рассматривает, в общем-то, нечто отличное, далеко не прямо совпадающее с состоянием, например, бодрствования? Присмотримся к этому, потому что, действительно, тут момент тождества есть, но есть и огромный момент различия. И поэтому мы убедимся, что никакого другого наименования для этой формы различённости в самой индивидуальной душе и невозможно дать. И вот почему. Не будем забывать, что мы с вами заняты исключительно главной формацией души, а именно её природной формой, природной определённо-стью — из неё мы пока не вышли. Теперь посмотрите, если даже не касаться содержания, что отсюда следует. Если бы мы вышли в какую-то более развитую формацию души, например в форму сознания (а почему бы нет?!), то «пробуждение» было бы совсем уж нелепым выражением. Сказать, что у него есть сознание

о том-то и о том-то и посему он находится в бодрствующем состоянии, — это смахивало бы на иронию! Почему? Потому что здесь как раз тощенькое определение пробуждения должно выступить тождественным более развитому содержанию — и это создавало бы несуразные формы противоречия! Улавливаете? А мы с вами с этим не имеем ещё здесь дело, мы едва-едва только делаем какой-то первый выход к собственной же необходимости [индивидуальной души как выступающей для себя] из отношения полов. Вот о каком пробуждении идёт речь. То, что в развитии пола есть что-то «проснувшееся», и что такое это «проснувшееся», мы с вами выяснили. Но, извините меня, «проснувшееся» как? — Через отношение к внешнему. Улавливаете? Значит, хотя скрытой, внутренней предпосылкой и выступает противоречие индивида в нём самом: между его сущностью и явлением, между всеобщностью и единичностью, — но тем не менее отношение-то выступает прежде всего как внешнее. Противоположность рода, расколовшись, выступает в двух своих моментах как внешних моментах — индивидах одного и того же рода, но с моментом противоположности. Значит, именно потому, что процесс полового, родового различия и достижения единства отягощён внешним характером, именно поэтому мы здесь ещё не можем употребить выражение «пробуждение индивидуальной души». Почему? Потому что для себя-то она ещё не существует как различённая в моменте всеобщности и единичности. Это мы с вами выяснили. Значит, пробуждение индивидуальной души есть прежде всего для самой души выступающее различие момента её всеобщности и момента единичности, индивидуальности. Как видите, выражение удачное. И с этим действительно связаны ближайшим образом, хотя и не тождественным, состояния бодрствования и сна — ближайшим образом, но не совпадающим.

Итак, что такое *пробуждение*, если говорить совершенно кратко, лаконично? — Это, в общем-то, *выход из неопределённой субстанциональной всеобщности души к различию* в ней же самой, притом *для неё*. Вот что важно. То есть её непосредственное, неопределённое субстанциональное единство выступило как различённое в себе и для себя самого — вот в чём суть пробуждения. Ну а что такое сон, чтобы ввести сразу в рассмотрение как раз противоположный момент для представления? Естественно, что сон является противоположностью бодрствования, пробуждения, потому что сон, наоборот, есть *погружение из многообразия*

единичного наличного бытия в неопределённое единство души. Если выразаться совсем по-простому, вся проблема и состоит в том, какой из двух моментов выступает господствующим именно на данном этапе: то ли многообразие этой формации души, то ли её единство. Если многообразие единичности выступило налицо и этот момент выступает господствующим, хотя единство обязательно есть, тогда это состояние бодрствования, пробуждения. Если единство выступает господствующим моментом при наличии многообразного, а многообразное выступает подчинённым, тогда это состояние сна, то есть совсем просто — я специально свёл к проблематике Платона. А на самом деле вопрос о различии бодрствования и сна чрезвычайно труден не только теоретически, но и практически. Потому что может случиться и так, что отнюдь не антропологическая уже форма души, а форма души, прошедшая все эти формации естественно-исторического процесса, тем не менее, остаётся в состоянии сна — в буквальном смысле слова! Это не означает, что человек спит, спит и спит — ничего подобного! Сон и бодрствование, я говорил вам уже, отнюдь не совпадают непосредственно с пробуждающейся формой индивидуальной души и с её собственной противоположностью. Только одним моментом в лучшем случае можно фиксировать здесь тождество, не более. Представьте себе, что человек всю свою энергию, всю свою развитую форму сознания, интеллекта и воли поглотил исключительно случайностью содержания (я специально это разъясняю). Как вы думаете, человек бодрствовал, истратив всю жизнь на это, или всё-таки спал?! В том-то и дело! Но можно достичь и обратного: допустить такого индивида по разным предпосылкам, условиям, обусловленностям, обстоятельствам, который бы, наоборот, сосредоточил всю свою энергию жизни, весь интеллект и волю, всю интенсивность и экстенсивность деятельности на одном — на абстракции субстанции. Ну как — бодрствовал он или спал?! Как видите, мы с вами, по существу, подходим уже очень серьёзно к этому вопросу, чтобы как раз заняться содержанием. А этот вопрос — действительно труднейший, потому что живущий — вроде бы не спящий, бодрствующий — может оказаться совершенно спящим, а тот, кто представляется спящим, может, наоборот, оказаться совершенно бодрствующим!

Это величайшей важности момент, потому что, вдумайтесь, речь идёт о первоначальнейшей, примитивнейшей форме пробуждения интеллекта! Вот что такое пробуждение! Смотрите,

смена возраста в процессе жизни — это ещё не интеллект. Это и Гёте как раз выразил для обывателей в афоризме, что для размножения, для сохранения рода и [производства] потомства интеллект вообще не требуется! Ехидно, но совершенно верно касательно того, что имеет место в отношении противоположных полов. То есть две формы предшествующие берём (об остальных предшествующих вообще говорить нечего): и процесс возрастов, и процесс противоположности полов и их единства — они отнюдь не носят интеллектуального характера. Но, увы, без этих двух формаций, без этих двух ступеней души не может выступить никакая интеллектуальность, не может выступить для себя бытие души. Процесса возраста нет, противоположности пола и отношения полов нет — не будет и интеллекта в его зародышевом состоянии! Поэтому я резюмирую так, чтобы у вас не пропадала связь: то, что я назвал [половым] инстинктом, — это и есть, как сказал бы Гёте, «прафеномен» интеллекта в буквальном смысле слова. То есть это не зародыш ещё, это празародыш интеллекта — вот что такое половой инстинкт! Это разум в совершенно природной определённости — даже ещё не в антропологической форме, а именно в природной определённости! Значит, если лаконично выражаться, то пробуждение есть всякий момент самосознания, для себя бытия души. «Всякий», — я говорю, то есть начиная с простейшего зародыша, как в данном случае имеет место пробуждение, и заканчивая самой развитой формой — разумом. Это всё образует процесс пробуждения. Так что пробуждение, как мы с вами видим, отнюдь не сводится к тому, что индивидуальная душа проснулась, а затем опять заснула! Пробуждение — это самый сложный процесс, проходящий многообразием своих ступеней по развитию для себя бытия, самосознания, начиная с примитивнейшей формы и заканчивая высшей формой разумного, которая есть во Вселенной, — формой именно разума — в индивидуе. Можем ли мы с вами принимать здесь другие, более развитые формации для понимания того, что происходит при пробуждении индивидуальной души? Не только можем, но с необходимостью должны! Но мы не имеем права на одно, а именно отождествлять зародыш, первоначальную форму пробуждения и более развитые формы. К развитым формам пробуждающейся души относятся прежде всего, естественно, рассудок и разум: рассудок как первая, резкая форма первоначально пробудившейся души, а разум как высшая форма бодрствования. Почему именно эти формы выступают здесь — это я постараюсь раскрыть.

Почему пробуждение Гегель относит к антропологической форме в целом, — и правильно делает, — я вкратце вам уже разъяснил — потому, что здесь ещё имеет место природная определённости самого процесса пробуждения души, и от этого нам никуда не уйти. Далее, Гегель правильно говорит здесь о пробуждении и правильно относит его к антропологической форме ещё и потому, что, в общем-то, первоначальной формой пробуждения, как мы с вами увидим, действительно выступает смена сна и бодрствования. То есть сон и бодрствование являются самыми простыми формами пробуждающегося для себя бытия души — в буквальном смысле слова. Но не надо отождествлять: бодрствование не равно пробуждению. Бодрствование — это только форма пробуждения, как и сон является противоположностью, тоже лишь формой противоположного момента пробуждения, то есть субстанциональности души. Значит, чтобы все осознавали, зафиксируем так: сон есть прежде всего субстанциональность индивидуальной души. Я думаю, теперь мы достаточно вплотную подошли к тому, чтобы осмыслить, что гениальный Аристотель имел в виду под «сном духа», «сном души», — ничто другое, кроме как субстанциональность индивидуальной души. Это и есть «сон души», по Аристотелю, — субстанциональность. Субстанциональность, не достигшая в себе самой рефлексии, и есть сон индивидуальной души, по Аристотелю! Чем угодно она [душа] будет как раз в отношении рассмотренных нами моментов, начиная с космической формы души, — это не имеет значения, всё равно это является пока сном души! Пусть впиталось всё: и отношение к звёздам, планетам, ко всему космосу и так далее, — пусть всё в себе содержит: все расовые различия, различия народов и всё, что мы рассматривали более-менее подробно, — пусть всё это есть в индивидуальной душе, и тем не менее она при этом не выходит ещё из состояния сна. Почему? Потому что как определённости содержания это в душе имеется, но эта определённости для самой души ещё не существует! Значит, пробуждение есть самая простая, самая непосредственная, самая примитивная рефлексия субстанции души в себя самоё. Отсюда мы получили очень важный момент. Оказывается, пробуждение — это не дело случайности: проснулся индивид или не проснулся, открыл глаза или закрыл! Не об этом идёт речь. Речь идёт о необходимости пробуждения индивидуальной души, о том, что индивидуальная душа с необходимостью должна пробудиться благодаря тому, что её субстанциональное

бытие вступило в различение к себе самому — приобрело, достигло различия не просто в своём собственном содержании, а именно в различении к себе самому! Значит, действительно, только здесь душа впервые приобретает расколотость — то, чего не было ещё в отношении полов. Там субстанциональность была, всеобщее было и индивидуальность была — но, увы, субстанциональность была полностью погружена в индивидуальность, в особенность индивидуальной формы. Уловили? Здесь же, в пробуждающейся душе, впервые выступает различие всеобщности и индивидуальности души — для самой же души!

И только как раз эта противоположность всеобщности и единичности в душе и для самой души и выступает как смена состояний сна и бодрствования индивида, то есть именно это противоречие и гонит вечную смену переходов от сна к бодрствованию, от бодрствования ко сну. Почему? Потому что если брать эти моменты порознь как формы проявления процесса развития всеобщего в его собственной определённости, то, как я уже сказал вкратце, сон есть погружение в неразличённую субстанциональность из различённой единичности наличного бытия, а пробуждение, наоборот, — переход к различённости единичности от неразличённости субстанциональности. Вдумайтесь, каждый из двух моментов имеет оба момента: и сон имеет противоположность множественности и единства, и бодрствование — то же самое. Значит, всё дело в том только, какой из двух моментов выступает господствующим. Что отсюда следует? Что сон и бодрствование как первоначальные, примитивные формы для себя бытия души на самом деле выражают разные моменты: сон — это *в себе бытие души, субстанциональность*, а бодрствование — *для себя бытие души*. Но ведь каждый из обоих моментов противоположности содержится в каждом. Значит, если присмотреться, то возникает естественный вопрос: «А почему, собственно говоря, происходит этот круговорот, почему происходит эта вечная смена от сна к бодрствованию, от бодрствования ко сну?» Почему? Здесь это «почему» напоминает тот вопрос, который мы уже ставили: «А почему индивид обнаруживает стремление к индивиду противоположного пола?» — Да потому, что оба момента (и сон, и бодрствование) действительно являются некоей тотальностью: и единство есть, и многообразие (вот в чём тотальность сна и бодрствования), — но в одном случае господствующим выступает единство, тогда это сон, а если господствующим выступает

многообразии — это бодрствование. Значит, вдумайтесь, если мы берём два момента изолированно друг от друга, то ни один момент не имеет ещё конкретного единства своих противоположных моментов. Оба момента есть, но таким образом, что в бодрствовании господствует многообразное, а единство — только в форме многообразного. И наоборот, если мы берём противоположное состояние — сон, то имеем обратное отношение. Значит, тотальность-то есть в состоянии сна и бодрствования, но только это тотальность в себе противоположных моментов, то есть развитой определённости противоположных моментов, а тем более конкретного единства, образующего конкретное тождество, нет ещё здесь — в состоянии сна и бодрствования. Значит, каждый из этих моментов (сон и бодрствование) является односторонностью, и гонит их перейти в свою противоположность именно односторонность. Сну не хватает многообразия, субстанциональное единство, в себе бытие есть, а многообразия нет. В бодрствовании, наоборот, многообразие налицо, а единство пропало. Значит, вдумайтесь. Что это, на самом деле, за бодрствование, если различённость многообразного есть, а единство не видится, не выступило?! То есть само-то различие сна и бодрствования как состояний является ещё *непосредственной противоположностью*. Улавливаете? Непосредственной! Именно поэтому одна односторонность переходит с совершенно присущей ей необходимостью в другую, противоположную ей односторонность... Хотя, на первый взгляд, здесь и раскрывается дурная бесконечность перехода сна в бодрствование, а бодрствования — в сон, тем не менее, как это всегда происходит с дурной бесконечностью, она является лишь внешней формой бытия, не соответствующей самому отношению в этом же бытии. Значит, дурная бесконечность есть лишь проявление, внешняя определённость *более развитого, внутренне единого отношения*. Значит, мы вовсе не обречены идти в бесконечность смены сна и бодрствования и так далее, как в беличьем колесе.

В чём тут дело? А дело в том, каково отношение, развёртывающееся из этой неразвитой тотальности сна и бодрствования как противоположных состояний. Вот в чём весь вопрос! А развитие этого отношения выступает следующим образом. Бодрствующая душа есть для себя бытие, а для себя бытие — это великое определение! Камень, например, не имеется для себя; он для кого угодно есть, имеет свою определённость, потому что камень — это всё-таки не верблюд и так далее; но, увы, он такой, что не есть для

камня, как и дерево. Значит, камень в строжайшем смысле слова для себя не существует. Природное вообще не существует для себя! Но это не значит, что природному вообще не присуще никакое для себя бытие. Почему? Потому, что всё зависит от того, какая определённость, какая формация для себя бытия берётся. Если берётся самая абстрактная форма для себя бытия, тогда это, собственно говоря, момент тождества любого предмета, даже неорганической природы, с самим собой. Этот момент тождества предмета с самим собой и будет для себя. Вдумайтесь, именно через тождество предмета себе самому он и есть для себя. Что это за предмет для себя, если он вообще существует только как отношение к иному и в ином?! Скажите, что это за для себя, которое существует только в ином?! Вдумайтесь в вопрос. Это просто бессмыслица! То, что существует в ином, и не есть для себя! Между прочим, это хороший урок современным марксистам, которые всегда существуют в чём-то ином: в чьих-то мыслях, чьих-то представлениях, чьих-то дефинициях, определениях — но только не у самих себя! Это хуже неорганического существования, это полнейшая самоутрата! И при этом эта самоутрата и свободы духа, и самостоятельности выдаётся как раз за развитие! Ну если движение вспять, к мёртвой природе есть развитие, то, действительно, это — развитие! Итак, для себя бытие здесь не имеет уже природной определённости, это антропологическая форма! Ведь что субстанцией выступало? — Душа, существующая как субстанция, вот в этих определённостях, которые мы как раз и рассмотрели. Теперь она таковой выступает для себя, да ещё отличающей себя от этой собственной субстанциональности. Значит, для себя бытие пробуждающейся души действительно есть рефлексия о самой субстанциональности души, если брать как раз вульгарную теорию отражения! По существу же, это рефлексия самой субстанции души в её отношении к себе самой, потому что субстанциональность души раскололась на непосредственно сущее бытие души и для себя сущее бытие души; ну как мы можем много сознавать, сознавать что-то, не подзревая, что мы сознаём, потом — раз, и мы решили сам процесс сознания сделать предметом сознания. Что произошло? Да ничего — субстанциональность сознания здесь перешла в рефлексию к себе самой, сознание стало предметом сознания. Так и здесь — субстанциональность души стала предметом для себя самой, вступила, по крайней мере, в отношение к себе самой (чтобы вас не соблазнять более развитыми формами для себя бытия).

Значит, для себя бытие души, пробуждение есть простейшее, впервые выступившее отношение индивидуальной души к себе самой. Отношение! Я говорил уже об отношении в предшествующей форме как отношении полов, но там отношение было непосредственным, а здесь отношение уже к субстанциональности самой души и из субстанциональности! Значит, пробуждение и выступает прежде всего как первоначальнейшая, примитивнейшая форма интеллекта, и проявляется она в форме постоянной смены состояний сна и бодрствования. Но вот как раз эта постоянная смена сна и бодрствования (теперь это становится ясным) потому и не является дурной бесконечностью, что процесс снятия односторонности каждого из двух состояний и есть процесс раскрытия *конкретного единства* их. Достигается это конкретное единство в самой смене сна и бодрствования или нет? Вопрос не риторический. В самой смене состояний сна и бодрствования — нет! Но оно достигается в более развитой форме, где само это единство приобретает как раз более развитую форму наличного бытия, а именно в *ощущающей душе*. Значит, смена состояний сна и бодрствования есть ближайшая предпосылка ощущающей души, природы ощущения, или души как ощущения.

Вот куда мы пришли — к самому простому, оказывается. Что такое ощущение? Дефиницию дать очень просто. Вам хорошо известно, что такое ощущение, по дефиниции А. Богданова, что ощущение — это «субъективный образ объективного мира». Так учил Богданов! Дефиниция «хороша», она одним только не удовлетворяет — она ничего не говорит, о чём идёт речь: об ощущении или о чём-то другом! Под «субъективный образ объективного мира» можно подогнать всё что угодно, заменяя слово «ощущение» чем-то другим. Например: «Что такое искусство?» — «Это субъективный образ объективного мира!» Правда, хорошо?! Ни на йоту ничего не меняется! Или: «Что такое политика такого-то государства, осуществляемая реально через его собственных представителей, носителей власти?» — «Это субъективный образ объективного, политически существующего мира». Великолепно! То есть дефиниция Богданова тем и «хороша», что она универсальна, а значит, никакого действительного содержания не касается. Это как раз вполне соответствует потребностям «общеисторическим», «надисторическим», «заисторическим» и так далее. Но не в этом суть дела. Что же на самом деле ощущение представляет собой по его собственной природе? Чтобы не начинать с

дефиниции, присмотримся к тому, что оно собой представляет по содержанию. Мы с вами установили, что предпосылкой ощущения выступает различие в индивидуальной душе её для себя бытия от её субстанциональности. Вдумайтесь, «субстанциональность» — ведь это только пугающе звучит. Речь-то идёт о субстанциональности души, а она, как мы с вами выяснили, в этой антропологической форме прежде всего непосредственна. Значит, не ахти какое великое определение эта «субстанциональность» души! Единство-то есть, но оно имеет исключительно природную определённую — не ахти какое блестящее содержание! Значит, действительно, многообразное выступает первой предпосылкой ощущения — то, что мы как раз и видели в смене состояний сна и бодрствования. Но обратите внимание, что это будет за ощущение, если многообразное есть, а единства нет?! Будет таковое? Посмотрите, берём зрение. Разве зрение — это видение одного-единственного материального предмета, одной-единственной материальной вещи?! Обладают многие таким зрением? Например, видят только одного декана, одного министра, секретаря обкома партии — больше ничего не видят?! Уникальное зрение! Но я говорю не о патологии социально-исторической и политической, а говорю о природе зрения! Можно ли видеть один-единственный предмет, можно ли видеть один-единственный цвет, например голубой?! Вопрос коварный для диамата и неразрешимый для него! Потому что раз многообразие единичных предметов только и реально, тогда я должен видеть только единичное, я должен видеть только одного декана и больше никого не видеть и так далее! А на самом деле мы видим единичный предмет только потому, что не можем видеть единичности предмета! Я вижу голубой цвет только потому, что я как раз не могу его видеть как единственный цвет (голубой), потому, что я вижу цвет вообще, точнее говоря, гамму цветов! Нет у меня этой способности — я не вижу! Поэтому не думайте, что тот, кто видит только начальника, тот очень дальнзоркий или слишком хорошо видит — он на самом деле самый слепой, что исторически, в общем-то, и подтверждается! Эта ироническая форма примера — она подходящая здесь.

Итак, в ощущении тем более не может быть только один-единственный момент: или многообразие, или только единство. Уже в сфере сна-бодрствования они оба есть. Значит, всё дело в том, каково отношение этих двух моментов друг к другу по сравнению со сменой сна и бодрствования. Если бодрствование — это

первоначальная форма пробуждающейся души, то ощущение — более развитая форма. И поэтому вопрос не праздный: какой из двух моментов выступает господствующим, определяющим и какой определяемым в самом ощущении? Ясно, что ощущение не может быть без многообразного содержания. Иначе что это за ощущение?! Тем более что ощущение — это прежде всего форма, как, например, пробуждающаяся душа — тоже форма, формация. Но ведь форма должна иметь и содержание, правда? Многообразие содержания должно быть налицо, но к нему не сведено и не сводится всё — должно быть и единство. Великолепно! Но какое это единство? Обратите внимание, многообразное содержание должно быть многообразным и одновременно быть погружено в простоту души, её для себя бытия, и быть тождественным в своей простоте. Нет этого — нет ощущения! Прозаический вопрос: почему любой неорганический предмет природы не ощущает?! Ответьте-ка! Вот вам и «триады»! Вот вам как раз и дефиниция: «Ощущение есть субъективный образ объективного мира»! Ну и пусть бы булыжник составлял себе «субъективный образ объективного мира», существующего вне его! Что ему мешает?! — «Высокой организованности материи не хватает», — скажут вам обыденную фразу! А что это такое? Я спрашиваю о содержании: почему ни один предмет неорганической природы не ощущает?! Тем более у нас с вами идёт речь уже не об ощущении животном, а об ощущении как об антропологической, начальной форме интеллекта — это немножко повыше, чем раздражимость животного! В чём же дело? А очень просто. Ещё раз вернёмся к простому в этом содержании, чтобы нам решить эту проблему. Скажите, пожалуйста, вы знаете что-нибудь в неорганической природе существующее (а я специально беру контраст), где всеобщее хоть на йоту существовало бы как некоторое, хоть относительно самостоятельное наличное бытие [наряду] с этой единичностью природного бытия?! Знаете?! Можете указать?! В том-то и дело, что всеобщее неорганической природы существует исключительно в определённости единичного материального бытия! Да-да! Вот это-то и производит впечатление на всех эмпириков и диаматчиков: «В природе, кроме единичного, ничего и нет!» Единичные тела и груда тел! Вот это-то и есть тот фетишизм, о котором я говорил, как абсолютизация единичного! Но у нас сейчас с вами речь идёт не о формациях природы, а о формациях духа человеческого. Итак, ощущение. Многообразное содержание, как и форма

ощущения, должно быть, и это содержание должна, естественно, доставлять сама субстанция души. Но должна быть и простая форма ощущения, простая всеобщность, в которую и погружается это многообразное содержание ощущения. Обратите внимание, всеобщность здесь выделилась как самостоятельная форма по отношению к многообразию содержания [ощущения]. Вот это и есть простейшая определённая природы ощущения. Душа выступает ощущающей душой только потому, что в моменте *для себя бытия* она достигла *формы всеобщности*, пусть ещё *непосредственной, простой*, но такой формы всеобщности, которая соотносится с *многообразием содержания ощущаемого многообразного* и одновременно подвергает это многообразное ощущаемое как непосредственно существующее, как определённую субстанцию души *непосредственному отрицанию*. Удивительно! Нам говорят, что ощущение только пассивно, оно — только «отражение», «субъективный образ объективного мира» и так далее. Ложь! Ощущение производит впечатление пассивности только по своему содержанию, по одному моменту, и совершенно непассивно по своей форме. Это упустили все вместе взятые «тончайшие» гносеологи диалектического материализма по сей день! Ещё раз повторяю: ощущение пассивно только по одному своему моменту — по содержанию, по определённости субстанциональности души, или по определениям, по изменениям субстанции души, но совершенно не по форме! Ибо форма ощущений и есть отрицание непосредственности содержания ощущений!

Я сейчас объясню, насколько это важно. Представьте себе, что ощущение — это пустая субъективная форма, если мы берём одну форму, и эта форма должна наполниться многообразным содержанием. Это ходячий предрассудок! «Пустая субъективная форма», обратите внимание, — она представляет собой какую-нибудь определённую, если абстрагироваться от содержания, от ощущаемого? Нет! Улавливаете? Итак, определённости никакой нет. Но раз это абсолютно пустая субъективная форма, то она с необходимостью («естественно», как сказал бы диаматчик!) должна быть пассивна, ведь она как пустая форма может только воспринимать пассивно. То есть посылки вроде бы как раз подчиняются формально-математической логике, вплоть до схематического изображения. И тем не менее это логика рассудка, а следовательно, логика превратности, как и вся формально-математическая логика, когда она абсолютизируется! В чём суть дела? Вдумайтесь,

многообразие ощущаемого существует как сущее, форма пассивна. Простите, само многообразное нисколько не хочет приобретать ещё какую-то форму — у него есть форма многообразного, зачем нужна ещё какая-то форма?! Форма же ощущения не только субъективна и абстрактна, но и пассивна, значит, сама она ничего не может сделать с этим многообразным! Удивительно: многообразное не идёт навстречу этой форме, а форма не идёт навстречу этому многообразию ощущения. Ну как, получается ощущение?! Уловили? И этот предрассудок (а он ходячий!) у нас выдаётся за марксистское достижение и раскрытие природы ощущения! Откройте работы П.В. Копнина и так по порядку и по сей день, вплоть до А.В. Гулыги, — везде одно и то же! Вот что значит ничего не понимать в природе ощущения, а повторять традиционные предрассудки! Ещё раз повторяю: форма ощущения не является пассивной, она является отрицательностью непосредственности содержания самого ощущения. Ведь, вдумайтесь, для того, чтобы ощущать нечто, нужна не только противоположность предмета ощущаемому, то есть субъекту, индивидуальной душе, но ещё и единство! А фикция, которую я разобрал вкратце, базируется только на одном моменте — на противоположности формы и содержания, на полной противоположности, на рассудочной, метафизической противоположности!

Значит, мы можем ощущать только тогда, когда есть не только многообразие ощущаемого [как содержание] и единство ощущаемого как форма, но ещё и отрицательность этой формы к бытию этого многообразного! Ощущение — не невинная вещь. Оно не пассивно только, оно производит впечатление пассивности только в моменте содержания и совершенно активно в моменте формы. Ощущение активно по своей форме и сущности. Потому-то такое ощущение является более развитой формой пробуждающейся души, чем смена сна и бодрствования. Ощущение есть первое, непосредственное отрицание субстанциональности души в ней самой и для неё самой! Значит, для ощущения нужно, чтобы форма всеобщности выступила благодаря развитию определённости предшествующей ступени содержания и стала отрицательностью самой непосредственности этого содержания. Значит, форма ощущения — это не от века данное и нечто готовое, а то всеобщее, которое и прокладывает себе дорогу на предшествующих ступенях развития самого содержания в качестве формаций души. Форма ощущения — это форма выступившей всеобщности души из её

собственной субстанциональности, прошедшей через отношение возрастов как ступеней и процесс рода через противоположность полов. Вот как.

Итак, ощущение есть примитивнейшая форма всеобщего, где определённость субстанции души, её единство, следовательно, многообразие определений этой души как субстанции и выступает содержанием формы ощущения. Ощущение перерабатывает самым непосредственным образом многообразие в единство. Я уже говорил вам, что глаз только тогда и видит единичный какой-то предмет, когда он видит всё многообразие воспринимаемых зрением предметов. То же самое касается слуха и так далее. Значит, каждый даже вид ощущения универсален, точнее, всеобщ в себе самом, как Вселенная. Это не значит, что глаз видит сразу все предметы — не об этом идёт речь. Но именно потому, что он в себе способен видеть всё освещённое, он видит каждый единичный предмет, а не наоборот: он видит все освещённые предметы потому, что есть единичный предмет! Улавливаете, в чём суть противоположности?! Тривиальна эмпирическая теория ощущения вещей, включая как раз трактаты покойного академика Б.Г. Ананьева! Она исходит из того, что я вкратце изложил, что сперва начинают видеть единичные вещи, например своего учителя Ананьева, а потом уже видят остальных! В определении ощущения, как видите, обратное: сперва требуется способность, реальная возможность ощущать всеобщее в форме ощущения данного вида, и только благодаря этому осуществляется спецификация. А тут наоборот, и это выдаётся за достижение советской психологической науки, за что человек и академика получил! Уловили? Возьмите любой другой вид ощущений: слух, осязание и так далее — получится то же самое. Если человек, например, способен осязать только какой-то единичный предмет, скажите, а может он вообще ощущать?! Нет, это абсолютно исключено! Если человек слышит, видит только единичное — значит, он ничего не слышит, ничего не видит, ничего не ощущает! Значит, даже в самой примитивной форме, в форме ощущения, оказывается, всеобщее есть истина ощущения, а не единичное! То есть, проще говоря, если брать пределы самого ощущения как способа для себя бытия души и поставить вопрос, что является более истинным — содержание ощущения или его форма, то форма ощущения оказывается более истинным моментом, чем содержание. Значит, форма ощущения — это и есть непосредственно

снятое содержание ощущений! Чтобы ощущать нечто, нужно не только, чтобы это нечто было вне меня, существовало самостоятельно, независимо от меня, чтобы оно ждало, когда я начну его ощущать, — это всё есть, но, чтобы ощущать, нужно, чтобы это вне меня сущее содержание перешло в *моё внутреннее* и заразилось простотой формы моего ощущения. Если это содержание не перешло во всеобщую форму моего ощущения, то я не ощущаю этого содержания! Значит, ощущение — не только противоположность (чему учат вульгарная советская психология и диамат), но и единство содержания и формы, причём такое, где *форма определяет содержание!* (Как видите, я сам создаю себе «друзей» в науке!) На сегодня всё.



ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ

В прошлый раз мы остановились с вами в самом начале рассмотрения ощущения как определённой антропологической формы души. Что мы получили? Напомню вкратце. Мы установили, что первоначальные изменения в самой индивидуальной душе протекают в виде ступеней возраста. Далее мы установили, что реальная противоположность достигается впервые только как отношение полов. И в связи с этим мы затронули следующий момент, который в целом является важнейшим, а именно момент пробуждения души, который связан эмпирически с состояниями сна и бодрствования. Вот этот момент оказался для нас самым главным. Почему? Потому, что именно смена состояний сна и бодрствования оказалась таковой, что она не уходит в дурную бесконечность перемены этих состояний, а, наоборот, в этом взаимном переходе впервые только и стало выявляться само единство противоположностей, то есть всеобщее этих односторонних моментов. Это вы помните. Значит, именно в смене состояний сна и бодрствования мы впервые получили с вами развитую определённую субстанции и субъективности, которая присутствовала и в изменении, смене возрастов, и в отношении полов, и впервые достигла определённости только здесь. И когда мы получили это всеобщее единство, выступающее уже и отличающее себя от непосредственности бытия души, мы с вами этим самым и получили ощущение. Вот на этом мы с вами и остановились в прошлый раз. И в связи с этим мы зафиксировали, что ощущение есть (если идти по процессу происхождения, выступления на сцену самого акта, самого состояния, самого способа ощущения) обособление первоначально не различённой всеобщности индивидуальной души, её сущности, её субстанционального единства. Если же брать способ ощущения как уже выступивший момент, тогда следует сказать то же самое, но в иных выражениях, что ощущение есть различие в природной душе на её субстанциональность и для себя бытие, — то, чего мы вкратце уже коснулись в прошлый раз. «Для себя бытие» — это ёмкое выражение. Оно является, собственно говоря, категорией всего, что существует в природе, обществе и мышлении. Только содержание этой категории для

себя бытия везде различно — соответственно ступеням природы, общества и мышления. Если брать самую развитую форму для себя бытия, то, в общем-то, это рассудок и разум. Самая первоначальная форма, выступающая как предпосылка и основание рассудка и разума, — это то, что называется кратко я, то есть единство самосознания. Об этой определённости для себя бытия здесь, в ощущении как способе природной души, речь не может идти. Это ясно само собой. Но нам и важно было зафиксировать, что вместе с ощущением впервые выступает в необходимых ступенях развития души эта самая первоначальная, простая, примитивная форма для себя бытия. Вот что для нас важно. То есть ощущение, если угодно, выражаясь популярно, есть первоначальная форма, первоначальный момент генезиса всех форм духовной жизни и деятельности человека. Почему? Потому, что ощущение по своей природе как ощущение достаточно сильно отличается от предшествующих ступеней развития души. Чем оно отличается прежде всего? Мы коснулись прошлый раз только одного: содержания ощущения, — с этого мы начали. И в двух словах коснулись формы, и всё. Я указал вам вкратце, что форма ощущения не есть что-то пассивное, как у нас распространено в литературе об ощущении по сей день. На этом мы и остановились. От этого пункта мы с вами и отправимся далее сегодня, подвергнув более-менее тщательному рассмотрению то, что происходит здесь, имеет место в процессе развития. Почему? Потому что эта формация развития души в высшей степени важна. Чем? В этой формации как раз впервые происходит формирование (пусть ещё потенциально) того, что дальше выступит как сознание. Значит, мы впервые имеем дело уже с каким-то зародышем сознания в форме ощущения души. И это в высшей степени важно. То есть мы заняты генезисом сознания, когда сознание ещё не выступило как сознание. В этом-то и вся важность этого момента. Вот почему я столько внимания ему уделяю.

Итак, ощущение. Что оно представляет собой по своему содержанию? Самый банальный и распространённый взгляд сводится к тому, что ощущение, в общем-то, начинается с того, что оно ощущает что-то в качестве вне [себя] существующего. Если возьмёте учение французских материалистов, английских материалистов, материалистов на русской почве и так далее — они все стоят на этой общей почве: есть что-то внешнее, оно ощущается, и так возникает ощущение. В чём состоит здесь предпосылка — неясная

и неосознаваемая — в этих многообразно пёстрых, но сводящихся к единому пункту концепциях? В том, что ощущение есть некая пустая субъективная форма, и поэтому достаточно только иметь что-то в определённости своей вне ощущения, вводить это в пустую форму ощущения, чтобы таким образом возникало ощущение. Но всё дело в том, что никогда таким способом ощущение возникнуть не может! Значит, сама предпосылка ложная! А почему, я сейчас разъясню. Дело вот в чём. Вдумайтесь. Я беру специально более развитую форму, которая известна всем, поскольку форма эта очень доступна, и, я бы сказал, привычна как предрассудок, — взгляд чувственно-рассудочного сознания на внешний мир. Кто же не знает со времён средней школы, если не раньше, что существует внешний мир и к нему данный индивид как-то относится, что-то с ним делает, усваивает теоретически и практически и прочее?! Кажется, всё очень просто, очень естественно и непосредственно: внешний мир есть — усваивай его теоретически и практически, относись тем самым к нему, и всё! Очень красивая концепция и очень приемлемая и понятная для рассудка! Но она страдает одним изъяном: здесь субъективное, чувственно-рассудочное сознание предполагается как уже имеющееся. А когда рассудок исходит из чего-то имеющегося, — а он с необходимостью отправляется от этого, — он и претерпевает самые удивительные приключения, как только встаёт вопрос о необходимости возникновения этого имеющегося. Тут рассудок сразу начинает ходить на голове! Так вот, ставлю прозаический вопрос применительно к данной теории: «А что, собственно говоря, означает выражение “внешний мир”»? И насколько естественно исходить из того, что внешний мир есть, и потом идти куда-то к его противоположности? Правда ли есть внешний мир как нечто данное?! Вопрос убийственно простой, но столь же и коварный! Потому что если по существу к нему подойти, то, в общем-то, нетрудно сообразить, что, к сожалению, внешнего мира как данного не существует! Мне на этом факультете не раз приходилось вести полемику (правда, в другой форме!) по поводу пресловутой предпосылки, будто диалектический материализм исходит из первичности объекта и вторичности субъекта. Это — та же самая предпосылка, только ещё хуже по содержанию! Не буду я сейчас касаться этого (на этой предпосылке построена вся несуразность современного псевдофилософствования), а вот по поводу внешнего мира скажу (это тоже бытует как предпосылка

материализма). Итак, действительно ли существует внешний мир исходным образом как внешний мир?! Вдумайтесь в самую предпосылку: внешний мир есть, а всё субъективное должно последовать и возникнуть. Посылка отнюдь непростая и отнюдь не такая невинная, как кажется на первый взгляд! Ведь, смотрите, смысл этой предпосылки в том, чтобы субъективное установить как вторичное — а иначе какой же смысл настаивать, что сперва есть внешний мир, а потом внутреннее, субъективное?! Улавливаете? Итак, сперва есть внешний мир, и он-то нам должен всё дать! Но для кого он внешний? Того субъективного, по отношению к которому он должен оказаться внешним, объективным, ещё нет! А в этом смысл первичности внешнего мира. Значит, сохраняя эту предпосылку прочно, следует признать, что субъективного, которое должно быть вторичным, — будь это сознание, ощущение, что угодно — ещё нет, но тем не менее внешний мир уже есть внешний! Для кого?! Вдумайтесь! Как вы думаете, для кого? Для себя самого как внешнего мира?! Но ведь внешнее не может существовать для внешнего! Значит, остаётся другое: этот внешний мир является внешним или для его внешнего внутреннего, или для чего-то находящегося вне этого внешнего мира и предшествующего ему! Великолепно! Здесь открываются всевозможные вариации, которые хорошо знакомы вам по историческим концепциям философии: это и деизм, это и чистый теизм, это и дуализм и так далее — то есть все разновидности абсолютного первоначала (и находящегося вне внешнего мира, предшествующего ему, и как-то сидящего внутри этого внешнего мира), все вариации присутствуют здесь. Но это, тем не менее, никого не смущает — что внешний мир должен в исходном пункте быть внешним! На самом же деле всё происходит здесь совершенно иначе. Дело в том, что внешний мир и не существует-то как внешний мир — в буквальном смысле слова. Поэтому даже трудно сказать, что о нём можно говорить. По крайней мере, мы можем говорить только о его определённости, но вот такие определения, как «внешний» он или «не внешний», «внешний» или «внутренний» и так далее, абсолютно недопустимы здесь!

А между тем на этой ложной предпосылке построен и современный взгляд на ощущение, и вся теория ощущений — что ощущение есть нечто внутреннее, но такое, которое является вызванным внешним, предварительно существующим миром! Но вся беда в том, как я сказал, что такое ощущение не может

даже ощущать вне его существующее. Почему? Потому что, во-первых, самое главное, между таким ощущением, если бы оно вообще каким-то образом могло существовать, и внешним миром нет никакой абсолютно необходимой связи! Если бы даже здесь связь и была, — неизвестно откуда взявшаяся, но такая, что ощущение выступало бы здесь как что-то ущербное по сравнению с внешним миром, потому что оно вторичное и впервые может выступить как ощущение только потому, что оно каким-то образом, не существуя, должно уже отражать вне себя существующее, ощущать, — то тогда получается ещё интереснее: что ощущение есть, по крайней мере, некая акциденция, а сам внешний мир — это субстанция. Значит, — удивительная вещь! — единичное должно здесь, по крайней мере, ощущать всеобщее, поскольку это ведёт к ощущению. Единичное должно ощущать всеобщее! Вдумайтесь! Если рационально развернуть эту концепцию по содержанию, то она означает следующее: чем ниже мир, или Вселенная, точнее говоря, погружается в свои явления и случайности, тем больше благодаря этим явлениям и случайностям выступает ощущение! Странно! А где больше всего случайностей и единичностей? — Да в сфере неорганической природы. Потому что, хоть малейший шаг мы сделаем в область органической природы, органической формации — там уже нет такой абсолютной формы случайности, как в неорганической, мёртвой природе. Значит, единственное место, где могут быть ощущения, — это в неорганической природе, прежде всего в механической форме?! Великолепно! Вдумайтесь, чему это соответствует? Ничему! Даже опытная наука не подпишется под этой концепцией!

На самом деле, как мы установили с вами, ощущение не таково, а, наоборот, хотя и представляет собой прежде всего раскол самой антропологической формы души на моменты её различённости, но такой раскол, что момент субстанциональности и момент субъективности оказываются в удивительном отношении: *момент субъективности* оказывается впервые действительно *всеобщим* в ощущающей душе, а то, что выступало прежде всего как *субстанциональность* души, оказывается *единичным*. И я вам специально давал разъяснение в прошлый раз, что в неорганической природе ощущение только потому не имеет места, что всеобщее, которое там есть в зародыше, в качестве реальной возможности, абсолютно погружено в определённость самого единичного существования, и всё. Здесь же, на этой ступени развития души, до которой мы

с вами добрались в процессе мучительного рассмотрения, наоборот, впервые выступает для себя бытие души как нечто всеобщее, отличающее себя от субстанциональности самой души. Вот за счёт этого простейшего различия, что всеобщее души теперь оказалось различённым от её собственной субстанциональности, только за счёт этого и выступает само ощущение. Удивительное дело! Всеобщее по своему происхождению связано с субстанциональностью и имеет определённую в этой субстанциональности, но оно не только должно быть здесь, но должно ещё и выступить как различённое в самом содержании души, во всей полноте содержания — только тогда начинается момент ощущения.

Значит, о каком же ощущении, спрашивается, здесь может идти речь по содержанию? Это ощущение содержания чего-то внешне-го, вне души существующего?! Нет! Это ощущение содержания, присущего самой же душе! То есть сама душа как бы разделяется в процессе развития всеобщности и единичности на два момента: то, что первоначально составляло её неразличённую субстанциональность, оказывается теперь расчленённой единичностью, а то, что было погружено ещё и не выделялось, никак не выступало из этой субстанциональности, теперь выступает как момент для себя бытия души, и притом как всеобщее. Значит, отношение ощущения есть отношение всеобщего к единичному. Притом это единичное как содержание ощущения и есть первоначально сама природная форма души, сама субстанциональность, но теперь достигшая различённости, потому что выделился момент для себя бытия вследствие противоречия единичности и всеобщности самой души. А суть проста здесь: как только выделяется момент всеобщего в какой-то реальной форме существования, сразу, естественно, выделяется противоположный момент — момент единичности. Но подумайте, что означает этот момент единичности? Там, где есть один такой момент единичности, есть бесконечное множество. Вот и всё. Поэтому процесс развития души очень своеобразный: с одной стороны, идёт выделение момента всеобщности. Притом какой всеобщности? — Простой. Эта всеобщность проста в себе, она не различена. С другой стороны — момента единичности, но расщеплённой. Обратите внимание, оба эти момента души подчинены целиком и полностью самому характеру диалектического процесса. Абстрактная всеобщность для себя бытия ощущения как формы вполне соответствует расщеплённости единичного существования как содержания этой

души, и наоборот, так что даже многообразная определённая душа как содержание ощущения впервые выступает только вместе с моментом простоты всеобщности для себя бытия души, и не раньше! Вот что означает процесс развития различённости в самой первоначальной всеобщности, в самой первоначальной единой сущности, в единой субстанциональности души, которая потенциально содержит всякую определённую, но ещё вначале имеет её в себе, по крайней мере, в фазах возраста. Вывод. Значит, содержание, с которым ощущение первоначально имеет дело, является не содержанием, существующим вне души, вне индивида, а является содержанием самой души, выступает как один момент самой души индивида, её непосредственно-природный момент. Значит, в ощущающей душе в процессе ощущения душа прежде всего относится к себе самой через свой двойной момент — всеобщности и единичности, где в моменте единичности сохраняется ещё *природная непосредственность*, а в моменте для себя бытия выступает *снятие* этой *природной непосредственности*, стихийное снятие, потому что есть уже момент для себя бытия. Значит, если угодно, если бы мы заперлись в сферу ощущающей души как состояние души, то следует сказать, что ощущающая душа внутри себя распалась на субъективную и объективную. Только не надо под этим понимать такое отношение и такую определённую субъективного и объективного, которое мы, например, имеем при отношении сознания к внешнему миру. Здесь это распадение определено пока ещё исключительно антропологической определённой и не выходит за её пределы. Улавливаете? Значит, душа прежде всего ощущает себя, своё природное бытие. Следовательно, о какой-либо развитой форме противоположности субъективного и объективного говорить здесь нельзя. Это только зародыш этой противоположности, потому что самих-то развитых моментов субъективного и объективного в ощущении нет и быть не может!

Итак, теперь по порядку. Очертив, к чему относится содержание и форма ощущения, присмотримся определённое, что представляет собой содержание. Независимо от того, что ощущение здесь выступает прежде всего как ощущение душой самой себя, своей природной определённости, своей расщеплённой теперь субстанциональности, всё равно содержание этого ощущения для самого ощущения выступает как *данное* и *непосредственно существующее*. И это понятно — мы анализируем сейчас и знаем,

откуда происходит это содержание и эта форма ощущения, а для самого ощущения это неизвестно. Поэтому не надо путать наше понимание того, что имеет место в ощущении, и то, что представляет собой ощущение для себя самого, — это не одно и то же! Мы знаем, откуда содержание ощущения и откуда форма его, но для самого ощущения неизвестно даже, откуда его содержание. Оно вынуждено считаться с тем, что содержание это просто есть, и есть оно в виде бесконечно многообразной единичности, притом непосредственной. Значит, ощущение прямо имеет дело с природным, единичным, бесконечно многообразным данным, хотя это природное — всего лишь один момент самой души. Что это за содержание — определённое? Раз это прежде всего единичное и поэтому многообразное единичное, даже бесконечно многообразное, это означает, что там, где есть единичность, есть и момент господствующей в ней случайности. Значит, хотим мы или не хотим, но ощущение имеет дело с удивительным содержанием: оно единично, бесконечно многообразно, случайно и непосредственно, всё. Возгордиться таким содержанием, как видим мы с вами, совсем уж нельзя!

А что с формой ощущения? Мы с вами уже убедились, что сама-то форма ощущения вовсе не есть данное. Она есть результат развития первоначальной субстанциональности души, и притом развития моментов единичности и всеобщности в их различённости по содержанию. Прекрасно! Итак, содержание, как мы установили с вами, прежде всего непосредственное, сущее, данное, случайное. А что же тогда представляет собой форма ощущения? А форма ощущения есть не что иное, как отрицание всех этих определений в содержании ощущения. Вот вся разгадка того, о чём я говорил в прошлый раз — что ощущение отнюдь не так пассивно, как кажется. Без отрицательного момента невозможно существование самой формы ощущения! Форма ощущения есть сама *отрицательность содержания* ощущения. И это понятно, потому что, когда раскалывается первоначальная субстанциональность души, сам этот раскол есть не что иное, как развёртывание противоречия, присущего самой душе. А раз единая субстанциональная душа раскалывается на свои противоположные моменты, естественно, что вследствие своей противоположности они являются отрицательностью друг друга. Содержание ощущения отрицает форму, хотим мы или не хотим, ибо это содержание — иное формы, а форма ощущения отрицает содержание. Проще говоря, содержание

и форма ощущения противоположны друг другу. И они действительно противоположны: содержание есть нечто единичное и непосредственное, а форма есть всеобщее, и притом выступающее как снятие этой непосредственности. Значит, форма ощущения всегда (пусть даже пока невидимо для анализа) содержит в себе в скрытом виде момент *опосредствования*, иначе она не может выступить как форма.

Это мы взяли ощущение со стороны его формы и содержания как его моментов. Но ведь ощущение-то не существует так, что с одной стороны существует его форма, как мы убедились, а с другой стороны существует его содержание, чтобы их внешним образом можно было соединять или разъединять. Наоборот, весь способ ощущения или душа как ощущающий способ и состоит в том, что содержание и форма ощущения неотделимы друг от друга. Сама форма невозможна без этого содержания единичности, непосредственности, индивидуальности, но и, наоборот, это содержание невозможно без формы ощущения. Его и не было тут, в субстанциональности души, как мы с вами убедились, рассматривая фазы возраста и различённость полов. Помните это? Итак, нужно оставить эту фикцию, что в форме или содержании ощущения мы имеем всю суть ощущения. В них мы имеем дело с моментами ощущения, притом абстрагированными, изолированными друг от друга исключительно деятельностью нашего рассудка. Само же ощущение как способ есть единство формы и содержания, то есть *единство противоположностей*. Единство! Вдумайтесь, что это означает. Ведь для того, чтобы ощущать что-то, чтобы выступило ощущение как действительное ощущение, а не как фикция и лишь возможность ощущения, требуется, с одной стороны, содержание, а с другой стороны — форма, естественно. Но только ли? Нет! Требуется ещё, чтобы форма отрицала это содержание и в процессе отрицания помещала его в себя. Процесс ощущения, способ ощущения, действительность ощущения есть перемещение содержания в форму всеобщности ощущения. Поэтому, удивительно, это «маленькое», «невинное» ощущение оказывается первой отрицательной властью над содержанием ощущения, над ощущаемым. Кажется первоначально, что содержание может существовать самостоятельно, что оно абсолютно, что оно должно править ощущением, задавать ему тон, придавать окраску, колорит и так далее. Но нет, само содержание впервые становится содержанием только тогда, когда форма

ощущения подвергает его отрицанию и помещает в себя как момент. Тогда только мы действительно что-то впервые ощущаем, когда непосредственно сущее содержание снято и помещено в момент для себя бытия ощущения как всеобщей формы! Значит, мы ощущаем только тогда, когда сама форма — простая, всеобщая, сущая форма ощущения — становится определённой в себе самой через подвергнутое отрицанию содержание ощущения. Интересно! Чтобы ощущать, нужно, чтобы форма ощущения достигла определённости в себе самой через отрицание содержания. Как просто! Итак, как мы видим с вами, даже если ощущение имеет своим содержанием всего лишь непосредственную определённую самую души, всё равно для действительного процесса ощущения, чтобы ощущалось что-то, нужно, чтобы содержание переместилось в определённую форму ощущения и тем самым сделало эту форму определённой в себе, различённой. То есть и тут получается то же самое, о чём мы говорили, что действительное ощущение чего-то вне себя сущего начинается только тогда, когда форма различена в себе самой, когда есть зародыш элементарного различения в самой форме, её противоположных моментах. Я думаю, даже исходя из этого «невинного» ощущения, нетрудно теперь сообразить в целом, что представляет собой пресловутая теория отражения, идущая по сей день без изменений от французского эмпиризма [и утверждающая], что душа — это *tabula rasa*. «Рассудок, разум, сознание — всё равно это *tabula rasa*, и всё это отражает что-то!» Но это — невозможность отражения! Чистая форма ничего не отражает! Потому что она просто-напросто не существует! Ибо всё, что существует, всё, что имеет реальность, является реальностью или реально существует, обязательно имеет какое-то различие в себе самом! Неважно, в какой форме: в форме единичности, особенности или всеобщности — суть от этого не меняется. Поэтому чистых форм, как и чистых содержаний, нигде и нет во Вселенной! Отсюда ещё одно поучительное следствие выступает: насколько фиктивна традиционная формальная логика с её законами абстрактного тождества, абстрактного различия и так далее! Это произвольно выхваченные рассудком моменты живой определённости, и всё! Поэтому неудивительно, что рассудок всё познает и постигает, и воспроизводит, и знает исключительно односторонним способом, неотделимым от рассудка как способа. Если мы такое видим уже в ощущении, то что же будет в более развитых формах духовной жизни?!

Итак, как мы с вами видим, ощущение есть не только противоположность формы и содержания, но и снятие этой противоположности. Притом интересное снятие! Обратите внимание (я неслучайно так детально рассматриваю), в процессе ощущения не такое ли имеет место снятие, что форма ощущения снимается и содержание, дескать, снимается — и то, и другое в равной мере, — так что получается нечто вроде какого-то нейтрального продукта в химическом процессе?! Ничего подобного! Снятие здесь — совершенно чётко, определённно выступившее, определившееся благодаря своему собственному процессу различённости. И оно очень просто, а именно снятие происходит таким образом, что форма оказывается поглощающей непосредственность содержания. То есть снятие чего происходит? — Непосредственности, единичности, случайности. И только благодаря этому и в процессе этого выступает действительно истинная всеобщность, насколько это возможно для ощущения. А не так, что снялась форма ощущения, с одной стороны, снялось содержание — с другой, — и получилась нейтральная третья линия! Между прочим, это и есть тот процесс, который мы наблюдаем с вами во всех формациях природы и во всех формациях духа. Снятие всегда идёт не в сторону какой-то нейтральности этих моментов, а в сторону развития момента всеобщности, а значит, и истинности. Не мы ведь снимаем, если присмотреться внимательнее! Мы ведь субъективно ничего не смогли бы сделать, если бы не было таково собственное противоречие самого содержания и самого движения этих способов. Поэтому и не наша субъективная заслуга и не наш субъективный вывод, что то, во что разрешает себя что-то конечное, оказывается более истинным. Нет! Такова «природа вещей», как сказал бы Лукреций. Поскольку конечное само себя разрушает, только в этом процессе саморазрушения конечного и за счёт этого саморазрушения и выявляется то истинное, что содержалось в нём, но было запрятано в его конечное бытие и определённость! Отсюда и та убийственная необходимость, что поход за истиной в чистом виде невозможен никакими иными путями, кроме пути распада всего неистинного. Нельзя получить добро по ту сторону конечного зла, переплетённого с конечным добром, — только самораспадение всего конечного как зла и есть единственное горнило и рождение самого высшего блага! Посмотрите на историю человеческого общества. Нет бы народы были «поумнее», да сознательно избрали бы себе путь, например, без первоначального

рабовладения, рабовладельцев и рабов, крепостных и феодалов, буржуа и «мыслящих пролетариев»! Вот не сообразили по-своему выбрать путь! Народы — и не решились! Выбрали бы этот путь добра! Зачем идти таким запутанным, трагическим, мучительным путём классовых битв, эксплуатации, продажи рабов, как вещей и так далее?! Единственно, что не нашлось «умного» человека, чтобы народы самостоятельно избрали путь без всей этой исторической пошлости! На самом деле это единственно необходимый путь общественно-исторического блага! И ни на каком ином пути оно не может выступить как действительное благо! Оно может выступить только в процессе распада исторических форм зла и рождается в процессе этого распада! Между прочим, в этом и состоит диалектика истории, что всему конечному она произносит приговор смерти! Это вам для пояснения, но в более развитой форме. Почему? Потому что если бы мы перепрыгнули с вами через ощущение и так далее, пожелав сразу попасть в сферу сознания, попали бы в название сознания без его формы и содержания, то есть в какую-то фикцию, очень удобную для рассудка, рассуждающего обо всём как уже имеющемся в готовом виде и вследствие этого всегда вращающегося в тавтологии!

Итак, ощущение весьма своеобразно. Теперь, я думаю, сам собой решается вопрос о том, что же является первичным: ощущение чего-то, существующего вне индивидуальной души, или, наоборот, самоощущение индивидуальной души? Вопрос решился. И обратите внимание, здесь, в развитии этого противоречия, ни на йоту нет никакого идеализма. Именно *внешние ощущения* являются вторичными по отношению к *внутреннему самоощущению* души! Если душа не ощущает себя, свою собственную природную определённую как содержание — она ничего не ощущает вне себя! Значит, я бы так поправил формулу Богданова: прежде чем ощущение станет «субъективным образом объективного мира», ощущение должно иметь содержанием внутреннее души самого человека, то есть быть чем-то субъективным для внутренне объективного. То есть внутренняя различённость субъективного и объективного в самом индивиде, в самой индивидуальной душе выступает единственной необходимой предпосылкой для того, чтобы на сцену выступил способ ощущения. Ибо если душа не относится к себе самой в ней самой, она никаким образом не относится к внешнему миру, не существует для внешнего мира, и мир не существует для неё! Вот так! Знаете, почему для дикаря

не существует внешнего мира? Именно для дикаря на его первой фазе [развития]? Да потому, что он сам к себе никак не относится! Он един с внешним миром, он — часть его, и всё. А мир ведь — тот же самый что для дикаря, что для более развитого человека. Но для дикаря не существует внешнего мира потому, что дикарь сам для себя не стал ещё внешним! Вот секрет в чём.

Тут-то мы с вами подходим вплотную к пресловутому тезису, который составлял целый принцип эмпиризма Нового времени, а именно, что всякое содержание имеет свой источник в ощущении, что всё — из опыта! Что это означает? — Двойкое. Или ощущение есть единственное царство истинного содержания, и если оттуда не черпать без конца, то вообще ничего дельного не получится во всех дальнейших формах духовной жизни. Или, наоборот, ощущение есть лишь первоначальный, примитивный способ выступления того содержания, которое адекватную форму получает уже лишь в дальнейшем — в рассудке и разуме. И мы с вами, тщательно разобрав момент ощущения как формацию развития души, теперь видим, что, действительно, в ощущении как способе, каким бы он жалким ни был, содержится в зародыше всё то, что затем выступит как форма рассудка и разума. Значит, хотим мы или не хотим, если ощущение и разовьётся далее в рассудок и разум, то только потому, что само ощущение есть первоначальный, примитивный способ, через который проявляется рассудок и разум, и не более. А не так, что ощущение есть нечто истинное, источник истины и неизменное основание, а затем должно последовать нечто жалкое и производное в форме рассудка и разума! Рассудок и разум, как мы увидим дальше с вами, есть снятие способа ощущения и превращение его в свой ничтожный, подчинённый момент! Примерно так, как капитал снимает первоначальную историческую форму товара и превращает его в свой самый подчинённый, примитивный момент. Значит, из неистинности ощущения родится рассудок и разум, а не «абсолютно истинное ощущение» в качестве своего следствия будет иметь «деградированную форму» рассудка и разума! В этом и состоит диалектика ощущения как абсолютная власть и отрицательность всего конечного. Диалектика отнюдь не положительна. Она — смерть всякой смерти! Она — зло всего злого! И поэтому она и есть благо! Я сказал без оговорок, что она — зло всего злого, отрицательность всего отрицательного, а не что-то извне приходящее и покушающееся на это «святое» существующее! Конечное потому

и гибнет, что не извне на него покушаются, а оно уничтожает себя из себя самого как конечное! Ибо нет ничего конечного, что не было бы заражено его собственной противоположностью. В этом смысле даже материя как природная формация в целом есть не что иное, как своё другое, ибо назначение природной формы материи состоит в том, чтобы снять себя и выступить как дух. Это совсем не то «космическое назначение» человека, о котором сейчас так мечтают многие! Поэтому нужно говорить не о месте или назначении человека в космосе, а о месте и назначении космоса в человеке! Противный взгляд никакого отношения к философии не имеет, потому что он не имеет отношения к диалектическому процессу природы и духа!

Итак, ощущение. Нетрудно сообразить, благодаря тому, что, идя таким, казалось бы, извилистым и искривлённым путём, мы с вами от внутреннего ощущения и его содержания в конце концов добрались к внешнему ощущению, у нас ощущение выступило в двойном облике: как *внутреннее ощущение* и как *внешнее ощущение*. Я не хочу ещё раз вдаваться в анализ того, что теперь имеет своим содержанием так называемое внешнее ощущение. Скажу только два слова, что внешнее ощущение действительно имеет своим содержанием принадлежащую внешнему миру бесконечную многообразную единичность, и всё. То есть только вместе с переходом от внутреннего самоощущения души к внешнему способу ощущения впервые для ощущающей души выступает внешний мир как предмет ощущения и только в форме ощущения. Вот где впервые выступает внешний мир и каким способом! И никак иначе! Ещё раз повторить? Или схватили? [Голоса из зала:] «Повторить!» Хорошо, повторю. Мы с вами установили, что прежде всего ощущение выступает с необходимостью как внутреннее ощущение, как ощущение, имеющее своим содержанием природную определённую, присущую самой душе, — ту природную определённую, в которой существует душа, что составляет бытие души как антропологической формации. Далее мы с вами установили, что только благодаря этому отношению души к себе самой в процессе ощущения она начинает отличать от себя самой и что-то внешнее как действительно внешний мир. Но этот внешний мир для ощущающей души выступает только в форме ощущения! Значит, весь процесс очень прост: душа начинает с ощущения своей собственной природной определённости как своего бытия — и это как раз впервые делает возможным для ощущающей души

ощущать внешний мир как предмет ощущения. То есть внешний мир раскрывается ощущающему индивиду только за счёт внутреннего самоощущения его души! Только за счёт некоторого различия субъективного и объективного в самой ощущающей душе действительно выступает различие субъективного и объективного как ощущающего субъекта и внешнего мира, но внешнего мира, доступного только в форме ощущения. Значит, можно сказать: какова достигнутая определённая самоощущения души, таков и способ ощущения этой душой внешнего мира! А не наоборот! Ну а раз мы добрались до этого, тогда, естественно, выступает двойкий источник ощущения: с одной стороны, внутренние ощущения, через которые мы прошли и которые выступили предпосылкой внешнего ощущения, а с другой стороны, содержание внешнего ощущения как внешний мир. При этом если во внутреннем самоощущении души имело место непосредственное, единичное, случайное и так далее, но как определённая самой души, как её способ, расчленившийся на определённую единичности, то теперь, наоборот, мы имеем дело с теми же самыми определениями непосредственности, единичности, случайности, но в качестве существования внешнего мира. Ясно это?

Итак, внешние и внутренние ощущения. Чем позволительно заниматься дальше при рассмотрении антропологической формы души: внешними ощущениями или внутренними? «Внутренними», — подсказывают мне. Но в том-то и дело, что антропологическая форма души — это природная определённая души. Значит, с чем мы по праву должны здесь иметь дело, так это прежде всего с внешними ощущениями, а с внутренними ощущениями души — только в той мере, в какой они проявляются вовне, в самой телесности индивида. А всё, что выходит за пределы этого в качестве внутреннего ощущения как внутреннего, относится к более развитой формации, выходящей даже за пределы феноменологического отношения сознания и предмета, то есть входит, собственно, в предмет психологии. Значит, антропология по праву, не выходя за свои пределы как науки весьма определённой и ограниченной по своему содержанию и предмету, с внутренними ощущениями имеет дело лишь в той мере, в какой они непосредственно проявляются в телесности индивида, значит, без сознания, без воли и так далее.

Итак, каковы эти внешние ощущения? Они — те же самые, какие известны были и до Гегеля и какие известны по сей день:

зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Единственное, что принадлежит здесь Гегелю, поскольку эмпирически в деталях это описано и до него, и после, — это попытка раскрыть необходимость, почему выступают именно пять внешних ощущений и что они собой представляют. С одной стороны, вопрос, почему пять, а не сто пять и так далее, кажется дерзким. А с другой стороны, он чрезвычайно капризный. Пожалуй, такой же капризный, как, например, проблема, которая исторически существует уже давно и которая не получает и вряд ли когда-нибудь получит решение в обозримом будущем, а именно проблема внешней формы яйца, что всем очень хорошо знакома с древнейших времён. Но одновременно никому не известно до сих пор одно только — закон этой внешней формы. А так всё понятно и естественно! Так что неплохо было бы предложить «мудрецам» эту задачу — найти закон внешней определённости яйца! Пусть они и раскроют тут свою «мудрость», тем более, что мудрость для них есть резюмированный опыт, а он-то должен быть здесь тут как тут — на своём месте!

Итак, почему же действительно пять ощущений? Фейербах, который вслед за Гегелем касается этого вопроса, отделяется простым высказыванием: «У человека ровно столько ощущений, сколько нужно». Это здорово сказано! И если бы, по Фейербаху, у человека было больше ощущений — больше бы от этого он не знал. Всё это хорошо, только непонятен источник этих утверждений. Потому что это очень напоминает, сильно смахивает по содержанию и форме на изречения древнегреческих пифий, восседавших на треножнике где-нибудь на расщелине скалы и так далее, где можно вещать всё что угодно! Гегель впервые делает попытку раскрыть саму необходимость этих пяти способов внешнего ощущения. Вы знаете, что Гегель был тонкий знаток истинных отношений или истинной природы вещей, притом не только абстракции, что он тоже знал, но вот чего Гегель никогда не делал, он не гонялся за абстракциями и природы, и духа по ту сторону природы и духа. Он не гонялся за «надисторическим», «всеобщечеловеческим», но надчеловеческим и так далее, до чего у нас так много сейчас охотников! Но он знал одно хорошо: если есть какая-то сущность чего бы то ни было (я специально говорю «чего бы то ни было»), то она может быть только сущностью того, что есть именно как реальность. А поскольку реальность всегда — определённая реальность (неопределённой реальности не бывает), постольку сущность с необходимостью должна быть

определённой, если она хочет быть сущностью. Значит, Гегель знал главное — то, что не знают теперь, — что абстрактной сущности нигде не существует! Значит, никакой абстрактной единой сущности природы и духа тоже нигде нет! А раз она есть сущность определённая, но в то же время единая, то остаётся одно — сущность есть процесс. Очень простой ход мысли!

Итак, в отношении этой сущности пяти внешних способов чувств — какова она в конечном итоге? Конечно, самым заветным было бы свести эти пять способов чувств к моменту отрицания отрицания. Ну где же ещё достигается более истинная тотальность, как не в отрицании отрицания?! Однако Гегель как раз вопреки тому, что обычно ему приписывают и навязывают, вовсе не хочет впадать в то, что называется внешним схематизмом, и подгонять под него материал. Гегель вынужден считаться с необходимостью самой реальности в том виде, как она есть на определённой ступени развития. В данном случае речь идёт об определённой антропологической ступени души: вот ощущающая душа, и у неё пять внешних чувств и, хотим мы или не хотим, не будет пятнадцать и не будет три, потому что это именно антропологическая форма души. Значит, Гегель-то прежде всего и считается с этим. Здесь неуместно рассуждать, что должно быть (меньше или больше), а нужно исходить из того, что есть в качестве реального способа. Кроме того, Гегель не впадает здесь в две крайности: не ищет какую-то потустороннюю сущность, выходящую за пределы самих этих пяти способов ощущений, с одной стороны, и, наоборот, не впадает в апологию: «Ну пять — так пять, что тут рассуждать?! Довольствуйтесь этим». Значит, Гегель избегает двух крайностей: во-первых, некритической апологии эмпирического и, во-вторых, поиска абстрактной сущности, витающей над самой реальностью, по другую сторону её. Отсюда и подход простой: Гегель правильно делает, что ищет сущность пяти внешних способов ощущений в самих этих пяти существующих ощущениях. В чём эта необходимость раскрывается? — В том, что Гегель пытается установить внутреннюю связь этих пяти способов внешнего ощущения. Интересна попытка установления этой связи, которая на Гегеле как последнем, [кто этим занимался], и оборвалась. Он правильно фиксирует в целом как моменты, что первоначальными, простейшими способами внешнего ощущения выступают зрение и слух. Обратите внимание, он не начинает с чего-то иного: строго зрение и слух составляют *первый способ*

внешнего ощущения. Можно было бы здесь войти в детальный способ рассмотрения, почему именно эти два момента ощущения объединены здесь прежде всего, а не какие-то иные из пяти, но об этом я скажу дальше, пока просто перечислив последовательность этих моментов, которые Гегель старается раскрыть. Во *второй способ* ощущения входят, соответственно, обоняние и вкус. *Третий способ* представлен одним способом ощущения — осязанием.

Кажется, что то, что делает здесь Гегель, [само деление,] внешне, произвольно, субъективно! Но давайте-ка присмотримся к этому (что постоянно делала советская психология и по сей день делает) по определённости самих этих пяти способов ощущения. Они уж не так сильно смахивают друг на друга, как это может показаться. Возьмите, например, осязание — оно является самым определённым из всех пяти внешних ощущений и по форме, и по содержанию, хотим мы или не хотим. Поэтому-то осязание прежде всего, в качестве формы, имеет пальцы. Насколько это достоверно практически, а не только теоретически — через Гегеля и других интересовавшихся этим вопросом, показано, в общем-то, благодаря исследованиям, связанным с тяжелейшими заболеваниями у слепо-глухо-немых, проводившимися А.И. Мещеряковым, Э.В. Ильенковым и другими. Они с необходимостью, не желая подчиняться внешнему авторитету Гегеля, пришли к тому же самому — что осязание есть самый конкретный способ внешнего ощущения. Настолько конкретный, что он может компенсировать и заменять отсутствующие остальные четыре способа внешнего ощущения! И притом было показано, что исключительно за счёт сохранения этого единственного способа ощущения духовному, психическому и умственному развитию индивида не наносится никакого ущерба в качестве болезни души, духовной болезни. Вот что было достигнуто! То есть осязание настолько заменяет все остальные способы внешнего ощущения благодаря развитой конкретности внутри себя самого! И через содержание, и через форму. Догадываетесь, почему? Потому что осязание имеет дело прежде всего с материальной телесностью — единственный из всех способов внешнего ощущения. Именно с материальной телесностью! А в материальную телесность входят все остальные моменты определённости, которые захватываются остальными способами ощущения.

Что такое зрение? В зрении мы имеем дело со светом. А что такое свет? Сопоставьте-ка. Поскольку свет — это природное

в человеке, свет — это явление природы. Свет ближайшим образом имеет отношение к пространственности природного. И всё?! Прекрасно! Но, как вы думаете, имея дело с действительным природным пространством, мы уже имеем дело с материальным как материальным? Нет! Только с пространственностью материального, значит, с самой тощей абстракцией материального! Улавливаете? Значит, зрение как внешнее ощущение действительно имеет дело с самым абстрактным содержанием! Да-да! Я специально взял два эти момента как полюсы, чтобы не вдаваться в детальный анализ промежуточных способов ощущения. А теперь скажу, в чём принцип, который здесь правильно нащупал Гегель, и далее дело самой опытной науки исследовать эту внутреннюю связь. У Гегеля правильно располагается последовательность и необходимость самих этих пяти внешних способов ощущения: все движение подчинено [развитию] от абстрактной всеобщности (в виде зрения и слуха) к особенности (в виде обоняния и вкуса) и, наконец, к самому конкретному, то есть к конкретно-единичному (в виде осязания). Значит, всё движение пяти внешних способов ощущения подчинено развитию от абстрактно-всеобщего через особенное к конкретной единичности как единству всеобщего и особенного! Вот почему осязание и заменяет, компенсирует и возмещает все предшествующие способы. Но если отнять у индивида последний способ, осязание, и оставить все предшествующие, то с необходимостью последуют не только физические недуги, но и духовные болезни. Почему? Потому что конкретная природа духовной жизни не совместима и будет вступать в вопиющее противоречие с абстрактным способом ощущения, они будут не соответствующими друг другу и вызовут все последствия! Поэтому лучше поступать, как это делает инстинктивно ящерица: она теряет хвост в зубах врага, но сохраняет остальную свою конкретную развитую определённую, жертвуя абстракцией. Потому что хвост действительно есть абстракция организма ящерицы, вдумайтесь. Я, по-моему, достаточно раскрыл, в чём здесь суть дела.

Далее. Ещё один момент, который мне хочется в связи с этим подчеркнуть. Недостаточно того, что сами внешние ощущения подчинены процессу диалектического развития от абстрактно-всеобщего к конкретному, это мы знаем уже на примере развития антропологической формы души [в целом] — всё подчинено этому процессу. Важно ещё и другое, что сам этот

диалектический процесс движения от абстрактного к конкретному возможен лишь потому, что на самом деле здесь мы не имеем дело в исходном моменте с какой-то чистой абстракцией всеобщего даже в форме зрения и слуха. Хоть это и абстрактно-всеобщее, но такое абстрактно-всеобщее, которое одновременно является реальным зародышем определённости и содержит в себе эту определённость, хотя и неразвитую и невыступившую! Вот вам иллюстрация. Зрение — простейший способ, самый абстрактный ещё. Что человеческий глаз видит? Что индивид видит? — «Видит единичные предметы и так далее», — вы скажете. Благодаря чему видит? — «Благодаря освещённости». Не догадываетесь, что такое соединение предмета и освещённости? Вдумайтесь, предмет всегда выступает природной единичностью. Свет является полной отрицательностью этой единичности. Великолепно! Оказывается, человеческий глаз видит только то содержание, которое уже является некоторым единством единичности и всеобщности, то есть глаз видит только противоречивое в себе! Интересно! А дайте-ка глазу чистый свет или чистую единичность без освещённости, как вы думаете, что он увидит? — Ничего! Вот именно! Отсюда и положение, что чистый свет и чистая тьма есть одно и то же! Берём ли мы чистый свет или чистую единичность предмета без освещённости — чистая единичность предмета и есть чистая тьма, как и чистый свет! Улавливаете, как дело обстоит? Значит, глаз, точнее говоря, зрение более диалектично, чем даже рассудочное мышление! Оно не может ничего ощущать, если это не есть некоторое единство единичности и всеобщности, то есть некоторое объективно сущее противоречие. А вот рассудок умеет мыслить и такое, что является непротиворечивым! То есть он, по крайней мере, уверяет других, что мыслит! В этом смысле, я бы сказал, лучше уж тогда доверять зрению, чем такому сознанию!

Ещё один момент, вытекающий отсюда. Как мы установили, глаз видит, зрение имеет содержание только потому, что содержание является в себе самом определённым. Пусть это неразвитая определённость, но противоречие есть, хотим мы или не хотим. Что отсюда следует? — Что зрение способно видеть единичный предмет только потому, что оно способно прежде всего воспринимать и иметь дело с конкретно-всеобщим! То есть если бы мы не могли иметь всеобщей возможности зрения видеть всё единичное в соединении с всеобщим как светом, то мы не могли бы видеть ни одного единичного предмета! И наоборот, если бы зрение

было таковым, что оно могло бы видеть только единичный предмет, то оно не только ничего не видело бы больше за пределами этого предмета, но не видело бы и самого предмета. Интересно! Значит, зрение — самый эмпирический способ ощущения — является прямой противоположностью самого эмпирического! То есть зрение не допускает предпосылки, что только единичное есть истинно существующее и только единичное отношение к единичному и есть истинный способ отношения! Ничего подобного! Зрение-то оказывается возможным только потому, что оно прежде всего есть возможность видеть конкретно-всеобщее, и через это конкретно-всеобщее и на основании его оно способно видеть всё единичное! Но это и есть та *всеобщая природа* ощущения, которую мы рассмотрели на примере природы зрения. Конкретно-всеобщее, различённое в самом себе всеобщее и есть предпосылка для отношения ко всему единичному! То, что мы видели, например, при переходе от внутреннего ощущения, самоощущения души к внешнему ощущению, ощущению внешнего мира.

То же самое и со слухом: если бы мы могли слышать единичный предмет как единичный, то мы никакого предмета вообще не слышали бы, и наоборот. Только потому, что мы способны слышать всеобщий звук в его неразвитой различённости и противоречии, только поэтому мы способны слышать каждый отдельный звук и все отношения между звуками. Вот как дело обстоит! То есть даже зрение и слух по природе своей способны видеть и слышать единичное только потому, что имеют способность к конкретно-всеобщему в зародыше, а не наоборот. В этом смысле я и сказал, что зрение и слух — антиэмпирические, будучи абсолютно эмпирическими. То есть зрение и слух являются отрицанием самих себя! Они оказываются противоречием внутри самих себя и вследствие этого и выходят за пределы самих себя. Но ведь это касается каждого из всех пяти способов внешнего ощущения. Поэтому, по правде говоря, это для рассудка существуют пять внешних способов ощущения, на самом же деле они представляют собой единую тотальность ощущения — именно потому, что каждый способ внешнего ощущения есть некая определённая в себе самом и способность к всеобщему и единичному и так далее. А отсюда и развёртывается именно конкретное отношение всех пяти внешних ощущений. А поскольку каждый способ, как мы установили, сам же разрушает и отрицает себя, то этим самым отрицается, в общем-то, и сама форма существования пяти

внешних ощущений. Это не значит, что они исчезают как пять — ничего подобного! Я говорю о другом — о том, что сущность *пяти внешних способов* ощущения сводится, как мы видим, по существу, к *трём моментам*; что настоящими моментами любого внешнего ощущения выступают момент *всеобщности*, *единичности* и их *связи*, то есть *особенности*. А поскольку ощущения и формы ощущения, как мы установили, неотделимы друг от друга (одно выступает в другом, только за счёт этого и выступает реальное ощущение, а не фикция и абстракция), постольку ясно, что это содержание, определённое ощущение касается его формы. Значит, несмотря на то что реально существуют пять внешних ощущений, пять видов, пять способов внешнего ощущения, сущность их, прокладывающая себе дорогу в этих пяти внешних способах, сводится к трём моментам. Но она не выступила ещё здесь и не может выступить в качестве трёх моментов, потому что это — лишь ощущение, тем более внешнее. Это понятно достаточно? Значит, в пяти внешних способах ощущения, с одной стороны, моменты всеобщности, особенности и единичности действительно неотделимы от того, что они, эти три момента, выступают именно в пяти внешних формах, пяти внешних способах, достаточно различных друг от друга; с другой стороны, все эти три момента, тем не менее, прокладывают уже себе дорогу в существовании реальных ощущений в качестве трёх моментов. Они ещё не отделились, не выделились из пяти внешних форм существования ощущения, но главных моментов — три, а пять — это реальность ощущения! Вот что я прошу вас учесть. Как видите, Гегель действительно строго подходит к этому вопросу и не ищет сущность ощущения по ту сторону ощущения, но и не занимается эмпирической апологией. Он старается нащупать, что же в реальности видов ощущения прокладывает себе дорогу в качестве сущности, которая затем выйдет за пределы ограниченного способа ощущения. В этом и состоит задача науки — выявить ту необходимость, которая имеется, и наметить, куда она идёт в существующей данной реальности.

Далее. Поскольку у нас есть внешнее ощущение, постольку с этим непосредственно связано (вследствие антропологической формы души, которая здесь выступает) то, что называется *настроением души*. А настроение души есть бессознательное переведение содержания внешнего ощущения во внутреннее. Сознательным настроение не бывает! Итак, повторим.

Переведение содержания внешних ощущений во внутреннее антропологической души и есть настроение. Оно очень многообразно, прежде всего. Почему? Настроения души уже не сведутся к какому-то определённом классу или каким-то классам, потому что содержание внешних ощущений, хотя и связанных с тремя способами, бесконечно многообразно. Поэтому каковы многообразные воздействия на телесность индивидуальной души, таковы и бесконечно многообразные настроения. Но самое интересное, что настроение не имеет никакого иного способа возникновения, никакого иного способа перехода из данного конечного содержания внешнего ощущения во внутреннее настроение, кроме пяти способов внешнего ощущения. То есть всё бесконечное многообразие внешнего ощущения проходит через эти три способа внешнего ощущения и выступает в антропологической душе как настроения во всей бесконечной форме многообразия гамм настроений, оттенков. Поэтому, пожалуй, самое неуловимое в антропологической форме души — это именно содержание настроения. Потому что, с одной стороны, вроде бы пять способов внешних ощущений чрезвычайно упорядочивают бесконечное содержание внешних ощущений, но, с другой стороны, как только через эти внешние органы, способы ощущения содержание прошло, во внутренней определённости антропологической формы души оно сразу же выступает бесконечным многообразием оттенков настроений. Вот откуда неисчерпаемая гамма настроений антропологической души! Контролировать их сознанием и волей абсолютно невозможно. Это невозможно настолько, насколько невозможно, чтобы душа когда-нибудь абсолютно обособилась от своей непосредственной определённости. Она может снимать природную определённую по мере достижения более развитых своих формаций. Но снимать — не значит выбрасывать и истреблять природное, это значит лишь преобразовывать природное и подчинять как момент, но всё равно сохранять.

Дальше. Вследствие этой же самой антропологической формы души имеет место и обратное. Не только внешнее содержание ощущений переходит во внутреннее и выступает как многообразие настроений (с этим связана как раз символика по цветам и так далее, по многим моментам: и по окраске, и по тону и прочее; «приятное», «неприятное» — всё сюда входит, это уже бесконечно пёстрый эмпирический материал), но важно другое, что с этим связан и обратный процесс: внутреннее содержание ощущений

вследствие антропологической формы души точно так же непосредственно проявляется в телесной определённости индивида. Притом вот что интересно — если внешние ощущения имеют своим содержанием только единичное и случайное, то внутренние ощущения обнаруживают удивительное отличие от внешних, а именно внутренние ощущения могут иметь своим содержанием не только единичное, но и *всеобщее*. Отгадайте, почему так происходит. Это важнейший, существеннейший момент различия между внешними и внутренними ощущениями, который сам Гегель не рассматривает вообще, хотя знает это различие, фиксирует его. В чём дело? Я думаю, нетрудно догадаться, что внутреннее ощущение есть снятое внешнее ощущение. Вдумайтесь, что это означает. Мы этот процесс снятия давно проследили сегодня шаг за шагом. Раз снимается внешняя определённость, значит, то, что выступает как внутреннее, сразу оказывается двойственным: оно содержит в себе и снятое внешнее как момент, и ещё то, во что теперь этот момент входит как момент. Великолепно! Но ведь внешнее есть непосредственно-единичное. Так ведь мы установили? А что ж есть снятое единичное? — Всеобщее! Вот откуда весь секрет: внутреннее ощущение своим содержанием может иметь и единичное субъективной души, и её всеобщее, повторяю, за счёт снятия внешнего, которое сохраняется во внутреннем как момент подчинённый, а внешнее было единичным.

Значит, внутреннее ощущение, которое непосредственно проявляется в телесности индивида, с необходимостью выступает в *двух основных способах*: в том, что касается *единичности по содержанию* (например, гнев, раздражение, досада, стыд, смех, печаль и так далее), но, с другой стороны, и во *всеобщности самой внутренней души* (то, что касается непосредственного содержания в развитых формах — нравственности, моральности, правовых ощущений, ощущений прекрасного, истинного, доброго и прочее). Значит, действительно есть ощущения и те, и другие. Можно было бы бесконечно подробно разбирать, что такое состояние печали, гнева, что такое совесть и так далее и как это выступает вовне, — это вы сделаете самостоятельно по ходу чтения «Философии духа» Гегеля. Здесь важно усвоить только одно, что именно сама антропологическая стадия развития души в соответствии со своей собственной природой соблюдает два момента. Первый: переход внешнего содержания ощущения во внутреннее в виде настроения совершается *непосредственно, в бессознательной*

форме. И второй: внутреннее состояние ощущения воплощается и проявляется в телесной определённости индивида точно так же бессознательно. И там, и там имеет место непосредственность перехода. Более того, и тот, и другой момент необходим: чтобы внешнее выступало во внутреннем, а внутреннее — во внешнем. Почему? Потому что это и составляет как раз специфическую определённую антропологическую формацию души. Именно ей-то и присуще, что внутреннее природное становится внешним, а внешнее становится внутренним природным.

Поэтому что такое ощущение? Это действительно субъективность. Но в каком смысле слова? В том, что она есть что-то противоположное внешнему миру? Но таким образом и рассудок, например, противоположен внешнему миру, и даже разум тем более противоположен! Так что же, всё это считать субъективным?! Это не ответ. Сказать, что ощущение есть субъективное за счёт того, что внешнее перемещается во внутреннее? Но какие бы формы мы ни перебирали от ощущения до разума — везде внешнее перемещается во внутреннее. То есть это тоже ничего не даёт! За счёт чего же тогда создаётся субъективность ощущения и по какому праву мы можем называть её субъективностью? Только за счёт одного: это такая субъективность, которая сама ещё объективна, природна, непосредственна. Значит, при всём том, что ощущение имеет своим содержанием всегда единичность и случайность, а формой — некую всеобщность, тем не менее сама форма всеобщности ощущения всё ещё единична, потому что она непосредственна! Вот как интересно получается! В этом и загадка, и ответ, почему ощущение субъективно. *Субъективность* ощущения есть ограниченность его *единичностью формы*, хотя и *абстрактно-всеобщей!* То есть это ещё не форма рассудка и не форма разума. Это только зародыш всеобщности, но всеобщности в форме ощущения, больше ничего. Сравните с всеобщностью первоначальной формации природы, например, всеобщность ощущения, присущего органической природе. Это совсем разные всеобщности! Понимаете? Точно так же и здесь. Одно дело — всеобщность ощущения как формы, всеобщность в пределах ощущений, и другое дело — более развитая всеобщность, присущая сознанию. Это не одно и то же! Значит, всеобщность ощущения является *непосредственной всеобщностью* ощущения как формы. В этом и состоит ограниченность ощущения, в этом — его субъективность. Значит, субъективность связана вовсе не с тем,

внешнему или внутреннему миру это принадлежит, а совсем с другим — относится ли существующее по своему содержанию и по своей форме к всеобщности или к единичности. Если к всеобщности, тогда это — объективность, если к единичности, тогда это — субъективность, всё равно во внешнем мире или во внутреннем. Дикарь субъективен не потому, что он существует в чьём-то представлении — он вроде объективно существует. Но он есть природная единичность, поэтому при всей его объективности он совершенно субъективен, как и ребёнок!

И последнее. За счёт того, что внутреннее содержание и внешнее содержание ощущения взаимно переходят друг в друга, как мы убедились, в этом-то и раскрывается их *единство*. И только за счёт этого содержание ощущения не ограничено уже просто модулями самой субстанциональности души, её изменениями, как мы установили. Наоборот, сама *субстанциональность* души благодаря этому взаимному переходу внутреннего во внешнее [и внешнего во внутреннее] оказывается выступающей в качестве возможного содержания ощущения. То есть ощущение может воспринимать не только случайность, единичность содержания своей непосредственной природной определённости, но и субстанциональность, повторяю, за счёт взаимного перехода внешних и внутренних ощущений друг в друга. Но как раз это ощущение субстанциональности антропологической формы души и есть *чувство*. Вот это и есть конец ощущающей души и начало *чувствующей*. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ

В прошлый раз через рассмотрение диалектического процесса предыдущих формаций мы с вами вплотную подошли к чувствующей душе и закончили, в общем-то, простым положением, что чувствующая душа есть *ощущение субстанциональности* самой души. Вот это определение кажется вообще несуразным противоречием. Вдумайтесь! Мы достаточно подробно разбирали, каковы форма и содержание ощущения, и хорошо уяснили, что ощущение всегда имеет своим содержанием что-то единичное и случайное, а тут вдруг субстанция души — и она же ощущается! Нетрудно сообразить, что субстанция есть то, что является отрицанием всего единичного и случайного. Значит, совершенно правомерно встаёт вопрос, как же может ощущаться субстанция?! Если ощущение есть ещё ощущение единичного и случайного содержания — это одно, и это понятно, но как можно ощущать субстанцию души? Это совсем непонятно! В прошлый раз мы расстались, не касаясь этого возникающего «несуразного противоречия». Итак, в чём тут дело? Прав ли Гегель, утверждая, что имеет место ощущение самой субстанциональности души, или не прав? Сам он ничего не объясняет, и это тоже понятно. Если бы он объяснял это, мы бы имели с вами не три тома в русском переводе [«Энциклопедии философских наук»] и не один том в немецком подлиннике, а по крайней мере тридцать три! Потому что содержание таково, что при современной манере писания это, действительно, составило бы больше томов.

Итак, в чём тут дело? Чтобы разрешить эту форму несуразного противоречия, — а оно таковым кажется, — давайте присмотримся к тому, что представляет собой субстанциональность ощущающей души. Пока мы с вами не выяснили этого пункта, мы не можем ответить на вопрос, имеет здесь место несуразное противоречие или не имеет — всё от этого зависит. Мы с вами установили, что, по крайней мере, форма ощущения обладает уже моментом всеобщности. Это вы помните, надеюсь? Значит, нам нужно выяснить, каково содержание этой субстанциональности души, чтобы получить ответ, есть ли какое-то соответствие или получается просто вопиющее противоречие содержания и формы?

Итак, что представляет собой субстанция души? Перво-наперво это, конечно, отрицание всего многообразия явлений содержания ощущающей души. Прекрасно! Ясно, что там, где имеет место отрицание, само многообразие содержания ощущения уже не выступает как многообразное. Значит, должен выступить антипод многообразия содержания. Если для отдельных ощущений содержание всегда единично и случайно, то для ощущения как такового, для всеобщей формы ощущения должно выступить какое-то другое содержание. И что этим содержанием выступает? Во-первых, прямая отрицательность многообразия содержания ощущений. Во-вторых, сама-то отрицательность не может быть пустой? — Нет! Куда-то многообразие содержания ощущений делось, раз оно подверглось отрицанию?! Делось! И оно действительно присутствует здесь, в этой субстанциональности. Значит, никакого выбрасывания содержания многообразных ощущений на самом деле не имеет места, наоборот, то, что в многообразии ощущений было истинного (по крайней мере, в каждом и во всех единичных ощущениях), сохранено и как раз за счёт отрицательного отношения к ним перемещено в субстанциональность. Понятно это? Значит, то, что было как раз несоответствующим по форме и содержанию как двум основным моментам ощущения, подверглось отрицанию как именно непосредственному, абстрактному отрицанию, выпало. А вот то, что здесь шло по линии соответствия, теперь входит в определение субстанциональности содержания ощущения. Значит, субстанциональность ощущающей души не есть что-то пустое и бессодержательное — это очень содержательное, более того, я бы сказал, это самое содержательное из всего, что даёт всё многообразие ощущений! Это единственное содержание, или, если сказать проще, это всеобщее содержание бесконечного многообразия ощущений! Нетрудно сообразить теперь тем более, что раз это всеобщее содержание, то оно является прямым отрицанием бесконечного многообразия единичного содержания ощущений. Великолепно! Значит, если угодно, мы имеем теперь вместо многообразия содержания ощущений, как вначале, именно единство этого многообразия! Вот это прежде всего и есть ближайшее определение субстанциональности ощущающей души. Из многообразия ощущений через отношение содержания и формы ощущений мы как раз пришли к единству содержания этого многообразия ощущений.

Но мы с вами уже выяснили, что если бы речь шла о нашем способе субъективного познания, то мы с необходимостью могли бы

впасть в такой способ трактовки: «Да, вот мы абстрагировались, опустили и так далее». Но речь идёт не о нашем абстрагировании, не о нашем опускании, не о нашем субъективном отрицании чего-то, речь идёт о том, что происходит с самой определённой формацией души! Значит, хотя это уже не природная сфера, а сфера духовная, всё равно мы имеем здесь дело с объективным процессом развития! Вот что нужно нам усвоить! И поэтому от нашего субъективного произвола уже не зависит, будем мы опускать что-то или не будем. Если будем, то тем хуже — значит, мы вовсе не хотим знать предмета и его движения! Потому я постоянно и разъяснял вам характер диалектического метода, что он является единственно адекватным способом развёртывания движения самого предмета! Значит, о субъективных моментах (абстрагировании, отрицании) здесь вообще не может идти и речи! Не мы причастны к тому, что многообразие содержания ощущений приводит себя в единство, — такова природа, такова диалектика многообразного содержания ощущений! Вот и всё! Притом объективная диалектика, присущая самому этому многообразному содержанию: здесь само многообразное отрицает себя и ведёт себя к единству. Значит, этот совершающийся объективный процесс развития души таков, что многообразие содержания сводит само себя к единству содержания, к субстанциональности за счёт отрицания многообразного им же самим. То есть конечное, многообразное и случайное как ограниченные формы содержания ощущения в буквальном смысле слова сами же отрицают себя своей же собственной ограниченностью и вследствие своей ограниченности! Их никто извне не отрицает! Ограниченное само себя губит, само себя разрушает! Посмотрите на любого индивида, который обладает крайне неразвитой духовной формой развития, особенно когда он притязает на какую-то серьёзность со стороны своей индивидуальности. И чем помпезней выставляется эта серьёзность, тем больше она сразу переходит в свою собственную противоположность! Такой индивид — это шедевр комического, потому что он сам разрушает себя! Не мешало бы нашим писателям подумать о природе комического — это не какие-то неожиданные ситуации, в которые попадает индивид. Самое комическое — это разложение случайной индивидуальности через себя самоё, саморазложение! Что может быть более комичным, чем как раз превратность, случайность, извращённая форма развития духа?! Когда мы видим, как природный предмет

вследствие своей ничтожности разрушает сам себя, тут, в общем-то, ничего комического нет. Мы к этому привыкли, и у нас не вызывает это ни чувства смеха, ни чувства радости, ни чувства трагизма — ничего. Почему? — Потому что мы знаем, что это нас не касается, это — в общем-то, природная форма существования. А здесь речь идёт о человеке! Значит, речь идёт о том отношении, когда этот комический индивид может посягать отрицательным способом на бытие более развитых духовных индивидов! Вот в чём комизм-то! Потому что субъективные мании, субъективные поползновения на абсолютную значимость своей собственной персоны тут же переходят в свою собственную противоположность! Значит, вместо ужасного в отношении для каждого из нас, наоборот, он вызывает только чувство смеха! Потому что эта «ужасная серьёзность» и «ужасная отрицательность» по отношению к нам оказывается обречённой на направленность против себя самой! Значит, вообще нет более комического предмета во Вселенной, чем человек. Человек — это единственный предмет комического! Это вам для пояснения.

Так вот, и здесь имеет место то же самое: не мы отвергаем, отрицаем многообразие содержания ощущений, а они сами вследствие своей ограниченности отрицают себя, и как раз в этом отрицании выступает субстанциональность содержания, единство содержания, [единство] всей пестроты многообразия ощущений. И коль это отрицание не со стороны, а присуще самому многообразному содержанию ощущений, то это субстанциональное содержание, естественно, не пусто. Но не пусто то, что имеет в себе определённую, так ведь?! К этому мы привыкли, по крайней мере, в рассудочной форме нашего мышления! Мы всегда хотим и любим, чтобы сразу, с места в карьер была определённая чего бы то ни было. А если таковой не находим, то говорим: «Ну, это пусто!» — и так далее. Так вот, вопреки рассудку я должен здесь разъяснить следующее. Субстанциональность содержания есть самоотрицание ощущений, а основное их определение состоит в их непосредственности, как мы установили в прошлый раз достаточно серьёзно и подробно, и именно поэтому самоотрицание самого этого многообразия ощущений не может быть ничем иным, кроме как непосредственным, что бы здесь рассудочное мышление ни хотело! Значит, субстанциональность содержания — весьма своеобразное явление в развитии души. С одной стороны, это самое богатое единство и истинное содержание всех ощущений, а с другой

стороны, это ещё такое богатство, в котором ничего определённого невозможно установить! Превратное содержание подвергло себя отрицанию, истинное содержание выступило. Оно — истинное только потому, что истинно только единое содержание, а не двойное (содержание-то бесконечно многообразно было в исходном пункте, и можно остановиться на фазе пятидесяти вариаций содержания, например, а мы пришли к единому содержанию)! Значит, выступило на самом деле единственно истинное содержание во всей пестроте содержания ощущений, это понятно. И тем не менее вследствие непосредственного характера отрицания в этом единственно истинном содержании ощущений ничего определённого пока мы с вами установить не можем, хотим мы или не хотим. Многообразие снято, всё истинное в качестве рассыпанных моментов многообразного содержания само резюмировало себя в эту единую простоту субстанциональности, но она-то дальше себя ещё не развернула! Значит, получается весьма интересная содержательность этой субстанциональности ощущений. С одной стороны, это удивительно простое содержание, где невозможно ещё ничего указать; если мы его сопоставим с дальнейшими формациями, изначально это совершенно абстрактное, тощее, нищее содержание, но, с другой стороны, по отношению к предшествующему многообразию ощущений оно — богатейшее и самое истинное. Вот как интересно! Будучи самым богатым, самым истинным содержанием по отношению к предшествующей ступени развития содержания, оно оказывается самым абстрактным, самым неистинным по отношению к его же дальнейшему развитию!

Итак, удивительно, из многообразия ощущений через отрицательность их же содержания мы получили простоту. Непосредственность многообразного сняла себя и выступила как непосредственность всеобщего, единого содержания. Великолечно! Значит, здесь содержание субстанциональности ощущения есть *непосредственно-всеобщее* содержание. Правда, просто?! Но мы с вами установили, что форма ощущения как форма с самого начала уже в каждом отдельном ощущении была именно непосредственной, абстрактной всеобщностью. Прекрасно! Но мы получили также, что форма и содержание ощущения на высшей ступени развития ощущения вполне соответствуют друг другу. Поэтому удивительно ли, что непосредственная субстанциональность содержания, оказывается, может быть содержанием

формы ощущения — такой же непосредственно-всеобщей формы?! Я специально расчленил эти два момента — форму и содержание ощущений, — чтобы проще было усвоить, в чём тут дело. А суть, как видите, проста. Наоборот, на первоначальной фазе развития ощущающей души мы имеем дело с интересным: содержание — бесконечно многообразное, единичное, а форма — абстрактно-всеобщая. Вот где было самое настоящее вопиющее противоречие. А здесь, в конце формации ощущающей души, мы получили прямо обратное: форма и содержание ощущающей души наконец-то *пришли в соответствие друг с другом*. Вот почему мы теперь можем спокойно сделать вывод, что Гегель даёт правильное определение, что ощущение субстанциональности души и есть *завершение самой ощущающей души* и, следовательно, *начало чувствующей души*: дальше субстанциональности содержания ощущения и всеобщности формы, естественно, развитию ощущения как способа развития души идти некуда.

Итак, что же представляет собой эта чувствующая душа? — Дефиницию вроде бы мы получили: это ощущение субстанциональности самой души. Но тут-то и начинаются все трудности. В связи с этим я должен просто вас заранее предупредить, что среди всех формаций развития души в антропологической форме именно чувствующая душа является самой капризной для понимания, но зато и самой интересной. Я постараюсь по возможности, насколько будет позволять время, провести вас таким образом через ступени этой формации души, чтобы достигнуть понимания. В чём здесь трудность? Вспомните все формации души, которые мы с вами рассмотрели, начиная с самых первых — природной мировой души и так далее. Пройдя все эти формации, мы пришли к ощущающей душе. Содержание формы ощущения мы подробно разобрали в прошлый раз, а теперь пришли к чувствующей душе и установили, что она есть выход за пределы ощущающей души, поскольку она выступает как более развитая формация, более развитой способ души. Но вот что мы имеем: уже в ощущении мы получили всеобщую форму, с одной стороны, а сегодня получили вдобавок и субстанциональное содержание. А это означает, что чувствующая душа есть последняя ступень природной определённости души, её непосредственности. Вспомните, что присуще природе. Возьмите пространство или время — это же всеобщность самого чувственного. Дальше идут более развитые формации. Точно так же и здесь: всеобщность формы и содержания ощущения мы

получили, и притом именно в развитии непосредственной определённости души как её бытия. А это значит, что непосредственное бытие души действительно завершило свою формацию вместе со ступенью ощущающей души. Значит, в целом мы с вами ещё не выходим за пределы природной определённости души, но вот с *непосредственной природностью*, с непосредственностью природного бытия души нам, увы, придётся уже расстаться. Значит, первая трудность, которая возникает, связана с тем, что если содержание предшествующих ступеней развития души подвергалось отрицанию и одновременно сохранялось, то таким способом, что всё-таки новая форма и новая реальность этой формы двигались в [непосредственной] природной определённости [души], а здесь мы этого уже лишены. Значит, содержание всех предшествующих ступеней нам придётся иметь в виду, но далеко не в непосредственной определённости души. Скажем просто для начала: это будет *первая опосредствованная форма* природной души, но ещё в пределах природной сферы, то есть в пределах антропологической сферы, по крайней мере. А что мы имели, особенно на последней ступени, в связи с этим — для осмысления того, с чем здесь сейчас столкнёмся? — А мы имели дело с внутренними ощущениями, с внешними ощущениями, притом таким образом, что содержание ощущений было ещё не отделено от самой телесности индивидуальности. Значит, та сфера, куда мы сейчас с вами вступим, своим непосредственным содержанием индивидуальную телесность уже иметь не будет. Вот как! То есть непосредственное отношение души к своему телу, как и к телу вне своего тела, на ощущающей душе и завершается. Значит, переходя в новую формацию развития души, мы будем одновременно иметь дело уже и с новым содержанием, где, по крайней мере, содержание ощущений должно оказаться подчинённым моментом. А что это значит, что содержание ощущений души с необходимостью должно выступить подчинённым моментом? — Это значит: то, что мы имели в предшествующей формации по содержанию как многообразию содержания ощущений, здесь уже больше никогда не выступит. Если что здесь и может выступать, то только одно — сама субстанциональность содержания абсолютно всего многообразия ощущений. Значит, мы здесь имеем дело с началом новой формации в развитии субстанциональности. Раньше мы имели дело с этой субстанциональностью в виде рас, народностей и так далее, а теперь эта субстанциональность выступает как

единая субстанциональность бесконечно пёстрого содержания ощущений. Ясно, что эта субстанциональность не такова, хоть она и непосредственна, чтобы сводиться только к одному моменту: субстанциональность есть, а ничего больше нет. Так как в этой субстанциональности содержания погребено теперь всё многообразие содержания ощущений, то уже в этом есть зародыш противоречия самой субстанциональности. Пусть это противоречие ещё не выступило, но оно здесь присутствует как реальная возможность, как неразвившееся противоречие субстанциональности содержания — само [противоречие] уже есть в себе. А что значит неразвившееся противоречие субстанциональности содержания? — Это значит, что наряду с субстанцией в самой субстанциональности содержания содержится ещё и её антипод — субъективность! Она не выступила ещё, дело не приняло ещё такого отношения, что *субстанциональность* содержания выступила с одной стороны, а *субъективность* этой субстанциональности — с другой стороны, они существуют здесь пока в *нераздельном единстве*.

В связи с этим я должен сделать общее замечание. От Маркса ещё при его жизни после выпуска первого тома «Капитала» требовали, чтобы по крайней мере в первом томе можно было найти хоть какое-нибудь раз и навсегда законченное экономическое определение. Когда Энгельс после смерти Маркса выпустил второй и третий тома, чехарда продолжалась та же самая! Это — [не что иное, как демонстрация] пристрастия рассудка к окончательным, абсолютным, завершённым определениям! Но Маркс никакого отношения к диалектике Гегеля не имел бы, если бы у него в «Капитале» можно было найти хоть одно раз и навсегда законченное определение, не подлежащее дальнейшему развитию по содержанию и по форме. Таких определений во всех трёх томах «Капитала» просто-напросто нет! В этом и состоит издевательство «Капитала» Маркса над всеми современными политэкономами и философами в нашей стране! Они всё время хотят найти $A = A$ по форме и содержанию в «Капитале», а «Капитал» Маркса всё время подсовывает им нечто такое, что только что было, а теперь его уже нет! И все читающие и пишущие об этом приходят в состояние абсолютного отчаяния: «Что это такое — иметь дело с тем, что никак нельзя удержать ни на каком месте?! Только схватили, кажется, — всё, имеем определение этого, а этого, оказывается, уже и нет», — как раз вследствие самого определения! Всё потому, что бессознательность рассудка в том и выступает, что он всегда

притязает иметь определение чего-то, и никогда этому рассудку не приходит соображение, что определение чего-то и есть отрицание! Поэтому непонятно, чего хочет рассудок. Он всегда хочет того, чего, вообще-то, нельзя хотеть, тяжело хотеть! Если он не хочет определять, тогда можно получить что-то в законченном и неподвижном виде; если же он хочет иметь что-то определимое и как раз через определение, тогда он прощается с тем, что хочет иметь! Улавливаете, в чём дело?

Это тем более относится к тому диалектическому процессу, который мы с вами рассматриваем в качестве процесса формации самой души. Ни содержание, ни форма, как мы с вами убеждались до сих пор, не остаётся чем-то застывшим: что выступило, существует теперь как ступень пирамиды, и можно дальше искать следующую ступень, а эта уже остаётся в неизменном виде. Ничего подобного! То, что было перед этим, подвергло себя отрицанию, и теперь мы имеем дело исключительно с одним — с чувствующей формацией души. А всё, что было предшествующим, уже днём с огнём не найти! Оно присутствует теперь только здесь и только здесь и может дальше развернуться. Поэтому у нас не должно складываться такое представление, что мы с вами прошли определённые ступени — и они продолжают существовать. Их уже на самом деле нет ни по форме, ни по содержанию, а иначе бы не выступила как раз чувствующая формация души! Проще говоря, чувствующая формация души при всей своей простоте на первой фазе своего развития содержит всё предшествующее развитие души по её форме и содержанию, и ничего больше нет нигде. Отсюда нетрудно сообразить, что если бы мы страдали поисками «царского пути» в раскрытии того, что есть суть души, и начали бы, например, с чувствующей формации души (чего там копошиться ещё в каких-то предварительных зародышах!), то при всём нашем желании сразу установить суть этой чувствующей формации души вначале при строго научном отношении мы ничего не могли бы дать, кроме того, что прошли как раз шаг за шагом. Ясно? Значит, вовсе не дело произвола — начинать или не начинать с того, с чего мы с вами начинали! Если бы мы начали с более развитой формации, разумеется, по субъективному намерению и по уверению других, что мы точно будем иметь дело вот именно с этой, например, чувствующей формацией души, то на самом деле мы ничего бы по форме и содержанию не дали, кроме простейших, первых моментов природной души, и пошли бы

шаг за шагом... Понимаете, в чём секрет самого диалектического процесса? Вот как раз это (то, что я сейчас разъяснил вам так доступно) и вызывает вторую основную трудность в чувствующей формации души: всё предшествующее содержание, которое, по крайней мере, до сих пор развёртывалось в непосредственной определённости души, теперь снято в этой непосредственности и должно выступить в опосредствованной природной определённости души. Только за счёт этого, собственно говоря, и получаем более развитое содержание этой новой формации души и, соответственно, более развитую форму. Ясно?

Значит, мы можем смело утверждать, что чувствующая душа действительно есть тотальность рефлексии для себя бытия души. Тотальность! А тотальность здесь означает только одно — что никакой развитой различённости на субъективное и объективное здесь ещё не имеется. Что это означает? — Это означает то же самое, когда мы берём более развитые формы человеческого духа. Например, мы берём представление. Кто же не знает, что такое представление?! Представление можно иметь о чём угодно, например, можно составить себе представление о человеке, о преподавателе, об учёных. Учёных — тьма-тьмушая, а представление об учёных одно! Индивидов — бесконечное разнообразие, а представление [об индивиде] всё равно одно! Точно так же, когда мы говорим «я» — не в индивидуальном смысле, а в смысле как раз философском, — то, в общем-то, с этим я всегда соотносится многообразие определённости и формы мышления, и его содержания, и тем не менее я совершенно просто. Вот именно с этой простотой мы имеем дело прежде всего и в чувствующей душе, так как всеобщая тотальность для себя бытия и есть *простота* чувствующей души! Всё, что было бесконечно многообразным в сфере ощущающей души, сняло само себя, и в этом процессе снятия и выступила простота чувствующей души прежде всего. Значит, всё бесконечно пёстрое содержание теперь погребено в простоте чувствующей души. Резюмируем, чтобы была бóльшая ясность для осознания. Если на предшествующей ступени, по крайней мере, могла выступить только простота природной непосредственности души, то здесь уже выступает простота иного рода — простота снятой непосредственной природности души! Это разные вещи!

Отсюда понятно само собой, что здесь величайшую важность приобретает как раз осмысление понятия «снятие» или того, что Гегель называет идейностью и что наспех всегда переводят как

идеальность. Идеальность и идейность — это не одно и то же! Идеальность — это правильное определение в сфере искусства, и оно означает одно — что реальность искусства определена его формой или его всеобщей, в себе определённой идеей. Вот что такое идеальность искусства. Если здесь имеет место такое отношение, что всеобщая в себе идея как форма абсолютно определяет свою собственную реальность, своё собственное содержание, то это — идеал искусства. Если же имеются какие-то отклонения этой реальности и несоответствие этой реальности самой идее как в себе всеобщей форме, тогда это просто разные формации идеала и так далее. Так вот, здесь об этой идеальности вообще не может идти речи! Речь идёт не о каком-то способе эстетического существования, не о каком-то способе существования прекрасного, а речь идёт о другом — о способе существования и развития души. Поэтому нужно отдать должное и честь «глубокомыслию» переводчиков, когда они определение искусства переносят на формации развития в целом ещё антропологической формы души! Это просто лишённое смысла определение! Значит, самым строгим образом здесь можно говорить только об идейности, о движении этой формации и предшествующих формаций души к идее как единству с самой собой, а соответственно, единству формы и содержания, реальности и понятия и так далее. Ясно, о чём идёт речь? Или, если угодно, перейдём на доступный язык представления. Значит, речь идёт о снятии определённых формаций антропологического развития души в направлении к всеобщему способу, то есть тому, что представляет собой абсолютно содержательное в себе самом единство бытия и мышления, природы и духа и так далее. Так вас, видимо, больше устроит?! Так вот, формации души представляют собой лишь определённые формации в диалектическом процессе движения к этому абсолютно истинному единству, и не более! Поэтому-то ни о какой идеальности здесь и не идёт речи! Лучше бы вообще здесь не употреблять слово «идеальность», чтобы не давать повода для недоразумений. [Вместо «идеальности»] лучше говорить «снятие»! Но, понимаете, Гегель употребляет слово «идейность» и параллельно этому *ideel*, как он говорит, в одном смысле: выставляя такие определения, он всё-таки даёт одновременно [возможность] осознать, в направлении к чему осуществляется диалектический процесс развёртывания и снятия разных формаций. А когда мы говорим просто «снятие», то, в общем-то, утверждаем одно, что было

нечто как формация, подверглось отрицанию, в истинном моменте сохранилось, а куда идёт этот процесс — абсолютно неизвестно! А вся простая суть состоит в том, по Гегелю, что если мы фиксируем движение, самоопределение истинно всеобщего к особым своим формациям и образованиям, то столь же необходимо фиксировать и обратное — диалектическое движение этих особых формаций обратно к конкретно-всеобщему и единственно истинному! Вот почему и употребляется определение «идейное» наряду со «снятием». Понятно это?

Итак, чувствующая душа есть снятая простота ощущающей души. А простота сама существует лишь постольку, поскольку в себе имеется одновременно и различённость. Значит, это простота самой субстанциональности содержания души. Вот тут-то и обнаруживается один из капризнейших, хотя и простейших пунктов, который с необходимостью выступает здесь. Оказывается, что мы с вами имеем дело с для себя бытием, в общем-то, уже и на предшествующих ступенях развития души. Помните, когда мы рассматривали с вами пробуждающуюся антропологическую душу, мы говорили уже о для себя бытии. Когда рассматривали ощущение, опять говорили о для себя бытии со стороны момента формы ощущения и так далее. Здесь, в чувствующей душе, в её начале, тем более выступает более развитая форма для себя бытия души. И она опять с необходимостью выступает простой. То есть простота чувствующей души и есть это *для себя бытие*, а единственное её содержание, единственная её предметность есть сама субстанциональность души. Но теперь субстанциональность — мы должны сказать чётко и определённо — уже не является той, каковой она была в сфере ощущающей души. Это субстанциональность снятой сферы ощущения! Значит, мы получили и более развитую субстанциональность заодно. И тем не менее эта субстанциональность имеет в себе самой определённость, или определение. Вот и получается, что это для себя бытие чувствующей души как момент является таким, что он [этот момент], в общем-то, начал отличать от себя самого субстанциональность самой же индивидуальной души. Но в моменте для себя бытия никакой расчленённости ещё нет — это понятно, потому что первое, что здесь выступило в качестве результата отрицания ощущающей души, это субстанциональность содержания, как мы выяснили. Значит, единственно, чему этот момент для себя бытия чувствующей души обязан своим существованием, так это субстанциональности

содержания: какова субстанциональность содержания, какова определённость, присущая этому субстанциональному содержанию, таков и момент для себя бытия чувствующей души. А мы установили, что субстанциональность содержания при всём её богатстве и истинности по сравнению с предшествующими моментами, эта истинная содержательность, тем не менее, ещё такова, что она не расчленена в себе. Отсюда следует, что момент для себя бытия чувствующей души является ещё совершенно *формальным* и *абстрактным* на этой ступени выступившей чувствующей души. Всё, что даёт субстанциональность души, — только этим существует и только в этом существует для себя бытие чувствующей души. То есть какого-либо самостоятельного существования в начальной стадии развития чувствующей души момент для себя бытия души не имеет! Значит, *господствующим моментом* выступает субстанциональность чувствующей души. Хотя чувствующая душа не исчерпывается этим, тем не менее это ведущий, определяющий момент. Значит, вся форма процесса, который нам предстоит рассмотреть в этой чувствующей душе, сведётся к простому: к выяснению того, как в процессе развития противоречия этой субстанциональности души выступит такое отношение, когда субстанциональность будет снята и переведена в форму субъективности. Самый главный интерес для нас будет представлять то, как в этом диалектическом процессе развития субстанциональности души субстанциональность сама снимает себя и переводит в субъективность, то есть в более развитую форму для себя бытия. Это означает, что в формации чувствующей души мы имеем более высокую форму развития того, что позднее выступит как сознание, чем то, что мы имели возможность рассмотреть как начальную фазу генезиса формации ощущающей души. Значит, здесь следует ожидать, что момент для себя бытия в чувствующей душе будет более развитым, чем он выступал в ощущающей душе, за счёт того, что содержание чувствующей души является более богатым, чем содержание ощущающей души.

Итак, что здесь происходит? — А происходит здесь преинтереснейшее! Один момент мы с вами уже достаточно выяснили, что, хотя все предшествующие формы и их содержания по ступеням сняты, сама субстанциональная форма чувствующей души пока ещё проста, тем не менее в ней уже имеется различие вот этой простоты чувствующей души и одновременно субстанциональности — вот вам зародыш важнейшего противоречия чувствующей

души! Значит, можно с точки зрения пока нашей рефлексии, познающей этот предмет, сказать, что здесь есть и некоторый субъект, и некоторый объект. Но какова определённости субъекта и объекта? А ведь в этом вся суть, потому что от определённости субъекта и объекта зависит и определённости их отношения друг к другу. Что мы можем сказать об этом? — Да ничего пока строго различённого! Если здесь момент простоты чувствующей души и выступает как для себя бытие, как субъект, то это субъект чувствующей души как таковой, не более — ничего мы о нём сказать не можем, то есть это всеобщая абстрактная определённости субъекта чувствующей души. Много это? — Нет. А что мы можем сказать об объекте этого субъекта? — Только то, что он выступает именно субстанциональностью всего чувствующего. Как бы многообразно оно ни было, прежде всего субстанциональностью этого и является единственным объектом этого субъекта, и всё. Да ещё определённости отношения между ними такова, что от определённости самой субстанциональности зависит и определённости самого субъекта. Великолепно! Обратите внимание, получается очень нелестный вывод: мы хотели получить как можно быстрее и интенсивнее развитие момента для себя бытия, на стороне которого и должно развёртываться в дальнейшем сознание, самосознание, разум и так далее, а развёртывание идёт прежде всего по моменту объективности самой же чувствующей души. Знаете, почему? — Потому что содержание здесь является определяющим. Мы ведь, во-первых, движемся пока в совершенно определённой формации, а не во всеобщей, а во-вторых, ещё вдобавок в той формации развития души, которая страдает антропологической определённости. Хотим мы или не хотим, а содержание здесь должно быть ведущим — так это и происходит, как мы с вами наблюдали сейчас. Значит, исключительно от развития определённости субстанционального содержания чувствующей души и зависит развитие момента для себя бытия чувствующей души, субъекта!

А что же этот субъект представляет собой в самом начале, если говорить просто и кратко? — Ничего, кроме субъекта, который не имеет ещё никакой рефлексии в себя самого. Великолепный субъект, ещё не достигший рефлексии в себя самого! Значит, это *непосредственный субъект* — почти равно отсутствию субъекта! Или, как говорит Гегель, это субъект, у которого нет самости. «Самость» (Selbst) — это, в общем-то, почти непере译имое определение с немецкого языка на русский. В буквальном смысле selbst

означает «сам», например: «сам ректор», «сам декан» и так далее. А что это — «сам»? Содержание-то этого простое, всё зависит от того, о каком предмете идёт речь. Содержание [этого «сам»] означает тождественность себе самому. Но эта тождественность себе самому как момент совершенно различна в зависимости от того, о каком предмете, о какой ступени развития идёт речь. Здесь речь идёт о душе, значит, это момент тождества для себя бытия чувствующей души с собой. Ещё раз повторяю. Поскольку у нас речь идёт о чувствующей душе, о моменте для себя бытия, то этот субъект есть момент тождества для себя бытия чувствующей души с самим собой, чтобы не употреблять как раз выражение «самость». Если угодно, можно примерно заменить «самость» на «самостоятельность», потому что одно к другому имеет отношение, хоть и не прямое, и они не совпадают по содержанию, но всё-таки связь есть. Значит, самость — это, по крайней мере, формирующаяся самостоятельность. Значит, это такой субъект чувствующей души, который ещё лишь формируется как самостоятельный, но самостоятельным не выступает. Поэтому он и является, в общем-то, *формальным субъектом*. Формальным не в том смысле слова, что у него нет содержания, — у нас, к сожалению, это укоренилось как предрассудок. Как только слышат «формальное», [думают]: «Ах, это то, что, в общем-то, является пустой формой, не имеющей содержания». «Формальное» я употребил здесь в строжайшем смысле слова — именно в том смысле, что для себя бытие чувствующей души, этот момент самости, формирующейся самостоятельности и так далее, наоборот, только и имеет содержанием субстанциональность самой же чувствующей души, а без этого содержания и вне этого содержания он равным счётом ничего собой не представляет. То есть формальность оказывается совершенно обратной — это такая форма субъекта, такая форма для себя бытия чувствующей души, где этот субъект существует ещё исключительно за счёт субстанциональности содержания и различённости в этом содержании, и не более — вот в чём формализм этого субъекта. То есть это совсем другое, чем то, о чём мы привыкли говорить! Проще выражаясь, формализм этого субъекта чувствующей души состоит в том, что он сам ещё представляет собой момент объективного развития самой души! Это примерно, как дикарь, который объективно входит в цепочку развития — объективную цепочку, но он, увы, потому и формален, что в нём нет никакой развитой субъективности, то

есть он — пока всего лишь природное существо! Значит, если дикарь и обязан существовать, то он существует не за счёт того, что он есть индивидуальность дикаря — у него нет индивидуальности, — а исключительно за счёт того, что это лишь сама природная единичность, природная спецификация, сфера ещё природной необходимости, где заслуг у самого дикаря никаких нет в том, что он существует даже хотя бы как дикарь, — вот в этом формализм дикаря! Поэтому формализм — это не отсутствие содержания, а плавание исключительно пока ещё в природности содержания, пусть непосредственной или уже первоначально снятой, как это мы имеем в случае чувствующей души, потому что ощущения [здесь] уже сняты, но всё равно это ещё природное содержание.

Итак, это отношение обнаруживает, что субъект здесь, в чувствующей душе, лишён ещё всякой самостоятельности и существует за счёт субстанционального содержания чувствующей души, а содержание это и выступает бесконечно многообразными определениями *тотальности* субстанциональной души. Отсюда получается чрезвычайно важный и простой вывод, что отношение этих двух моментов — субъекта и объекта, субъекта и субстанции — в чувствующей душе *непосредственно* и никаким другим пока быть не может. Они столь же различены, сколь и невозможно указать их различие, потому что различие можно указать только через определённую самого содержания, через его различие. И они столь же едины, сколь необходимо и различены, потому что их различие, в конце концов, по предшествующей ступени — различие формы и содержания, как мы с вами выяснили уже при рассмотрении ощущения, в связи с тем, что как раз момент всеобщности формы отличается теперь от особенности содержания и так далее. Здесь-то и начинается сфера субъективности самой природной определённости души, это вы помните ещё.

Итак, что означает это непосредственное отношение субъекта и субстанции, субъекта и объекта чувствующей души? — Оно очень простое, как видите, — почти ничего указать нельзя, хотя здесь — самое бесконечное содержание, потому что из этого содержания и развернётся вся дальнейшая определённая и формы, и содержания развития души. Наступил переломный момент между природной определённой души и опосредствованной определённой души, которая с необходимостью придёт уже дальше к духу! Значит, вот в чём ещё обнаруживается трудность этой чувствующей формы души (теперь уместно это сказать): это

и не природная уже душа, с одной стороны, но это и не дух — такой, каким он выступит как сознание и так далее, — с другой. Значит, это нечто промежуточное: отчасти уже снятая природная определённость, природная реальность души, но одновременно до конца ещё не преодолённая. Поэтому это уже и уход от природы, но одновременно ещё нет выхода в саму сферу духа как духа. А начальной формой духа должно выступить сознание, естественно, — что же ещё-то?! Значит, это промежуточная фаза именно как средний термин, как медиум природности и духовности, что и делает эту формацию особенно капризной. Тут есть и природное, и духовное вроде бы — откуда же духовное потом возьмётся?! — оно уже имеет первоначальный генезис в формациях ощущающей души. И одновременно тут ещё нет духовного, но одновременно нет и природного уже, если брать эти моменты как раз в классически чистой независимости. Это именно в буквальном смысле промежуточная фаза, когда природное отчасти снято, а духовное отчасти выступило, одновременно природное не снято ещё до конца — и поэтому духовное до конца не выступило; какая-то смесь природного и духовного! Понимаете, что это такое? И эта смесь действительно выступает гигантским образом пугающей обыденное сознание, особенно материалистов! Эта смесь и выступает как *магическое отношение* чувствующей души! Это страшная формация, в самом деле! Всё, что исторически когда-то трактовалось как магия и в связи с магией, не имело никакого иного содержания, кроме содержания этой фазы души, хотя и чрезвычайно искажённого, трансформированного и фальсифицированного. Потому что ни на какой другой фазе магического отношения души не найти: ни на предшествующей, ни на последующей. Не найти потому, что нигде больше не выступает эта своеобразная смесь природного и духовного!

Здесь Гегель втягивается в подробнейшее рассмотрение бесконечно многообразных примеров, которые как раз сейчас будоражат всю советскую философскую мысль и не получают никакого освещения, рассмотрения. Я опущу все те подробности, которые могут выступить в качестве примеров, и рассмотрю основные формы проявления магического отношения души. В чём оно проявляется? Магическое отношение проявляется универсальным образом: оно проявляется и в отношении к вещам внешнего мира, и в отношении индивида к себе самому, и в отношении к другому индивиду и так далее, — то есть буквально нет ни одной

сферы отношений индивида, где не выступило бы магическое отношение души. В чём оно состоит? Что для него характерно? Нетрудно сообразить, что основным определением магического отношения души выступает то, что мы уже выяснили, — прежде всего *непосредственность отношения к предметности*, будь то внешнее, будь то внутреннее [отношение], — непосредственность отношения вследствие самого основного определения этой чувствующей души, как она выступила здесь: непосредственного единства субъективного и объективного, субстанции и субъективности, — всего, что я уже разъяснял. А что значит непосредственность? — Это значит: ничего в качестве опосредствующего момента для отношения этой чувствующей души к любой внешней или внутренней предметности нет — имеется прямая связь! И не просто прямая связь, поскольку чувствующая душа есть снятие природности, как мы убедились уже! Мы убедились с первых шагов и установили, что, как только выступила — самая жалкая и примитивная — природная формация души, душа даже в этом своём жалком первоначальном, зародышевом состоянии уже есть отрицание природного! А теперь мы проследили весь процесс, где душа подвергла отрицанию ещё вдобавок и свою непосредственную природность бытия. Вы понимаете, что это значит? Вдумайтесь, мы получили ту фазу развития души, когда она оказывается отрицательной властью над природной определённостью, будь то вне индивида, будь то в нём! Ничего здесь таинственного, мистического нет вообще! Просто за счёт того, что предшествующие формации природы и развития человеческой души сами разложили себя в более истинный способ, более истинную формацию существования души, она вследствие этого и оказывается абсолютной отрицательностью и властью над предшествующим материалом! Вдумайтесь, насколько это просто! Если бы человек не был сам, в конце концов, отрицательностью всего природного, никогда бы он не получил так называемого, во всех газетах излагаемого, «господства человека над природой»! И никакие «планы» бы тут не спасли, и никакие «мудрые руководители» этих планов! Значит, не наше желание — наделить эту чувствующую душу такой отрицательной властью! Чувствующая душа есть самая развитая форма всеобщности из того, что имело место во всей природе до возникновения человеческой души и по отношению ко всем формациям пройденного процесса диалектического развития души, — вот в чём её *власть*, и власть

отрицательная притом! И притом власть такая, что она *непосредственно отрицает* и *господствует* над всем, что ниже её собственной определённости! Значит, действительно, антропологическая формация души, выступающая как чувствующая душа, может спокойно существовать в окружающей внешней природе и обеспечивать тождество самой себе через свою субстанциональность и в этой субстанциональности — развитие момента для себя бытия. Вот это и есть то, что называется *магией*!

О непосредственных вещах природы здесь неинтересно уже и распространяться — они как единичные по содержанию и форме, естественно, попадают под абсолютную власть этой чувствующей души. Поэтому даже в антропологическом состоянии развития человек и выступает способным сохранить себя в окружающей «всесильной» природе. И никто его не спасал! Он сам спас себя своим отрицательным отношением к природе, ибо природа сама и разложила себя в эту силу антропологической, прежде всего чувствующей формы души, как мы с вами убедились. Значит, характер магического отношения этой чувствующей души к природе понятен и прост. Интересно другое — то, что это антропологическое отношение души проявляется не только к внешней природе, но и, например, к телесности самого индивида. Да, душа даже в антропологической форме чувствующей души уже подчиняет себе телесное, ведь отрицание ощущений по форме и содержанию уже совершилось. Ощущение и черпает свой материал прежде всего из телесности индивида, а потом уже из внешнего мира. Но что интересно — это обнаруживается не только в антропологической форме души, но и в развитых формах человеческого духа, правда, это не является всеобщей необходимостью, но тем не менее это присутствует здесь всегда. Это выступает, например, в обычных отношениях нервных подруг, тесно связанных друг с другом, одна из которых, будучи на расстоянии и совершенно не подозревая, что происходит с другой, может переживать то же, что и первая. Это проявляется и в отношениях между супругами, между братьями и так далее. Притом никакого непосредственного контакта здесь не имеется, иначе это было бы опосредствованное отношение. Суть этого проста: чувствующая душа является абсолютной властью над природной непосредственностью. Она и не нуждается, и не может воспользоваться непосредственностью природного как средним термином, как опосредствующим звеном, как медиумом для передачи влияния, так как сама эта чувствующая

душа и подвергла эту природную непосредственность отрицанию и только благодаря этому и выступила. Значит, в самой природе чувствующей души заложено абсолютное исключение, невозможность апеллировать к чему-то опосредствующему для её влияния и господства — она действует непосредственно! Примеров этого — бесконечное множество, я просто взял один из них для пояснения.

А вот необходимости форм проявления этого магического отношения чувствующей души я с необходимостью должен коснуться, потому что это по существу входит в философское рассмотрение. Каковы же эти основные формы? По названию они очень просты — те формы, в которых проявляется *первое, непосредственное бытие* чувствующей души, а именно: *состояние сновидений* (чего частично мы касались уже на предшествующих формациях развития души), *ребёнок в утробе матери* и, наконец, *отношение индивида к своему гению*. Названия, как видите, очень прозаические, можно прямо-таки в детективный роман переносить. Однако эта простота — хуже воровства! Эта последовательность моментов на первый взгляд кажется совершенно произвольной, но она абсолютно подчинена диалектическому методу, как мы с вами увидим! Я рассмотрю специально эти три формы хотя бы вкратце и по существу и потом отпущу вас.

Итак, что же представляет собой состояние сновидений? Состояния сновидений мы уже касались на ступени пробуждающейся души. Помните это? Мы там говорили уже о состояниях сна и бодрствования, о том, что возникает чудовищная путаница при попытке различения сна и бодрствования. И пришли к одному выводу, что это — представления, и это тем более запутывает всё и вся, потому что и сон есть представление, и бодрствование может не выходить за пределы представления, как мы с вами тогда уже установили. Значит, никакого критерия различения здесь установить невозможно. И тем не менее мы говорили о сновидениях там, хотя по существу о них там речь пока ещё не шла. Почему? — Потому, что сновидения там уже имеют своё начало, а здесь они впервые выступают на своём месте, то есть в классической форме своего развития. Там мы установили, если вы ещё не забыли, простое положение сновидения, что это — переход из состояния различённости к состоянию абстрактного для себя бытия, к состоянию абстрактного единства (помните это?), и всё, на этом мы поставили тогда точку, потому что сама рассматриваемая формация души не позволяла говорить большее.

А теперь мы можем сказать уже нечто большее. Это большее состоит в том, что состояние сновидения есть *непосредственное отношение чувствующей души к себе самой*. Значит, это не просто абстрактное единство, о чём мы могли говорить, не выходя за пределы той ступени и не нарушая определённости, которая тогда могла только и выступить. Абстрактное единство имеет место и в природных формациях, даже в формациях мёртвой, неорганической природы это присутствует как момент. Значит, абстрактное единство совсем не исчерпывает ещё природы сновидения, оно является важнейшим моментом его, но его не исчерпывает! Всё дело в том, что сновидение — это не просто какое-то абстрактное единство, а такое единство, которое одновременно находится в отношении с самим собой, то есть это сохраняющее себя единство, но сохраняющее так, что отношение к себе — непосредственное. Поэтому — интересно! — человек может быть в состоянии сна и при этом иметь абсолютное чувствование своей собственной чувствующей природы — то, чего он никогда не имеет в бодрствующем состоянии. То есть состояние сна есть чувствующая форма сознания антропологической формы души! Поэтому во сне человек может узнать о своей природе гораздо больше, чем он может знать, проснувшись! Интересно! Чем это объясняется? — Тем, что я так подробно разъяснял вам, что здесь всякая определённость самого субстанционального содержания и является предпосылкой и определённостью самого для себя бытия, самости субъекта чувствующей души, и ничем больше. На момент пробуждения и падает как раз формальное, ещё абстрактное для себя бытие души; а на состояние сна падает вся субстанциональность, а следовательно, всё содержание. Поэтому, когда индивид пробуждается, он впадает в одностороннее отношение к своей субстанциональности и только через абстрактный момент для себя бытия и знает о себе, а на самом деле он гораздо богаче! Можно сказать теперь, что ни один человек не только в состоянии антропологической формации души, но и на любой ступени своего развития никогда не может знать о себе всё, что он есть на самом деле, даже со стороны своего знания как содержания! Каждый человек знает гораздо больше, чем он знает об этом в себе самом. Я дал вам ключ к тому, что представляет собой первоначальная, далеко ещё не проясняющая себя концепция анамнеза (припоминания) Платона. Значит, это не припоминание того, что душа была где-то далеко за облаками и так далее, а припоминание того,

что есть в самом субстанциональном содержании души человека! Поэтому странно, что идеи Платона ищут не в самом человеке, а по ту сторону мира вообще! То есть на это положение Платона обычно клеветают!

Итак, второй момент. Он проще, это момент уже *опосредствованного отношения души к себе самой и к душе другого индивида*. Это и выступает как отношение матери и ребёнка в утробе матери. Ребёнок — это субъект, для себя бытие, но субъект, лишённый самости, значит, самостоятельности. А мать — это субъект, который есть для себя, рефлексированный в себя, значит, уже имеющий самостоятельность духа. И тем не менее отношение таково, что вследствие рефлексированности в себя духа матери её субъект является определяющим для субъекта ребёнка в ней, и это отношение является непосредственным и тем же магическим отношением: не через что-то мать осуществляет и передаёт своё влияние на индивидуальность своего ребёнка, а непосредственно. И это видно во всём: во-первых, душевные переживания матери могут вызывать самые чудовищные заболевания у ребёнка, обычное душевное потрясение может отрицательно сказаться на субъекте ребёнка. Физическое состояние матери на состояние ребёнка и то оказывает непосредственное воздействие: если мать поранилась каким-то образом, у ребёнка может обнаружиться повреждение на том же месте. Духовная форма магического отношения ещё интереснее! Мать может испугаться при виде какого-то трагического действия: какому-то человеку оторвало руку и так далее — и ребёнок может остаться без ручки через одно лишь психологическое влияние, потому что он — именно абстрактное для себя бытие, лишённое самости, абстрактный субъект. Вот вам пример непосредственного магического влияния матери на её собственного ребёнка! Поэтому, естественно, в целях нормального развития и продолжения человеческого рода здесь как раз по возможности должны быть устранены все отрицательные духовные и физические моменты, которые в конечном счёте непосредственно скажутся отрицательным образом на самом развитии ребёнка и даже на его существовании. То есть любое горе, расстройство и так далее — все так называемые отрицательные эмоции абсолютно губительны для развития субъекта ребёнка — души, а заодно и тела. Потому что отношение души и тела в самом ребёнке таково, что он, в общем-то, представляет собой субъект, лишённый самости, — значит, это прежде всего непосредственная телесность,

подчинённая непосредственному влиянию более развитой формации души матери. Значит, ребёнок атакуется с двух сторон: и со стороны телесного состояния матери, и со стороны душевного её состояния. То есть здесь обнаруживается *непосредственное единство души матери и ребёнка и власть* более развитой души матери над душой ребёнка.

И наконец, отношение индивида к своему гению. *Гений* есть *всеобщее, субстанциональное в индивиде*, которое является более истинным, чем все субъективные формы его рефлексии. Но гений не есть сознание, самосознание и разум. Гений — это *инстинктивный разум* чувствующей формации развития души, или разум в форме инстинкта, не более! Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ

В прошлый раз мы кратко рассмотрели субстанциональное единство чувствующей души и *первый способ*, каким проявляется магическое отношение души, в *трёх основных формах*, а именно в форме сновидений, в форме отношения ребёнка к матери, пока он пребывает в утробе, и, наконец, в форме отношения индивида к своему гению. На этом мы остановились, а сегодня мы, отпавляясь от этого, перейдём ко *второму способу* проявления магического отношения души, хотя оба этих способа (скажу, чтобы вас не сбивать с толку) входят по качеству в *непосредственность чувствующей души*, и мы это с вами увидим. Чем вызывается основная трудность при понимании этого непосредственного способа, ступени, формации чувствующей души? Тем, что для осмысления того, что здесь имеет место, приходится очень часто обращаться к более развитым явлениям этого, что порождает, в общем-то, страшную сумятицу при восприятии. Потому что, казалось бы, или нужно дать полноту эмпирических явлений, а их тут неисчерпаемое множество, или, наоборот, кинуться в абстракцию, чтобы гоняться за какой-то потусторонней сущностью — это ещё более ошибочно! Поэтому, собственно говоря, мы должны только отдавать себе отчёт (иного способа помочь нет), что примеры здесь выступают лишь как иллюстрации, которые на развитие самого субстанционального содержания и формы никакого влияния оказывать не могут. Наоборот, они сами впервые подлежат раскрытию из того, что развёртывается в этих формациях. Пора на примеры посмотреть с полной трезвостью сознания. Почему? Потому, что ходячий предрассудок, ставший теперь эмпирически-всеобщим, заключается в том, что якобы даже материализм Маркса состоит в исходном пункте из того, чтобы плясать от начала до конца от фактов и от явлений! Энгельс, идя по пути популяризации для «мыслящего пролетариата», особенно содействовал насаждению этой фикции. Но дело в том, что если вы хоть раз читали хотя бы первый том «Капитала» Маркса, то никто из вас не в состоянии будет указать, из каких же фактов Маркс исходит — их просто там нет. Вот в чём соль, а это, в общем-то, эмпирическая наука — казалось бы, тут-то факты и должны

быть налицо и в полном изобилии (например, каковы цены на рынке в таком-то месяце, на такой-то неделе и так далее), а Маркс этим вовсе не занимается, хотя наука, повторяю, — фактическая, опытная! В чём же дело? Да дело в простом — в том, что можно двояко исходить из фактов. Можно исходить из фактов во всём их непосредственном бытии и выставлять таковыми в качестве критерия. Это — то, на чём зиждется сейчас всё современное наше научное бытие как в области опытных наук, так и тем более в области философии, а особенно в области так называемого научного коммунизма, где любые эмпирические явления в развитии нашего общества подхватываются во всей их непосредственности, превратности, несуразности и обречённости на небытие и выдаются за критерии успехов в развитии нашего общества! Вот ведь что на самом деле имеет место. Значит, здесь имеет место чистойшей воды апология всего превратного и обречённого на гибель, согласно законам диалектики, то есть поступают-то теоретики в данном случае как раз совершенно антидиалектически. Значит, одно дело — исходить из фактов в их непосредственности, а другое дело — исходить из законов, которым подчинены эти факты и проявлениями которых сами эти факты выступают более-менее адекватно, но никогда не тождественно самому закону действующих фактов. Это разные вещи. Научность — любая, даже в сфере опытной науки — состоит в том, чтобы двигаться в соответствии с законом и знать закон фактов и явлений, а не гоняться за фактами и явлениями! Это просто нужно усвоить, как дважды два — четыре. Вот и в данном случае мы с вами заняты при рассмотрении не какими-то явлениями и примерами, а исключительно тем, что представляет собой процесс самоопределения всеобщего в форме чувствующей души, — вот субстанциональная, красная нить (как угодно это называйте), и ни на какие факты мы не опираемся, ибо именно это должно быть критерием всего, что берётся в качестве примеров.

Итак, чем отличается второй способ проявления магического отношения души от первого? В первом способе магического проявления душа выступает ещё только в *непосредственности своего субстанционального единства*, хотя некоторое различие и здесь уже намечается, но оно не затрагивает характера самого субстанционального единства. В чём это различие намечается? Напомню по порядку в двух словах. Во-первых, — в процессе сновидения, где душа выступает просто в непосредственном единстве

с собой. Во-вторых, — в отношении ребёнка в его внутриутробном состоянии к матери. Здесь налицо вроде два индивида, но тем не менее отношение такое, что ребёнок здесь хоть и имеет бытие для себя, но совершенно абстрактное, которое просто представляет собой объективный момент развития, потому-то мать и выступает здесь гением для развивающегося в ней ребёнка. В-третьих, — в отношении индивида к своему гению. Здесь, казалось бы, достигнуто наиболее полное различие, но одновременно происходит и некоторый возврат к тому, что выступает в процессе сновидения. Это отношение представляет собой некоторое единство первых двух отношений: отношения души к самой себе в процессе сновидения и отношения ребёнка к матери в его внутриутробном развитии. То есть здесь, в отношении индивида к своему гению, есть и непосредственность единства души, и некоторая различённость душевного единства, и оба этих момента *объединены воедино*. Поэтому отношение индивида к своему гению есть самое конкретное отношение первого способа проявления магического отношения души. Тем не менее, хотя эта форма — самая развитая, она в целом не выходит из состояния нераздельности субстанционального единства души. Это основной момент. А вот второй способ характеризуется тем, что вследствие того, что противоречие уже есть в себе как его реальная возможность, начинает выступать *реальное различие*. Значит, второй способ проявления магического отношения души состоит в том, что душа как бы выступает в двух обликах, в двух формах одновременно: и как *непосредственное единство её* и, соответственно, непосредственное отношение к своему собственному внутреннему миру, значит, как субстанциональность единства, и, во-вторых, как *опосредствованное отношение к себе же самой*. Если брать совсем развитые формы, то речь идёт о *субстанциональности чувствующей души*, с одной стороны, и, с другой стороны, о *развитом моменте для себя бытия*, каким выступает *рассудок, самосознание* и так далее. Вот об этих двух моментах, если кратко, и будет идти речь. Ясно? Итак, дав общее обозначение того, что представляет собой второй способ проявления магического отношения души, следует войти в некоторые подробности.

Для понимания этого весьма трудного этапа развития чувствующей души, пожалуй, нужно принять во внимание следующий основной момент (и это будет прямым продолжением прерванной в прошлый раз мысли), а именно, что же такое всё-таки представляет

собой этот пресловутый гений в человеке. В прошлый раз мы подошли к этому и остановились, сейчас я только сказал, что это самая конкретная форма развития единства двух предшествующих отношений, и всё, но это ещё ровным счётом ничего не раскрывает в том, что же собой представляет гений, хорошо это или плохо. Итак, что такое гений? Обыденное сознание связывает с гением всегда нечто величественное — нечто такое, что, в общем-то, присуще некоторым индивидуальностям и не присуще другим. То есть, поплясывая от этого обычного представления, сразу начинают устанавливать любые классификации: на одарённых и неодарённых, на носителей гения и не носителей оного и так далее, а отсюда — на полноценных и неполноценных и прочее. Посмотрим, как на самом деле обстоит здесь дело. Итак, что такое гений? Для того чтобы понять, что такое гений (а Гегель даёт, по сути дела, чрезвычайное многообразие определений того, что такое гений), нам нужно вспомнить главное, а именно, что представляет собой природа души вообще. Это в высшей степени важно здесь. Мы на этом подробно останавливались, поэтому я просто напомним вам главные пункты. Душа, во-первых, находится в непосредственной необходимой связи со всеми формациями природы (это вы ещё помните?), и во-вторых, это отношение не таково, что одно особенное находится в отношении к другому особенному. Если бы таковое было, это означало бы простое: что от века существует внешний мир с одной стороны и душа человека — с другой. Значит, процесса развития, возникновения души нет! Улавливаете?! Значит, молчаливая бессознательная предпосылка, что отношение души к природе есть отношение особенного к особенному, абсолютно уничтожает всякий процесс развития, и прежде всего диалектический. Если же следовать этому процессу (а в него с необходимостью втягивается всё из определённости формы и содержания самой природы), тогда это означает другое — что отношение души к природе есть не отношение одного особенного к другому особенному, а отношение некоторого всеобщего к особенному, каким выступает природа. Значит, чтобы выступила душа как формация, природность должна быть снята в той или иной мере! Поэтому содержание души, даже примитивнейшей, например природной души, гораздо более богатое, чем то содержание, которое имеется во всех формациях природы до человека. Почему? Да потому, что помимо того, что в природной форме души есть всё природное (то, что есть в механической,

физической, химической, органической формациях природы), в ней есть ещё и нечто, чего в этих формациях в качестве наличного бытия ещё не имеется, хотя зародыш этого есть. Значит, даже антропологическая форма души в целом есть природное и ещё то, что есть результат снятия природного! Вот это и есть дифференциал природной формы души над природным содержанием. Ясно? Поэтому не верьте сказкам, будто природа богаче и разнообразнее по содержанию и форме, чем даже жалкая форма антропологической души. Наоборот, самая жалкая форма души гораздо, неисчерпаемо богаче по содержанию, чем все формации природы, вместе взятые, — вместе с атомами, атомными электростанциями и так далее. Это означает, что природа души в своей простейшей существенной определённости такова, что она оказывается отрицательностью всего природного и потому — отрицательной мощью! Не усвоив этого, не понять, что происходит с развитием души.

Итак, что же такое гений? Это, в общем-то, достаточно природная определённость души, если выражаться кратко, но природная отнюдь не в той форме, как это присуще природе до человека. Гений человека означает концентрированность его природной, чувственной определённости. Это концентрация, абсолютное единство, *субстанция чувствующей формы души*. Рассматривая ощущение, мы установили, что для того, чтобы оно выступило на сцену, нужно, чтобы всеобщее как момент природного наличного бытия достигло такого развития, чтобы оно одновременно уже и отличалось от самого наличного бытия, от реальности. А в чувствующей душе мы имеем дело не просто с одним, другим, третьим ощущением и так далее по форме и содержанию, а с тотальностью всей сферы ощущений. Но тотальность — это есть то, что в диамате воровским способом заимствовано из Гегеля и называется там отрицанием отрицания. Точнее выражаясь, это есть истинная бесконечность. Следовательно, тотальность какой бы то ни было сферы есть истинная бесконечность данной сферы. Значит, гений — это не просто дурная бесконечность или абстракция какого-то потустороннего единства чувствующей души, это истинное всеобщее самой чувствующей души как формации, значит, конкретное в себе самом всеобщее. Уловили этот момент? Отсюда прозаически разрешается вопрос: может ли природа сама обнаруживать гений и гениальность? — Конечно, нет. По простой причине — потому, что в ней всеобщее всегда выступает (особенно

в мёртвой, неорганической природе) только как единичное. Значит, царствует-то на поверхности единичное. Улавливаете? Значит, природа антигениальна и гениев в природе, или природных гениев, не бывает! Это фикция обыденного сознания! Гений выступает только как отрицание природного, как снятие природного! Это абсолютно необходимая предпосылка гения. Но это снятие таково, что оно не выходит ещё за пределы природной определённости. Значит, гений — это действительно двойное отношение к внешней природе: с одной стороны, это отрицание её, а с другой стороны, ещё такое отрицание, что оно не выходит из определённости самого природного, по крайней мере, по форме чувства, а заодно и по содержанию. Улавливаете? Значит, вторая особенность гения состоит в том, что гений всегда выступает в форме чувства, и в этом не взлёт его, а ограниченность. Вот эта форма чувства, которое выступает так концентрированно, субстанциональность чувствующей души, или, точнее говоря, сама субстанция, истинная бесконечность чувствующей души — она влечёт за собой с необходимостью то, чтобы указать ещё один момент, а именно тот, что гений является объективным в самом субъекте! Он не принадлежит в человеке моменту для себя бытия, он принадлежит только моменту в себе бытия, или его субстанциональности. Уловили, что представляет собой гений в целом по этим трём моментам? Я специально даю вам это, потому что у Гегеля этого нет, а вам нужно как-то осознать это. Значит, гений в целом представляет собой такую ступень развития души, когда она может быть определена как особая духовная форма внутренней жизни, если угодно, бессознательная духовная жизнь человека или, точнее говоря, бессознательный момент духовной жизни человека, его особенность внутреннего мира, отнюдь не выступающая в форме сознания, рассудка, самосознания и так далее — она вообще неведома для момента рефлексии самого человека. Улавливаете? И, обратите внимание, хотя дальнейший момент развития гения должен стоять на пути развития момента для себя бытия (ведь в этом вся суть-то — чтобы природное стало духовным, чтобы субстанциональное стало субъективным), тем не менее на фазе гения ведущим и основным моментом выступает именно субстанциональность, субстанция человека, субстанция чувствующей души. Почему? Потому, как я уже рассказал вам в прошлый раз, что всякий момент для себя бытия здесь существует исключительно за счёт определённости самой

субстанции, и никак иначе. Момент для себя бытия настолько ещё пуст и бессодержателен, что уберите определённую субстанцию чувствующей души — от этого момента ничего не останется. Улавливаете? Это примерно то же самое, что и с дикарём: с одной стороны, он уже вроде бы вышел из природы, но уберите его непосредственное отношение к природе и отношение к определённости природы — от дикаря ничего не остаётся, потому что он сам для себя не представляет никакой самостоятельности. То же самое происходит и с гением как ступенью антропологической формы души. Именно потому, что в гении не момент для себя бытия, а момент его субстанциональности как всеобщего единства чувствующей души пока является определяющим, именно поэтому гений есть *бессознательная мощь и власть* над человеком.

Исторически, судя по свидетельствам, гений понимался как оракул. Гений Сократа — хорошо известный, вкривь и вкось толкуемый в историко-философской литературе. Но гений есть всего лишь бессознательная субстанциональность, которая определяет весь ход жизни, всю совокупность отношений индивида к внешнему и внутреннему миру. Поэтому гений есть судьба индивида в буквальном смысле! Отсюда очень правильное выражение обыденного сознания, что никому не удастся избежать своей судьбы, рока, гения. Если свести эти популярные для представления объяснения к простейшим философским категориям, то гений есть особенность душевного, внутреннего мира человека, нераздельно связанная с его субстанциональностью и определяемая ещё этой субстанциональностью. Возьмите разных индивидов в отношении обстоятельств внешней природы и общественно-исторических обстоятельств — каждый индивид проделывает свой путь в отношении с этими обстоятельствами и несёт свою судьбу в отношении к этим обстоятельствам. Апелляция к всеобщей природе человека ничего не даёт, так как одни и те же обстоятельства и одна и та же природа должны бы дать в совокупности одно и то же поведение индивидов, а этого нет. Значит, исключительно за счёт того, что в гении всеобщее выступает в особенной форме, и наоборот, именно потому, что нет никакого особенного состояния души человека, которое одновременно не было бы связано со всеобщим, — вот этим-то *единством всеобщего и особенного* и определяется то, что называется гением человека. У нас современные марксисты полагают найти всеобщую природу человека по ту сторону реальных людей, выступавших исторически, существующих или будущих.

Значит, опять погоня за абстрактной потусторонней сущностью человека! У Гегеля же речь всё время идёт о душе как примитивной форме духа, предшествующей его более развитым формациям, и тем не менее везде о ней идёт речь пока таким образом, что сама природная определённая и выступает носителем этой души и зародышем более развитых формаций духа. Ни о какой душе, отделённой от тела человека, от внешней природы и так далее, у Гегеля вообще не идёт речь, хотя об этом не прочь порассуждать марксисты и психологи! Гегель упорно удерживает нас на природной определённости души, а это и есть основная мысль: никакая душа не существует нигде без тела и вне тела, вне природного вообще. С обратной стороны это означает, что природное тело является необходимым способом существования самой формы души — это первый способ её бытия. Значит, из рассмотрения Гегелем диалектики отношения тела и души никак не получить индивидуального бессмертия, чем так заняты до сих пор. Не получить по одной простой причине — Гегель знал простые вещи, которые сейчас не знают, но знают гораздо более сложные, или, по крайней мере, воображают, что знают, а Гегель знал, что всё конечное преходяще, что оно с необходимостью снимается, а таково отношение души и тела человека. Это сфера конечного и конечного отношения, значит, сфера, где формируется момент истины, сфера, где истина прокладывает себе дорогу, развивается, но одновременно — та сфера, которая является преходящей для более развитой ступени истины, а значит, подлежащей снятию. Вот и весь секрет.

Итак, рассмотрим ближе, что собой тогда представляют эти положения. Что такое гений, мы более или менее выяснили, и выяснили, что, в общем-то, здесь имеется действительно нераздельность субстанциального единства души, ибо всеобщее, не обладающее ни волей, ни рассудком, правит всей судьбой человека и само есть его судьба, его рок, и всё. А что отсюда следует, чтобы нам понять второй способ проявления магического отношения души? Почему не взять вторую форму, которая является более развитой и здесь ещё не присутствующей в таком виде, как мы её знаем? Вторая форма состоит в том, что выступает не отношение гения, [то есть не отношение единства,] которое является определяющим, направляющим всю жизнь индивида, всю совокупность его субстанциональных интересов и так далее. И нам нужно взять сферу как раз рассудочного отношения человека

к миру, чтобы понять второй способ проявления магического отношения души. Рассудочная форма отношения человека к миру представляет весьма большой интерес. В чём? В том, что она начисто раскрывает всю иллюзию современного способа философствования во всех странах мира, вместе взятых, а не только у нас в стране. В чём состоит эта иллюзия и мнимость философствования? В том, что это познание, претендующее на серьёзную историю и выступающее с самыми добрыми намерениями, с самыми благими пожеланиями и индивидуальными желаниями, отличается одним главным моментом, и он является одним и тем же у всех направлений современного философствования, будь то современный марксизм, американский прагматизм или позитивизм, философия жизни и так далее (их различие значения не имеет, ибо это такое же различие, как различие чертей по цвету). Этот общий момент у них — непосредственность знания. С этим понятием связаны интеллектуальное созерцание, интуиция, энтузиазм у Платона и неоплатоников, непосредственное знание у Якоби и Фихте в их полемике против Канта и Шеллинга и так далее. Это есть непосредственное знание потому, что так размышляющий о внешнем мире или познающий в сфере опытной науки (будь это природа как формация внешнего мира, общество, его история и так далее) всегда делает ставку на одно и то же: на то, что его предмет, материал, содержание является абсолютно и единственно главным и решающим, что это — альфа и омега научного познания. На этом с необходимостью стоит опытная наука, но когда эта предпосылка молчаливо проходит в современное философствование и выступает в нём, то это обнаруживает уже не просто односторонность и ограниченность опыта, а деградацию такого философствования ниже опытного познания. Деградацию потому, что философия не может быть непосредственным воспроизведением содержания опытных наук о природе, обществе и мышлении. Это слишком большая роскошь для духа — подобное удвоение! Философия должна, по крайней мере, хотя бы по форме отличаться от опытной науки, а это философствование по своей форме как раз настаивает на том, что является величайшей ограниченностью самой опытной науки вообще, — на том, что содержание есть альфа и омега всякого научного познания. Физика имеет своей целью не описание того, какие явления встречаются, а, в общем-то, раскрытие какой-то существенной связи, какого-то простейшего закона (например, того, что при нагревании газа его

объём увеличивается). Но ведь к закону же надо ещё как-то подойти, иначе это вообще не наука! Значит, то, что делает наука, есть открытие самой простейшей связи явлений. Но как открыть эту простейшую существенную связь? Что, разве для этого достаточно глазеть, нюхать, ощущать, воспринимать — и сразу мы будем располагать тремя законами Ньютона и законами небесной механики Кеплера?! «Яблоко упало перед глазами — и сразу закон тяготения выступил» — так, кажется, до сих пор рассказывают сказки в серии «Жизнь замечательных людей»?! Значит, одного лишь глазения, чувственного отношения к миру совершенно недостаточно для того, чтобы раскрыть простейшую связь между явлениями. Само содержание вообще ничего не даёт, никуда не везёт и никого не везёт, разве что к зарплате, поскольку платящие-то её не знают, что можно ехать на одном содержании без формы! Оказывается, что даже жалкая эмпирическая наука при раскрытии самой простейшей связи не может обойтись без момента опосредствования, представленного мышлением, хотя он может и не осознаваться. Уберите рассудок и оставьте содержание, пусть оно будет альфа и омега, как требуется по всем правилам честной игры, — никаких существенных связей открыто не будет! Не потому, что их нет, а потому, что их не будет для нас, для науки! Поэтому даже опытная наука, если и не знает этого, с необходимостью бессознательно пользуется хотя бы формой рассудочного мышления в качестве величайшего момента опосредствования, через который только и раскрывается существенная связь предметов и явлений. Значит, науки без мышления не бывает, хотя бы это мышление и было рассудком, а нам говорят теперь в современном философствовании: «Знаете, я придумал такую-то проблему», — и опять один предмет, одно содержание, а о мышлении — ни слова! То есть представители современного философствования овладеют этим предметом без мышления! Эти господа даже предчувствия не имеют, что необходима деятельность мышления, и отнюдь не какого угодно. Значит, опосредствованная в самом внешнем мире связь им, видите ли, как избранным раскроется непосредственно — видимо, во время болтовни по поводу новых тем, которыми они заняты! Что такое закон внешнего мира? Это и есть опосредствованный момент непосредственных явлений внешнего мира. Но этот опосредствованный момент внешнего мира требует и соответствующего отношения со стороны познающего субъекта, то есть опосредствованного отношения, а это есть мышление. Вот

почему без него не обойтись, а нам хотят современное философствование дать без мышления и начинают говорить: «Я чувствую это, я убеждён в этом, я верю в это, я стою на этом». Ну и стой, если не можешь сидеть или не посадили ещё, — разумеется, как раз за определённую ступень развития индивидуального сознания!

Как видите, рассудок представляет собой опосредствованное отношение к внешнему миру, он занят именно этим миром во всём его отношении опосредствования и занят выражением опосредствованного в самом этом мире. То есть для рассудка только потому внешний мир существует вне его, что сам рассудок есть не непосредственное отношение к миру, а опосредствованное, следовательно, включающее различие себя от внешнего мира. И это опосредованное отношение к внешнему миру выступает именно потому, что сам рассудок внутри себя есть расчленённость, различённость с собой, — как сказал бы Гегель, суждение рассудка, если употреблять его категории, то есть деление, раздвоение, отношение к себе самому, рефлексия и так далее. Итак, рассудок с необходимостью отличает внешний мир от себя только потому, что отличает себя от внешнего мира. И только потому, что рассудок в себе самом расчленён, сам внешний объективный мир расчленён в себе самом для рассудка! Опосредствованные связи внешнего мира для рассудка выступают лишь в той мере, в какой рассудок опосредствован внутри себя самого. Почему, например, для обезьяны не существуют законы движения небесных светил? Может, потому что этих законов нет?! Может, потому что светила не движутся?! Да ничего подобного, они движутся, законы есть, а для обезьяны их нет! Улавливаете, в ком дело или в чём?! Отнюдь не в светилах и не в их движении, а в состоянии обезьяны! А что делается в современном марксистском философствовании в связи с этим, чтобы вам было уже совсем ясно, что это означает — опосредствованное познание? Философия за две с половиной тысячи лет в величайших трагических коллизиях с властью, с церковью, с государством, с императорами, папами и так далее в конце концов достигла величайшего познания, что есть всеобщие законы природы, общества и мышления. А теперь говорят: «Нет, есть наиболее общие законы». Это современная форма философствования, начиная от марксизма и заканчивая Калифорнией! То, что создало развитие философии как самостоятельной науки, — это теперь исчезло! Но, может, исчезли всеобщие законы природы, общества и мышления?! Или исчезли те, для кого существует это единство

законов?! Я думаю, что единство мира никуда не делось, а вот обезьяноподобных по развитию своего мышления в современном философствовании хоть отбавляй! Поэтому неудивительно, что для них не существует всеобщего! Остаётся рекомендовать им только одно — пусть они оставят притязания на философствование и займутся своим развитием, ведь не для всякой ступени развития мышления выступает содержание философии. Вот такова ситуация в современном философствовании, проясняющая, что значит опосредствованное познание опосредствованных связей внешнего объективного мира.

Эта форма отношения к внешнему миру является прямой противоположностью отношения индивида к своему гению. В состоянии гения нет ничего объективно расчленённого, там есть правильная власть всеобщего над всеми особенными проявлениями жизнедеятельности индивида. Но эта правильная власть одновременно и неправильна, ибо она — только *природная власть*, а природа имеет как момент *необходимости*, так и момент *случайности*. Вот это хитросплетение и есть правящая власть гения над человеком. То есть гений может вести человека в правильном направлении, но может вести и в ложном. Поэтому гений вовсе не есть гений добра. Этот гений — настоящая смесь добра и зла, и неизвестно, в сторону чего он ещё обернётся! Поэтому состояние гения далеко не есть высшее состояние, как это исторически пытались представить. Он выше природного, конечно, но одновременно имеет и такую сторону, вследствие которой может оказаться ниже природной необходимости. И это понятно: чем больше мы движемся по пути достижения свободы субъекта, тем большей оказывается возможность падения! То, что низко и подло, не падает, ему падать некуда. Падает только возвышенное и великое или накануне возвышенного и великого пребывающее как ступень! Это хорошо знал, между прочим, Наполеон I, который совсем не знал учебников по диамату, но заявил кратко и лаконично, что от великого до смешного — один шаг. И это истинное положение по своему диалектическому содержанию. Как видите, Наполеон I был диалектиком до того, как «махровый идеалист» Гегель изобрёл эту проклятую диалектику!

Итак, две формы этого отношения к миру и к себе самому, достаточно ясны теперь, я думаю. Посмотрим теперь, что же в связи с этими двумя формами нам даёт сама-то вторая форма проявления магического отношения души. Что она представляет собой?

Теперь мы можем этот вопрос ставить. Итак, в каждом человеке — можно сказать в абстрактном виде — независимо от того, на какой ступени духовного развития он находится (будь то чувствующая душа, будь то рассудок, воля и так далее) содержатся, по крайней мере, два момента: момент природной субстанциональности и момент для себя бытия. Каждый из этих двух моментов может находиться на разных ступенях развития, само собой разумеется. Но вот что интересно, поскольку ни на одной ступени своего развития человек не может избавиться совершенно ни от одного из этих двух моментов (так, чтобы полностью исчезло или природное — душевное в данном случае, — или духовное), постольку человек, в общем-то, на всех ступенях своего развития представляет собой противоречие. И жизнь человека вообще есть процесс противоречия, в данном случае противоречия духа и души, вот что прошу вас осознать. Каково соотношение моментов души и духа, душевного и духовного, это зависит от ступени развития, естественно. Но зато это весьма примечательно в одном пункте — то, что не даёт Гегель, а я должен вам сказать. Здесь возможны два основных момента в зависимости от того, на какой ступени развития находится индивид в его духовном движении. Или духовный момент снимает душевный момент и определяет его — это *здоровое состояние* индивида. Как видите, здоровое состояние — это не «Назад к природе!», а отрицание природного. То есть «Назад к природе!» — это не бег от нездоровья, а верх нездоровья! Или вторая основная форма: если *душевный момент*, а не момент духа в этом противоречии на определённой ступени развития становится *определяющим*, а духовный момент оказывается подчинённым, — это типичное состояние *болезни* индивида, выступающее в многообразных формах как состояние нездоровья! Притом специально обращаю ваше внимание ещё на один пункт, что речь идёт не о том естественном процессе, когда с необходимостью один момент выступает определяющим и никакого другого отношения быть не может. Если мы рассматривали, например, гений как формацию антропологической души, то, простите, иного отношения здесь и быть не может, поэтому о болезни здесь не может идти речи. Уловили? Поэтому мы с вами и говорили в прошлый раз, что первый способ проявления магического отношения души может быть назван формальной субъективностью чувствующей души (помните это?), а вот *второй способ проявления* магического отношения души, чтобы дать вам возможность

лучше схватывать, совершенно последовательно следует назвать *реальной субъективностью* чувствующей души. Реальной потому, что теперь субстанциональное единство чувствующей души как бы расщепляется на момент душевный и момент духовный. Это, кстати, хороший урок всем пишущим сейчас о реальном и идеальном. Реальное и идеальное — не от века данные моменты в их противоположности, а возникающие из единого субстанционального начала! Что здесь может быть названо моментом реальным, а что — идеальным? Естественно, что субстанциональное единство души, которая здесь выступает как душа, — это момент реальный, а для себя бытие, которое выступает как различённое внутреннее чувствующей души, — это момент духовный, идеальный, точнее, идейный, так как этот момент и должен снять субстанциональность и двигаться к всеобщей идее. И мы приходим к простому выводу, что состояние чувства, в котором оказывается духовная жизнь и развитие индивида, есть состояние болезни. Болезнью является именно состояние чувства, в котором оказывается заключённым духовное развитие индивида. Прошу понять меня точно: то, что индивид имеет чувство, — это не болезнь, но то, что дух его (следовательно, развитые моменты для себя бытия, куда входят и сознание, и рассудок, и воля и так далее) выступает и существует только в форме чувства, — вот это и есть болезнь! Почему болезнь? Представьте себе, что у нас идёт речь о формациях развития природы до человека и мы с вами заняты исключительно содержанием и формами, например, органической природы. Нетрудно сообразить, каково содержание, какова форма этой природы и каково их отношение — вы, в общем-то, это знаете по курсу философии природы. А теперь представьте на момент, что это отношение формы и содержания органической формации природы целиком и полностью подчинено механической формации природы и выступает только в механической форме. Ну как, это здоровое состояние природы?! Догадываетесь? — Конечно, нездоровое! Почему? Потому, что более развитая по форме и содержанию ступень природы оказывается загнанной в самую примитивную формацию природы. Значит, возникает полное несоответствие между содержанием и формой, между реальностью и идейным единством, которое присутствует в этой реальности, духовным единством [, поскольку мы это рассматриваем сейчас]. Улавливаете, в чём дело? Поэтому не чувство человека, не ощущение и так далее является его болезнью. Чувство — ещё не момент и не показатель болезни. Болезнь

начинается тогда, когда чувствующий момент души является определяющим для всех моментов его духа, то есть сознания, самосознания, рассудка и так далее. Вот это болезнь! Что здесь произошло, если таковое выступает на самом деле? Это означает, что объективное отношение к объективному миру по моментам его опосредствованных связей полностью погружено теперь в сферу и стихию чувства, то есть в непосредственность отношения. Великолепно! Объективная связь, опосредствованная во внешнем мире, сразу исчезает, объективное отношение к объективному миру исчезает и субъект оказывается погружённым в неопределённое отношение к какому-то миру — вот это и есть состояние болезни. Как видите, оно граничит с абстракцией чувственного, непосредственного отношения и само есть возврат в формацию непосредственного знания. Болезнь есть прежде всего непосредственное знание, но не как естественная ступень, а как возврат более развитой ступени души в форму непосредственности! Одним словом, подчинение опосредствованного отношения к себе самому у индивида и опосредствованного отношения к объективному миру форме непосредственного чувства и есть болезнь! Значит, мир теряет в себе самом все существенные связи, все законы, а отношение индивида к миру теряет весь и всякий момент объективности, всякое различие субъективного и объективного исчезает и погружается в форму абстрактной непосредственности. Отсюда мы получаем попутно и величайшей важности вывод: оказывается, различие субъекта и объекта, субъективного и объективного и так далее есть величайший момент на пути теоретического и практического познания внешнего и внутреннего мира!

В каких же формах выступает это состояние болезни? Гегель назвал это состояние *магическим сомнамбулизмом*. Выражение, как видите, краткое, но оно вмещает чрезвычайно многие формы проявления болезни. Но философия и не была бы философией, если бы мы с вами, вновь создавая иллюзию, пошли по тому пути, чтобы заниматься бесконечно многообразными явлениями этой болезни. Это не дело философского познания — пусть этим занимается психиатрия, клиническая медицина и так далее, к философии это отношения не имеет. Философия должна заниматься совсем другим, соответствующим своей природе, — она должна заниматься всеобщим способом этой болезни и его основными формами проявления, если она хочет быть верной себе самой. В чём состоит всеобщий способ, я уже вкратце

раскрыл, — здесь более развитая, духовная форма жизни оказывается подчинённой душевной форме и выступающей в душевной форме. А вот какие основные формы его проявления? Во-первых, это сомнамбулизм, понятие чего вовсе не исчерпывается содержанием *лунализма*. Сомнамбулизм есть общее выражение для всех разновидностей такого состояния, так что поведение лунатика есть лишь один из многих случаев проявления магического сомнамбулизма. Далее идёт *каталепсия* как особенная форма сомнамбулизма. Далее — *период полового созревания девушек, состояние и процесс беременности женщины, состояние животного магнетизма* и, наконец, *предчувствие смерти*. Это — то, что даёт Гегель. Ему действительно удаётся, отправляясь от чисто эмпирического изучения, исследования этой проблемы (состояния болезни, ступени болезни в развитии антропологической формации души), нащупать основные формы проявления этой болезни. Обратите внимание, формы разные, но есть один и тот же пункт, который пронизывает все эти формы, а именно здесь чувственная определённость является господствующей; как сказали бы в духе дискуссии философии Нового времени по линии как раз рационализма, [здесь имеет место] «господство чувственного над рациональным». И посмотрите, насколько это эмпирически точно соответствует.

Итак, по порядку вкратце об этих формах. Что такое сомнамбулизм? Это, в общем-то, простейшая форма противоречия, когда духовное выступает как момент, подчинённый чувственной форме. Проявляется эта форма противоречия бесконечно многообразно, но интересно вот что: поскольку духовный момент целиком и полностью здесь подчинён и выступает только в форме чувственного, в форме души, то, как только определённый индивид впал в это состояние болезни, он полностью теряет для себя бытие. Оно остаётся лишь как формальное, пустое и бессодержательное. Такой индивид теряет свою самость! Поэтому, как только он оказывается в отношении с другими индивидами, он сразу оказывается у них в абсолютном подчинении, поскольку они обладают рассудком, а значит, и волей в форме произвола. Раз его для себя бытие сразу выступило только как формальное, хотеть он ничего уже не может, как и не хотеть, он просто таков есть, и всё! Это отношение может принимать самые разнообразные формы. Когда два индивида находятся в отношении друг к другу и один из них впал в состояние сомнамбулизма, а второй — в состояние рассудочного сознания,

а следовательно, и воли, соответствующей рассудку (по крайней мере, в форме произвола, но ещё не истинной, не бесконечной в себе самой воли), то получается интересное: этот индивид, вставший в состояние болезни, этот сомнамбула целиком и полностью ощущает, воспринимает, слышит, видит и так далее и даже мыслит только так, как мыслит для себя сущий индивид, находящийся с ним в связи и господствующий над ним. Представляете? Это кошмар! Субъект в таком болезненном состоянии не имеет никакой самости (ни в форме чувств, ощущений, созерцаний, ни в форме мысли) — её ему непосредственно передаёт другой, как свою власть. Сообразите-ка, что это за болезненное состояние, если весь наш марксизм после смерти Ленина представляет собой состояние сомнамбулизма! Ни один из марксистов не имеет ни мыслей, ни представлений и так далее, он знает только одно — что думал Ленин, над чем он думал, как думал, что думал Маркс, что думал Энгельс, о чём думал Брежнев, когда он ничего не думал! Вот что знают современные марксисты. Это же абсолютные сомнамбулы — люди, лишённые всякого для себя бытия, всякой самости, всякой свободы, всякой самостоятельности! И это философы?! По-моему, это просто-напросто чёрные дыры, пустые пространства, пустые вместилища чего угодно! Поэтому им всё равно, что вмещать по политическим обстоятельствам: марксизм, господствующие у нас политические доктрины, потом умирающие, или противоположное им содержание и форму — какая разница! Удивительно, что здоровых людей в области философии у нас истребили, а больных оставили. Значит, наше общество где-то в себе самом больно, раз оно уничтожает всё здоровое. Но каково больное бытие общества, такова и больная политическая практика. Поймите, инквизиция тоже была возможна как политическая болезнь отнюдь не в здоровом обществе, а само же это общество и действовало в форме инквизиции! Поэтому не надо здесь раздваиваться и думать, что политика и политики плохи, а общество — хорошо, что общественное бытие — идеально. Этим пусть занимаются представители «научного коммунизма», которые вечно живут в абсолютном дуализме с реальностью, отчего воображаемое выдают за действительное, а действительное выдают за несуществующее, что уже входит в разные формы помешательства! Потому что помешательство (скажу, забегая вперёд) и состоит в том, что объективное выдаётся за субъективное, а субъективное — за объективное во всех многообразных вариациях

этого соотношения. Так что, видите, наш курс с вами не бесполезен [и в этом плане].

Итак, сомнамбула — это индивид, утративший свою самость, для себя бытие вследствие каких-то обстоятельств, даже внешних, когда момент души оказался определяющим и господствующим над моментом духа. Что значит: человек, находящийся в состоянии страсти? Здесь выступают уже отнюдь не мысли определённого индивида, не знания его, не какие-то понятия и законы, определяющие его нравственность, моральность, даже не то, что является субстанциональным для него в здоровом рассудочном состоянии, — нет, исключительно только чувство как форма сразу любое остальное содержание низвело до себя самого, до непосредственности. Поэтому состояние чувства — это не только болезненность по форме, это болезнь и по содержанию! Здесь развитая ступень духа оказывается целиком и полностью в объятиях чувственной формы. Эту форму состояния души, господствующей над духом, можно сравнить по физическому воздействию как раз с наркотиками, с действием лекарственных препаратов и тому подобного. Потому что хотя это разные причины (в одних случаях налицо химические и, соответственно, органические и физиологические причины, в другом случае — душевные), но результат-то один и тот же, а именно непосредственность отношения к чему бы то ни было, — значит, полное состояние нирваны! То, что выдаётся в качестве достижения восточного буддизма, пока это является историческим движением, не заслуживает порицания, потому что это — необходимая фаза восхождения и пробуждения духа человеческого. Но всякое иное погружение в состояние нирваны буддизма — это, простите меня, болезнь, независимо от того, намеренно это происходит или ненамеренно. Потому что это — то же самое, что свободного человека загнать в состояние исторического рабства. Кому же не известны так называемые общественно-политические перевороты во всей истории человеческого общества, когда более развитая формация общества на какой-то момент оказывается подчинённой предшествующей формации? Кто же не знает истории Бурбонов во Франции после Наполеона I? Или взять нашу действительность, в которой можно свободного человека загнать в состояние, когда «вот это позволено, а это не позволено» нашей демократией и свободой. Гегель, конечно, этот пример не берёт, так как он не знал ещё нашей «славной» действительности как состояния болезни целого

общества, как состояния общественно-политической болезни, а здесь это выступает в форме антропологического развития души. Как видите, эта форма сомнамбулизма чрезвычайно пестра и затрагивает не только антропологическую формацию. Эта форма описывается и в нашей современной, и современной Гегелю психологической литературе, получила отражение и в художественной литературе, и в искусстве в целом. Возьмите хотя бы знаменитый роман Бальзака «Мэтр Корнелиус», где шедевром является изображение сомнамбула, обворовывающего себя самого в состоянии сомнамбулизма, и притом настолько хорошо действующего, что для того, чтобы потом найти собственные сокровища, ему потребовалось в бодрствующем состоянии сознания, в состоянии рассудка воспользоваться посыпанием пола мукой. Вот вам типичное раздвоение, о котором у нас с вами здесь идёт речь. Пока мы в истории мировой литературы, пожалуй, не найдём более глубокого описания сомнамбулы (впрочем, кое-что ещё можно найти у Шекспира). Далее, вторую форму — каталепсию — я опущу, потому что она, как я сказал, есть лишь разновидность сомнамбулизма.

Что означает период полового созревания девушки? Период полового созревания девушки характеризуется достаточно развитой формой рассудочного сознания, вообще духовной жизни в целом. Со стороны возраста как процесса индивидуальной души (это, я надеюсь, вы не забыли ещё) выступает форма романтизма, когда идеал есть только внутри [индивида], а весь мир лежит во зле и так далее. В этой фазе вследствие абстракции и субъективности идеала, находящегося в я, эта абстракция с необходимостью переходит в свою собственную противоположность — в чувственное содержание и его господство. Поэтому насколько возвышенны идеалы периода полового созревания (хотим мы или не хотим, они чужды всяких корыстных интересов и побочных целей — всё это отсутствует начисто, как у Дон Кихота), настолько же они реально оборачиваются сразу своей собственной противоположностью — тут как тут. Удивительно, что абстрактные противоположности, в какой бы форме они ни выступали, оказываются непосредственно переходящими друг в друга! Раз абстрактен один момент, не успеешь на нём удержаться — он уже оказался своим иным. Чувство как форма становится господствующим, но и содержание никакое другое не признаётся, кроме такого, какое может принять в себя только форма чувственного. Значит, это — непосредственное

содержание, а остальное — от лукавого и грехопадение! Значит, власть чувства по форме и содержанию в этот период и есть состояние болезни! Рассудочное, объективно развитое сознание и отношение к объективному миру здесь вновь погружено в неразличённую непосредственность субстанциональной души: «Чувствование как чувство, чего же ещё?» То есть чувство даже без расчленённости, просто состояние, стихия чувствования выступает здесь господствующей! То есть здесь — не только чувство, не дающее себе отчёт в моменте для себя бытия (в какой мере это чувство выступает реальностью всеобщего в субъекте или, наоборот, противоречит этому — об этом не спрашивается), а вообще определённости самого чувства исчезает. Значит, это аморфное состояние чувствования, стихия как стихия! Эта чувственная стихия — как мутный поток, поэтому не стоит поэтизировать эту стихию чувства, она не заслуживает этого. Это ложная природная форма духовной жизни! Не чувство ложно, поймите меня правильно, а то, что неопределённая стихия чувства стала здесь единственно господствующей по форме и содержанию — вот что ложно! Понятно это? Если бы я вас ввёл в искушение и сказал, что само чувство здесь превратно и так далее, то отсюда следовало бы, что прямой антипод чувственного есть единственно истинное. Но я потому и не вёл вас таким ходом и не зря вспомнил об абстракции субъективного идеала этого периода, о его недействительности. Значит, отрицательное одностороннее отношение к чувственному даёт здесь то же самое, только в форме пустого субъективного идеала, что и аморфная стихия чувства! Собственно говоря, пустой субъективный идеал, как и господство стихии чувства, как форма «высокого» развития духовного — вовсе не здоровое состояние. Забегая вперёд, следует сказать, что чувство должно выступать формой, не господствующей над духовным содержанием, а всего лишь формой, подчинённой духовному содержанию, а соответственно, и духовной форме — тогда это состояние здоровое. Одним словом, не непосредственность чувства должна определять разумность, а разумность должна определять непосредственность чувства! Разумность, а не рассудок, потому что рассудок и чувство — это враги номер один! Между чувством и рассудком всегда происходит «классовая борьба»: одно хочет, а другой высчитывает, что ему надо и так далее. Между разумом и чувством этого антагонизма нет. Его и не может быть, так как единичность, чувственность

не настолько обладает мощью для себя бытия, чтобы задавать какие-то свои позиции всеобщему, причём своему же истинному всеобщему! Вот в чём секрет, вот почему разум и чувства не бывают в отношении дуализма. Если есть разум, тогда просто есть разумность чувства. Чувственная разумность или разумная чувственность — это, в общем-то, то, к чему каждый человек должен идти в развитии своей всеобщей природы.

Период беременности женщины, наверное, понятен. Здесь в силу предпосылок самого процесса чувственная, душевная сторона с необходимостью тоже выступает главенствующей и определяющей, но в интересах развития самого рода. То есть, обратите внимание, род здесь выступает исключительно в своей наготе и чистоте — как чувственная всеобщность. Вот вам и родовое начало человека, с чем так много возился Фейербах, чему так радовался до исступления молодой Маркс, чтобы потом от этого антропологического оттолкнуться, чем окончил свое философствование Чернышевский и многие по сей день не сходящие с этого. Ясно? Итак, остаётся ещё состояние животного магнетизма, потому что состояние смерти тоже понятно само собой — это упадок духовного и выступление душевного в качестве главного момента, и мы уже говорили об этом как о ступени процесса возраста.

Итак, состояние магнетизма. Во-первых, почему название такое странное — животный магнетизм? Теперь это называют просто *гипнозом*. Но надо сказать, что гипноз — далеко не лучшее обозначение этого проявления магического отношения души, потому что гипноз суживает круг явлений и проявлений, а животный магнетизм, обратите внимание, берёт всю полноту возможных явлений этого отношения души. Во-первых, сюда вплетён чисто неорганический момент отношения — просто магнетизм, во-вторых, — животный момент. Значит, это тот магнетизм, такое состояние, к которому могут приходиться в своём собственном развитии и животные, или то состояние, в которое их ставят, приводят. Это касается и человека. Человек в антропологической формации души может прийти в состояние животного магнетизма. Вот как раз одна из разновидностей, когда чувственное, душевное определяет духовное, и в зависимости от того, каково соотношение этих моментов, и выступают пять основных форм. Одной из этих форм отношения, когда душевное определяет духовное в развитии антропологической души, и выступает животный магнетизм. Не следует здесь рассматривать, сам ли индивид, субъект приходит в состояние

животного магнетизма или его приводят — это одно и то же. Здесь важно другое — что это собой представляет. А представляет собой это всё то, что мы с вами в буквальном смысле слова рассмотрели во всех предшествующих формах проявления магического отношения души. То есть состояние животного магнетизма вмещает в себя все формы проявления этого магического отношения в форме болезненного состояния, начиная от сомнамбулизма, когда гипнотизируемый индивид ощущает, видит, слышит, обоняет и так далее, как индивид, его гипнотизирующий. Гипнотизируемый имеет волю, чувства, желания, ощущения и так далее так, как это присуще самому гипнотизёру. Налицо полный момент, присущий сомнамбуле, хотя там никакого намеренного введения его в это состояние не имеется. Так, например, человек обнаруживает, что случайно встретившаяся ему собака оказывается вдруг полностью подчинённой его воле, покорной ему, а он и внимания на неё не обратил. Тут нет никакого специального намерения ввести собаку в состояние сомнамбулизма, магнетизма, гипноза. Это просто непосредственное магическое воздействие, именно магическое. Просто более развитая форма духа оказывается непосредственной силой для этой неразвитой формы. Но вот что важно: именно пройдя через животный магнетизм, или гипноз, поскольку он является как бы резюмирующим, собирающим воедино оба предшествующих способа проявления магического отношения души, антропологическая душа как *чувствующая душа*, погружённая по своему содержанию и в себя, и во внешний мир, после гипноза с необходимостью *возвращается к себе самой*. Вот что важно! Так что гипноз или стадия гипноза является высшей формой соотношения душевного и духовного, после которой душевное начинает выступать подчинённым и, соответственно, различённым для духовного таким образом, что *духовное* начинает находиться в отношении как раз *более определяющего*. Вот с этого-то момента и начинается *настоящее чувство индивидом себя самого*, вот тут-то и возможен уже не просто зародыш противоречия, который мы сегодня с вами рассматривали, а настоящее, развитое противоречие в самой чувствующей душе, а значит, все формы, которые я вкратце сегодня упомянул с иронией. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

В прошлый раз мы с вами остановились вкратце на рассмотрении *чувства себя самого в его непосредственности*, или на непосредственном чувстве себя самого. Подошли вплотную ко *второй основной форме чувства себя самого* и на этом расстались. Вот отсюда мы и продолжим. Итак, чувство самого себя, как мы с вами убедились, представляет собой чрезвычайно важную ступень в развитии души вообще. Ступень, к которой мы подошли сегодня, представляет особый интерес. Если характеризовать её вкратце, то можно определить её так: *опосредствованное, рефлексированное чувство себя самого* есть *положенное противоречие* чувствующей души. То есть если непосредственное чувство себя самого было лишь задатком противоречия, то в данном случае сама душа выступает как существующее противоречие. Притом «противоречие» в данном случае я употребляю в строжайшем значении содержания этого слова, а именно не как какое угодно различие в душе, а именно различие, достигшее противоположности её собственных моментов. Значит, в целом сегодня мы будем иметь дело с этим.

Откуда возникает это противоречие и что с ним связано? Противоречие это возникает из природы самой души, как мы убедились, разбирая её предшествующее развитие. В чём оно состоит и выражается? В том, что душа как реально существующая обязательно выступает как индивидуальная душа, но одновременно душа никогда не исчерпывается тем, что она принадлежит данному индивиду или множеству индивидов. Значит, душа есть нечто, выходящее за пределы индивидуальности. Проще говоря, в себе душа всегда есть противоречие индивидуальности, то есть особенности, и всеобщности — вот это-то противоречие как раз и развёртывается на различных ступенях развития души. Но нам важно установить именно особенность этого развития на той ступени, к которой мы подошли. Здесь важно, что это противоречие отличается от тех противоречий, которые мы с вами уже встречали в развитии души, начиная с её простейшей природной определённости. В чём оно выражается? В том, что противоречие души в ней самой доходит до состояния помешательства — вот эта особенность,

присущая данной ступени. Значит, чувство себя самого в его рефлексивной определённости есть состояние *помешательства души*. В прошлый раз мы подробно останавливались на болезнях как состояниях и установили с вами, что все разновидности болезней сводятся к главному пункту при всём их различии формаций — к тому, что здесь чувственное ещё является удерживающим в себе самом духовное. Помните это? Пожалуйста, не упускайте это из виду в своём сознании сегодня, потому что в сравнении с этим как раз состояние помешательства является очень различённым отношением двух моментов. Чем оно характеризуется в самом общем виде, если забежать вперёд? Тем, что в состоянии помешательства, ещё раз повторяю, имеет место не какое-то неопределённое соотношение этих двух моментов, а строго определённое — такое, где каждый момент представляет собой некоторую тотальность. И душевный момент (а он-то и является прежде всего отягчённым природной, непосредственной определённой), и духовный момент — и тот, и другой момент является тотальностью каждый сам в себе. Значит, никакой смеси уже, как это было в чувстве болезни и в разновидностях болезни духа, здесь нет — здесь есть *прямая противоположность* двух этих сфер существования, притом в одном субъекте, *в одном индивидуе*. Откуда это проистекает? А проистекает вот откуда.

Присмотримся ещё раз к тому, на чём мы остановились, — к чувству себя самого. Что оно собой представляет? Мы установили с вами, что чувство себя самого возникает из определённости многообразия чувств — это один момент. Второй момент — простота этого чувства, теряющая это многообразие. Значит, в чувстве себя самого есть два момента: первый — многообразие чувства (его содержание прежде всего) и второй — простота формы чувства. Значит, чувство себя самого невозможно без простоты формы чувства, к которой сводится многообразие самого содержания чувства. Вот всё, что мы с вами имели в прошлый раз. Но вдумайтесь одновременно, вот эта простота чувства может быть названа простым бытием души, простотой формы. А тогда что представляет собой определённую содержание этой чувствующей души? Его спокойно можно назвать особенным бытием души. Значит, даже в чувстве себя самого есть два момента: особенное бытие души и всеобщее, простое бытие души — то, что я назвал как раз содержанием и формой души. Это понятно, да? Теперь вдумайтесь, от чего зависит чувство себя самого в связи с этими двумя

моментами? От того, насколько развит каждый из этих моментов сам по себе и насколько развиты отношения между ними. Вот и всё, больше мы ничего с вами не имеем для дальнейшего. Теперь следующее. Чувство самого себя — как оно возникает? Уберите первый момент, который я специально для вас выделил, — определённости содержания, многообразия содержания чувства. Будет какое-нибудь чувство себя самого? Нет, его совсем не будет! Значит, вот это простое бытие души как форма чувства себя самого непосредственно обусловлено многообразием содержания, особенным бытием души и неотделимо от него. Уберите одно — исчезает другое! Понятно это? Значит, с одной стороны, нам кажется, что чувство себя самого по своей природе как простое бытие есть что-то совершенно самостоятельное. Таково первое впечатление. На самом же деле это такая самостоятельность, которая целиком ещё обусловлена содержанием чувств, особенным бытием души. Улавливаете? Значит, это для себя бытие как форма души ещё очень абстрактное, оно живёт исключительно только определённой чувств. Уберите определённую чувств — и исчезнет само чувство себя самого! Вот в чём и взлёт, и недостаток чувства самого себя! Но одновременно в этом коренится и то, что чувство самого себя как форма, как простое бытие, как абстрактное для себя бытие имеет возможность получить и наличность. А почему нет? Раз чувство себя самого как содержание имеет определённую и никто не может поставить предел развитию этой определённости, почему же простое бытие души может быть ограничено? То есть оба момента имеют в себе возможность дальнейшего развития. Но вот тут-то и обнаруживается, что как раз вследствие этой возможности развития как противоречия, присущего индивидуальной душе, и выступает вот эта вторая фаза, которая Гегелем правильно называется состоянием помешательства.

Состояние помешательства именно в том и заключается, что особенное бытие души (если выражаться абстрактно) и простое, всеобщее бытие души выступают в самом индивиде, в самом субъекте как две формы состояния, абсолютно противоположные друг другу и в то же время имеющие отношение друг к другу. Вот как. Вдумайтесь, здесь намечается весьма интересный момент, который нам ещё необходимо с вами осознать. Поскольку два момента на ступени развития противоречия до противоположности моментов оказываются как бы существующими самостоятельно

каждый сам по себе, то ведь возможно двоякое сочетание как бы двух субстанций из этой формы — то один момент оказывается превалирующим, то второй момент. Притом независимо от того, что является здесь превалирующим, от этого не меняется само состояние помешательства как состояние. Оно меняет лишь свои модификации, но при этом остаётся состоянием помешательства. Улавливаете, в чём дело? Сейчас это станет яснее при рассмотрении определённости этого отношения.

Итак, состояние помешательства можно охарактеризовать как величайшее противоречие, как выступившее противоречие в развитии антропологической формации души. Достоин внимания, что состояние помешательства души, с одной стороны, есть величайший взлёт. На предшествующих ступенях развития души, начиная с первой и простейшей природной определённости, как мы с вами убедились, такого состояния мы ещё не имели. А когда мы вплотную подошли к тому, что оказались накануне выступления для себя бытия, то есть в канун выступления я, то как раз здесь обнаруживается, что эта ступень одновременно отягощена и помешательством. Значит, для помешательства вовсе недостаточно какой угодно ступени развития души. Ничего подобного! Если перевести на более высокие формообразования, то следует сказать, что для состояния помешательства требуется предположить уже *высокую ступень рассудочного сознания*. Если этот момент ещё не достигнут, то никакого состояния помешательства не бывает. У животных не бывает помешательства. Не бывает именно потому, что если рассудок и присутствует в развитии души животного, то он присутствует везде только в форме чувств, максимально — в форме инстинкта и ни в какой другой форме. Обратите внимание на эту специфическую особенность, весьма принципиально отличающую человека от животного: у животного хотя и присутствуют рассудок и разум, но они всегда имеют бытие в только форме чувства и в форме инстинкта; никак иначе рассудок и разум у животных не существует и не выступает! Значит, это ещё тот генезис рассудка и разума, когда эти две формы мышления сами ещё целиком и полностью не вышли из определённости чувства и инстинкта. Они ещё пребывают, формируются в сфере чувства и инстинкта. А раз эти две формы мышления не вышли ещё из сферы чувства и инстинкта, именно поэтому невозможно помешательство, ибо здесь не может быть противоречия! Различие здесь может быть налицо, пожалуйста: одно дело — чувство содержания и формы, другое

дело — всеобщее, которое формируется здесь и так далее. Всё здесь есть в качестве различия, но различие не есть ещё противоречие, а помешательство и есть именно противоречие, то есть прямая противоположность моментов данного субъекта! Вдумайтесь в это.

Я думаю, что мне нет надобности сейчас отвлекаться для разъяснения того, что представляет собой различие и что представляет собой противоположность. Различие — это то, с чем мы знакомы уже в ощущениях, то есть это не лучшее и не высшее, с чем мы сталкиваемся вообще при освоении как внешнего, так и внутреннего мира. Но вот противоположность — это уже такое различие, до которого рассудочное сознание даже не в состоянии доходить в чистом виде. Само рассудочное сознание может пребывать в моментах противоположности как в стихии, но никогда не способно осознавать и знать эти противоположности. Это весьма принципиальное различие. Почему? Да потому, что сам рассудок есть неразрешённая форма противоположности! Я уже не раз объяснял, что сам рассудок представляет собой своеобразную непосредственную форму сочетания и перехода двух своих противоположных моментов: с одной стороны, абстрактного тождества с собой, откуда знаменитое правило формальной логики $A = A$, а с другой стороны, непосредственного различия с самим собой и с иным, чему соответствуют второй и третий законы формальной логики. То есть рассудок есть смесь, непосредственный переход противоположностей друг в друга. Это его стихия, таков он есть. А теперь поставьте вопрос: как может этот рассудок знать предметно эту форму противоположности? Да никак не может! Ведь чтобы знать что-то, недостаточно слиться с тем, что хочешь знать, а если это так, то вообще не получается никакого знания! Это нетрудно сообразить. Значит, в процессе познания и освоения чего бы то ни было, тем более освоения противоположности и противоречия, нужно выйти за пределы этого противоречия как предметного существования. То есть, как Гегель выражается, чтобы познать противоположность предметного существования противоположных моментов, нужно хотя бы в субъективной форме одновременно уже нащупать третий момент — единство этих противоположных моментов. Тогда только начинает схватываться и усваиваться предметная противоположность этих моментов, вот в чём дело. А поскольку рассудок сам является лишь стихией этих противоположных моментов, он, естественно, набредавая на предметную противоположность, даже не в состоянии узнать

и выразить её. Вот почему рассудок всегда останавливается только на различии и барахтается в нём. Незрелая форма различия и, соответственно, примитивные формы ограниченного, непосредственного единства — вот сфера, в которой барахтается рассудочное познание вообще. Отсюда, между прочим, и борьба рассудка против противоречия. Для рассудка существование противоречия является чем-то потусторонним, заповедной сферой. Поскольку он сам есть стихия этого противоречия в человеке, постольку и противоречия для него не существует. Поэтому сколь ни втолковывай рассудку, что противоречие есть, он не способен этого знать! Потому что он может только одно: один момент — тождество — вычленив и выдать за сам по себе существующий и другой момент — различие — выдать за сам по себе существующий, а соединить их вместе он не может! Это природа рассудка — не соединять эти противоположности друг с другом. Это и ключ к загадке современной борьбы против противоречия. Значит, рассудочное мышление тут как тут, как только объявляется война против противоречия. Она — лучшее доказательство того, что на сцену выступил воинствующий рассудок.

Итак, в состоянии помешательства имеет место именно противоречие, то есть прямая противоположность моментов самой чувствующей души: с одной стороны, чувствующего момента, чувствующей тотальности, а с другой стороны, абстрактной всеобщей тотальности — в самой же чувствующей душе! Посудите сами, почему эти моменты являются противоположными? На моменте чувствующей тотальности, на моменте чувства самого себя, пока это я ещё не отделено от содержания чувства, имеется вся полнота содержания. На моменте же абстрактного всеобщего бытия души ничего нет, кроме тождества с собой — это совершенно пустая форма для себя бытия души. Там — содержание чувствующей тотальности души и формы нет, а тут, наоборот, имеется форма, но нет содержания. Вот какие два момента противоположности! Тем не менее эта фаза, как мы с вами установили, неизбежна, потому что это является лишь следствием дальнейшей определённости развития противоречия, присущего природе самой души в её исходном моменте. Важнее другое — что отсюда следует, что это состояние противоречия, противоположности моментов души является *необходимой формой* развития души вообще. Удивительно! Значит, если мы хотим пройти от природной формы существования души до разумной формы существования

души, мы не можем миновать состояния помешательства, потому что состояние помешательства и есть состояние противоречия противоположных моментов чувствующей души. Многим, может быть, хотелось бы этой фазы избежать, но, увы, ещё раз повторяю, это необходимая ступень и необходимость того, почему этого не избежать, я вкратце уже раскрыл. Вопрос состоит лишь в другом. Мы ведь с вами заняты, по сути дела, тем, чем должна заниматься опытная наука на основании диалектического метода, значит, мы здесь хоть и заняты развитием момента всеобщего, но в особенной формации. И одно дело — фиксировать необходимость самого этого противоречия, то есть момента всеобщности, а другое дело — ответить на вопрос, обязательно ли эта всеобщность противоречия чувствующей души должна выступать в каждом индивиде, каждой индивидуальной душе. Это не одно и то же!

Вот тут-то я и должен кое-что вам разъяснить. Дело в том, что отношение всеобщего и особенного, как мы с вами уже неоднократно касались, не является непосредственным. То, что происходит в сфере всеобщего и в сфере моментов развития всеобщего, вовсе непосредственно не является с необходимостью выступающим в сфере особенного, а тем более — в сфере единичного. Потому что нужно отбросить рассудочную форму представления, будто всеобщее существует само по себе с одной стороны, особенное существует само по себе с другой стороны, а с третьей стороны — само по себе единичное, дескать. Это всё хорошо в качестве фикции рассудка и его представления. На самом деле нет ни одного, ни другого, ни третьего, а есть лишь единый процесс всеобщего! Что представляется для чувственно-рассудочного сознания? «Вот передо мной берёза, а вот — верблюд, а вот — звезда, — и мы говорим, — это и есть существующее, реальность, бытие!» Но всё, что мы называем реальностью и бытием, является всего лишь определённым моментом, определённым состоянием процесса развития всеобщего, и всё! Вот что трудно сообразить обыденному нефилософскому мышлению. Удалите всеобщее определение из этого верблюда, из этого дерева, из этой звезды — и от этих предметов, так реально и так хорошо существующих, ничего не останется! Улавливаете, в чём дело? Значит, отношение здесь хотя и капризное, но одновременно и очень простое: всё так называемое реальное, материальное, единичное, чувственное существование является производным моментом и состоянием развития самого всеобщего, если угодно — ступеньком,

материализацией всеобщего нематериального процесса, и всё! А мы так привыкли иметь дело с вещами с одной стороны и с чем-то по ту сторону вещей — с другой стороны. Из этого простого замечания следует, что невозможно непосредственно переходить ни от единичного к всеобщему, ни, наоборот, от всеобщего к единичному как к существующим безразлично друг к другу. Наоборот, ещё раз повторяю, единый процесс всеобщего, определённого в себе самом, есть одновременно процесс и самоопределения всеобщего к единичному, и самоотрицания единичного во всеобщем. И ничего более не имеется. Значит, непосредственно переносить в сознании определения всеобщего на особенное и единичное и наоборот мы с вами не имеем никакого права! Уловили? Вот отсюда и следует, что то, что касается определённости всеобщего, вовсе не является сразу, без всякого опосредствования, переносимым на особенное и выдаваемым за особенное. Если всеобщая природа души с необходимостью должна пройти ступень помешательства, то это касается всеобщей природы души, но индивид, *душа индивида* вовсе не обязательно выступит и примет форму этого помешательства! В чём же дело? А в том, что помешательство является лишь крайностью [отношения] противоположных моментов чувствующей души — противоположностью, а эта чистая противоположность моментов вовсе не обязательно достигает у каждого индивида такой чистоты. Значит, форму помешательства индивиды могут пройти в смягчённом виде, как-то: в виде глупости, нелепости поведения, шатаний, ошибок, заблуждений и тому подобного. То есть всё, что является отклоняющимся от единства особенного и всеобщего, так или иначе является формой помешательства, но это помешательство выступает уже смягчённым и в буквальном смысле слова не называется помешательством. А вообще-то, строго говоря, каждая ошибка и глупость, каждое заблуждение человека есть в себе помешательство, то есть это неразвитое помешательство, так как обстоятельства помешали ему выступить в развитой форме, и всё. Ясно это? Значит, мы с вами не имеем права делать вывод, что если помешательство является всеобщей необходимой ступенью развития души, то и каждый индивид должен обязательно пройти форму помешательства, причём в классически чистом виде. Во все нет! Индивидуальные формы прохождения этой фазы души эмпирически могут быть весьма многообразны. Речь идёт о всеобщем способе, а смешанных

способов этих эмпирически может быть сколько угодно много. Это ясно?

Второй момент, который мне хочется разъяснить, состоит в следующем. Я уже отмечал, что помешательство предполагает высокую ступень рассудочного сознания, по крайней мере, потому, что на ступени разумного сознания помешательство возможно уже не за счёт природы самого духа, а только за счёт внешних обстоятельств. Отсюда настоящее помешательство выступает именно на ступени рассудочного сознания, и дальше станет ясно, почему. Я на этом энергично настаиваю, тем более что Гегель-то этого различия не проводит, а это принципиально важно! Настоящая сфера помешательства — это сфера именно рассудочного мышления; в разумном мышлении помешательства не бывает! В чём тут дело? Почему мы с вами должны как бы забежать вперёд? Рассудка ещё нет, и мы бьёмся, в общем-то, пока ещё над антропологической формой души, значит, даже чувственное сознание ещё не выступило, правда ведь?! То есть, смотрите, мы берём чувство себя самого и заняты данной ступенью. Много это? Это та формация, где сознание ещё не выступило даже в качестве чувственного. Здесь есть какое-то для себя бытие, есть какая-то абстракция, какое-то чистое бытие, всеобщее бытие, но это ещё даже не сознание. Почему же мы должны забегать вперёд и забегаем ли мы вперёд? Казалось бы, помешательство нужно рассматривать, когда подойдём к рассудку, так как развитая форма рассудка и есть настоящий базис помешательства. Однако это было бы ошибкой в буквальном смысле слова. Когда мы с вами подойдём к рассудку, тогда мы будем уже лишены права рассматривать помешательство. В чём дело? А вот в чём. Действительной души нигде не существует вне тела, а в данном случае, в антропологической формации, мы прежде всего заняты телесной, чувственной природной определённой — это понятно. Обратите внимание, мы установили, что на ступени пока ещё природной определённости развития души возникает состояние тотальности и душевного, и духовного, значит, чувственной природной определённости души в целом. Следовательно, здесь мы не выходим за пределы природности самой души. Уж коли душа природная, больше или меньше снимающая свою определённую, то всё равно она должна выступать как природная, и мы удержим этот момент, это понятно. Во-вторых, хотя рассудок и выступает предпосылкой помешательства, но при помешательстве сама

природная, чувственная определённая душа выступает самостоятельной тотальностью. Уловили? А если бы мы подошли уже к развитой форме рассудка, то это — та ступень, где природная, чувственная определённая душа уже снята, и поэтому помешательство уже невозможно, а если и возможно, то только в качестве деградации: по каким-то обстоятельствам происходит опускание рассудка к чувственной его определённости. Но если бы даже мы взяли рассудок, опустившийся в чувственную определённую, то мы и попали бы туда, где сейчас находимся. Значит, хотим мы или не хотим, хотя рассудок и есть предпосылка помешательства, тем не менее помешательство как форма, принадлежащая развитию природной определённости души, должна быть рассмотрена *до того*, как выступит развитая форма рассудочного сознания. Это в высшей степени важно — это важно в связи с пониманием характера диалектического метода!

Для ясности приведу пример. Если бы мы располагали временем рассмотреть уже формы объективного духа, то увидели бы, что туда входят простые моменты, изложенные Гегелем в «Философии права» и кратко в самой «Философии духа». Это абстрактное право, моральность и нравственность — вот простые наименования. Притом в абстрактное право входит абстрактная субъективная воля, или понятие воли, как говорит Гегель, далее — непосредственность вещей, значит, абстрактная форма владения и так далее, далее идёт рефлексированная в себя воля, то есть моральность и так далее. Но что это означает? Гегель начинает с абстрактной воли. А что, воля действительно существует как абстрактная воля до всего этого — до отношения к вещам, до моральности, до нравственности?! Так, что ли? Или ещё резче: если мы берём последний раздел — отношение нравственности, куда входят семья, гражданское общество и государство, так что же, право, владение, моральность существуют до семьи, до гражданского общества, до государства?! Это чепуха! То есть во времени, наоборот, семья, гражданское общество, государство являются предшествующими. Должна быть уже развитая семья с развитыми отношениями в обществе и в государстве, чтобы выступила как раз и абстрактная воля, и абстрактное владение, и право и так далее. Уловили? Тем не менее диалектическое изложение оказывается перевёрнутым на голову. Правильно это или нет? Правильно. Почему? Потому что, хотя реально и существует, например, развитая форма общества и государства, тем не менее,

поставив вопрос, что же представляют собой общество или государство, мы с вами с необходимостью начали бы рассмотрение с простейшего: что есть абстрактная свобода воли, что есть абстрактное отношение к вещам внешнего мира как владение и так далее. Уловили?

Значит, мы получаем общий вывод: при диалектическом методе изложения речь идёт не о предшествовании во времени. Вот тут-то и оказывается, что диалектический метод никак не следует временной и пространственной определённости — он является прямой противоположностью. То, что в пространстве и времени является первичным, в диалектическом изложении является вторичным. Вот как интересно! То есть диалектический метод следует не явлениям в пространственно-временной определённости, а всеобщей природе явлений! Уловили, в чём здесь кажущаяся извращённость? Поэтому эмпирические методы, с одной стороны, и так называемые рациональные методы, с другой стороны, являются извращением природы вещей — в буквальном смысле слова! Как видите, диалектический метод доставляет действительно немало трудностей даже для его осмысления, а не только для его применения к исследуемым предметам. Но он одновременно совершенно прост, потому что, следуя всеобщей конкретной природе вещей, он следует строжайшей необходимости восхождения от абстрактного к конкретному, в то время как эмпирические методы берутся с эмпирией, полагая, что это — конкретное, или как раз синтетические методы берутся с абстракцией сущности, полагая, что они тоже заняты чем-то существенным и так далее, а на самом деле это — односторонности. Ясно, в чём дело? Значит, хотим мы того или не хотим, если мы не следуем диалектическому методу, то, конечно, можно помешательство рассматривать как раз уже на ступени развитой формы рассудочного сознания, но тогда мы с вами должны забыть о диалектическом методе, а если следовать диалектическому методу, значит, здесь. После этого разъяснения становится ясно, почему мы именно здесь рассматриваем состояние помешательства — потому, что оно подчинено ещё природной определённости развития души, а следовательно является абстрактным состоянием души по сравнению с развитием рассудка. Потому-то ему здесь и место.

Присмотримся определённое, что представляет собой стадия помешательства. Как я уже сказал, помешательство в абстрактном виде есть самостоятельность противоположных моментов души:

чувственной тотальности и абстрактной тотальности для себя бытия. Каково соотношение этих моментов? Соотношение этих моментов зависит уже от того, какова ступень развития этого противоречия, а в связи с этим сразу выступают способы, виды помешательства. Какие это формы, чтобы через виды, формы помешательства мы пришли к раскрытию содержания? Основные виды помешательства простые — это *слабоумие* как первый основной способ, *тупоумие* как второй основной способ, а *третий основной способ* помешательства — *безумие*. Сейчас я дам ключ к осмыслению этих основных способов, ступеней помешательства, чтобы вы поняли, почему выступают именно эти три основных способа помешательства. Что представляет собой слабоумие в целом как первая основная ступень помешательства (хотя у неё есть и свои модификации, о чём я скажу несколько слов)? Слабоумие есть непосредственность чувства себя самого и погружённость в состояние этого чувства. Ещё раз повторяю. Слабоумие есть *непосредственность чувства себя самого* и *погружённость в эту непосредственность чувства себя*. Вторая форма — тупоумие — это уже не просто неопределённая бессодержательность чувства себя самого, расплывающееся чувство, а определённое чувство, или *определённость чувства себя самого*, то есть какая-то *особенность чувства* здесь выступает содержанием чувства себя самого. Улавливаете? Значит, опять различие выступило вместо первой абстрактности чувства себя самого. И, наконец, третья форма является самой развитой формой помешательства — безумие. Здесь не просто имеется какое-то различие (особенное выступило в абстрактной неопределённости чувства себя самого), а выступает *чувство противоположных моментов*, а именно и чувство себя самого как природной определённости души, как её бытия, и чувство абстрактной всеобщности себя самого. То есть состояние безумия есть не только чувствуемое, но даже и могущее сознавать наличие противоположных моментов в самом же субъекте. То есть субъект не только чувствует, но может *сознавать*, что в нём имеются совершенно противоположные моменты, не просто никак не соприкасающиеся друг с другом, а, наоборот, смертельно воюющие между собой. То есть третья форма или третий способ помешательства действительно является самой развитой формой — это *основная форма* помешательства. Это когда помешанный знает в себе самом двух субъектов, двух личностей. Впрочем, это как раз самая знакомая

нам с вами форма помешательства; она встречается повседневно в форме лицемерия политического, общественного, нравственно-го и так далее. Я об этом скажу подробнее далее.

Теперь вкратце охарактеризуем содержание этих основных форм, чтобы перейти к раскрытию содержания самого помешательства. Итак, в чём состояние первой формы помешательства — слабоумия? Слабоумие является *самой природной, самой непосредственной, самой сущей* формой помешательства — значит, самой непосредственной. Правда, в эту форму помешательства индивид может и впасть, но самая распространённая основная форма этого помешательства — именно природная его определённость. С чем это связано? Со всеми теми природными определённостями души, которые мы с вами рассмотрели, начиная с расы, с географических и климатических условий. Ясно? Значит, то, что мы с вами рассматривали первоначально как первые способы необходимого бытия души, если они оказываются абсолютными и не снимаются дальнейшим развитием души, то они-то как раз и являются тем, что выступает на данной ступени как слабоумие. То есть если развитие души не пошло дальше, например, расовой определённости, дальше различия данного народа от другого народа и так далее и всё это выступает именно в определённости индивидуальной души, то это и есть обычное состояние слабоумия. Улавливаете, какая это «великая принадлежность к природе»?! Чем ближе к природе — тем больше слабоумия! Здесь немножко вам раскрывается тезис Руссо «Назад к природе!» Мало исторических форм помешательства, нужно ещё и природное слабоумие как основная стихия — вот что означает по содержанию этот тезис в буквальном смысле слова. И это проповедовалось под видом как раз гуманизма, человечности и так далее. Великолепно! В чём проявляется (хотя о проявлениях в философии говорить неуместно, потому что проявления — это вообще эмпирия и сфера случайности) состояние слабоумия как первой формы помешательства? Оно проявляется, во-первых, в пассивности — как физической, так и духовной. Слабоумие — это природное отсутствие интереса! Не отсутствие интереса, вызванное чем-то, обусловленное, положенное, а сущее отсутствие интереса как физического, так и духовного. Представляете? Здесь индивид является тождественным себе самому именно в своей природной определённости. Вот это, по сути дела, и является настоящим воплощением формально-

логического закона $A = A$. Он равен себе самому в своей природной определённости, и ничего за пределами этого его не интересует! «Чего же боле? Свет решил...» и так далее.

Это первая форма в целом [— слабоумие]. Модификацией её что выступает? *Рассеянность* — первая модификация слабоумия. Я думаю, вы догадываетесь, почему. Потому что именно в рассеянности индивид теряет объективную связь с объектом. В связи с этим рассеянность вообще, в самом широком смысле слова, связана с односторонним отношением к конкретной действительности: что-то из неё вырывается, а что-то туда опускается, опять что-то из неё вырывается и так далее. Формы проявления рассеянности чрезвычайно многообразны и зачастую смешны, но не о них сейчас идёт речь. Третьей модификацией слабоумия как природной формации помешательства является *бестолковость*. Обратите внимание, что и это выделение формаций слабоумия подчинено тому же самому диалектическому процессу, где абстрактно-всеобщее приобретает какую-то бóльшую определённую. Бестолковость — весьма своеобразная форма слабоумия. С одной стороны, бестолковость характеризуется каким-то уже содержанием. Это не просто природное отупение, природная тупость и абсолютное безразличие, отсутствие интересов. Нет, об этом уже не скажешь, бестолковость — это заинтересованная уже бестолковость. Она весьма пестра, я бы сказал даже, бесконечна по содержанию своих интересов. Но, удивительное дело, эта чрезвычайно многообразная и пёстрая заинтересованность всегда кончается лишь тем, что эта пестрота множества интересов и целей свалена в кучу без всякой попытки хотя бы как-то раскрыть связь этого многообразного интереса. Это просто перескакивание от одного интереса к другому и так далее без конца и удержание всего, как в свалке! Например, односторонние формы эрудиции, которые посвящены специально одному и направлены на одно — на то, чтобы как можно с бóльшим ознакомиться и как можно больше удержать в себе, это и есть обычное проявление бестолковости. Это бесконечно пёстрые сведения без всякой связи! Чего только такой индивид ни знает, сведений у него — прямо как в Библиотеке имени Ленина или как в Британском музее, но всё это не имеет даже каталогического библиотечного различия! Уловили, в чём дело, да? Значит, обратите внимание, при развёртывании этих форм идёт речь не только о приобретении какого-то содержания, какой-то чувственной и даже более

развитой определённости, но одновременно с необходимостью в той или другой степени развития присутствует второй момент — связь этого различённого, есть она или нет. Вот это несоединение двух моментов и присуще в целом способам помешательства: то различённое фиксируется только как различённое, то единство — только как единство [, а связи этих моментов нет].

Далее следует второй способ помешательства, который я вам назвал, — тупоумие. Тупоумие на первый взгляд может показаться по словоупотреблению гораздо более отрицательным, чем, например, слабоумие. На самом же деле тупоумие интересно одним моментом, а именно при тупоумии присутствует более развитой момент рассудка. Поэтому тупоумный — это вообще не тот индивид, который ничего не способен сознавать. Это было бы полным искажением того, что здесь имеет место на самом деле. Наоборот, тупоумный способен моментом своего рассудочного сознания осознавать в пределах этого момента чрезвычайно последовательно, но исключительно ограниченным образом и способом, не выходя за пределы этого рассудочного момента сознания, а вот за пределами этого выступает полная определённая чувствующей себя души.

Теперь один пункт, который, возможно, затруднит вас, в связи с тем пунктом, которого мы сейчас коснулись, а именно Гегель постоянно говорит о том, что здесь происходит своеобразное соотношение субъективного и объективного. Для него это обычные категории, и он знает, о чём говорит. Но вот что вас может смутить, когда будете прорабатывать первоисточники, главным образом [работы] Гегеля: что здесь считать субъективным, а что — объективным? Это чрезвычайно важно, потому что иначе всё перевернётся, встанет на голову и действительно ни Гегеля нельзя будет понять и осознать, ни себя самого в попытках как раз овладеть содержанием того, что даёт Гегель. Итак, речь идёт о соотношении субъективного и объективного. Что здесь выступает объективным, а что — субъективным? Ещё раз напоминаю, что у нас везде в этой формации развития души имеется два момента — чувственная тотальность (помните это?) и абстрактная тотальность как чистое абстрактное бытие и так далее души. Что же здесь является субъективным, а что — объективным? Не вдаваясь в длинные подробности за недостатком времени, скажу резко и кратко сразу: вот эта чувственная тотальность души, тотальность чувства самого себя и есть *субъективность*, в то время как

рассудочный момент души есть настоящая *объективность*. Я потому вам так кратко назвал и объяснил, что достаточно долго и подробно мы останавливались на форме и содержании ощущений, на форме и содержании чувств и так далее, где давно уже установили, какой момент является субъективным, а какой является объективным. Как раз тотальность чувства себя самого субъективна, потому что в содержании этого чувства выступает всегда нечто ограниченное! А вот момент объективности действительно принадлежит именно рассудочному моменту сознания. Почему? Потому, что рассудок есть всё-таки расчленённость и предмета рассудка, и самого состояния души. Значит, хотя бы рассудочная, но определённая и внешней, и внутренней предметности для рассудочной формы сознания имеется. А раз есть расчленённость, есть и дальнейшее движение рассудка, а именно попытка раскрыть связь этой различённости (то, что легко доступно опытной науке), а вот в чувстве себя самого как раз этого-то и нет. Если там и выступает различённость содержания, то только таким образом, что одна различённость содержания просто выступает возле другой — и получается пестрота различного содержания чувства себя самого без всякой попытки и без всякой возможности раскрыть какую-то внутреннюю связь. Вот вследствие этого — невозможности достичь определённости различия в содержании чувства себя самого и тем более невозможности раскрыть единство этого различённого содержания — чувство себя самого по этим двум моментам и является субъективным. Значит, если индивид подпадает под момент чувства себя самого, то он не относится объективным образом ни к себе самому, ни к внешнему для него миру! И то, и другое для него является субъективной формой отношения. Ясно? Поэтому если для простоты спросить, например, как дикарь относится к себе самому и к объективному миру в сравнении с любым развитым человеком, то можно легко ответить — субъективно. Потому что объективность-то состоит в чём? Прежде всего — в раскрытии внутренней связи в самом объективном мире, и в соответствии с этой опосредствованной связью происходит как раз и теоретическое, и практическое утверждение индивида как по отношению к внешнему миру, так и к себе самому. А вот этого-то и нет у дикаря, как и нет чувства себя самого. Ясно? Значит, далеко не безразлично, какой из двух моментов здесь называется и выступает как субъективный и объективный.

Ближе, что же тогда происходит в состоянии этой формации, а именно тупоумия? В тупоумии имеет место как раз *раздвоение* этих двух моментов — с одной стороны, *содержания чувства себя самого* (а содержание порождает всё, начиная с ощущений вплоть до чувственных представлений), с другой стороны, *рассудочной тотальности*, которая присутствует здесь как второй момент. И вот получается, что моментом рассудочного сознания такой индивид схватывает в своих пределах достаточно правильно связь и выступает совсем не помешанным. Но вне этого момента существует одновременно второй момент — чувство себя самого и его пестрота содержания. Так что такой индивид раздваивается. В одном моменте он правильно относится ко всему вне себя и к себе самому, а в другом моменте он идёт исключительно как подчинённый какому-то единичному чувственному представлению и определяемый этим представлением. Странное дело! С одной стороны, в моменте рассудка он является определяющим своё отношение к внешнему миру, к себе самому и к другим, а в чувственном моменте, наоборот, природная определённость и внешнего мира, и его окружения определяет его самого. То есть это — странная смесь самостоятельности и несамостоятельности индивида. Странная смесь, когда то бытие определяет душу и сознание, то, наоборот, сознание определяет бытие — и внешнего мира, и своё собственное как чувственное бытие! Так что тупоумие — это не отсутствие рассудка и так далее, а наоборот. Но вот это наличие двух моментов и их весьма противоречивое соотношение друг с другом проявляется весьма интересно: чем больше индивид впадает в состояние тупоумия, тем больше он обнаруживает осторожность своего поведения, подозрительность ко всем и вся, завистливость и так далее! То есть раздвоение с самим собой он тут же непосредственно переносит на всех вокруг себя. Разлад с самим собой он подозревает как неотделимо и необходимо присущий всем вокруг него. Поэтому *превратное отношение к себе самому* он моментально делает *субстанциональным определением превратности всего мира*. То есть для тупоумного весь окружающий мир тупоумен именно потому, что он сам таков! Ясно?

И, наконец, последняя формация помешательства — безумие и, разумеется, касающийся этой формации процесс. Эта формация особенно интересна, как я уже сказал, тем, что здесь вообще имеет место не просто какое-то соотношение моментов чувства себя самого как чувственной тотальности и одновременно рассудочной

тотальности внутреннего мира, но ещё и осознание (а не только чувствование) этих двух моментов в их самостоятельности, то есть имеется *осознание разлада с самим собой самим безумцем*. Притом оба момента здесь могут выступать, меняясь в своём значении: то чувственная тотальность может претендовать на то, чтобы определять рассудочную тотальность, то, наоборот, рассудочная тотальность претендует на то, чтобы подчинить себе чувственную тотальность. Если чувственная тотальность хочет взять верх над объективностью рассудочного сознания, тогда это безумие выступает как *неистовство* — неистовство в буквальном смысле слова. Если же, наоборот, рассудок хочет взять верх над тотальностью чувствующего момента как своей прямой противоположностью, то тогда получаются разные формы проявления этого — *ипохондрия, отвращение к жизни* и так далее. Откуда всё это происходит? Оттуда, что здесь ни одна, ни вторая сторона противоположности не может ещё подчинить себе свою собственную противоположность — больше того, не узнаёт в своей противоположности себя самой! Отсюда и крайности этого состояния.

Что же представляет собой в целом после краткого рассмотрения её содержания фаза помешательства в антропологической формации развития души? Она представляет собой интересное. Во-первых, здесь следует отметить *полный распад субъективного и объективного*. Потому что для себя бытие как абстрактное чистое бытие выделилось, и как раз по ступеням, по способам развития помешательства мы с вами проследили, как эта противоположность достигает своей, в общем-то, более-менее как раз уже развитой чистоты. Во-вторых, для этого способа развития души характерна *попытка достичь единства субъективного и объективного*. Оба эти момента налицо. Но интересно, что пока индивидуальная душа находится в состоянии помешательства, она если достигает единства субъективного и объективного, то исключительно в форме субъективности. Ещё раз повторяю: если помешанная душа и достигает единства субъективного и объективного, то исключительно в форме субъективности. Значит, это *субъективное единство*. А что это означает? Простите меня, то, что это единство опять не выходит за пределы какого-то представления или, по крайней мере, целиком момента тотальности чувства себя самого, и всё. Значит, единства субъективного и объективного помешанный может достигать, но только в форме *чувства себя самого*, это — его предел! Уловили эту особенность?

Но в связи с этим есть ещё один важный момент. Обратите внимание: поскольку помешательство приходит к такому, а именно к единству субъективного и объективного в форме субъективности, постольку оно одновременно в связи с этим приходит и к тому, что это субъективное единство есть сущее — другого-то единства оно не может получить. Отсюда следует, что помешанный всегда на своём субъективном представлении единства субъекта и объекта настаивает таким образом, будто оно является объективно сущим! Великолепно! Значит, он пришёл в голове к совершенно случайному ещё, произвольному единству субъективного и объективного, но выдаёт его за то, что единственно только и может быть сущим, объективным! Значит, квинтэссенция помешательства раскрывается здесь целиком: всякое *субъективное представление*, всякая *idea fix*, которые только и существуют в моменте абстрактной субъективности, *навязываются объективному миру* как единственное, что должно быть. Значит, когда то, чего нет в объективном мире, ему навязывается, — это и есть состояние помешательства!

Теперь вдумайтесь в то, что происходило в нашем обществе лет пятнадцать назад: зрелый и перезрелый социализм существовал только в головах политических маньяков и лизоблюдов с кафедр научного коммунизма и истмата, но это выдавалось за объективно сущее, да ещё при жёстком государственном командовании насаждалось с помощью пропаганды и агитации, что это так и есть и никак иначе. То есть это был прямой разлад и прямое противоречие с объективной действительностью — а это и есть состояние общественного сумасшествия! Так что это помешательство индивидуальной души в своей развитой формации выступает как общественно-историческое помешательство. А суть его проста: все формы помешательства сводятся к той или иной разновидности дуализма мышления и бытия, субъективного и объективного, субъекта и объекта. Встаёт вопрос: откуда это помешательство по своему условию, по внутренней необходимости? То есть каково соотношение объективного и субъективного моментов в состоянии помешательства души? Соотношение здесь таково, что сама реальность ещё не является достигшей в себе самой истинной формы, а следовательно, и истинного содержания! Вдумайтесь, я специально дал абстрактное выражение этого, для того чтобы у вас всё не суживалось до антропологической формы помешательства. Для этого и было дано собственно философское определение. Ещё раз повторяю, неразвитая реальность и является той, которая

получает своё выражение в состоянии помешательства. Или, ещё резче говоря, если дать как раз выражение в духе языка Маркса: сумасшедшее бытие и определяет сумасшедшее сознание! В чём дело? Дело вот в чём. Мы с вами установили, что помешательство в целом является дуализмом субъективного и объективного и так далее. Этот дуализм, как мы с вами убедились, в зависимости от ступеней, от способов помешательства выступает в многообразных и бесконечно пёстрых модификациях, но это нас не собьёт с толку, потому что действительность в себе самой, в своей истине, всегда есть конкретно-всеобщее. Это мы уже знаем. Представьте себе, выступает индивид, или целое общество, или состояние всех обществ на земном шаре в какую-то данную формацию и рассматривает эту действительность таким образом, что единственно эмпирическое, единичное, телесное бытие и есть действительное. Как вы думаете, действительность сводится к единичности?! Улавливаете? Значит, если обществом в целом, историей народа на определённой ступени развития овладевает именно та точка зрения, что единственно действительным является единичное, многообразное, телесное, то это, простите меня, общественно-историческая фаза помешательства, ибо она с необходимостью вступает в противоречие с конкретной действительностью! Уловили? Вторую форму специально возьмём. Если, например, общественно-историческое развитие общества набредает на ступень, что не многообразное эмпирическое, телесное, материальное существование является действительным, а, наоборот, единственная сущность этого и есть потусторонняя действительность, то вот вам вторая форма помешательства, хотя это общественно-историческое, «родовое безумие», как охарактеризовал это состояние Герцен в своё время! Кошмар! Значит, теперь вам нетрудно сообразить, что, оказывается, пока эмпирия (эта многообразная пестрота явлений, претендующих на то, что дерево и звезда существуют самостоятельно, а верблюд самостоятельно ходит и живёт и так далее), пока это не разложило себя самого для сознания, для души в её как раз противоречивом состоянии моментов и души, и рассудка, индивид не может выйти из состояния помешательства. Я, по моему, теперь достаточно разъяснил, почему именно помешанное бытие определяет помешанную форму состояния сознания! «Помешанное» в том смысле, что бытие выступает каким-то односторонним моментом, в своей абстракции. Само бытие впадает в противоречие с собой и получает соответствующее своё

выражение в формах души и сознания! Уловили? Посмотрите, то же самое мы наблюдаем исторически, например, в Римской империи на её закате. Откуда были эти формы помешательства сознания? Что, люди индивидуально испортились тогда, не перестроили самих себя в сторону истины и поэтому стали великомучениками настолько, что даже выступили предпосылкой и лоном христианского учения?! Надо было им перестроиться тогда, вот не знали они этого! А на самом деле всё было проще: сам характер бытия той общественной эпохи, само противоречие этого бытия и получило своё выражение во всех формах и скептицизма, и стоицизма, и отчаяния и так далее. Значит, чему перво-наперво нужно перестраиваться, так это бытию, если мы хотим стоять на почве материализма вообще, не говоря уж о марксизме! Если бытие определяет сознание, то, простите, пожалуйста, сперва надо переделать бытие, чтобы оно разумным образом определяло и вызывало к существованию разумное сознание. А от переделки сознания пахнет чрезвычайно махровой субъективной реакционностью: «Изменим сознание — и существующая действительность рухнет!» Как ядовито говорили Маркс и Энгельс, одному браво-му немцу пришло в голову, будто люди тонут только потому, что одержимы ложной мыслью о тяжести. Перестроимся, выкинем из головы это ложное представление — и люди перестанут тонуть! Великолечно! То есть это — «борьба против фраз мира», а не против «превратного мира, порождающего подобные фразы»! Ясно? Это как раз по поводу сумасшествия. Как видите, оно может быть не только индивидуальным как необходимая формация развития души, но с необходимостью и общественно-историческим. Притом, что самое интересное, от формации к формации сама форма помешательства выступает очень различно по форме и содержанию, но главный момент остаётся, а именно дуализм субъективного и объективного, когда субъективное выставляется за объективное. Ясно?

Вот это состояние помешательства в высшей степени важно тем, что эта необходимая форма помешательства — не такая уж отчаянная и трагическая, как кажется. Потому что эту фазу противоположности не только необходимо развить, не только необходимо через неё пройти, но, что самое важное, её нужно пройти таким способом, чтобы моменты противоположности действительно достигли отношения противоположности (сейчас я поясню). Пока этого не будет достигнуто, не выйти из состояния

помешательства. Вдумайтесь! Я специально (поскольку содержание не давало этого) до сих пор один момент для вашего сознания оставлял без разъяснения, а именно какова более тесная связь, отношение субъективного и объективного в чувствующей тотальности души и в рассудочной друг с другом в состоянии помешательства. А мы с вами убедились (теперь можно подвести итог), что исключительно неразвитость как чувства себя самого, так и рассудочного момента в душе и вызывает состояние помешательства. То есть мы с вами фиксировали, что здесь имеет место дуализм содержания и формы, субъективного и объективного и так далее, а теперь мы скажем обратное — здесь недостаточная ещё форма дуализма! Потому что помешательство и есть абстрактное отношение к своему чувственному бытию со стороны рассудка! То есть сам рассудок здесь ещё — абстрактный момент. Он пуст в себе самом, лишён определённости и поэтому держится исключительно на этом чувственном содержании и материале. Поэтому рассудок, будучи прямой противоположностью этой чувственной тотальности, одновременно только за счёт неё и живёт. А это означает неразвитость рассудка, как и неразвитость самой чувственной тотальности. Значит, что же нужно делать и ждать от этого? Нужно, чтобы эти моменты достигли действительной противоположности. А что это значит? Это значит, что чувственность, содержащая для себя бытие как абстрактное лишь в себе, должна получить дальнейшее развитие, а вместе с этим и рассудок тогда начнёт приобретать определённую в себе самом. Вот как! Уловили? Значит, благодаря развитию этих двух моментов, благодаря развитию самого содержания, благодаря развитию самого бытия души впервые получит развитие для себя бытие души, её рассудочный момент. А ведь, смотрите, опять получается, что каково бытие, таково и сознание: каково бытие чувствующей души, таково и рассудочное сознание души! Вот как получается! Но отсюда следует интересное: благодаря тому, что здесь впервые рассудок получает развитие как момент и получает определённую в себе самом, — только за счёт этого рассудок впервые начинает отделять от себя самого со всей строгой определённой всю свою природную определённую души. Вот как получается! Впервые! То есть абстрактное отличие от себя самого чувства себя самого как бытия недостаточно — только определённый в себе самом рассудок способен последовательно отделить от себя природную определённую души. Но за счёт этого душа

впервые вступает в объективное отношение к объективному миру. Уловили? А при достижении, таким образом, определённой противоположности субъективного и объективного, — не абстрактной, не непосредственной, а рефлексивной определённости, — впервые только начинает раскрываться и конкретное единство субъективного и объективного, именно объективное единство! Значит, только пройдя через развитие и момента чувства себя самого, и момента рассудка до определённости этих моментов самих в себе, до определённости их отношения друг к другу, впервые раскрывается объективность [единства] субъективного и объективного. Значит, выход из состояния помешательства необходим. *Субъективное единство субъективного и объективного через развитие чувства себя самого как содержания и рассудка как формы этого чувства с необходимостью выносит это единство в объективное.* Значит, открывается отношение разумного субъективного и объективного отношения в себе. Уловили?

Что здесь выступает? Именно обычное — то, что имеет место в привычке. А именно *всякая чувственная определённость, всякое чувственное содержание души становится подчинённым моментом для себя бытия души.* Это и выступает в привычке. Именно через привычку-то, как видите, и прокладывает себе дорогу *разумное единство субъективного и объективного!* Смотрите: от непосредственного единства субъективного и объективного, которое было субъективным, через развитие этих двух моментов мы вышли в объективное единство субъективного и объективного, а следовательно, и в отношение между ними. Но ведь это и есть теперь то, что в строжайшем смысле слова поменялось местами. На предшествующих фазах единство субъективного и объективного было таким, что оно было лишь в субъекте чувством определяемым [единством]. В этом последнем моменте это единство субъективного и объективного стало таким, что оно, наоборот, — рассудком и разумом определяемое единство. Улавливаете? Значит, *действительно-всеобщее* является здесь *определяющим чувственное бытие вообще и вступившим в отношение с этим чувственным бытием как таковым* — но это и есть *отношение сознания.*

Значит, действительно чувство или фаза состояния помешательства с необходимостью приходит к объективному единству и впервые даёт возможность выступить сознанию как *определённой форме для себя всеобщего отношения к объективному*

внешнему миру! Значит, генезис развития сознания в природной форме завершился. *Конкретное всеобщее*, которое прокладывало дорогу с первых шагов в природной определённости [души], теперь выступило как *существующее для себя всеобщее*. Это — то, что я назвал моментом развитой определённости в самом рассудочном сознании. И только за счёт этого *рассудочное сознание* как определённое в себе самом, как *определённо относящееся к себе самому вступило* теперь в отношение к внешнему миру — именно в *определённое отношение к внешнему миру*. Но это отношение сознания к внешнему миру и есть *сфера сознания*, которое прежде всего с необходимостью выступает тоже как *непосредственное*. Вот и всё на сегодня.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*«Философия природы» Гегеля
как предпосылка «Диалектики природы» Энгельса*

*Конспекты лекций Е.С. Линькова
(составлены А.Н. Муравьевым)*

Приложение. «Философия природы» Гегеля
как предпосылка «Диалектики природы» Энгельса
Конспекты лекций Е.С. Линькова
(составлены А.Н. Муравьёвым)

ЛЕКЦИЯ ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ

Основной пункт всего рассмотрения — диалектика, коллизия материала «Философии природы» Гегеля и логической формы истины.

Предварительно нужно ознакомиться с материалом «Философии природы» в «Энциклопедии философских наук», причём взять его без «Прибавлений», в которых Гегель идёт навстречу самой обычной эмпирии. Он хочет помочь представлению (даёт примеры, иллюстрации всеобщего через единичное), но по очень злой иронии получает результат, обратный намерениям, ибо этим совершенно инородным материалом больше запутывает, чем разъясняет дело. Речь ведь идёт о природе всеобщего, а не о том, как, через какие опосредствования всеобщее доходит до самой жалкой случайности. Нужна и «Наука логики», но не вся, а только тот материал, который касается самого процесса диалектики, то есть её начала, хода и результата.

Для чего это нужно? Для того, чтобы разобраться с той путаницей отождествления всякой формы изменения с диалектикой, которая царит сегодня. Всё ли развивается? Ведь изменение отлично от развития, и во многих его формах никакого развития нет. Поэтому мы затронем вопрос о природе развития, о саморазвитии и развитии: о каком бытии, о каких его процессах можно сказать, что оно развивается? Забегая вперёд, скажу: только саморазвитие и есть единственная форма развития, причём не всякое саморазвитие, а только такое, которое через свой результат возвращается к себе самому как истинное саморазвитие! Через этот пункт мы подойдём к единству мышления и бытия. Поставим вопрос: «Что развивается? Природа? Дух?» Приходит ли природа к себе самой как результату? А дух? Нам придётся посчитаться со всеми особенными сферами мышления и бытия и выяснить,

есть ли там развитие, выяснить, каков характер развития самого всеобщего на различных ступенях и какова связь различных характеров развития всеобщего как единого целого.

При этом мы упрёмся в один из величайших вопросов диалектики, плохо разработанный не только сегодня, но и всем историческим развитием философии за две тысячи лет. Вот он. Если при рассмотрении процесса самоопределения всеобщего первым моментом выступает особенность всеобщего как результат его самоопределения, вторым — нисхождение, если это можно так назвать, от особенного к единичному, а третьим — снятие единичности и возвращение через особенность к всеобщему, и мы имеем два процесса: 1) от всеобщего к особенному, причём особенное есть тут особенное и 2) от единичного к особенному, — то спрашивается, какое особенное мы имеем в результате второго процесса: то же, что в результате первого, или иное? Оказывается, эти два процесса подведомственны совершенно разным формам познания: первый есть философская проблема, а второй — сфера эмпирических, опытных наук! По содержанию мы имеем единый круг, но в нём наличествуют два особенных. Иначе говоря, есть четыре термина: единичное, особенное, особенное и всеобщее. Что означает удвоенность наличного бытия особенного? Только то, что это — сфера конечного. Вот величайшая проблема диалектики — проблема содержания опытных наук и бесконечного содержания философского познания. Осознавал ли кто-нибудь в истории, что это разное содержание?! На этот предмет посмотрите «Диалектику природы» Энгельса по теме «философия и опыт» (её содержание непосредственно примыкает к «Философии природы» Гегеля). Энгельс утверждает, что опытная наука бесконечна в своём прогрессе и что она — лишь опыт, не знающий себя самого. Между этими утверждениями нет противоречия. Просто одно содержание выражено в разной форме.

Исследуя наш ограниченный материал, мы будем учитывать его предпосылки, историю философии природы и историю естествознания, ибо в этих последних исторических формациях пройденные ступени присутствуют в их истинном содержании. Тем самым будет соблюдена научная аккуратность: в историю мы будем входить через её высшую форму и через эту рефлексию вовне обретём высшую форму как тотальность. Совершим диалектическое снятие, отрицательность в соотношении с положительным: через проблемы нашего ограниченного материала мы будем иметь дело

со всей историей философии природы, с одной стороны, и со всей историей философии — с другой.

Никаких пособий, учебников я порекомендовать вам не могу. Вместо них возьмите вашу деятельность мышления и уясните себе, что делает материал, суть содержания (почти без рефлексии — лишь для отчёта мы будем задавать себе вопросы). Это и будет единая истина для всех (то, что христиане называли незримой церковью) — без индивидуальностей, субъективного доверия к лектору и тому подобного. Так что лёгкого пути я вам не обещаю, зато обещаю трудности — и с лихвой! Мы должны распутать, чего не даёт идеализм Гегеля и что даёт его диалектика, то есть обойтись без слепого («зряшнего», по выражению Ленина) отрицания исторического развития философии. Ведь настоящий марксист — тот, кто с необходимостью вылезает из всего исторического развития философии! Иначе сколько марксистов, столько и марксизмов. Сегодня настоящему марксизму мешают только субъективные позиции, а условия — подходящие. Времена голосования за истину миновали. Но не благодаря милости какого-то индивида, просто реальное само себя разложило и перешло в идеальное! Вот на этом я и закончу нашу предварительную встречу.

ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЁРТАЯ

Итак, мы вновь подошли к самому капризному пункту: к проблеме начала философии. Проблема эта непростая, ибо и чисто исторически начало философии трудно установить. Неудовлетворительность многочисленных работ на эту тему вызвана тем, что ориентируются не на то, что на самом деле было философией, а на то, что называло себя ей. Но нужна-то познанная необходимость, а не мнение. Надо чётко различать представление о философии, её предмете и сущности и научное понятие сущности философии, научное определение её предмета. Бытует как раз слишком много представлений о философии и её предмете. Почитайте книгу М.В. Желнова «Предмет философии в истории философии». При серьёзности отношения её автор свернул на проторенную дорогу коллекционирования бессмысленного количества мнений. Казалось бы, у нас при рассмотрении предмета философии невозможно отмахнуться от основного вопроса философии (ведь он-то сформулирован Энгельсом!), но делать это ухитряются. Есть у нас и представление, что предметом

философии вроде бы должно быть отношение мышления и бытия. Начнём с него (не с научного же понятия сразу начинать).

Итак, имеется представление о единстве или отношении мышления и бытия. Что это такое? Это единство должно быть по сути дела всеобщим, а не единством наряду с чем-то, должно быть единством всего бытия и всего мышления: даже в представлении это единство всеобъемлющее. Всё имеет свой источник во всеобщем единстве мышления и бытия и из-за своей ограниченности обратно в него возвращается. Таково представление о полноте всяческого содержания (это же содержание может браться в созерцании или в его бесконечном многообразии). Это первоначальное содержание о предмете философии, содержащееся уже в представлении, чрезвычайно важно.

Но как это единство содержания выступает в определениях мышления, в мыслях? Каково содержание в чистых определениях мышления? Этот вопрос вызывает великие трудности. Ведь если мы хотим научно раскрыть содержание представления о единстве мышления и бытия, нужно отказаться от определений созерцания и представления. Содержание должно выступать в чистой форме мышления, то есть в той формации мышления, где пройдены все эти ступени сознания и выступила всеобщая форма мышления. Содержание представления о единстве мышления и бытия как истинное содержание выступает лишь во всеобщей форме мышления. С чем мы имеем дело? Со всеобщим содержанием мышления и бытия, но во всеобщей форме мышления! Содержание и форма всеобща, как же их различить?

АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ
ИНТЕРВЬЮ
Е. С. ЛИНЬКОВА

*Данное 13 апреля 2013 года,
по случаю 75-летия со дня рождения*

*Интервью брали: Владимир Макаров,
Алексей Пестов, Игорь Родионов*



Интервью брали 13 апреля 2013 года:

Владимир Макаров, Алексей Пестов, Игорь Родионов

Владимир Макаров: Вот первый вопрос нашему юбиляру. Евгений Семёнович, насколько глубоко Вы знаете свою родословную? Кем были и чем занимались Ваши предки?

Евгений Семёнович Линьков: К сожалению, родословную я знаю очень коротко. Когда я родился, уже по линии отца бабушки и бабушки в живых не было, по линии матери — то же самое. Знаю, что они — из крестьянского сословия, и по линии матери, и по линии отца. Жили в разных местах. Мать родом вообще из лесного поселения, в лесу была целая деревня. Под Орлом начинается огромный лес, который тянется до Смоленска и уходит на Польшу. Потом там было партизанское движение. Предки матери жили там, а предки отца жили как раз в деревне на берегу Оки. Как и где они познакомились, я не знаю, об этом в семье не было разговоров. Вот и всё, то есть знания мои о предках очень ограничены.

В.М.: А отца Вы не расспрашивали?

Е.Л.: Нет, как-то не приходилось. Я думаю, что за текущими заботами жизни было не до воспоминаний, откуда кто родом, кто были предки, кто были дед и бабушка у отца, у матери.

В.М.: А называется эта деревня?

Е.Л.: Тайное, Володарского района Орловской области, в эпоху Тургенева и Толстого — Орловской губернии. По-моему, даже Липецк входил тогда в Орловскую губернию. Вот, если говорить кратко.

В.М.: А теперь несколько глубже. Как Вы полагаете, что в Вашем характере перешло по роду, а что было сформировано сознательным образом? Может быть, от родителей, раз нет более древнего поколения? Когда за плечами такой период жизни, можно уже сказать об этом.

Е.Л.: Да, период жизни длительный и далеко не простой. Что от родителей перешло? Наверное, способность не унывать перед любыми тяготами жизни, терпение, выносливость, отсутствие нытья и отсутствие отчаяния. Это, пожалуй, самое главное. То, что это переносится всегда нелегко в жизни — это известно всем из индивидуального опыта. А что касается того, что я привнёс,

наверное, это связано уже с образованием, самообразованием. То есть на основе образования и самообразования произошло формирование определённых взглядов на жизнь, на смысл жизни, на цель жизни, на то, что определяется волевым и разумным как раз отношением к этому, к реализации, к достижению этого. Одним словом, привнёс я более осознанно более образованную форму достижения цели в жизни. Это, пожалуй, всё, что я мог выработать в качестве индивидуальной особенности в отличие от того, что унаследовал от родителей. Вот так, если кратко.

В.М.: Я так плавно перейду ещё к одному вопросу. Каков был культурный фон Вашего детства и отрочества? Насколько советская система образования была благоприятной для развития задатков и способностей?

Е.С.: Надо учитывать, что моё поколение, по крайней мере, — это поколение военное и послевоенное. Культурный фон определялся тем, что мы были застигнуты войной с Германией. Это — предпосылка, условие, при котором формировалось, проходило наше детство. Когда советские и немецкие самолёты ночью вступали в схватку друг против друга над головами жителей Орла и окрестных деревень, это нужно было пережить. Это было на наших глазах. Одной из предпосылок был панический страх. Он дополнительно вызывался ещё и тем, что панически выли собаки во время этих потасовок советских и немецких самолётов в воздухе. Это была какая-то форма панического воя, от которого мурашки бегали по спине. Страх был смерти — сильный, но не шокирующий, а как бы потихоньку вписывавшийся в «нормальный» уклад и течение жизни. К такому страху привыкаешь. Первоначально испытываешь ужас, шок, а потом начинаешь постепенно привыкать. Во время налётов немецких и советских самолётов жители уходили в каменоломни на берегу Оки. Каменоломни эти — из кремневого белого камня. Этого камня было напичкано на пятьдесят — семьдесят — сто метров, так что никакие бомбы не могли эти каменоломни пробить и разрушить. Люди были там в безопасности. Там были целые пещеры как комнаты, которые уходили на сто — двести километров дальше от берега. Там люди спасались и в холод — там тепло зимой, плюсовая температура. Выживали там. Там перенесли и весь период немецкой оккупации этой территории, по которой немецкие войска прошли до Москвы, потом откатывались обратно. Это первый пункт. Второй пункт. Ну какие условия были для учёбы после войны? Не сразу было проведено радио в деревнях, не сразу был

электрический свет. Почему? Потому что свет, который впервые получила в том числе и моя деревня под Орлом, был от местной электростанции, которую сами возводили, сами запускали, сами обслуживали и так далее. И радио так же проведено было. Но, тем не менее, это сыграло очень значительную роль. Почему? После керосиновой лампы со стеклом вдруг электрическое освещение в доме — это был великий шаг по условиям быта. Появилась совершенно другая обстановка для чтения книг, для слушания радио и так далее. Что я должен сказать по поводу радио? Радио советское в ту пору было совершенно необычным по сравнению с последующими десятилетиями существования и развития радио в СССР и после СССР. Почему? Потому что по радио передавались самые лучшие песни, очень много русских народных песен. Дальше, по радио передавались целиком все оперы: великие русские, итальянские, немецкие (Моцарта, Баха и прочих). Выступали ведущие певцы, очень много было драматических постановок. И мы ещё с дошкольного возраста, школьниками, в подростковый период, вечером собравшись в качестве такого небольшого местного общества у любого дома, потому что в каждом доме была радиотарелка, — как правило, она не выключалась с 6 часов утра и до 12 часов ночи, игрался гимн и только после этого выключалось радио, — слушали по радио всё, что передавалось, с замиранием духа. Поэтому первое знакомство с духовной культурой происходило через радио, оно было первым источником духовной культуры. Потом присоединились книги. Книги были в основном в школе. Школьная библиотека давала книги на дом. Где-то после седьмого класса, с четырнадцати лет я стал запоем читать книги. Притом брался за русских писателей, впервые изучил всех великих русских писателей, книги которых были в библиотеке, потом английских писателей (Байрона, Шекспира), немецких (Шиллера, Гёте). Это всё, конечно, имело свое влияние на духовное развитие. Пожалуй, вот так кратко если сказать. То есть условия были исключительно благоприятно-положительные для формирования и развития. Препятствий никаких не было.

В.М.: А сама система школьного образования?

Е.С.: Она была нормальная по требованиям, по системе. Уроки давались хорошо. Первая часть урока, как правило, шла на проверку домашнего задания, вторая половина урока использовалась для объяснения нового задания учителем. В этом отношении я никаких особых препятствий и изъянов не вижу.

В.М.: *А пропорция естественных и гуманитарных наук?*

Е.Л.: Пропорция естественных и гуманитарных наук была совершенно нормальная, потому что всё стояло по своему значению на своём месте, то есть ничего превалирующего, придавливающего и забирающего время от других предметов не было. Пропорция была очень правильная. И набор предметов, кстати, был в школе очень хороший, ведь у нас преподавалась и общая психология, и логика была среди предметов, помимо всех видов математики, физики, химии (органической, неорганической). И даже астрономия была!

В.М.: *И эти предметы давались всем? Я имею в виду, что все усваивали?*

Е.Л.: Да. То есть набор предметов был гораздо шире, чем теперь.

Алексей Пестов: А школа была у вас смешанная: мальчики и девочки?

Е.Л.: Было по-разному в разных местах. В Орле часть школ были разделёнными в качестве эксперимента, хорошо это или плохо, что мальчики учатся отдельно, девочки — отдельно. Другая половина школ была смешанной. По Орловской области все школы были смешанными, потому что надо было с окрестных деревень в радиусе двадцати-тридцати километров собрать школьников в одну школу. Вот как. При школе было что-то типа общежития для недельного пребывания школьников, которые были из совсем уж далёких деревень (двадцать километров), которые не могли каждый день прибывать в школу и обратно добираться домой. Транспорта не было для школьников, естественно, никакого, всё своими ножками круглый год.

А.П.: *То есть Вы тоже в смешанной школе в этой деревне учились?*

Е.Л.: В этой деревне я заканчивал школу в четыре класса. Это была ещё школа народного образования. Она была создана в 1904 году, эта кирпичная школа на два огромных класса плюс ещё учительские комнаты, в которых учителя проживали прямо при школах. В ней были высокие, под четыре метра, потолки — известный тип. Вот в деревне в своей родной я и оканчивал эту школу в четыре класса. Потом, после четырёх классов, меня перевели уже для дальнейшего получения образования в Мезенскую среднюю школу. Мезенка — это примерно два километра от Орла, ну совсем уж край города. Вот там я и завершал уже десять классов образования. Каждый день ходил туда и обратно пять километров

в любую погоду: метель — не метель, мороз — не мороз, дождь — не дождь, всё равно.

В.М.: А как учились?

Е.Л.: До седьмого класса был достаточно разболтанный, были и «тройки». Где-то с восьмого класса я уже учился серьёзно, потому что уже сформировалось, стало более зрелым сознание, что образование нужно. Большинство ребят и девчонок, которые вместе со мной учились, побросали уже учёбу, седьмой класс завершили и бросили. Осталось очень немного людей, которые шли до завершения десяти классов, буквально единицы.

А.П.: А склонности были больше гуманитарные или больше естественно-научные?

Е.Л.: У меня все предметы шли легко, для меня непреодолимых предметов не было. Я даже ставил себе повышенные требования с восьмого класса. По математике, например, помимо выполнения домашних заданий я с удовольствием (дома, для себя) решал задачи, которые составляли пол-учебника и были помечены как особо трудные. То же самое по физике. Никакие предметы у меня трудности не вызывали, но больший интерес у меня был к гуманитарной сфере. Больше интересовала литература, история. С восьмого класса я читал уже книги запоем, буквально брал в школе книгу, два-три вечера — всё, книга прочитана. Нёс обратно, сдавал, брал новую и так далее. И где-то примерно в конце восьмого класса я взялся за Радищева и помимо его стихотворений, помимо его прозаической работы «Путешествие из Петербурга в Москву» прочитал его философский трактат о человеке. Трактат произвёл на меня очень сильное впечатление. Я его перечитал дважды. Прочитал сперва, он поразил меня, я его перечитал ещё раз, потом уже сдал в библиотеку и приступил к другим писателям. Но этот трактат я настолько продумал тогда, в восьмом классе, что после этого прочтения я его ни разу не перечитывал. Как выстроил Радищев два ряда доказательств за смерть души и за бессмертие души — они так и остались у меня в сознании до сих пор! Так что я его больше ни разу не перечитывал, и этого хватило мне. Но об искусстве я много читал, о художниках. Поскольку я сам занимался рисованием, изучал специальные книги, например «Техника живописи старых мастеров» и так далее. Потом на определённом этапе все эти рисунки карандашом, маслом и так далее, осознав, что они не представляют собой ничего оригинального, а есть подражание какому-то из

художников и не больше, я уничтожил. Уничтожил всё, что было написано, распростился с не моим призванием.

А.П.: *А в семье кто-то рисовал?*

Е.Л.: Нет, никто.

А.П.: *Просто ощутили в себе такую потребность?*

Е.Л.: Да. Я пейзажей много рисовал, особенно берега Оки, они красивые очень. То правый, то левый берег горой возвышается над водной гладью. Берег, как правило, хорошо зарос ивняком (это прут, из которого корзины плетут). Красивые берега, красивые извилины, красивые склоны каменных гор справа и слева над Окой. Там природа действительно красивая, такая величественно-умиротворяющая. Пожалуй, хватит.

Игорь Родионов: Евгений Семёнович, ещё уточнение маленькое. Вы говорили, что с седьмого или восьмого класса читать начали плотно. Кто Вас привёл к книге? Откуда потребность такая?

Е.Л.: Да просто-напросто начал брать книги в библиотеке, читать один роман, другой. Натыкался на разные романы. Интерес был просто познакомиться с таким-то автором, о чём он излагает. Чисто внутренняя потребность была, которую я даже не могу объяснить, откуда она взялась. Так, проснулся интерес. Вечером послушал радио — разошлись. Пришёл домой — вроде заняться нечем, ещё спать не хочется, надо что-то почитать. Мне повезло. В наше время в качестве учебной литературы была такая толстенная книга, наверное, за тысячу страниц с лишним — «Хрестоматия зарубежной литературы». Там были практически все великие зарубежные авторы: Бальзак, Чарльз Диккенс, Шекспир, Шиллер, Гёте и так далее, вплоть до поэтов и писателей, которые уже были связаны с симпатиями к социализму. Эта хрестоматия, как правило, не давала полных работ. Из Шекспира, может быть, был «Гамлет», небольшой по объёму, другие драмы — уже только кусочки. Но, по крайней мере, знакомство с автором давала эта хрестоматия. Этого было достаточно, чтобы дать духовную заправку. А раз это представляет интерес, тогда нужно взять целую работу. И я брал в библиотеке уже целую работу, читал её, вот и всё. Это была просто потребность что-то прочитать, что-то продумать, что-то изображённое в романе, в драме увидеть и так далее.

В.М.: *А что собой представлял учитель этого времени?*

Е.Л.: Учителя были нормальные все, у меня не было никаких пристрастий со стороны учителей, никаких выделений кого-либо.

Наоборот, были некоторые казусы. Почему? Потому что мой старший брат Сергей, 1929 года рождения, уже покойный, учился передо мной. Понятно, на девять лет впереди. Война попутала всё, может быть, там интервал меньше был. Может быть, лет шесть разделяло его учёбу от моей учёбы. Он всё время в качестве ученика школы дразнил учительницу истории, которая была крива на один глаз. Такая была у неё беда. Он её всё время дразнил как кривую. Это, разумеется, не делает ему чести. Он её задел за живое и оскорбил и обидел этим передразниванием настолько, что, когда я пришёл учиться, она примерно полгода не ставила мне «пятерки» по истории, обижаясь на поведение моего брата, который как раз обидел её. И только где-то через полгода начала ставить «пятерки». Литературу я очень любил. С удовольствием отвечал уроки по истории, по литературе. Потом где-то с конца восьмого класса директор, который заботился о школе, перебрал всех возможных претендентов на медаль, остановил свой взгляд на мне и начал склонять меня к тому, чтобы я заканчивал школу на медаль. Я очень восстал против этого, потому что мне казалось чем-то нехорошим и унижительным специально, по заданию получать медаль. Директору в кабинете, куда он пригласил меня один на один, я сказал, что я не хочу никакой медали, я хочу хороших, твёрдых знаний по каждому предмету, но не медаль за обучение. Он объяснял мне преимущества медали для поступления в вуз, я категорически не принял ничего, стоял на своём. И вот эта обработка, натиск директора школы, склонение меня к медали длились, наверное, год или полтора. В конце концов во время последних бесед я сказал: «Я не соглашусь ни на что. Если Вы будете насильно меня заставлять идти на медаль, я всё равно один или два предмета сдам на “четвёрку”». Тогда директор остановил свой натиск, примерно в десятом классе он меня уже не трогал, но за то, что я не пошёл навстречу, мне вместо двух «четвёрок» добавили ещё одну «четвёрку» во время выпускных экзаменов за среднюю школу, и всё! По-моему, по физике из «пятерки» сделали «четвёрку». Когда учитель приходил на прощальный вечер с выпускниками, он просил прощения за то, что его заставили поставить «четвёрку» вместо «пятерки» по физике. А больше недоразумений не было.

А.П.: Евгений Семёнович, а родители чем занимались, Вы не сказали?

Е.Л.: У нас колхоз был, работали в колхозе. Мать не работала, потому что детей было много. Семья большая была: старший

брат Василий, второй брат Михаил, третий брат Сергей, потом умерший Виктор, потом я, потом за мной Виктор, ещё сёстры Люба и Лида — восемь человек.

А.П.: *А кем отец в колхозе работал?*

Е.Л.: Он плотничал, по камню работал, печник хороший был, то есть мастеровой был мужик. Садовод, дома рубил прекрасно, печи клал любые, то есть мужик был с руками на месте.

А.П.: *А сыновей своих приобщал к этому?*

Е.Л.: Специально не приобщал. Я вместе с ним в шестнадцать лет делал всё по своей потребности, по своей склонности. Где-то его просят срубить дом — у него напарники были, ну и я вместе с ним в летние каникулы рубил буквально всё: и подоконники из дуба, и всё остальное, — то есть плотничал наряду с отцом. Было всё.

В.М.: *В связи с чем открывается интерес к занятиям философией? Что на этот выбор повлияло больше всего?*

Е.Л.: Этот вопрос трудный, но я кратко его изложу. Дело в том, что первоначально я не собирался поступать на философский факультет вообще. Я сперва собирался в Институт им. И.Е. Репина — на отделение живописи, а когда уничтожил уже свои творения подражательные, я не оставил ещё этого замысла, а думал, что займусь, по крайней мере, историей и теорией искусства. Даже приехал в репинский институт после школы, прожил около месяца перед сдачей первого экзамена с выпускниками — художниками, архитекторами и так далее, которые ждали распределения. Мы жили в одном спортивном помещении при институте, месяц я участвовал во всех спорах «великих» художников, уже завершивших образование. Эти споры дали мне определённый результат, который сказался на дальнейшем моём поведении. Я сдал первые два вступительных экзамена, набрал десять баллов по двум предметам, по-моему, сочинение первым шло, второй я историю, кажется, сдавал, и после этого пришёл в приёмную комиссию, забрал документы обратно и уехал из Ленинграда домой.

А.П.: *Почему?*

Е.Л.: Потому что за период месячных споров с выпускниками я пришёл к выводу, что в спорах мне не хватает не знания именно искусства — я подготовлен был хорошо по истории русского искусства, живописи, архитектуры, скульптуры, это всё я изучил по книгам, и подготовка через библиотечные книги у меня была достаточно серьёзная, то есть я не уступал в спорах выпускникам по знанию художников. Я помню, отстаивал в полемике

работу И.Н. Крамского «Христос в пустыне» как великую форму живописного поступка художника, а противники отстаивали что-то противоположное. В общем, споры привели к тому, что я осознал, что для того чтобы понимать искусство, в том числе и живопись, картину художника и так далее, одного знания по книгам истории искусства недостаточно, что нужно к этому иметь ещё кое-что дополнительное в качестве знания, а именно этим знанием оказалась философия, то есть эстетика. Вот тогда, когда я пришёл в спорах к выводу, что для настоящего понимания искусства, а следовательно, и работы в качестве теоретика и историка искусства нужно ещё основательно знать эстетику, вот это и заставило забрать документы, потому что репинский институт не мог этого дать. И я уехал с твёрдым намерением поступать на философский факультет, где как раз заниматься эстетикой и настоящей теорией искусства на основании эстетики. На следующий год приехал и поступил на философский факультет. Всё.

А.П.: А почему Вы были уверены, что репинский институт не даст понимания эстетики?

Е.Л.: Я же спорил с ребятами и расспросил их обо всём, чему обучают, что преподают — это я получил полностью. Я знал через разговоры со всеми выпускниками, что там не даётся никакая серьёзная эстетика.

А.П.: Почему Питер, почему не Москва? Москва ближе к Орлу!

Е.С.: Москва рядышком, чего там — каких-то триста пятьдесят километров?! Но Москва меня удручала чем? Чисто казённой формой поведения москвичей. Дело в том, что в Москве жили родственники и родные моего отца, родной брат. В Москве с детства я часто бывал, наблюдал отношения москвичей в семье у родственников, на улице, куда я выходил гулять, и Москва мне совершенно не нравилась как казённый город. После Орла это был контраст казёнщины, то есть слова лишнего не скажи, так не сядь, так не пройди, так не остановись и так далее. Вот эта казённая форма меня оттолкнула от Москвы в качестве места обучения, и я уехал в Ленинград. Потом с Ленинградом был ещё второй момент, который повлиял, может, даже больше, чем первый. Изучая историю русского искусства, прежде всего архитектуры, Ленинград я, конечно, изучал основательно по книгам. И когда я приехал в Ленинград, даже в репинский институт, я бродил по Ленинграду с ощущением, что я живу не в XX, а в XIX веке. Достоевский, Гоголь, «нос» на Невском проспекте своё дело сделали и я ходил,

будто в туманном состоянии, что я нахожусь в XIX веке, только мешают другие транспортные средства — троллейбусы, трамваи и так далее, которых не было в XIX веке, и не хватает ломовых извозчиков, дворников, и всё. Может быть, ещё и это сказалось. В общем, я отказался от Москвы и приехал в Ленинград.

В.М.: *Не говорит ли это о том, что Вам ближе XIX век, а XX-й — не Ваше время?*

Е.Л.: Несомненно. XIX век намного ближе мне, потому что с XIX веком связан высший взлёт искусства России, взлёт русского духа. Пока XIX век не превзойдён, особенно в искусстве. Но, я думаю, это судьба не только России, это судьба всех стран мира, которые захвачены в определённый процесс упадка эксплуататорских систем. Они идут к смерти с необходимостью.

И.Р.: *А о причинах этого упадка Вы задумывались?*

Е.Л.: Причина упадка простая — развитие природы духа человека до его периферийной крайности. Вот он идёт к этой периферии, на которой он остановится, свернётся как существовавший дух, и вместо него выступит другой способ духа. Вот и всё. Обратите внимание, сейчас весь мир очень активно идёт к обострённой форме индивидуализма, а индивидуализм — это и есть периферия духа. Это не его центр, это не его начало, это его конец — когда уходит на край и достигает края, а дальше, кажется, бездна. Но бездны нет, потому что мы живём в бесконечности пространства и времени. А край духа есть. Это говорит о том, что мы идём пока по пути разбрасывания камней в развитии духа. Подойдём к краю — начнётся период собирать камни, и будет возрождение нового способа духа. Притом, обратите внимание, это не так, что один дух уйдёт, а другой вместо него придёт ему на смену, это идёт в одном и том же движении — и умирание одного способа духа, и его рождение. Поэтому сейчас было бы очень примитивно и глупо видеть только смерть всего. Смерть эксплуататорских политических и экономических режимов не означает смерть человеческого общества вообще и смерть государства. Это означает только смерть определённого типа. Это нельзя путать. Тут не отделить положительное и отрицательное так, чтобы они стояли друг возле друга, не смешиваясь друг с другом и так далее. Это чепуха, это как раз рассудок, который хочет всегда установить жёсткие перегородки, жёсткие разграничения, жёсткие границы, жёсткие разграничительные линии. Этого не существует в реальности, никогда не бывает, потому что процесс умирания несостоятельного способа и рождения нового — единый процесс.

В умирании одновременно формируется рождение нового способа. Поэтому все бредни о конце света входят в то представление, когда между умиранием определённой формации и рождением новой якобы существует перерыв, разделённость, определённое пустое пространство и так далее. Понятно это? Вот и всё. Так что ничего мрачного нет, ничего пророческого для гибели человеческого рода нет. Погибнут капиталистические системы — так они и должны погибнуть! Это не ново. Любые формации конечны по бытию, имеют начало, имеют конец. Иначе давайте плакать, что погибли Римская империя и рабовладельческий строй. Рабовладельческого строя в том виде, в котором он первоначально исторически был, уже нигде не существует. Если даже капитализм мы сравниваем с рабовладельческой формацией как завершение её, то это всё равно уже другая форма рабства, по форме и по содержанию другая. Понятно? Вот и всё. Так что будем приветствовать зарю нового духа через процесс всеобщего развития.

В.М.: Когда и в связи с чем сформировался основной интерес к классической немецкой философии? Какие трудности в целом пришлось испытать при её освоении?

Е.Л.: Это целиком падает на студенческий период, это понятно. Это уже студенческая скамья, пятилетний процесс студенчества. Чтобы не было прерывности, скажу одно. Когда я пришёл на факультет с интересом заниматься эстетикой, первый год я этим и занимался, думая, что буду заниматься эстетикой усиленно, для того чтобы заниматься историей и теорией искусства. Но спустя год обучения на факультете я начал больше ориентироваться среди предметов, которые преподаются на факультете, и пришёл к следующему выводу, что, оказывается, для того чтобы серьёзно заниматься эстетикой и изучать её, нужно ещё предварительно заниматься философией (а потом уже эстетикой). Это был новый интересный поворот. А философией заниматься — это значит чем? Встала проблема, заниматься современной философией, значит, диалектическим и историческим материализмом, с которым я уже начинал знакомиться, или историей философии. Как ни соотноси, как ни ставь проблему отношения диалектического и исторического материализма и истории философии, всё равно первоначально вставало в сознании, что если диалектический и исторический материализм и есть философия, то они обязаны своим существованием истории философии. Понятно? Вывод я получил. А когда получил этот вывод, я уже укоренился, что нужно

заниматься перво-наперво историей философии, а потом уже заниматься диалектическим и историческим материализмом как результатом истории философии. Занявшись в этом направлении, я прослушал курс греческой философии на первом курсе, курс философии Нового времени — на втором, а на третьем курсе пришёл к тому, что нам из немецкой философии — ведь её не читалось как курса — читались одна или две лекции по Канту и, по-моему, три или пять лекций по Гегелю как источнику марксизма, одна лекция о Фейербахе, и всё. Это был третий, такой обрезанный, куцый, несуразный курс — ни Фихте, ни Шеллинга нет, всё выброшено.

В.М.: *А кто читал?*

Е.Л.: Да разные читали, одного даже преподавателя не было. И тогда, ознакомившись уже с греческой философией и философией Нового времени, Средних веков, частично с немецкой философией, я пришёл к выводу, что нужно заняться именно тем, что не преподаётся и литературы по чему нет, — немецкой философией. Такую занял позицию, а потом уже пошёл в этом направлении. Так что где-то на третьем курсе я уже, проконспектировав первые источники по греческой философии (Платона, Аристотеля), по Новому времени (Лейбница), дошёл до немецкой философии, потом на ней и осел. Вот и всё.

А.П.: *То есть сначала не было понимания, что там — истина?*

Е.Л.: Нет.

А.П.: *Возбуждало, что это неисследованная мысль?*

Е.Л.: Совершенно верно. Меня интересовало то, что это малоисследованный период, работ нет совсем. Если есть работы, то они совершенно неудовлетворительные.

В.М.: *Познакомившись с источником, и пошли бы дальше — через Фейербаха к Марксу, Энгельсу и марксистам-ленинцам?! Но этого же не произошло.*

Е.Л.: Не произошло — по той простой причине, что я обнаружил, что немецкая философия требует совершенно самостоятельного изучения, обдумывания и совершенно самостоятельной разработки. Поэтому я и остановился на этом периоде, не перешагивая никуда. Что там удалось Марксу, Энгельсу, Ленину — меня в это время даже не интересовало. Меня интересовала немецкая философия, потому что ясно было, что разработана логика, притом логика необычная. Я ещё в школе имел знакомство с логикой. Что там было? Понятие, суждение, умозаключение, доказательство — всё. А тут логика какая-то интересная: бытие, сущность. Что это за логика? Ведь

даже до сих пор, между прочим, об этой особенности логики Гегеля нет ни слова. А с чего это вдруг такая логика странная? Она не аристотелевская, не послегегелевская логика. Сколько логик — Милля, позитивных логик и прочее, их уйма! И тем не менее гегелевская логика радикально отлична от них. Логика бытия, логика сущности — да причём тут логика? И почему это называется логикой-то? Какое отношение к логике имеют бытие, сущность и прочее? Вот и всё. Я просто привёл пример, что значит форма. Без ответа — многие проблемы, в отношении даже первого мышления (то, что мы сейчас наметили). Пусть объяснит кто-нибудь эту особенность логики Гегеля и имеет ли она право называться логикой. Или, наоборот, остальные логики не имеют право называться логикой?!

А.П.: А XIX век Вам читали — то, что было после Фейербаха, позитивизм?

Е.Л.: Михаил Антонович Киссель читал как раз буржуазную философию. Но у меня буржуазная философия не вызвала никакого интереса, потому что я не увидел ничего в качестве оригинального по сравнению с теми историческими формами, формами историко-философского познания, с которыми я ознакомился. Я увидел что? Модификации миновавших философских учений, притом не в классической форме движения, а в изуродованной форме — попытку возродить миновавшие формы, но уже в уродливом виде. Поэтому у меня послегегелевская философия не вызвала никакого интереса, я ей много занимался после аспирантуры. Для этого достаточно указать на одну книгу — Т.И. Хилла «Современные теории познания», в которой изложено сто шестьдесят учений, включая позитивизм, Витгенштейна, Карнапа, Рассела, Сантаяны и прочих. И что толку? Эта сводная книга ещё раз подтверждает, что ничего там оригинального нет, что это упадок философской мысли.

А.П.: А какие это были годы? Когда Вы поступили?

Е.Л.: В 1961 году поступил, в 1966 году завершил студенческую скамью и сразу поступил в аспирантуру. Три года учился в аспирантуре.

В.М.: Такой вопрос. Не зародилось ли тогда же, на студенческой скамье, какое-то двойственное состояние? Кругом господство официальной точки зрения. Профессура, студенты учат, сдают экзамены, статьи в журнале «Вопросы философии» — кругом процветают разновидности марксизма, материализма. И тут вдруг интерес к немецкому идеализму, внутренний, глубокий и так далее. Приходилось жить в обычной

обстановке — семинары, конференции. Официальная точка зрения, всё остальное не приветствуется вообще. Не было разлада между внутренним глубоким интересом к определённой исторической эпохе, представителям немецкого идеализма как, скажем, высшей точке зрения в истории философии и современным состоянием дел в философии?

Е.Л.: Нет. В реальности это были совершенно другие духовные силы в сфере мысли. Дело вот в чём. Диалектический и исторический материализм влачил своё существование больше по положениям, сформулированным Лениным. Вот Ленин сказал, что материализм должен быть воинствующим — и пожалуйста, что Маркс дал впервые научную теорию истории — вот то, что называется историческим материализмом. Это, я думаю, шло больше под этими определениями как под обязательной формой давления. Это должно было разрабатываться, потому что государство просто не потерпело бы другой формы деятельности. Ну и разрабатывался в этом смысле диамат и истмат; как Деборин заложил его основы, так он и остался диаматом в неизменном виде вплоть до всех последних учебников при СССР. Истмат — то же самое. Эти две ветви были официально объявлены официальной формой марксистской философии, а на самом-то деле гуца преподавателей и публикаций застряла в своеобразной форме позитивизма при марксизме в СССР. Это совсем другая окраска, другое содержание. Притом позитивизм захватил всё, он даже проник в сферу эстетики. Представляете, что такое позитивистская эстетика?! И тем не менее разрабатывалась именно позитивистская эстетика. Вот где симптом краха философии. Полного краха! Потому что позитивизм и эстетика вообще несовместимы друг с другом. И тем не менее так на самом деле было, и эстетики писались в этом направлении. А с другой стороны, немецкая философия тянула к себе разработкой метода, разработкой процесса развития. Вот то главное, что подкупало. И плевал тут всякий, кто занимался этим, материализм это или идеализм! Больше того, встала проблема: если материализм такой истинный, почему он не разработал никакую диалектику за все три тысячи лет?! Нет материалистической диалектики! Ну нет её.

В.М.: *А как же четыре тома «Материалистической диалектики» — она так и называлась?*

Е.Л.: А толку? Название-то есть, а диалектики-то нет! Вот в чём дело. Там употреблено слово «диалектика», но вместо изложения, изображения, описания диалектики там написано что

удотно — только никакого отношения к диалектике это не имеет. Ведь если говорить честно, объективно и беспристрастно, обратите внимание, столько кричали о диалектическом методе, о методе Маркса — и где же этот метод?! У Маркса этот метод не изложен нигде. Назовите мне работу, где изложен метод Маркса, — её нет. Хорошо, Маркс не изложил. Может быть, изложили те, которые кричали о диалектическом методе Маркса? Кого мы берём? Перво-наперво Ленина? А что Ленин нам сказал? «Нельзя понять “Капитал” Маркса, не проработав всей “Науки логики” Гегеля» — колоссально! И всё? А метод-то где Маркса? Опять неизвестно. Понятно? Я вообще удивляюсь, это какая-то форма исторического фокусничества, потому что утверждается, что якобы есть что-то, чего на самом деле нет! Утверждается, что есть диалектический метод, а его нет, нигде не изложен. Утверждается, что есть материалистический, марксистский метод, а он опять нигде не изложен. Как быть?

В.М.: Точно так же, как утверждается, что есть развитой социализм, а его на самом деле нет — ни развитого, никакого!

Е.Л.: Совершенно верно, но тут ещё политически более-менее объяснимо. Почему? Вдумайтесь в саму проблему. Отдельное государство за историю человеческого рода берёт себе за правило отказаться от эксплуататорских основ, не быть государством-эксплуататором наёмного труда в пользу хищников, эксплуатирующих этот труд и получающих прибыль, наживу для себя. Хорошо. Но ведь это же первая попытка. Это государство, объявляя враждебными все интересы буржуазных государств, естественно, вызвало на себя всю ненависть, всю войну всех стран капитала земного шара. Обратите внимание, вызвало к себе вражду, войну, потому что, если этим будут заражаться народы других стран капитала, что же будет с капиталом?! Он должен будет сдохнуть?! Значит, нужно истребить социализм и СССР, неважно, хороший он или плохой, государственный или негосударственный, частный. Эти определения не имеют значения. Главное, что это антиэксплуататорское государство, и оно должно быть уничтожено, потому что это дурной пример для капиталистических государств, которые должны умереть. Обратите внимание, какая проблема поставлена. Кто должен жить: эксплуататорский режим или антиэксплуататорский? Антиэксплуататорский — это в любом случае дорога к самоопределению народа. Народ сам должен определить свою собственную жизнь, свой способ жизни,

а не кто-то будет ему диктовать, навязывать, подчинять его волю и интересы! Вот и всё. В этой схватке за семьдесят три года антиэксплуататорское государство СССР потерпело поражение. Не выдержало государство войны против всех стран капитала и погибло. Не будем сейчас входить в детали, кто участвовал в гибели этого государства. Дело в другом. Эксплуататорский строй — он вечный? Он продлится ещё неопределённо длительное время? Капиталистические государства просуществуют ещё хотя бы сто лет? Да нет, они обречены. Потому что обратите внимание на историю. Рабовладельческая формация была? Мощная, воинственно настроенная в лице Римской империи, так организованной, что на весь мир наводила ужас! — Погибла, нет её. Феодалная формация прожила меньший период по времени и тоже погибла — и европейский феодализм, и русский феодализм со всеми их национальными особенностями. Сейчас двести лет с лишним капиталистической формации. Всего-то двести лет! Это не рабовладельческая формация, которая насчитывала несколько тысяч лет. То есть интервал-то сужается. Рабовладельческая формация самая длинная, феодальный период намного короче, что там — VII век после Рождества Христова и до XVIII века. А капиталистическая формация всего за двести лет перевалила и уже погибает?! Это интересный процесс! Сама система эксплуатации, эксплуататорского режима идёт к смерти — исторически. А ведь что-то должно быть после этой системы. Не может быть, чтобы никакой системы общественной жизни в качестве государства по названию не было. Я думаю, что перспектива у нас одна. Если учитывать всеобщий исторический процесс развития и брать экономический момент, начинается наша история брeнная и грешная, наверное, несколько миллионов лет назад, ведь люди жили первобытно-общинным укладом жизни, — наверное, что-то вроде первобытно-общинного уклада и должно выступить взамен эксплуататорским режимам (рабовладельческим, феодальным, буржуазным). Вот и всё. Единственное, что мы можем сказать в качестве главного направления. Я думаю, этого хватит.

В.М.: Под воздействием чего сформировалась собственная философская позиция? Можно ли выделить основные этапы становления собственной философской точки зрения и определить её понятие?

Е.Л.: Под воздействием чего — имеется в виду извне?

В.М.: *Не только извне, но и изнутри тоже.*

Е.Л.: А изнутри — тут только один ответ. Он очень простой и краткий. А под воздействием чего можно входить в суть истории философского познания, всей истории?

В.М.: *Входить в суть истории философии?*

Е.Л.: Да. А раз пошло — ты там и будешь.

В.М.: *Многие же там и остались. Как-то вошли — там и живут. У Вас же судьба другая. Что позволило не утонуть, не остаться там, не ограничиться историко-философским интересом? Были бы блестящим специалистом и экспертом по классической немецкой философии?! Но этого же не случилось!*

Е.Л.: Я думаю, вот это вхождение туда, пребывание там, «оставание» там и так далее — оно в качестве определения от лукавого. Почему? Потому что вот мы добираемся до сущности истории философского познания, а ещё лучше — до понятия. Давайте перейдём в категориальные определения. Есть бытие истории философского познания, есть сущность истории философского познания, есть понятие истории философского познания. Если понятие — действительно понятие, а не у нас только в голове как какое-то искажённое отражение, тогда это понятие неотделимо от самой реальности. Значит, мы удерживанием понятие истории философского познания, раз, и саму реальность истории философского познания, два, во всех как раз учениях, во всех их особенных формах. Великолепно! Вот мы на этом остановились. К чему мы подошли? Практически к идее философского познания. И мы не можем ни войти в неё, ни выйти из неё никуда, мы только можем быть в пределах её, потому что она не ограничена какой-то локальностью, она охватывает все исторические формы философского познания, и одновременно все эти исторические формы являются базисом для дальнейшего движения вперёд. Тут больше другого выхода нет.

В.М.: *Вот, если можно, с этого момента поподробнее, поподробнее. Попали мы в идею философского познания как единство её понятия и реальности. Это какое-то пребывание, какой-то процесс пребывания или развитие, и оно с необходимостью может быть развитием в ней самой?*

Е.Л.: А тут ведь невозможно иначе, потому что как только ты вошёл в идею философского познания, само пребывание в идее невозможно в качестве чего-то спящего, убаюканного, остановившегося. Потому что что такое быть в философской идее? Это значит быть постоянно действующим разумно в сфере предмета, содержания и формы философской идеи. Вот и всё. То есть мы

вынуждены быть действующими. Какую бы особенную проблему мы ни поднимали после этого, она вся определена уже как раз общим определением, именно всеобщим. Само определение идеи является здесь главным, определяющим всё остальное, чем бы мы ни занимались. Обдумываем вот этот момент — всё равно это в пределах философской идеи. Мучаемся над решением определённого момента — всё равно в пределах философской идеи. Тут никуда не уйти. Это непрерывный процесс деятельности, потому что это сфера всеобщего. Если бы она была ограниченной сферой, там бы были рамки, там тесно, узко. А тут нет границ. Тут, с одной стороны, беспредельность, с другой стороны, беспредельность истинная, то есть имеющая меру и так далее — все свои основные определения. Вот примерно так, если сказать главные пункты.

В.М.: *Мы можем в качестве примера индивида, который пребывал в идее философии и показал нам ступени какого-то развития внутри этой позиции, привести Гегеля, это гегелевская точка зрения.*

Е.Л.: Да.

В.М.: *Есть ранний Гегель, есть Гегель «Феноменологии духа», есть Гегель «Энциклопедии философских наук», и по его произведениям можно проследить путь этого человека, разработку этих вопросов. Опыт этого человека Вам был известен?*

Е.Л.: Конечно.

В.М.: *А что можно было бы сказать о своём собственном пути в этой идее?*

Е.Л.: О своём собственном пути труднее всего говорить.

В.М.: *Надеюсь, что Вы к своему возрасту доросли до этого, и мы дорастём.*

Е.Л.: Автору лучше бы вообще об этом не говорить.

В.М.: *И всё-таки? Когда начнутся споры Ваших учеников и последователей по этому поводу, доброжелателей и недоброжелателей, это будет уже какая-то версия, какой-то вариант.*

Е.Л.: Дело же не в этом. Главное — развивать дело.

В.М.: *Я попробую по-другому сформулировать.*

Е.Л.: Как раз ставка на разные позиции, отношения к одному и тому же интересна, но не имеет никакого значения. Почему? Потому что всегда есть часть людей, участвующих в определённом деле, которые действуют ради сути, и делают это искренне, притом в любой сфере. Есть часть людей, которые действуют не ради сути, а ради других интересов. Если это так, какой смысл на них обращать

внимание? Они действуют не ради сути, а ради привходящего, они будут со всей энергией на этом стоять, потому что какой-то индивидуальный интерес их с этим связывает. Но результат-то какой для общего дела? Никакого. Они же не содействуют ему. Они ему не помогают, они, наоборот, ему препятствуют. Ну хорошо. Заклеймим мы их как ретроградов, как препятствующих развитию, движению вперёд, движению к истине — ну и что толку-то от этого? Поэтому, ещё раз повторяю, мне кажется, это не главное. Главное — это всё-таки занятие самим делом.

В.М.: Вот как раз об этом я хотел бы уточнить вопрос. Если и возникает вопрос, связанный с отличием кого-то от кого-то или чего-то от чего-то, то как раз не из праздного любопытства или желания порефлексировать на эту тему, а как раз с точки зрения этого дела. Так вот, переформулирую вопрос, может быть, поточнее будет, попонятнее и для ответа, и для нас для уяснения. Я полагаю, что у Гегеля мы можем найти разработанное им понятие идеи философского познания так, как оно исторически выступило в его лице. Что нам можно было бы сказать, может быть, кратко, о Вашем понятии идеи философского познания в рамках того единого и общего дела, которым занимались от Парменида и до Евгения Семёновича? Не для того, чтобы выявить какие-то внешние различия.

Е.Л.: Всё равно мне не совсем ясен вопрос. И тебе, думаю, не ясен он.

В.М.: Мы можем оставить в стороне индивидуальные степени внутреннего роста в рамках понимания того, что такое философия, к которому Вы пришли или на студенческой скамье, или будучи уже аспирантом, или работая над книгой, в семидесятые годы, когда было время лет пять позаниматься ещё раз историко-философскими учениями, в восьмидесятые годы, когда уже появились потребность и опыт изложить свою точку зрения по ряду каких-то ключевых философских тем. Что мы можем зафиксировать, если мы не получим какого-то, хотя бы короткого, ответа? То, как Гегель разработал понятие идеи философского познания, как это мы находим у него на немецком языке, в его текстах на правильно понятом русском языке — вот этим и можно довольствоваться за период двести лет после Гегеля? Или что-то произошло, в том числе на русской почве, когда можно говорить не только о каком-то знакомстве с Гегелем, понимании его точки зрения, но и о каком-то

развитии или продолжении того же самого дела? Если оно не стоит на месте, оно не может быть застывшим, оно истинно бесконечно, и кто попадает в эту ситуацию, он занимается этим делом, берёт на себя всю ответственность и серьёзность этого дела, правильно?

Е.Л.: Есть один пункт, который кажется совершенно второстепенным и незначительным. Вот смотрите. Есть стихийный процесс разработки философского познания, и есть рефлексия об этом. Беру исторический пример. Вот Кант разрабатывает свою задачу критики способности познания. Он действительно поставил ту проблему, которая не ставилась до него — исследовать способность познания, а потом уже познавать что бы то ни было. Хорошо. Кант поставил эту проблему, решает её, разрабатывает по-своему. Что тут получил он в качестве результата? Три «Критики». После него выступает Фихте. Обратите внимание, ту же самую проблему, которую поставил перед собой Кант, Фихте пытается решить самостоятельно, раз. Во-вторых, присутствует второй момент — рефлексия на кантовскую форму проблемы и решения. И смотрите, что получается. По какому моменту считать движение Фихте, работу Фихте, деятельность Фихте движением вперёд от Канта? По первому? По второму? По двум? По стихийной разработке проблемы — вывести всё из абсолютного Я? Или по рефлексии, по осмыслению кантовской проблемы?

В.М.: *По первому, по второму и по третьему! Когда выходишь за рамки и кантовской, и фихтевской точки зрения, только тогда становится понятным настоящее отношение.*

А.П.: *Володя, ты задаешь Евгению Семёновичу вопрос, на который он не сможет ответить.*

В.М.: *Нет таких вопросов.*

А.П.: *Рефлексия заблуждается насчёт себя самой.*

Е.Л.: Вот в том-то и дело, что рефлексия сама по себе здесь не даёт положительного результата как бы, но на самом деле в себе самой она содержит положительный результат. Почему? Потому что это же ведь осознание того, что достигнуто, что сделано. Вот смотрите. Если человек понял, что такое логика Гегеля, он понял всего лишь, не написал ни строчки, не изложил ничего — он имеет определённый результат или нет? — Имеет, конечно. Поэтому, Володя, вопрос твой, как я сказал, — от лукавого. Как ты ни варьируй формулировку в качестве проблемы, она остаётся от лукавого. «Что тебе удалось сделать в идее философского познания?» — Володя,

ты задаёшь вопрос на рефлексию. А если мы берём первый пункт, исходный, а именно вот учение Канта, вот учение Фихте, вот учение Шеллинга, вот учение Гегеля, моя форма изложения и трактовки, а трактовка — это способ понимания, она что-нибудь даёт по сравнению с оригиналом? [Да.] — Значит, слава богу, что-то удалось. Если перебирать по содержанию — там слишком много по содержанию и слишком оно пёстрое! Возьмите в качестве содержания хотя бы становление или любой другой момент, например свободу и необходимость и так далее, — всё равно это уже определённая форма трактовки, и сразу возникает определённое отношение: что у предшественников, что я даю в этой трактовке? То есть тут мы уходим в пестроту содержания. Если от содержания отвлекаемся, мы ничего не можем сказать, что удалось, что не удалось. Если ставить вопрос серьёзно, что удалось, тогда нужно делать обзор содержания, а пунктов слишком много, сами знаете. Поэтому затрудняюсь я тут.

А.П.: А правильно я понял Ваш ответ, что задачу дать понятие философии Линькова надо ставить не Линькову в первую очередь, не его спрашивать об этом?

Е.Л.: Совершенно верно. Я и сказал об этом, потому что эта рефлексия должна быть со стороны. Володя, понимаешь, в чём дело. Ты побуждаешь меня выйти из себя самого, стать себе на плечи и посмотреть: «Ну каков я?»

В.М.: Если бы речь была просто как об индивиде, может быть. А когда речь идёт о деле философии?

Е.Л.: Всё равно. Ты же ведь заставляешь в сфере философии стать над самим собой!

В.М.: А как же? Потому что всё равно в особенной форме, в индивидуальной форме это дело прокладывает себе дорогу. Можно отвлечься от каких-то исторических особенностей, индивидуальных, национальных... Тогда мы остаёмся в некоторой неопределённости. Есть гегелевская форма развития этого содержания, а есть линьковская форма.

Е.Л.: Ну и что?

А.П.: Но не дело Линькова её определять.

Е.Л.: Да.

В.М.: Ну конечно, ну конечно... Мы знаем, как Шеллинг отнёсся к гегелевской точке зрения. Именно потому, что он не справился с тем вопросом, он как поздний и составил в определённом виде. А здесь, во всяком случае, можно хотя бы, пусть не о себе,

а о том процессе, который это дело сделало относительно гегелевской точки зрения... Мы к этому вопросу вернёмся, может, с другой стороны, а сейчас — более простой пункт. Как можно охарактеризовать суть отношения к историко-философскому процессу и его результату в лице гегелевской системы? Какого отношения к себе заслуживает гегелевское философское учение?

Е.Л.: Ну и вопросы!

В.М.: Это продолжение на ту же тему, может быть, в каком-то особенном виде. Какого отношения заслуживало и заслуживает гегелевское учение? Ведь Вы же к нему относились и как студент, и как аспирант, и как преподающий, излагающий это учение уже для студентов, правильно?

Е.Л.: Да. И ты думаешь, везде должно быть разное отношение?

В.М.: Нет. Отношение-то может быть одинаковым как понимание того, что это — результат, а содержание — разное. вспомните, у Вас, наверное, одна была работа, письменно Вы же относились к этому.

Е.Л.: Это зависит от того, какую задачу ты ставишь перед работой, ты же сам понимаешь. Ведь любая работа ограничена по содержанию, ограничена по задаче и так далее. Если даже написать сотню, две, пятьсот работ, всё равно они будут разные и ограниченные.

В.М.: Может быть, я немножко уточню. Одно дело — читать лекцию, скажем, по Декарту, по Канту. Мы видим, что есть некоторые предшественники. Вы даёте учения историко-философских предшественников и потом Канта. В том-то заключается его величайшая заслуга, тут он ошибался, вот то противоречие, разрешение которого требуется дальше. И другое дело — Гегель. Там присутствует логическая форма изложения философского содержания. Так ведь?

Е.Л.: Да, и вся история философского познания присутствует. Значит, Гегель и вся история философского познания.

В.М.: Отнеситесь к этому, ведь очень многие сломали себе шею на Гегеле, не дойдя до него, пройдя мимо или извратив его. Ведь так же?

Е.Л.: Да.

В.М.: Если это грех в отношении каких-то предшественников, это более-менее простительно, потому что само философское учение не даётся или оно недоразвито, индивид может там поплутать, то вот с гегелевским учением

обойтись, как со всеми остальными, нельзя, ведь так же?! И потому, что это некоторый результат, и потому, что он дал идею философского познания вот в этом виде.

Е.Л.: Да. Что можно сказать самое простое? Что гегелевская философия является систематизацией истории философии до Гегеля. Но обратите внимание, я сказал полушутливо, полуиронически, и одновременно тут есть доля истины. Почему? Потому что, если мы отбросим всю историю философского познания до Гегеля, от гегелевской философии ничего не останется по содержанию. Почему? Потому что гегелевская система, гегелевское учение — всего лишь раскрытие внутреннего единства истории философского познания до него, притом не покидая истории философского познания как реальности. Вот, пожалуйста, я определил уже, по сути дела, отношение гегелевского учения к его предшественникам. Иллюстрация? Пожалуйста, можно иллюстрацию дать. Вот мы берём бытие Парменида исторически, можно бытие Парменида взять по Платону даже, это уже не Парменид, это уже Платон в качестве Парменида, и бытие в логике Гегеля. Сравни хотя бы эти два или три момента друг с другом: Парменида, платоновского Парменида и гегелевское учение о бытии. Качество, количество, мера. И где мы найдём, у кого? В «Пармениде» Платона есть качество, количество, мера? Нет. У Парменида есть? Нет. Пожалуйста, вот тебе дана иллюстрация. Гегелевское учение и история философии как предшествующая и основание для гегелевской работы. Тут уже встаёт другая проблема. Почему Гегелю удалось это сделать? Обрати внимание, отчего логическая форма не возникла до Гегеля? Ну, например, в эпоху Декарта? Почему Декарт не создал логическую философию? Чего нужно было ждать Гегеля? Чего не хватало? Не хватало как раз учения Декарта, Лейбница, Канта, да?! И даже Шеллинга по-своему?! Это — то, что мы затронули в качестве стихийной разработки философской деятельности мысли — предмета — и рефлексии. Как видишь, эта проблема тяжелейшая. Тут рефлексия должна работать на стихию, стихия должна быть основой для рефлексии, и притом ни один, ни другой момент не убрать и не изъять, не изолировать друг от друга.

В.М.: *Не поэтому ли у Гегеля идёт разработка не только науки логики, но и курса по истории философии? Это попытка соединиться со стихией и реальностью самого исторического процесса.*

Е.Л.: Естественно. Так это чувствуется даже в большой «Науке логики». Обратите внимание, бах — и ссылка на какое-то философское учение по главной категории. Помните сами? Конечно. Больше того, если мы берём концовку «Науки логики», помните, он даже делает выходы в реальную философию?! Что должна быть за философия природы, за философия духа, по отдельным моментам философии духа и так далее. Это в качестве плана, который вылезает из глубин «Науки логики» в качестве главных моментов. Конечно, одно никак не отделимо от другого. Всё правильно. Понимаешь, Володя, ты задаёшь вопросы, которые касаются содержания, а тогда нужно уходить в содержание. То есть одной формой тут вопросы не могут ограничиться, поэтому некоторыми вопросами ты загоняешь нас в тупик в разговоре. Ладно, пошли дальше.

В.М.: *Наверное, самый простой вопрос. В чём состоят основные причины «неадекватности» постгегелевского философствования — это «детская болезнь» дальнейшего развития или окончательное разложение и саморазоблачение уже выступавших исторически принципов?*

Е.Л.: Вопрос этот простой, и он не требует головоломки, мучительных форм рефлексии для ответа на него. Дело вот в чём. Серьёзно ставим вопрос. Берём развитие любого предмета. Посадили жёлудь — при нормальной почве в жёлуде есть все потенции, вся энергия жизни, чтобы развиваться, расти и так далее, то есть при здоровом жёлуде, здоровой почве, здоровых условиях среды, температурного режима и прочего жёлудь начинает расти. Берём случай, если жёлудь не растёт. В чём причина? Или почва плохая, неудовлетворительная, или жёлудь полубольной. Только два пункта, третьего-то нет. Дальнейшее развитие философии — предполагается, что предшествующее развитие было, а дальше развития нет. Почему? Почва плохая? До Гегеля философия имела почву, она развивалась, Гегель разработал свою форму в этом историческом процессе развития философского познания и этим самым якобы создал изуродованную, непригодную для дальнейшего использования почву, так что ли?! Это первый вывод. Правда это? Нет. Что же тогда мешает? Гегель мешает? Нет, наоборот. Последующая так называемая философия, философия после Гегеля, не указала, что Гегель извратил предшествующую историю философии, свернул не туда, повёл в тупик, что «мы исправляем его и пошли в правильном направлении развития» — этого нет. В чём дело? Почва

есть, присутствует, дальнейшее развитие эта почва обеспечивает, все условия объективные есть: свершившийся исторический процесс философского познания, учение Гегеля как примыкающее и завершающее предшествующую историю философского познания. Значит, на ком сосредотачивается внимание? На тех, которые взяли за философию после Гегеля. Только в их способности или неспособности к развитию коренится вся причина того, удалось развить дальше философию или не удалось. Берите любую философию после Гегеля, например Кьёркегора, тем более он слушал лекции Шеллинга. Казалось, полемизируя против Шеллинга, он должен был примкнуть, что-то дать. Что он дал? Ничего. Учение Кьёркегора Датского известно. Это чистая форма доморощенного иррационализма. В чём причина? Да в индивидуальной духовной форме самого Серёна Кьёркегора, и всё. Бери любое учение после Гегеля, смотри по содержанию и по форме — оно обязательно примыкает к различным формам средневекового номинализма или, наоборот, средневекового реализма; то есть то или другое учение выпячивается, притом, обратите внимание, подхватываются те учения, которые в историческом развитии философии имели подчинённую роль. Они вообще могли быть, могли не быть, они не сказались на развитии философского познания, на успехах его. Эти сопутствующие, средненькие, серенькие учения миновавших столетий подхватываются на щит, односторонне раздуваются; их стараются развить, сделать абсолютными, универсальными — и на этом дело останавливается. То есть это неудачные попытки развития философского познания, именно субъективные неудачные попытки. А в общем-то, если подвести этому итог, то коренится это и имеет причину в невежестве, в неуспеваемости, непонятости всей истории философского познания от Фалеса до Гегеля. Только эта причина, больше нет. «Невежество не есть аргумент». Пожалуй, хватит об этом.

В.М.: С какими основными трудностями пришлось столкнуться на преподавательском поприще и как их удалось преодолеть? Менялась ли со временем преподавательская позиция и способ изложения материала?

Е.Л.: Да, конечно. Это вопрос значимый по содержанию. Конечно, были трудности. Проистекавшие из чего? Когда человек впервые приступает к преподаванию какого-нибудь предмета, у него имеются только субъективные представления о том, что это такое, в какой форме, какое содержание, как давать, как

преподносить и так далее. И, как правило, они оказываются примерными, приблизительными и неудачными представлениями. Сталкиваясь с реальностью процесса преподавания, они терпят крах, ломку, требуют полной переработки, пересмотра. И я тоже прошёл через это. Потому что никогда не знаешь, в какой форме лучше всего преподносить то или другое содержание для слушателя. Почему? Потому что ты не знаешь, во-первых, слушателя, что он способен воспринять, что он способен не воспринять, что заденет его, что его не заденет, что заинтересует его, что, наоборот, уведёт от пробуждения интереса, то есть это всё остаётся неизвестным, неопределённым. И когда впервые сталкиваешься с этим, конечно, претерпеваешь полную ломку преобразования позиции. Меняется содержание, меняется форма. Одно время, поскольку мне было гораздо легче в философских проблемах придерживаться логической точки зрения, потому что историческая точка зрения очень мучительная, длинная, очень искривлённая, с перепадами взлёта и падения, движения вперёд, возврата назад и так далее, то есть всеми причудами исторического стихийного процесса, она очень трудна и мучительна и для преподнесения, для преподавания, я старался придерживаться логической точки зрения, притом максимально логической. Читал, помню, я один год лекции, по возможности придерживаясь логической точки зрения в рассмотрении и изложении. И каково было моё удивление, когда я потом обратился к аудитории с вопросом: «А вам понятно, что я говорю?» — и получил ответ очень простой: «Очень интересно, но ничего не понятно!» У меня так и руки опустились. То есть надо было посчитаться с тем сознанием слушателя, с которым он приступает к слушанию того, что ты преподносишь ему в качестве содержания. После этого я радикально изменил взгляд, стал внимательно и тщательно следить прежде всего за сознанием и восприятием рассматриваемого содержания, а потом уже за всем остальным. Естественно, логическая позиция ушла больше на задний план. Я её знал, я её предполагал, я её видел, но я её не излагал и не преподносил для слушателя, чтобы как раз не удваивать его сознания на два предмета: на содержание и ещё на то, каким способом я преподаю это содержание. Вот так примерно, если кратко ответить. То есть тут неизбежен постоянный процесс отношения слушателя и преподающего именно как процесс, который требует уточнения и по содержанию, и по форме.

В.М.: Такой вопрос. В античности был свой способ существования философии, индивид мог сам по себе заниматься, чем-то интересоваться, а мог, как Платон и Аристотель, создавать некоторые кружки, школы, академии, когда принцип, добытый тем или иным философом, каким-то образом расширялся, уточнялся, доносился до современников, способных к его восприятию. Мы ещё знаем Декарта, который тоже был вольным человеком, да, посещал курсы, факультеты, изучал все науки, а потом сидел и писал трактаты, и этого ему хватало. Потом философия несколько социализируется. Люди становятся профессорами, получают степени, признание, становятся участниками академических структур. В советские времена — то же самое. Сначала — в дореволюционные, потом советские. А какая форма всё-таки наиболее оптимальна сейчас, в том числе для нашей российской действительности? Какая-то третья?

Е.Л.: Нужно отпираться от объективных условий, в которых осуществляется деятельность. Советский период нужно иметь в виду, что он был, и относительно неплохой период для занятий наукой, потому что, в общем-то, науку ничто не тормозило, преград для науки, ограничений не ставилось, и финансирование нормальное было, и качество преподавательско-профессорского состава было нормальным. Но сейчас время совершенно другое — время, в которое Министерство высшего образования торгует всем и вся: дипломами по мнимому обучению в вузах, кандидатскими диссертациями, докторскими дипломами и так далее. Торгашество пронизывает весь процесс обучения в вузах, все учёные советы по кандидатским и докторским диссертациям, соответственно, Министерство образования полностью пронизано куплей-продажей. Сейчас идти официальным путём получения дипломов отчасти, наверное, нужно и можно, потому что вся эта форма не истреблена, не запрещена, не ликвидирована, не уничтожена, она сохраняется и предполагает, что она должна быть здоровой формой, лишённой продажности, купленности и так далее. Если эта форма (получение определённого диплома) одновременно предполагает увеличение заработной платы, то это уже тот пункт, который крайне необходим для преподавателя, потому что на копейки выживать преподавателю — это, в общем, нужно быть Христом в пустыне в течение месяца, и не по Ветхому Завету, Моисею, но никак не работником высшей школы! К сожалению, условия таковы, что выживание губит развитие занятия наукой, соответственно, и философией.

Поэтому хорошо, конечно, если бы возникла другая форма развития научного интереса ради самой данной науки. Соответственно, были бы организованы публикации результатов исследования, журналы для публикации статей в качестве небольших отчётов по проблемам, которые разрабатывают, решают и так далее. Но, насколько показывает история, такие сообщества содержались королевской властью, королевской казной, и я не знаю других случаев, чтобы это были сообщества каких-то индивидуально настроенных учёных, которые имели бы какие-то «левые» доходы для создания и поддержания ежедневной деятельности данного научного кружка. Тут всегда стоит вопрос о финансовом содержании, о жизнедеятельности, об условиях, о простой необходимости есть, пить, обуваться, одеваться, иметь жилище, прежде чем заниматься наукой, потому что человек, лишённый всех этих условий, никакой наукой заниматься не будет, он будет бомжом, вот и всё. Вот так примерно ответить можно. Тут ничего более радикального не скажешь.

В.М.: И всё-таки остаётся ли философия некоторой роскошью, как в королевские времена, что зависит от произвола и доброжелательности этой особы, или она всё-таки является необходимой дисциплиной, без которой вузовская наука, академическая наука будет просто деградировать или идти бог знает куда, и плодов образования и завершённости образования мы не увидим хоть в западных демократиях, хоть в России?

Е.Л.: Я на это отвечу очень просто. Философия относится к числу тех наук, которые являются мировоззренческими. Это не науки положительные, позитивные, которые держатся в своём бытии за счёт определённого предмета, и только. Философия — это наука, которая держится не только за счёт предмета и не столько за счёт предмета, хотя он имеет решающую роль, сколько за счёт способа мысли. Каков способ мысли, такова и философия. Мировоззренческая наука означает в данном случае очень много по определению в своём содержании. Это означает, что это единственная наука, которая связана с деятельностью разума. Пока науки барахтаются в сфере чувственно-рассудочного сознания, чувственно-рассудочного мышления — они не мировоззренческие, это опытные науки, и они не являются решающими. Почему? Потому что мировоззренческие науки касаются природы всеобщего, притом во всех его определениях. Опытные науки независимо от того, объективная сфера является их предметом или субъективная, никогда не имеют

дела с всеобщим. Значит, они не имеют дела с вопросами, является ли Вселенная причиной себя самой или, наоборот, она создана кем-то или чем-то и так далее. А это вопросы не праздные, не второстепенные, потому что одно дело — быть созданным кем-то, быть тварью, и другое дело — быть самостоятельным. Если перевести это в конечные сферы бытия, заветная мечта, например, сейчас США в отношении к России состоит в том, чтобы Россия была управляемой со стороны США, чтобы Россия была марионеточным государством, марионеточным народом, марионеточной формой демократии. А когда Россия обнаруживает малейшую тенденцию, чтобы быть независимой от США, — всё, озлобление, злоба, сразу вся направленность вооружения против России и так далее. Я просто даю иллюстрацию того, насколько мировоззренческие проблемы важны, потому что мировоззренческая проблема — это проблема самостоятельной деятельности мышления во всех сферах, во всех формах. Поэтому мировоззренческие дисциплины дают простор человеку, учат его, дают возможность самостоятельно думать. Вот насколько это важно. А остальные науки не учат самостоятельно думать. Обратите внимание, опытные науки имеют успехи не за счёт самих себя, а за счёт думающей способности разрабатывающих эти науки и работающих в них, то есть за счёт способности, которая выходит за пределы опытной науки. Вот как дело обстоит. Я, по-моему, ответил.

В.М.: Мы подошли к нашей русской действительности. Каковы, на Ваш взгляд, основные особенности русской духовной культуры и отечественного любомудрия (в сравнении с греческим и германским способами мысли и культуры)?

Е.Л.: Особенность есть. В чём эта особенность? Я думаю, нужно начать с истока, а именно со способа духа русского народа. Дело в том, что каждый народ имеет только ему присущий способ духа, и он не может быть заимствованным у другого народа, не может быть пересажен другим народом или передан другому народу. Это — то неотъемлемое свойство народного духа, без которого народный дух перестаёт быть народным духом, духом данного народа. В чём отличие в данном случае духа русского народа от духов народов других стран? Лучше дать сравнение. Давайте возьмём греческую форму духа. Греческий дух очень интересен тем, что в своём основании он является духом именно всего греческого народа, но на этом основании есть величайшие индивидуальные взлёты, индивидуальные выделения, так сказать, звёзды, вершины

греческого народного духа. Одна ветвь этого духа пошла по линии разработки искусства в Греции, и мы знаем образцы этого искусства, образцы этой духовной деятельности и жизни. Другая форма этого духа пошла в разработке как раз философского познания. Что касается философского познания, греческий дух, наверное, является единственным среди духов всех народов, живущих на Земле, который имеет самую классическую форму своего формирования, развития и движения от пункта к пункту, начиная от Фалеса, если брать философскую форму, или от Гесиода и Гомера, если брать мифологическую форму. Ну и ладно, это греческая особенность духа. Что касается русской особенности духа, её, наверное, можно после этого сравнить с немецкой особенностью народного духа, с французской особенностью народного духа. Что мы имеем в виду? Момент по линии искусства, в общем-то, на первый взгляд кажется совпадающим с деятельностью французского духа, деятельностью немецкого духа. Что касается философской формы деятельности духа, то тут различие выступает. Почему? Потому что на почве русского народного духа не разрабатывались, не создавались системы философии. Это правда. Но обратите внимание, и у греческого духа не с философии ведь начиналось выражение и развитие греческого народного духа, а сперва был дофилософский период: мифология, искусство и так далее. Русская особенность духа состоит в том, что он больше в форме искусства обнаружил свою мощь, свою глубину, притом глубину, которая выходит за пределы даже формы искусства, вот что интересно. То есть мы как раз в русской форме духа имеем своеобразную форму деятельности в сфере красоты, в царстве красоты и через царство красоты прокладывание всестороннее, притом глубочайшим способом, формы истины. Я думаю, к этому надо прибавить ещё религиозную форму духа русского народа. Пока мы можем коснуться православной формы христианства. В отношении православной формы христианства я должен подчеркнуть, пожалуй, один только пункт, а именно православное христианство не скатилось к односторонности сотворения богом Вселенной. Это учитывается как традиция, перешедшая от иудаизма в христианство, или, скорее, утверждённая, сохранённая как якобы неотделимая от христианства. Почему? Потому что, видимо, сторонникам христианства казалось, что без сотворения Иеговой Вселенной христианская религия неполна, однобока, односторонняя, и поэтому эта позиция попала из огня да в полымя. Почему? Потому что с позицией сотворения Иеговой

Вселенной она абсолютно уязвима в двух моментах. Первый. Там имеется в виду, что сперва был Иегова и не было больше вообще ничего, кроме него. Хорошо. Этот период берём по Ветхому Завету. Если есть только Иегова и нет больше ничего, то, простите, пожалуйста, как его можно называть богом? Потому что бог появляется по определению только там, где появляется иное, чем бог. Нет иного, чем бог — нет и бога, потому что один бог при отсутствии всего остального не является богом. Бог требует отношения. Иегова, когда нет больше ничего, кроме него, не является богом. Хорошо. Иегова сотворяет Вселенную из ничего. Это второе положение и второй момент. Хорошо. Он был по первому положению богом, а теперь он сотворил иное себя самого. Иное себя самого обладает бытием? Конечно. Это иное бытие, чем бытие Иеговы. Значит, бытие Иеговы перестало быть абсолютным. Сотворив иное, Иегова перестал быть богом. Понятно? И не сотворив, он не является богом. А где же Иегова как бог-то? К христианству и присоединена вот эта нелепость, без которой христианский бог якобы неполный. Теперь дальше. По поводу христианской формы представлений и по сути. Посмотрите. Берём чисто философскую форму. Природа и дух, материя и дух, бытие и мышление — ясно, что это антиподы. Свести полностью к бытию всё, и нет никакого мышления, нет никакого духа, нельзя — мы получаем мёртвое бытие. Берём противоположный момент — дух, мышление, берём их и сводим только к ним всё — мы уничтожаем опять и бытие, и само мышление, сам дух. Вывод один — природа и дух представляют собой два полюса какого-то высшего единства, именно единства природы и духа, бытия и мышления. Великолечно. Обратите внимание, мы получили что? Троицу! Мы в единстве имеем единство противоположностей! Вот и разгадка триединой природы христианского бога! Можете как угодно проклинать теперь философию, благословлять её, ворчать на неё, сердиться на неё, браниться — ничего не меняется. Почему? Потому что отсюда следует, что всё, что существует во Вселенной, определено в себе самом. Другое дело, в какой форме эта определённая выступает: во всеобщей, в особенной или в единичной — только и всего. В таком случае русская форма духа — что такое? Это триединая природа бога в образе красоты, в образе искусства. Есть это в русском искусстве? Есть. Поэтому без преувеличения можно сказать, что у нас искусство — это первоначальная форма философии в буквальном смысле слова. Только содержание это нужно уметь понять,

вычитать, воспринять в форме именно искусства. Но это означает что? Что русский дух ещё не достиг [вершины] своего развития. Он только должен перейти от художественно-религиозной формы к философской! Но зато, обрати внимание, если ты сравниваешь искусство, например, Германии до Канта, искусство Франции до Декарта с нашим искусством, то обнаруживаешь гигантскую форму различия. У нас какое искусство содержательное, богатое по содержанию и по форме и там какое тощее, убогое и бедное искусство! То есть задатки у нас огромные для того, чтобы как раз дальше выступила именно философская форма истины! Вот и всё, пожалуй.

А.П.: *Может, и не выступит, и мы застряли на художественно-религиозной форме искусства?*

В.М.: *Или это невозможно — удержать русскую форму духа в форме искусства?*

Е.Л.: Я думаю, это не зависит от нас с вами, от индивидуальных намерений. Если мы берём всеобщий процесс как движение от искусства к религии и философской мысли, а мы, к сожалению, в истории уже имеем эти три формы, особенно немецкая философия пока что в третьей форме выступила, то не от нашей воли зависит это намерение выступать или не выступать философской форме.

А.П.: *Философская форма выступит, но, может быть, уже не на русской почве?*

Е.Л.: А какое это имеет значение?

А.П.: *Для русского духа — большое.*

Е.Л.: Дело в том, что такая богатая форма духа в форме искусства не может быть остановившейся в себе самой, она — предпосылка для более высокого способа истины, которая уже есть. Это — то же самое, как Володя ставил вопрос: «Как же так, вот Гегель дошёл до этого, а после Гегеля выступили незнамо кто?» Да, вполне возможно, что эмпирически будет какой-то перерыв между фазой, о которой мы сейчас говорим с вами, и фазой, которая начнёт выступать как философская форма. А философская форма не такая трудная, как кажется, потому что материал-то в сыром виде весь есть, история философии же есть реально. Просто-напросто давай осмысливай ещё заново, перерабатывай, разрабатывай, притом не за ней плетись, а бери её суть в качестве основания — то, что сделал Гегель в «Логике». Он не описывал исторические явления философского познания — явление за явлением, а как раз, наоборот, добрался до сути и поставил её во главу угла, а потом и лекции

по истории философии начал читать именно таким образом: не идя исторически, а именно отправляясь от сути самой истории философского познания. Вот и всё. Поэтому я не вижу, почему это должно остановиться.

В.М.: Такой вопрос, юбилейный совсем, раз у нас такое необычное интервью. Что удалось сделать на философском поприще как основном деле жизни, а что осталось не совершенным или не завершенным?

Е.Л.: Возвращение уже не в первый раз к этой проблеме сегодня при встрече. Да много не удалось сделать и мало удалось. Почему? Потому что, чтобы сделать что-то, нужно было добраться до адекватного понимания того, с чем имеешь дело. И это очень длительная, мучительная и трудоёмкая работа. То, что удалось сделать, я даже в ответах сегодня формулировал. Хотя бы триединая природа всеобщего первоначала — это тоже удалось, как видите, сформулировать, то, что первоначало не сводится ни к материи, ни к духу, не говоря уже о производных моментах. Кое-что сделать удалось, слава богу. Что не удалось сделать? Не удалось полностью пересмотреть, передумать философию природы Гегеля как высшую форму по данному предмету, потому что из попыток философии природы после Гегеля назовите мне одну, которая заслуживает хотя бы внимания. — Их нет. Единственная незавершённая работа, которая имеется (она и осталась в качестве черновой, незавершённой работы, набросков) — это «Диалектика природы» Энгельса. Великая задача поставлена — рассмотреть диалектический процесс в природе, начиная с механической формы и заканчивая органикой как переходом к человеческому духу, но работа осталась только в собранном черновом варианте материала, поэтому она может быть принята во внимание, но никого не удовлетворит уже. Вот эту работу, незавершённую Энгельсом и оставленную Гегелем как высшую форму философии природы, нужно было заново переработать и наметить хотя бы главные пункты. Это первое. Гораздо больший простор и гораздо большая энергия требовались бы для разработки философии духа, а именно нужно было использовать новый материал по антропологической природе духа. После смерти Гегеля возник и имеется этот огромный материал, и там можно получить если не совсем новые существенные определения, то, по крайней мере, важные для углубления и уточнения того, что дано в работах Гегеля. Дальше. Наверное, по-новому нужно было посмотреть феноменологию духа после Гегеля. Почему?

Потому что Гегель разрабатывал феноменологию духа ещё стихийно, для нас она выступила более определённо в качестве трёх моментов, а именно в качестве развития субъективного мышления от чувственного сознания до разума, раз, дальше, как усвоение сущности объективного духа, его истории на втором круге феноменологии духа, это второй момент, как усвоение абсолютного знания в качестве третьего момента индивидуальным духом. Вот это можно было переработать заново в соответствии с более чёткой формой осознания этого и посмотреть, какая более уточнённая форма феноменологии получилась. Я имею в виду, что выводы, конечно, остались бы неколебимыми в качестве основных, а именно всё равно результатом было бы понятие как бытие или бытие как понятие, потому что феноменология духа должна приводить к логическому началу познания, именно к всеобщей логике. Вот это нужно было сделать, переработать полностью. Может быть, переработать нужно было полностью, с учётом нового материала, хотя материал тут мало что даёт, раздел психологии. Почему? Психология за последние сто лет ушла от своего предмета. Она скатилась к физиологии, к психологическим явлениям духа и на этом остановилась. Дальше. Очень важным моментом было бы развитие и рассмотрение всеобщего в мировом процессе истории. Это в высшей степени важно, потому что то, что Гегель дал в качестве философии истории — это только предварительный набросок. Вот что нужно было заново переработать, разработать и пересмотреть. Дальше, что ещё нужно было сделать? Посмотреть религию с учётом опыта за последние сто пятьдесят лет, но тут мало что радикального мы получили бы в качестве исследования, материала мало, потому что в основном господствует тенденция деградации религии. Тогда в этой переработке философии религии Гегеля встаёт задача спасения моментов истинной религиозной формы. Одно дело — относиться к религиозной форме враждебно-отрицательно как к заблуждению, которое от лукавого, и другое дело — посмотреть на религиозную форму как на исторически необходимую форму истины. Если относиться отрицательно, тогда многое придётся просто выбросить. «А, это историческая форма, она уже миновала, её надо выбросить» — ну и всё, останешься ни с чем, с пустотой, без содержания исторического процесса развития и так далее. Вот примерно так я бы сказал кратко по главным пунктам. Всё?

А.П.: Очень много тем, относительно которых хотелось бы расспросить Евгения Семёновича, он уже проговорил, и нет

смысла повторяться. Есть два момента, которые меня сейчас интересуют, беспокоят, и я хотел бы услышать ответ. С одной стороны, это продолжение темы, с другой, не с таким личным аспектом. Общеизвестно, что исторический процесс развития философии завершился в логической гегелевской форме, логика Гегеля завершает исторический процесс развития философии. А дальше-то что?

Е.Л.: Дальше?

А.П.: С одной стороны, любое начало всегда непосредственно, абстрактно, я имею в виду логическую форму философии Гегеля как начало разработки логической формы, и должно последовать продолжение, то есть должен выступить момент рефлексии и начаться процесс истории самой логической формы — не той истории, которая была до Гегеля, а истории развития внутри самой логической формы. Это имеет место или что-то другое?

Е.Л.: Не ломай ты голову. Вот «Философия права» Гегеля, известная работа. Обрати внимание, прежде чем Гегель начинает рассмотрение того, что такое семья, общество, государство и так далее, больше того, прежде рассмотрения абстрактного права он говорит, что в этой работе следует основным положениям логики (помните это?), и всё, что будет развито дальше, является результатом использования логики, метода, изложенного в логике, к предмету, который носит название философии права. Вот дан пример — дана логика Гегеля, она имеется, и дано её применение. Можно пройти по всем остальным работам Гегеля — найдёшь то же самое. Например, берёшь «Философию религии» — можно спокойно проследить логический метод, который присутствует здесь. А как выделяются разные исторические религии?

А.П.: Хотите сказать, что должно последовать применение метода к особенным дисциплинам на современном этапе, о чём Вы говорили?

Е.Л.: Конечно. Всеобщий метод применяется к особенному предмету, всё.

А.П.: И рассматривается природа на современном этапе понимания, нужно отнесение принципа к кваркам, нейтронам, прочим открытиям, точно так же — в биологии, физиологии и так далее.

Е.Л.: Совершенно верно, абсолютно везде, ведь это же всеобщий метод. В нём-то и выражен всеобщий процесс развития.

А.П.: Но одновременно это и разработка метода.

Е.Л.: Конечно. Одновременно с разработкой содержания будет разрабатываться и метод, уточняться, более строго определяться.

А.П.: *Вот и момент рефлексии.*

Е.Л.: Смотрите, у нас есть и предшествующий пример. Фихте сперва разработал основы всеобщего наукоучения, а потом на основании всеобщего наукоучения он разрабатывал философию права и так далее — на основании принципов наукоучения. Всего-то наукоучения — там же метода как метода нет как такового, знаете сами. Но главные пункты принципа установлены — он соответственно этим пунктам и разрабатывает. Пусть метод отсутствует, но зато есть главные пункты, на которые он опирается, разрабатывая определённый раздел философии.

А.П.: *Грандиозная задача, которую никто не взялся осуществлять, работы — непочатый край.*

Е.Л.: Да, работа труднейшая, потому что одну сферу возьми — ну что там, кажется на первый взгляд, я справлюсь без труда, а как берёшься, — вы знаете сами, — так начинаешь застревать, потому что чем детальнее начинаешь работать, углубляясь в мысль, тем больше трудностей возникает, больше вариантов, куда идти, как развивать, что развивать, на чем делать главный акцент, что считать второстепенным и так далее, что должно определять что, что первично, что вторично — тут тысяча проблем, и это известно всем нам. Но это не проблема. Главное — работать нужно. Главное — познавать. Главное — разрабатывать, решать проблемы.

А.П.: *Следующий вопрос. После изучения позднего Шеллинга у меня возникла мысль, что дальнейшая история философии после Гегеля во многом определена Шеллингом. Поясню, почему. На мой взгляд, Шеллинг вообще уникальный философ. Когда его способ духа не справился с задачами, которые он себе наметил, он в результате рефлексии получил вывод, что раз не получилось начать с логического всеобщего и прийти к особенному природному и духовному, надо, дескать, всё это перевернуть, и заявил, что надо начать с бытия, а не с мышления, от бытия перейти к мышлению, и после этого назвал свою новую философию позитивной. В его философии откровения я обнаружил зачатки и позитивизма, и экзистенциализма, и даже философии жизни, о которой он говорит. Можно так сказать?*

Е.Л.: Совершенно верно. Черпали оттуда они.

А.П.: *Даже те случайные формы, о которых Вы сегодня говорили, что это — жалкие подобию того, что делалось до Гегеля,*

тоже возникли не случайно, а были навязаны и разрабатывались Шеллингом. Стоит только в основании позитивизма увидеть шеллинговскую позитивную философию, в основании экзистенциализма — перевод *die Existenz* не как «существование», а как «экзистенция» и сделать упор на этом частном, особенном, единичном бытии, которое не получается у Шеллинга, если выводить его из всеобщего, поэтому с него надо начинать, стоит только вспомнить о фразе Шеллинга, что он занимается не философией школы, а философией жизни, откуда есть пошёл Дильтей, то в принципе весь XIX век укладывается в Шеллинга. Насколько это верно?

Е.Л.: Так и есть. Поздний Шеллинг действительно явился исходным пунктом и подушкой для многих форм, которые ушли от Гегеля. Он же ведь ввёл различие между *was* и *dass* в немецком написании — «что́» и «что». На самом деле это языковое различие по содержанию касается сущности и существования. Обратите внимание, экзистенциалисты говорят, что они, мол, исходят из существования, потому что сущность — это вторичное, производное, рациональное, это связано с примесью деятельности *ratio* человека, а нам нужно без всякого *ratio* чистое существование, — это же и есть Шеллинг!

А.П.: Но в таком случае у нас при преподавании философии на философских факультетах очень большая лакуна: у нас доходят до Гегеля, а потом начинается провал, и никто не берёт на себя труд объяснить, откуда вдруг после Гегеля взялся тот же самый Фейербах, Сёрен Кьёркегор.

Е.Л.: Но Фейербах-то понятен ещё, потому что его исходный пункт — Гегель.

А.П.: Когда я был студентом, у нас на четвёртом курсе вдруг выступает А.Б. Рукавишников и начинает толкать «Мир как воля и представление» — абсолютно без всякой рефлексии, как это возможно после Гегеля, просто пересказывает позитивно то, что он там вычитал. При этом оказывается, что Шопенгауэр — ещё хороший философ, потому что потом были только хуже! Потому что дальше мир оказывается не только волей и представлением, а...

Е.Л.: ...мировой волей до человека.

А.П.: В общем понятно, что это — ступень духа, не дотянувшая до философии, неразложившийся рассудок. Но почему он выступил после Гегеля, никто не брал на себя труд объяснить.

В.М.: После Гегеля понятно, что Гегель умер (в виде шутки). Кто-то вышел из шеллинговской шинели, кто-то из кантовской. Откуда выскочил Шопенгауэр? Не из Шеллинга точно. Хайдеггер вышел из греков: вернёмся к бытию греков, это наш общий дом и так далее... Вот и получается галерея историко-философских принципов в такой несколько экзотически-извращённой форме во второй половине XIX и в XX веке.

А.П.: Меня не устраивает признание этой галереи как случайности, я всё-таки хочу найти в ней необходимость.

В.М.: Посмотри, здесь уже нет необходимости. Это как предположение. Евгений Семёнович, поддержите или не поддержите? Гегель умер, оставил после себя произведения. Индивиды в своём духовном развитии высказывают за искусство, за какую-то форму представления, хотят философствовать. А раз ты хочешь философствовать, будь любезен, вольно или невольно выбери себе что-то из истории философии — вот они это и делают. Конечно, это необходимость. Каждый — по необходимости. До какой необходимости дорос — такого персонажа и получил.

Е.Л.: Возьмите проблему в другой форме. Представьте себе, что две тысячи лет назад выступил Христос — один, потом ученики его последовали за ним, один оказался предателем, не в этом сейчас дело. Две тысячи лет прошло. Христиан сейчас насчитывается, наверное, около двух миллиардов человек на земном шаре, это огромное количество. Но задайте один вопрос, какое представление о триединой природе христианского бога у каждого христианина. Я скажу: это почти два миллиарда вариантов. Ты найдёшь в лучшем случае двух — трёх — пять человек, которые едино смотрели бы на триединую природу христианского бога. Как быть? Это случайно или необходимо? Конечно, необходимо. Но необходимость коренится в индивидуальном развитии мышления, индивидуальном развитии духа каждого христианина. Она не вышла за пределы субъективной индивидуальности. Понятно это?

А.П.: Это понятно, но, с другой стороны...

Е.Л.: Мы-то что хотим? Ты проследи за своей мыслью. Ты хочешь брать движение субъективной мысли, но так, чтобы в ней отразилась объективная форма необходимости!

В.М.: Да ещё чего — идеи философии!

Е.Л.: Да, идеи философии. А это возможно так?

А.П.: Вот я и пытаюсь понять, возможно это или невозможно.

Е.Л.: Нет, конечно.

А.П.: *Ведь и до Гегеля выступало огромное количество философских учений, а необходимость развития понятия философии в истории философии прослеживается только через определённого рода учения.*

Е.Л.: *Конечно.*

А.П.: *Вот я и хочу понять, в том, что сейчас выступает, есть развитие идеи, понятия философии или вообще никакой идеи нет, а это просто спорадический букет, фонтан — кто во что горазд?! Есть ли необходимость у этого времени — вот что надо понять. Для меня мало просто в общем виде утверждать, что это недоразвитый, недоразложившийся рассудок. Вот внутри него что-то куда-то зреет, потом выступит второй Гегель, или это пока никак с точки зрения цели неопределимое, пёстрое, цветастое выступление кого попало, кого с левой, кого с правой ноги? И никакого порядка в этом нет?*

В.М.: *Евгений Семёнович, а я Лёше задам вопрос. Назови мне хотя бы двух индивидов в XIX и XX веке, так чтобы один индивид вытекал из другого и следовал ему.*

А.П.: *Так и до Гегеля таких нет.*

В.М.: *Извини, Платон — из Сократа, Аристотель — из Платона, и никак не раньше.*

Е.Л.: *И тоже с моментом отрицания, никуда от этого не денешься.*

В.М.: *Безусловно. Но одно из другого следует, и даже индивидуально, и по сути следует. А приведи мне такой пример из так называемой философии XIX и XX века. Нет такого? Так о какой необходимости можно говорить?*

А.П.: *Вот я и пытаюсь это понять. То есть, как после Аристотеля тысяча лет чёрного мрака, так после Гегеля наступил период чёрного мрака, и он будет длиться тысячу лет?!*

В.М.: *Стоит ли переживать по этому поводу?*

А.П.: *Стоит.*

Е.Л.: *Это не наша проблема.*

В.М.: *Разве мы можем поставить это в вину любому из десятков или сотен тысяч людей, которые зафилософствовали хоть кое-как и до чего-то добрались? Да слава богу, что так. А как их оценить? Вот так их оценить, если объективно, серьёзно подходит.*

Е.Л.: *Хорошо, что они хотя бы изучают философию, тянутся к этому — и то уже великое дело.*

В.М.: *Не забыли, не впали в какую-то форму средневекового отношения.*

Е.Л.: Не озабочены тем, как грабануть три миллиарда рублей. Понимаешь, в чём трудность той проблемы, которую ты ставишь. Когда мы говорим «необходимость», «случайность», это вроде бы простые определения. На самом деле — это процесс и там, и там. Это раз. Во-вторых, а что такое случайность? Она что, лишняя? Ведь случайность — это единичное бытие необходимости, если мы увязываем существенные отношения между случайностью и необходимостью, потому что уберем всё случайное — и ты необходимость превратишь в случайность. Почему? Потому что лишаешь её единичности бытия, и тогда она исчезает, как исчез Иегова в моём анализе, когда я разбирал вопрос, является он богом до сотворения или после или не там и не там.

А.П.: *Я хочу ответить на тот вопрос, который Володя мне задал, кто из кого вытекает, попытаться проследить ту случайность, свести её к необходимости. Если мы говорим о том, что в русском духе готовится выступление из художественно-представленческой формы, происходит движение в сторону философии, это движение как-то должно артикулироваться?!*

Е.Л.: Да.

А.П.: *То есть есть смысл, всеобщий ход, движение к цели, и я хочу его выявить. А в мировом масштабе есть такое или нет?*

Е.Л.: Я же индивидуально делал это. Я тщательно изучил историю русской духовной культуры, по крайней мере, литературу, живопись, музыку. Я их основательно знал ещё до университета, углублял знания, учась в аспирантуре и после аспирантуры. И это помешало мне в разработке философии? Нисколько, наоборот. Я куда ни кинусь, передо мной возникают образы из творчества Толстого, Тургенева, Лескова, Бунина, Вересаева. Это работает, хотя я никогда на это ни устно, ни письменно не ссылался. А зачем? Это внутренне работает как материал, как содержание, и прекрасно.

А.П.: *Это только в Вашем индивидуальном духе совершается или это можно проследить внутри особенного народа?*

Е.Л.: Я думаю, это у каждого.

А.П.: *Вот это-то и интересно проследить.*

В.М.: *А то вдруг мы проспим начало философской эры в России?*

А.П.: *Мы не проспим.*

В.М.: *Уже хорошо.*

А.П.: *И последний вопрос, связанный с этим. Вчера Александр Александрович Ермичёв по-хорошему позавидовал Вам как человеку, вокруг которого сформировалась школа, ученики.*

Е.Л.: Ну дай бог. По крайней мере, это люди, которые заинтересованы в философии.

А.П.: *Вот Ваше отношение к ученикам. Есть ли у этой школы перспективы, или они распадутся, как старогегельянцы, младогегельянцы, и миллион поменяют по рублю?*

Е.Л.: Начнём с конца. Я думаю, тут любые аналогии неуместны, потому что только для рассудка кажется, что в истории всё повторяется. Потому что его два пункта, два абсолютных тезиса уничтожают друг друга: в истории всё ново и в истории всё старо. Когда мы говорим «старогегельянская школа» — что мы этим хотим сказать? Это то же самое, как вопли политиков: «Ой, Проханов хочет восстановления СССР!» А что, СССР можно восстановить?! Дело в том, что в истории нет одного и того же, что повторялось бы в разные эпохи: вот прошёл период — и опять то же самое повторяется. Это абсолютно не соответствует всеобщему процессу развития. Это раз. Во-вторых, а что значит школа? Школа — это определённое количество индивидов, которые являются единомышленниками по главной точке зрения. Ну и что? Эта точка зрения, что есть конкретно-всеобщее единство противоположностей под названием абсолютное начало всего существующего и конец его, исчезнет? Будет распад какой-нибудь во взглядах на это? Что, вместо всеобщего единства противоположностей будет придумано какое-нибудь другое?! Например, единство чёрного и белого?! И на этом распалась так называемая школа единомышленников? Нет? Это, по-моему, уже проблемы совершенно искусственные, порождённые субъективной рефлексией. Как можно охарактеризовать: Сократ, Платон, Аристотель — это школа или не школа? На самом деле это единая школа!

А.П.: *Я имел больше в виду платоников или аристотеликов, кантианцев.*

Е.Л.: Это зависит от того, что понимать под школой. Можно под школой понимать неоплатоников, неоаристотеликов — людей, которые придерживаются односторонней точки зрения.

А.П.: *Не односторонней точки зрения, а людей, которые понимают единство как то, что Вы сказали, как единство противоположностей бытия и мышления, но каждый из которых не в состоянии дальше ничего породить, которые только сохраняют вот это. Пропал Платон — и нет платоников. Есть эпигоны,*

но нет продолжателей. Есть куча Ксенофонов, но нет ни одного Платона.

Е.Л.: А я задам вопрос коварный. Если мы отбросим неоплатоников, исторический процесс философского познания претерпит какой-нибудь ущерб? Мы заметим, что их не было — Прокла, Плотина?

А.П.: Претерпит. Заметим их отсутствие.

Е.Л.: А в чём?

А.П.: Преемственности не будет.

Е.Л.: Да и ладно. Что они по содержанию дали после Платона и Аристотеля?

А.П.: По содержанию — ничего.

Е.Л.: Вот. А я, между прочим, давал по содержанию после Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, и вы это знаете.

А.П.: Да. Но никто после не даёт.

Е.Л.: С чего вы взяли, что вы никто не даёте? Вы просто не отдаёте отчёта о себе.

А.П.: Вопросы от А.Н. Муравьёва. Соответствует ли мировой уровень философии тому, что должно быть?

Е.Л.: А кому известно состояние философии в мире? По-моему, она везде прекратилась, кроме России.

А.П.: Вот Вы и ответили на второй вопрос о состоянии философии в России. И третий вопрос. Если это состояние неудовлетворительно, то в чём и каковы пути выхода к более должному состоянию философии?

Е.Л.: Состояние, конечно, неудовлетворительное. Почему? Потому что не достигнуто то, что должно быть достигнуто. Надо двигать, развивать философию в России от формы искусства, от формы красоты к философской форме. Но для этого есть только один путь — именно изучение, усвоение, понимание, изложение понятия истории философского познания. Другого пути нет и не было. Обратите внимание, мы берём Фалеса — начало европейской философии. Был бы Фалес, если бы не было Гомера, Гесиода? — Не было бы. Весь период от Гесиода и Гомера до Фалеса был подготовкой того, чтобы выступил Фалес, и Фалес знал их. Если бы он не знал, не было бы Фалеса. Потому что высказать простое положение, что вода есть начало и конец всего сущего, — значит продемонстрировать высокий взлёт мысли! Вся система богов Гесиода, разработанный Гомер и вся народная форма греческого духа — всё это присутствует здесь в качестве базиса и предпосылки. Нет основания, почвы, предшествующего — нет существующего.

От редакционной коллегии V

**«ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ» ГЕГЕЛЯ КАК ПРЕДПОСЫЛКА
«ДИАЛЕКТИКИ ПРИРОДЫ» ЭНГЕЛЬСА**

Лекция первая	3
Лекция вторая	19
Лекция третья	33
Лекция четвёртая	47
Лекция пятая	62
Лекция шестая	80
Лекция седьмая	100
Лекция восьмая	118
Лекция девятая	135
Лекция десятая	152
Лекция одиннадцатая	171
Лекция двенадцатая	182
Лекция тринадцатая	192
Лекция четырнадцатая	199

ДИАЛЕКТИКА СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Лекция предварительная	207
Лекция первая	213
Лекция вторая	239
Лекция третья	265
Лекция четвёртая	288
Лекция пятая	304
Лекция шестая	325
Лекция седьмая	350
Лекция восьмая	369
Лекция девятая	391
Лекция десятая	415
Лекция одиннадцатая	440
Лекция двенадцатая	466
Лекция тринадцатая	489
Лекция четырнадцатая	511

ПРИЛОЖЕНИЕ (Конспекты лекций «Философия природы» Гегеля...)

Лекция предварительная	535
Лекция четвёртая	537

АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ ИНТЕРВЬЮ Е.С. ЛИНЬКОВА 541

Научное издание

Евгений Семёнович Линьков

ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ ПО ФИЛОСОФИИ

Том второй

Ответственный редактор *А.Л. Пестов*
Директор издательства «Умозрение» *Ю.Е. Губницын*
Дизайн обложки и компьютерная верстка *С.В. Смирных*
Корректоры *В.Б. Губницына, А.А. Нотик*

Обложка: «Афинская школа». *Рафаэль Санти*. Ватикан
Фронтиспис: «Портрет Линькова». Рис. *Л.А. Белых*
Колонтитулы: фотоколлаж «Панорама Невы». *А.И. Хорьков*

ISBN 978-5-6041974-0-0



12+

Издательство «Умозрение»
191025, Санкт-Петербург, Невский пр., д. 65
Тел. (812) 575-87-02
E-mail: gub191025@gmail.com
Сайт: www.umozrenie.com

Подписано в печать 09.07.19. Формат 60×90/16
Печать офсетная. Гарнитура Georgia
Усл. печ. л. 37,5. Тираж 1000 экз. Заказ №3555

Первая академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В.О., 9 линия, 12

ИЗДАТЕЛЬСТВО «УМОЗРЕНИЕ»
РЕКОМЕНДУЕТ

Е.С. Линьков

**ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ ПО ФИЛОСОФИИ
ТОМ I
2018 г.**

Первый том является авторизованным изданием курса лекций по истории классической немецкой философии, прочитанного Евгением Семёновичем Линьковым для студентов философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета в 1988/1989 учебном году. Форма и содержание курса уникальны: он включает развёрнутое феноменологическое введение в философию, определение её понятия, основных этапов исторического развития философии и философское рассмотрение его результата, представленного учениями Иммануила Канта, Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «УМОЗРЕНИЕ»
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Е.С. Линьков

**ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ ПО ФИЛОСОФИИ
ТОМ III**

Е.С. Линьков

**ДИАЛЕКТИКА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ
ШЕЛЛИНГА**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «УМОЗРЕНИЕ»
РЕКОМЕНДУЕТ

Л.Н. Толстой

НАРОДНЫЕ РАССКАЗЫ
2018 г.

В предлагаемом сборнике произведений Л.Н. Толстого все рассказы, притчи и статьи подобраны таким образом, чтобы представить широкой публике разумное содержание христианского учения в том виде, как его понял этот великий русский писатель и мыслитель. «Вся жизнь человека есть борьба со злом, противление злу разумом и любовью», – пишет Толстой в «Трёх притчах», будучи убеждён в том, что «из всех средств противления злу Христос исключает одно неразумное средство противления злу насилием, состоящее в том, чтобы бороться со злом злом же».

Н.С. Лесков

ПРОЛОЖНЫЕ ИСТОРИИ КАК ПРОЛОГ К РУССКОМУ
ХРИСТИАНСКОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ
2017 г.

Предлагая читателям более полный, чем обычно, сборник проложных историй Николая Семёновича Лескова, издательство «Умозрение» движимо не только интересом к языковому своеобразию произведений этого классика русской прозы, но и стремлением выделить его особое положение по отношению к другим великим русским писателям и мыслителям – Ф.М. Достоевскому и Л.Н. Толстому.

В творческой деятельности Лескова художественная форма познания перестаёт быть определяющей и выступает средством достижения нравственно-религиозной цели, превосходящей эстетическое содержание искусства. Книга адресована читателям, интересующимся проблемами духовного образования человека как его восхождения по ступеням искусства, религии и философии.