

Алексей Лосев

Самое само

Оглавление

I. «Вещь».....	2
1. Вещь не есть сознание вещи.....	2
2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого.....	4
3. Вещь не есть ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе.....	10
4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки.....	12
II. Вещь есть сама вещь.....	17
5. Вещь определима только из себя самой.....	17
6. Всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций.....	25
7. Символическая основа всех интерпретаций самого самого.....	27
III. Из истории учения о самости.....	43
8. Несколько примеров из истории мысли.....	43
9. Заключение.....	62
II Бытие.....	72
Вступление.....	72
I. Тайна первого зачатия мысли.....	73
II. Общая структура первого символа.....	79
III. Значение первого символа и переход к дальнейшему.....	111
III Сущность.....	118
I. Вступление и разделение.....	118
IV Смысл.....	123
1. Вступление.....	123
2. Отграничения.....	124
3. Первая установка: смысл есть различие и тождество.....	132
4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла.....	137
5. Противоречие, противоположность и разность.....	148
6. Смысловое «происхождение».....	154
7. Эйдос.....	158
Примечания.....	163

I. «Вещь»

I. Вещь не есть не-вещь

Самое главное это — сущность вещей, самость вещи, ее самое само. Кто знает сущность, самое само вещей, тот знает все. Самое главное — это знать не просто внешнее и случайное, но знать основное и существенное, то, без чего не существует вещи. То, что пребывает в вещах, а не просто меняется и становится, — вот к чему стремится и философия, и сама жизнь. Однако что же такое сущность вещей? Что такое вещь, именно сама вещь, то в вещи, что не сводимо ни на что другое, ни на какую другую вещь, что есть только она сама, самая сама и ничто другое?

1. Вещь не есть сознание вещи

1.

Один из обычных ответов гласит: «Вещь есть то, что нами ощущается, то, что воздействует на наши внешние органы чувств». Этот ответ коренным образом искажает реальную действительность и ровно ничего не разъясняет в том, что такое вещь сама по себе.

а) Во-первых, существует отнюдь не только то, что ощущается. Существует даже такое чувственное, чего я, например, не ощущаю. Так, например, я не был в Австралии и никогда ее не ощущал своими внешними органами. Тем не менее она существует, и, между прочим, существует чувственно.

б) Следовательно, имело бы некоторый смысл говорить, что существует только ощущаемое вообще, принципиально ощущаемое, то, что кем-то и когда-то вообще, не только мною и сейчас, ощущается. Но это равносильно утверждению, что все существующее есть предмет для ощущения вообще, что оно всегда имеет коррелят в том или другом ощущающем сознании. Подобное утверждение, однако, совершенно ничего не разъясняет в том, что такое вещь сама по себе, так как оно предполагает, что вещи уже как-то существуют сами по себе. Сначала вещь должна существовать сама по себе, а потом уже она будет кем-то ощущаться.

в) Но если даже вещь впервые только возникает вместе с чьим-нибудь ощущением, то и в этом случае вещь все же не есть само ощущение. Если семя, посеянное на сухой почве, прорастает вместе с поливкой или дождем, то это не значит, что гвоздика есть вода или семена ржи есть дождь. Кто утверждает, что вещи возникают вместе с ощущением, тот не отличает семена от погоды, погоду — от туч и облаков, облака — от небесного фона, на котором они появляются, т. е. тот, в сущности, ничего не отличает ни от чего. Но так оно и должно быть, ибо ощущения есть сплошной хаос. Можно сказать и так: абсолютный сенсуализм основан на логической ошибке *post hoc ergo propter hoc*¹, поскольку временную и фактическую связанность предмета ощущения с самим ощущением понимает как связанность причинную.

г) Наконец, сказать, что вещь есть то, что нами ощущается, — это значит

¹После этого — следовательно, по причине этого (лат.).

1. Вещь не есть сознание вещи

подменить цельное определение одним из его частичных моментов, причем о сущности этого момента тоже ничего не известно. Допустим, что всякая вещь так или иначе, нами или кем-либо, здесь или в другое время и в другом месте ощущается, или должна ощущаться, или может ощущаться. Это утверждение было бы, однако, равносильно тому, как если бы я, исходя из того, что все деревья — зелены, стал бы говорить, что дерево и есть сама зеленость. Тогда на вопрос: «Какого цвета этот стеклянный абажур?» — я должен был бы ответить: «Он — цвета деревянного» или «Этот стеклянный абажур есть дерево». Считать такой ответ нелепостью можно только в том случае, если зеленость не приравнивать деревьям, абажурам, карандашам и проч. и не считать ее их определением, а считать только одним из их признаков, причем этот признак настолько общий и отвлеченный, что он не дает даже возможности отличать карандаш от моря, море — от дерева, дерево от дамской шляпки и т. д. Кто утверждает, что вещь есть то, что нами ощущается, не отличает собственной головы от лошадиной, лошадиной — от собачьей и т. д. и т. д. Мы без всякого опасения можем согласиться, что все вещи так или иначе ощущаются (подобно тому, как мы можем согласиться, что все живое предполагает тепло), но это не значит, что вещьность есть ощущаемость (как жизнь не есть просто тепло, поскольку тепло может существовать и в мертвой природе). Мы можем ощущать такое, что вовсе не есть вещь (таковы образы сновидений, галлюцинаций, разнообразных ошибок чувств и проч.).

е) Итак: ощутимость вещи есть один из ее способов данности в окружающем ее инобытии, но — не она сама. Это — иное, инобытие вещи, а не она сама.

2.

Едва ли помогут и все другие определения вещи, основанные на способах ее субъективной данности. Все вещи, например, так или иначе мыслятся. Можно ли на этом основании говорить, что вещьность есть мыслимость? Тут, очевидно, возникнут те же нелепости, что и в отношении ощутимости. Защищать сводимость вещей на их мыслимость можно только ценою огромного числа отборных нелепостей, хотя любителей этого типа сведения было всегда сколько угодно. В конце концов это было всегда делом вкуса сводить вещи на ощущения, на мысли, на эмоции. Ведь так же можно было бы утверждать, что вещь есть то, что нами эмоционально переживается, например то, что мы любим или ненавидим. Сказать, что вещи суть то, что мы любим или ненавидим, с логической точки зрения ровно в такой же мере основательно, как и говорить, что вещи есть то, что нами ощущается или мыслится. Чем эмоции хуже зрения, слуха или воображения? То и другое в одинаковой мере и субъективно и объективно, в одинаковой мере соответствует или не соответствует предмету, в одинаковой мере может иметь или не иметь значения, ценности, правильности и проч. И хотя фактически вещи, действительно, либо нам нравятся, либо не нравятся, тем не менее основывать на этом самое определение вещи было бы огромной нелепостью. Хотя вещи мы или любим, или ненавидим, тем не менее существо их не имеет никакого отношения ни к нашей любви, ни к нашей ненависти, ни к нам самим. Все это только способы данности вещи вне ее самой, в ее инобытии, но не сама вещь. И ясно, что сначала существует она сама по себе, а потом уже кем-то чувствуется. И если ее нет

1. Вещь не есть сознание вещи

самой по себе, то что же тогда чувствуется, что, собственно говоря, ощущается или мыслится?

Если ощущение, представление, мышление, чувствование и т. д. считать формами сознания, то можно сказать, что вещь или сущность вещи несколько не определяется ее сознанием. Всякая возможная здесь путаница рушится только от одной простейшей установки: чтобы быть сознаваемым, надо сначала просто быть. Пусть это предшествие бытия сознанию будет чисто логическим, чисто отвлеченным; все равно такая установка раз навсегда определяет то, что вещь не есть сознание вещи, что определить сознание еще не значит определить вещь, что определять вещь и ее сущность надо независимо от определения сознания вещи. Сознание о вещи есть данность вещи в сознании, а не сама вещь.

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

1.

Будем всматриваться в находящуюся перед нами вещь и будем продолжать искать ее определение. Пусть мы отвлечемся от способов данности ее в нашем или в чьем-либо вообще сознании. Будем пристально всматриваться в нее саму.

а) Всякому бросится в глаза прежде всего материя, или, яснее говоря, материал, из которого состоит данная вещь. Вот скрипка, например, состоит из дерева, а окно из стекла. Есть ли скрипка — дерево? Если бы скрипка была деревом, а окно — стеклом, то это значило бы, что у меня в саду сейчас растут скрипки, а в кармане у меня сейчас ходят окна. Значит, скрипка деревянна, но не есть дерево, ни дерево вообще, ни какое-нибудь данное дерево. Пусть я великолепно знаю, что такое, например, буквое дерево, знаю ботанически, знаю эстетически, знаю жизненно, знаю всячески. Знаю ли я тем самым, что такое скрипка? Ясно, что, прекрасно зная буквое дерево, я могу даже и не слышать о существовании того или иного музыкального инструмента. Пусть мне известно, что такое стекло, известно научно, технически, практически-жизненно, как угодно всесторонне и глубоко. Значит ли это, что я тем самым уже знаю, что такое часы, что такое стакан, что такое окно и т. д.? Стакан — стеклянный, но не есть стекло; часы состоят, между прочим, и из стекла, но не есть само стекло, и т. д.

б) Следовательно, материя, из которой состоит всякая вещь, не есть сама вещь; это — иное вещи, инобытие вещи. Раз стол состоит из дерева и в то же время стул состоит из дерева, то, значит, дерево ровно ничего не определяет ни в столе, ни в стуле или, точнее, определяет в них то, в чем они то², в чем они абсолютно тождественны. Этот момент нашего рассуждения чрезвычайно важен. Если в определении вещи исходить из ее материи, то это значит, что мы достигнем только того, в чем все материальные вещи совершенно неотличимы. Значит ли это определить данную индивидуальную вещь? Это значит ее окончательно потерять для определения, а не определить, ибо мы ищем того, в чем данная вещь отличается от всякой другой вещи, а

²Так в рукописи.

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

не того, в чем она неразличимо сливается с ними.

с) Итак, никакой материал вещи не есть самая вещь и тем более не есть ее сущность. Он — абсолютно слеп; и из него можно сделать что угодно. Из резины можно сделать мяч, и в этом смысле резина «определяет» мяч. Но из резины можно сделать пальто; значит, она «определяет» и пальто. Из резины можно сделать куклу; значит, она «определяет» и куклу. Но в таком случае чем же отличается мяч от пальто и пальто от куклы? Очевидно, не резиной. Но чем же? Стоя на точке зрения резины, ответить на этот вопрос нельзя. Резина совершенно одинаково определяет все резиновые вещи. Но есть ведь и нерезиновые вещи. Что же там их определяет? Пусть это будут металлические вещи. Очевидно, металличность точно так же мало определяет собою металлические вещи. Возьмем стеклянные вещи. Очевидно, стеклянность тоже не даст нам никаких индивидуальных различий в стеклянных вещах. Возьмем, наконец, обобщенное понятие материала; оно мыслится в слове «материя», потому что сюда входят и резиновые, и металлические, и стеклянные, и всякие иные материалы. Ясно, что и материальность ровно ничего нам не скажет об искомой нами индивидуальности материальных вещей, — по тем же самым простейшим основаниям.

Но ведь существуют еще и нематериальные вещи. Таковы — сознание, числа, законы и проч. Что же в них мы определим через материал? Тем более ровно ничего! Определять вещи через их материал, повторим еще раз, — это значит сливать их в одну неразличимую кучу, т. е. как раз лишать их всякого определения.

2.

Но что же есть в вещи такого, что могло бы приблизить нас к ее пониманию, к фиксации ее индивидуальной сущности? Материи противостоит форма. Вещи материальны или, по крайней мере, могут быть материальными; и вещи как-то оформлены, имеют какую-то форму. Пусть стол не отличается от стула материей; зато, скажут, он отличается формой. Пусть материя во всех стеклянных предметах — одна и та же и потому ничего не определяет в их индивидуальности; зато одно и то же стекло получает разную форму, и — вот перед нами часы, очки, чернильницы, стаканы, графины и т. п.

Это рассуждение также малокритично.

а) Прежде всего, форма стакана определяет собою отнюдь не данный стакан, но и все стаканы вообще. Поэтому определить форму стакана не значит определить данный конкретный стакан. Значит, приходится весьма и весьма специфицировать форму стакана. Приходится ее конкретность доводить до реально-видимой формы стакана, т. е. до видимости, до вида стакана. Однако и вид стакана, даже самый реальный, самый конкретный, отнюдь не есть самый стакан.

б) Произведем простейшую операцию — разобьем стакан. Спрашивается: можно ли разбить вид стакана? Если не играть словами и основываться на нормальных человеческих ощущениях, то нужно прямо сказать: стакан разбить можно, но вид стакана разбить нельзя. Пусть я мой стакан совершенно точно нарисовал на бумаге. Будет ли тут вид стакана? Да, мой нарисованный стакан будет иметь вид стакана.

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

Можно ли его разбить? Ясно, что вид нарисованного стакана нельзя разбить. Как же вы в таком случае утверждали, что вид стакана можно разбить? Еще можно было бы в этом сомневаться относительно стеклянного стакана. Но нарисованный стакан, очевидно, нельзя разбить, и тем более нельзя разбить вид нарисованного стакана. Скажут: ваш рисунок нельзя разбить, но его можно разрезать. Значит, сделают вывод, вид стакана все же можно подвергнуть тому или иному ущербу или даже уничтожению, и в этом смысле вид стакана, скажут, ровно ничем не отличается от самого стакана.

Все это, однако, вздор. Если мы присмотримся к характеру разрушения, то мы прекрасно замечаем, что он зависит вовсе не от самого вида стакана, но исключительно от того материала, из которого сделан стакан: стеклянный стакан бьется, нарисованный рвется, марается или стирается, металлический гнется, ломается и т. п. При чем тут вид стакана? Ровно ни при чем! И у стеклянного, и у нарисованного, и у металлического, и у всякого другого стакана может быть совершенно одинаковый вид. И если что-то тут делается, то не с видом, или формой, стакана, но с материалом, из которого сделан данный стакан, и только в зависимости от характера такого материала.

с) Итак, вещь можно переделать, изменить, разбить, погнуть, уничтожить, но вид ее, форму ее, нельзя ни погнуть, ни уничтожить. Есть ли в таком случае форма вещи сама вещь? Ни в каком случае. Огнем можно затопить печь, но можно ли затопить печь видом огня? Кулаком можно ударить по столу, но можно ли ударить по столу только одним видом, или формой, кулака? Ведь когда мы говорим «вид», или «форма», мы тем самым еще ровно ничего не говорим о той материи, на которой эта форма воплощена. Мы можем одну и ту же форму вещи иметь на бумаге, на дереве, на металле, наконец, просто в мысли, в воображении. Пусть у нас имеется реальная вещь, вот этот стакан или вот этот стол. Как же я мог бы ударить по стакану или по столу формой своего кулака, если еще неизвестно, какая именно это форма? Если это форма — только мысленная, то, очевидно, и удара никакого не состоится, никакой стакан не разобьется и ни по какому столу никто не ударит. А ведь реальный стакан — это именно такой стакан, который может разбиться; и реальный кулак — это именно тот кулак, который может ударить.

d) Итак, вещь подвержена реальным изменениям, форма же вещи по самому смыслу своему не подвержена изменениям. И потому определить форму вещи не значит еще определить саму вещь. А ведь мы все время ищем определения только самой вещи, вот этой вот реальнейшей, повседневнейшей вещи, которую можно делать и уничтожать, беречь и разрушать, и т. д. и т. д.

Тут мы опять утверждаем, кажется, банальную истину. Отбросим всякую философию и посмотрим на дело житейски. Достаточно ли для знания и понимания вещи, например, видеть, только видеть эту вещь? Согласимся, что иногда этого вполне достаточно. Но уже из одного того, что этого достаточно не всегда, с неопровержимостью и ясностью вытекает полная несводимость знания вещи на ее видение. Чтобы вещь знать, надо не только ее видеть, т. е. не только воспринимать ее форму. Пусть, например, я вижу пламя. Видение пламени, несомненно, дает мне форму пламени. Но достаточно ли этого для того, чтобы знать самый огонь? Если бы я никогда

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

не обжигался об огонь, то я бы и не знал подходящих свойств огня. Если бы я не наблюдал разрушительного действия огня, то я не знал бы о нем, может быть, самого существенного. Итак, форма огня, видимая, осязаемая, чувствуемая, очевидно, ни в каком случае не есть самый огонь.

Но точно так же и вообще чувственная форма огня не есть самый огонь. Пусть я знаю зрительные, осязательные и все прочие чувственные формы огня. Чтобы понимать самую сущность огня, я, очевидно, должен к этому прибавить еще физико-химическое знание о воздухе, о кислороде, об окислении, о превращениях материи и т. д. и т. д., т. е. огромную массу совсем уже не чувственных «форм» и знаний. Но и они не вскроют мне сущности огня, как об этом будет сказано ниже, ибо и самая сверхчувственная, самая идеальная, или самая строгая и самая точная, самая «научная» форма вещи все же еще не есть самая вещь. Самая вещь — жива и жизненна, всякая же форма по неизбежности отвлеченна и, так сказать, «формальна».

е) Наконец, и самое чувство языка противится тому, чтобы форму вещи считать самой вещью. И этого неумолимого повеления со стороны языка нельзя заглушить никакими теориями. Раз мы говорим «форма вещи», то уже одно это значит, что форма не есть вещь, ибо иначе мы говорили бы не «форма вещи», но «вещь вещи». И что такое «форма вещи», понимает всякое разумное существо. А что такое «вещь вещи», этого невозможно себе даже и представить. Есть вещь, и есть ее форма, и может быть много разных форм в данной вещи. Но это повелительно значит, что форма вещи не есть вещь и что вещь не есть ее форма. А потому знать форму вещи — это еще не значит знать самую вещь; а понимать вещь — это еще не значит понимать ее форму. Как бы совершенно мы ни определяли форму вещи, этим мы нисколько не определяем самую вещь. Существо нашей вещи не затрагивается ее формой, как бы мы эту последнюю ни углубляли и ни расширяли.

3.

В ответ на все эти сомнения естественнее всего говорить так: не материя и не форма вещи есть сама вещь, но — соединение того и другого есть сама вещь. Если материя определяет вещь только очень отдаленно и если форма вещи тоже недостаточна для ее определения, то, скажут, уж во всяком случае соединение формы и материи вещи есть сама вещь. Что же и есть еще в вещах, если не их форма и не их материя?

Но и тут мы должны расстаться с философскими предрассудками, хотя они и владели очень большими философскими умами.

а) Прежде всего, едва ли можно изображать общение формы и материи в вещи как их соединение. Когда мы имеем дело с вещью, можно ли сказать, что мы тут соединяем ее материю с ее формой? Если стоять на позиции общежизненного реализма, то ни в каком случае нельзя сказать, что мы имеем дело с материей, с формой или с их соединением. Мы имеем дело с самой вещью. А есть ли в ней форма или материя, об этом можно совершенно не задумываться, — тем более о соединении того и другого. Если уж говорить о настоящем соединении формы и материи в вещи, то гораздо точнее было бы сказать, что тут мы имеем не соединение, а тождество, полное

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

тождество формы и материи. Когда вы кушаете хлеб, вы кушаете не форму хлеба и не материю хлеба и кушаете не соединение того и другого (вы тут даже не фиксируете отдельно формы и материи), но кушаете самый хлеб.

б) Однако, как бы мы ни изображали общение формы и материи в вещи, будь оно простое и механическое объединение, будь оно³ объединение химическое, физическое, логическое, будь оно самое абсолютное тождество, никакой вид этого общения ни в каком смысле не есть сама вещь. Ведь это же общение есть всегда общение разобщенного, соединение того, что мыслится или по крайней мере может мыслиться разобщенным, различным. В реальной вещи, однако, форма и материя ничем между собою не различаются, и самая мысль об этом различении или неразличении ни для кого не обязательна и для сущности вещи отнюдь не есть нечто необходимое.

Другими словами, соединение формы и материи, как равно и самая форма и самая материя, есть результат нашего логического мышления, результат отвлеченно-научного анализа, и уже по одному этому не есть сама вещь. Я могу иметь дело с вещью и без всякого анализа, и от этого она не перестанет быть для меня вещью. Значит, общаясь с самой вещью, я общаюсь с чем-то таким, что существует позади или поверх, во всяком случае, вне соединения ее формы и ее материи. Иначе в общении с нею я каждый раз отдельно его фиксировал бы. Чтобы войти в комнату, я должен знать, что такое ключ, что такое замок, что такое дверь; и без этого я не могу войти в комнату. Почему? Потому что ключ, замок, дверь и я сам суть некоторые вещи, и мое вхождение в комнату есть некоторое общение вещей. Но нужно ли мне знать, что такое форма ключа, что такое материал, из которого сделан замок, и как соединяется форма моей комнаты с материалом, из которого она сделана? Ничего этого знать не требуется — для вхождения в комнату. Почему? Потому что это не есть сами вещи, между которыми происходит здесь общение, и тем более не есть то, что для них существенно. Разумеется, ничто не мешает мне, прежде чем я войду в комнату, подробно изучить форму моего ключа, или материал (дерево, железо, краска), из которого сделана дверь, или способ кладки балок потолка моей комнаты. Но мало ли что я еще мог бы тут изучить? Я мог бы изучить целые части — физики, механики, инженерно-технических знаний. Но ясно, что для того, чтобы общаться с самим замком, с самим ключом, с самой комнатой, короче говоря, с самими вещами, для этого не нужно знать ровно никаких наук и не нужно производить ровно никаких логических анализов. Чтобы приготовить ключ и замок, надо быть работником-металлистом и надо иметь определенные знания и навыки. Но жилищем пользуются не только плотники, столяры, металлисты. Значит, и сущность вещей, с которыми мы имеем дело, известна нам не из наук и ремесел, т. е. не из тех или иных логических или технических процессов, не из знания того, как определенная форма вещи объединяется с материалом вещи, но известна она нам исключительно из самой вещи.

Вещь действительно может быть дана или рассмотрена с точки зрения своей формы, с точки зрения материи и с точки зрения соединения ее формы и материи. Но

³В рукописи: будь то оно.

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

все это есть только способы данности вещи в инобытии, или с точки зрения инобытия; и этим не только еще не доказано, что способы эти обязательные и необходимые, но, наоборот, их неопределенное и непонятное количество предполагает возможность и каких-то иных способов данностей вещи в инобытии. И этих способов, возможно, бесконечное количество; и ни один из них не есть сама вещь, но уже предполагает, что вещь существует сначала сама по себе, а потом существует так-то и так-то данной. Что же такое сама-то вещь, этого еще не вскрывает соединение в ней ее формы и материи, хотя бы это и было одной из обычных форм данности вещи в ее инобытии.

с) Когда мы говорим, что вещь не есть просто соединение формы и материи, но и еще нечто, а именно сама она, то нам могут сказать: а укажите конкретно, что еще есть в вещи помимо формы и материи. Что же, это указать не трудно. Аристотель, например, говорит, что в вещах кроме «материальной» и «формальной» причин имеются еще «движущая» и «целевая» причины. В самом деле, ни форма сама по себе, ни материя сама по себе еще далеко не тождественны с движением. Форма может быть формой движущейся вещи, но она может быть и формой вещи, находящейся в покое. Материя может быть материей движущейся вещи, но она может быть материей вещи, находящейся в покое. Форма может быть погружена в движение и может быть погружена в покой, равно и материя. Значит, фиксируя в вещи ее форму, материю и соединение того и другого, мы еще нисколько не фиксируем ее движения; а известно, что все находится в движении. Подобное рассуждение можно было бы привести и относительно «целевой причины».

d) Спрашивается теперь: куда же деть эту «движущую причину» и в каком отношении она находится к форме и материи? Однако мы должны ответить на это твердо: какие бы еще «причины» мы ни находили в вещах и в каком бы отношении они между собою ни находились, я нисколько не обязан всего этого знать для целей общения с вещами. Конечно, вещь, между прочим, и движется; и, конечно, для всякого движения существуют, между прочим, те или иные причины; и, конечно, движение вещей, между прочим, как-то связано с ее формой и ее материей; и, конечно, я могу рассматривать данную вещь, между прочим, и с точки зрения ее движения. Но это вот «между прочим» в корне разрушает все построение относительно существа рассматриваемой вещи. Она, между прочим, и движется. Но это значит, что она может и покоиться. Она, между прочим, рассматривается с точки зрения движения. Но это значит, что она может и не рассматриваться так и может даже совсем никак не рассматриваться. А тем не менее вещь существует, и существует она сама по себе, т. е. как таковая; и все эти «причины» ее могут фиксироваться в ней, могут и не фиксироваться.

Во всяком случае, совершенно ясно, что можно находиться в реальном общении с самой вещью помимо общения с ее «причинами» и с той или иной связью этих «причин», какие бы это причины ни были, как бы они между собою ни были связаны и какую бы фактическую роль они ни играли в конструкции самой вещи. Все это — результат отвлеченного анализа, т. е. предметы ума или рассудка, а не самые вещи. Общаться же с вещами могут отнюдь не только философы или ученые, отнюдь не

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

только те, кто умеет производить логический анализ вещи. Конечно, мы совсем не говорим, что предметы ума нереальны. Если угодно, пусть они будут реальны. Мы даже такого вопроса не ставим. Но даже если они реальны, то они реальны в вещи. Предметы ума или рассудка, полученные в результате анализа, в случае своей реальности, находят в вещи, т. е. уже по одному тому не есть сама вещь. Если яблоко находится в вазе, то это еще не значит, что яблоко и есть сама ваза. Таким образом, материал, форма, движение, цель и прочие бесконечные существенные или несущественные «причины», самое большее, только находятся в вещи, но ни в каком случае они не суть сама вещь.

3. Вещь не есть ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе

1.

Если мы вспомним то, что говорилось выше о мышлении, то нетрудно будет установить, что констатированная сейчас нами абстрактность определений сущности⁴ есть не что иное, как результат именно их чисто мыслительного происхождения. Если мы раньше говорили, что вещь вовсе не есть мышление о вещи, то сейчас мы нашли, что и результат мышления о вещи, а именно, абстрактная, рассудочная предметность, даже в тех случаях, когда она безусловно реальна и является реальнейшим достоянием вещи, все еще ни с какой стороны не может считаться самой вещью. Мы можем также специфицировать и другие наши положения о недостаточности субъективных форм для получения вещи.

Выше говорилось, что ощутимость и воспринимаемость вещи не есть сама вещь. Если мышление фиксирует в вещи ее абстрактно-рассудочную структуру, то восприятие фиксирует в вещи ее наглядную целость, ее целесообразную составленность из частей. Эта сторона вещи, конечно, тоже не может считаться самой вещью. Есть ли целое вещи сама вещь, и есть ли ее части сама вещь? Ни целое, ни части вещи не есть сама вещь.

Понятнее всего, что никакая часть вещи не есть сама вещь; и тут уже никто не спорит. Однако невозможно сказать, чтобы это всегда хорошо всеми понималось. Нечеткость этого с виду общепонятного и банального убеждения выявляется тотчас же, как только мы заговорим о сумме частей. Часть вещи не есть вещь, но почему-то думают, что зато уже сумма всех частей вещи обязательно есть сама вещь. Забывается то простейшее положение (упорно выдвигаемое, однако, в других случаях и, по-видимому, тоже бессмысленно), что из ничего ничего не происходит. Думают, что если в одной доске нет дома и в одном гвозде нет дома, то если взять много досок и много гвоздей, то обязательно появится дом. Откуда же он появится, если его нет ни в какой отдельной его части, и что это за чудо должно тут сотвориться? Ясно, что и никакая часть дома не есть дом; и все части дома, взятые вместе, тоже не есть дом; и целое дома не есть самый дом, потому что дом — не только целое, но еще содержит в себе и свои

⁴В рукописи: сущность.

3. Вещь не есть ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе

части; и не _есть дом соединение целого и частей, потому что в нем есть нечто и помимо целого и частей (например, его жизнь, обветшание или обновление). Самый дом есть, несомненно, нечто целое, но не только целое. Самый дом есть сумма определенных частей, но не только одна эта сумма. Самый дом, конечно, ветшает или обновляется, но он ни в каком случае не есть само обветшание или обновление, потому что тогда моя лампа была бы тоже домом, раз она тоже ветшает.

Таким образом, становление вещи, история вещи уже предполагает, что до всякого становления и до всякой истории вещи есть сама вещь. Вещь раскрывается в своей истории, присутствует в своем становлении. Но она не есть ни то, ни другое.

2.

Все наши предыдущие рассуждения можно обобщить в одном. А именно, мыслимость, ощущаемость и вообще сознаваемость вещи, ее форма, материя, движение и проч. свойства, ее целость, ее составленность из частей и т. д. и т. д. — все это в широком смысле есть признаки вещи. Раз мы через эти моменты хотели получить определение вещи, то ясно, что все это есть только те или иные признаки вещи. Мы рассматривали все эти моменты как признаки, входящие в определение вещи. И вот мы отвергли их как неспособные вскрыть существо вещи.

а) Следовательно, все, что до сих пор мы утверждаем, сводится к тому, что мы не признаем определения вещи, через ее признаки. Вещь невозможно определить на основании ее признаков. И понятие тоже невозможно определить на основании его признаков.

Доказательство этой сводной формулы — самое примитивное и общечеловечески понятное. Пусть вещь А имеет три признака — а, b и с. Признак а не есть сама вещь А. Признак b — тоже, и признак с — тоже. Следовательно, вещь А не определима ни через а, ни через b, ни через с, ни через ту или иную их комбинацию.

Циркуль есть инструмент (а) для вычерчивания (b) кругов (с). Инструмент сам по себе еще не есть циркуль, потому что ножницы — тоже инструмент. Вычерчивание тоже не есть циркуль, ибо можно чертить и без всякого циркуля. Круг тоже не есть циркуль, ибо кольцо на руке есть тоже круг. Что же такое самый циркуль? Ясно, что приведенное определение дало три совершенно разных вещи, не имеющих никакого прямого отношения к циркулю как к таковому. Эти три вещи сколько угодно существуют и вне всякого циркуля. Итак, если мы хотим что-нибудь определить по признакам, мы тотчас же теряем предмет определения и ровно ничего не определяем.

б) При этом совершенно неважно, существенные ли признаки мы перечисляем или несущественные, все или не все, правильно перечисляем или неправильно. Пусть признаки будут максимально существенные и пусть они будут абсолютно правильно перечислены и все перечислены. И даже при этом условии они ровно ничего не дадут нам для определения вещи. Квадрат есть четырехугольная фигура с равными и попарно параллельными сторонами. Это определение содержит только существенные признаки. Но ни четырехугольность сама по себе, ни наличие равных сторон, ни параллельность не дают никакого квадрата. И если все же объединение четырехугольности с равенством сторон или параллельностью сторон дает нам квадрат, то, очевидно, о

3. Вещь не есть ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе

квадрате мы получаем представление откуда-то из другого источника, а не из этих отдельных признаков и не из их суммы.

3.

а) Можно резюмировать мысли всех предыдущих рассуждений еще и так.

I. Все существующее и несуществующее, реальное и мыслимое, возможное и невозможное, необходимое и случайное — словом, все, что есть, абсолютно индивидуально.

II. Абсолютная индивидуальность вещи, или ее самое само, исключает всякое совпадение с чем бы то ни было.

III. Самое само, или абсолютная индивидуальность вещи, абсолютно невыразимо.

Эти три тезиса доказываются простейшими средствами.

б) Возьмем первый тезис. Все — индивидуально, т. е. не сводимо ни на что другое. Допустим, имеется вещь А, — требуется доказать, что она абсолютно отлична от всего прочего. Пусть в этом А имеется часть а1, которая тождественна с какими-нибудь другими вещами или частями. Если это действительно так, то вполне позволительно просто отбросить это а1 как совершенно не принадлежащее к А, и не иметь о нем никакого суждения при решении вопроса об А. Но тогда возникает вопрос об оставшейся части А — а1: имеется ли здесь что-нибудь тождественное с каким-нибудь не-А или нет? Если имеется, то отбросим и эту часть а2, чуждую, очевидно, самому А. Однако, произведя ряд таких изъятий из А, мы невольно останавливаемся перед вопросом: до каких же пор мы будем изымать эти чуждые части? Если этот процесс где-нибудь остановится, то ясно, что тем самым мы достигли того пункта нашего А, в котором оно уже абсолютно отлично ото всего другого. Если же этот процесс будет совершаться бесконечно, то мы рискуем уже при достаточном конечном количестве изъятий утратить самое А, поскольку всякая конечная величина когда-нибудь же должна исчерпаться после некоторого числа изъятий. Итак, или А абсолютно отлично от всякого не-А, или никакого А вообще не существует.

Попробуем рассуждать еще и так. Пусть в нашем А имеется часть а1, которая совпадает, отождествляется с каким-нибудь не-А. Спросим: в каком же отношении находится а1 ко всему А? Очевидно, оно или тождественно с ним, или отлично от него. Если оно тождественно с ним, тогда вся вещь А абсолютно неразличима в себе в смысле своего соотношения с не-А и вся она целиком продолжает быть абсолютно отличной от всякого не-А.

4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки

Усвоивши себе эту позицию, мы приходим к выводам весьма странным и, может быть, даже страшным. Где же окружающие нас вещи, где самый мир, где мы, где я, где мое собственное Я? Мысль изнемогает в поисках этих предметов и вещей и — все-таки ровно ничего не находит.

1. а) Я задаю себе вопрос: что такое я, мое собственное Я, где оно, чем оно отличается от всего другого? Я вижу мои руки, ноги, голову — есть ли это мое Я? Нет,

4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки

рука — моя, но не само мое Я, как равно она — белая, но не сама белизна, круглая — но не сам круг. То же и о ноге, и о голове. То же и обо всем теле. Тело — мое, но оно — не само Я. Что же еще есть во мне кроме тела? Во мне есть сознание и бесконечность видов переживаний. Суть ли они мое Я? Нет, они — не Я. Моя надежда, мой страх, моя любовь, моя мысль, мое намерение суть мои, но они — не сам Я. Я их имеет, как ведро содержит в себе воду. Но ведро — не вода. Перебравши все возможные мысли, чувства, поступки, я обобщаю и объединяю все это в одно общее понятие души. Но, очевидно, и душа не есть я; и это — уже по одному тому, что она моя. Статуя — мраморная; но это и значит, что она не просто мрамор. Статуя могла бы быть металлической, а мрамор мог бы превратиться в умывальник. «Статуя» и «мрамор» не имеют ничего общего между собою. И если случайно попадаются мраморные статуи, то и в этом случае статуи — именно мраморные, а не сам мрамор. Имя прилагательное здесь как раз и указывает на некое вполне самостоятельное существительное, от которого оно образовано.

Но если и душа моя — только моя, а не я сам и если дух мой — только мой, т. е. только принадлежит мне, а не я сам, то где же я, что такое это мое Я, самое само, что во мне есть, я сам, уже ни на что не сводимый и сам в себе, без всякого инобытия? Ответа нет.

И в то же время так чувствительно, так интимно, так ясно и бездонно-глубоко переживается каждым его собственное Я! Никто не спутает себя ни с кем и ни с чем другим. Всякому нормальному человеку так ясно, так понятно, что ни его тело, ни его душа, в каких бы видах и состояниях их ни брать, не есть он сам. Пусть я должен присутствовать в каком-нибудь общественно-важном месте. Пусть я присутствовал там только одним телом (например, пусть я все это время спал или был в обмороке). Можно ли в этом случае сказать, что я присутствовал на каком-нибудь заседании? Нет, если говорить по существу, то в этом случае я (именно как я) там совсем не присутствовал. Пусть я присутствовал там только своей душой, т. е. своими мыслями, чувствами, волевыми поступками. Можно ли в этом случае сказать, что я там присутствовал именно как я? Конечно, нет. И т. д. и т. д. Что же такое мое Я и что значит присутствовать мне где-нибудь, совершенно неизвестно.

Вчера я пережил большую радость. Я улыбался и сиял целый день. Есть ли это мое Я? Да, это именно я радовался, но я — глубже радости, больше радости. Месяц назад я страдал и плакал. И это было все то же Я, которое, очевидно, глубже и всякого страдания, глубже и слез. Сколько я сделал за свою жизнь плохого, ненужного и преступного! Но мое Я не есть ни один из этих поступков и даже не просто вся моя жизнь целиком. Даже самое появление на свет и даже самая смерть моя — не я сам. Это — то, что со мной случилось, то, что со мной произошло или произойдет, но это не я. Я — вне рождения, вне жизни и вне самой смерти. Это Я везде и всегда со мною, что бы я ни делал и ни мыслил, как бы ни жил и ни умирал. И оно постоянно оно; оно вечно судит, мыслит, чувствует. Но в каждом мельчайшем мгновении моего существования оно все со мною целиком; его некуда деть и некуда от него уйти, ибо оно и есть я сам, мое самое само, то, что поверх и позади всяких отдельных своих

4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки

проявлений, поверх и позади всяких жизней и смертей. И это яснейшим образом вытекает из самого обыкновенного человеческого самочувствия, зафиксированного в таких выражениях, как «я мыслю», «я действую», «я родился», «я умираю». Если такие выражения вообще имеют какой-нибудь смысл, то это возможно только при том условии, что Я не есть мысль, Я не есть действие, не есть рождение, не есть смерть, не есть самая жизнь, подобно тому как выражение «голубой цветок» имеет смысл только тогда, когда голубизна не есть цветок, а цветок не есть голубизна.

Но что же, что же тогда такое это Я? И мы ровно ничего не можем ответить на этот вопрос, кроме того, что Я есть Я. Я есть Я — вот последняя мудрость, которую мы только можем здесь проявить. О самом самом нашего Я, об абсолютной самости нашего Я ничего большего мы сказать не можем. Люди, несомненно, находятся в том или другом общении между собою. Что значит общаться? Что значит общаться мне с вами? Я могу вас видеть своими глазами. Есть ли это общение? Очевидно, это еще не есть общение, потому что я могу вас не только видеть, но и слышать. А это значит, что я могу общаться через зрение, через слух; но самое-то зрение еще не есть общение, и самое слышание еще не есть общение. Если бы зрение и общение было бы одно и то же, то видеть значило бы всегда и общаться. Я же могу кого-нибудь видеть и — совершенно ничего не понимать в виденном. И могу понимать что-либо без помощи зрения. И если бы зрение было тождественно с общением, то слышание уже не было бы общением, а общение при помощи писем было бы уже физическим зрением. Значит, общение заключается в пределах зрения или слышания, или письменного объединения, но оно не есть ни то, ни другое и ни третье, как и электричество находится в проволоке, хотя оно через все это и проходит.

Но что же все-таки значит общаться одному человеку с другим, одному Я с другим Я? Для этого, очевидно, не обязательно физического объединения. Но, может быть, для этого необходимо общение души с душой? Я могу ласкать и гладить ребенка. Есть ли это общение? Да, это есть общение, но самое-то прикосновение к ребенку ровно еще ни о чем не говорит, потому что можно касаться и в то же время никак не общаться. Я, например, касаюсь сейчас моего стула, сидя на нем, но это или не есть вовсе никакое общение со стулом, или, во всяком случае, не то общение, когда я ласкал и гладил ребенка. Значит, когда я ласково глажу кого-нибудь, то общаюсь я не по причине своего тела и своих телодвижений, но по причине своей души. Это, по-видимому, моя душа общается с ребенком.

Но точно ли это так? Что моя душа в данном случае общается, это несомненно, как несомненно и то, что, когда я прикасаюсь к своему стулу, на котором сижу, я его как-то воспринимаю, т. е. вхожу в общение с ним. Но ведь мы уже установили, что душа, хотя она и моя, еще не есть самое Я. Общаться духовно — это еще не значит общаться одному Я с другим Я. Есть ли душевное общение одного Я с другим единственно возможная форма взаимного общения разных Я? В этом позволительно усомниться. Я могу не только не видеть и не слышать кого-нибудь, но я могу его и не знать, не любить, ненавидеть и — в то же самое время находиться с ним в глубочайшем и существеннейшем общении. Так, например, я не знаю, кто был прадед моего прадеда.

4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки

Если я еще знаю (хотя бы по имени) моего прадеда, то прадеда моего прадеда я уже совсем не знаю никак — даже по имени. Общаюсь ли я с ним или нет? Обязательно! На мне лежит весь оставленный им груз наследственности. Все, что он делал; чувствовал, мыслил, вея его жизнь обязательно передавалась так или иначе из поколения в поколение и дошла — с разными прибавлениями и изменениями — и до меня, воплотившись в определенную структуру моего тела, моей души, моего духа, моего я. Разве это не есть общение? Да, пожалуй, это общение бесконечно существеннее, глубже и непреодолимей, чем, например, то общение с людьми, которое испытываю я, глядя ребенка или покупая фрукты на рынке. А оно совершенно никак не познается и не воспринимается и ни с какой стороны не есть общение душевное, психическое.

Итак, что же существенно необходимо для общения одного Я с другим, если для этого общения не обязательно ни общение тел, ни общение душ или духа? Неизвестно. Известно одно, а именно, что одно Я общается с другим Я. А в чем сущность этого общения, это неопределимо точно так же, как неопределимо и самое Я. Раз мы признаем, что никакое Я нельзя определить при помощи тех или иных признаков, существенных или несущественных, то точно так же мы должны теперь признать, что невозможно определить и существо человеческого общения. А ведь тем не менее, когда я ласкал и гладил ребенка, то я общался с ним не в силу тех чувств и мыслей, которые я в это время имел, но как раз в силу вот этой самой неисповедимой сущности своего и чужого Я и своего общения с этим чужим Я. Самое обыкновенное, самое простое и понятное в человеческих отношениях, самое ясное и неотразимое общение одной личности с другой содержит в себе такую тайну и возможно в силу такой тайны, которую невозможно и выразить никакими словами. Такая простая вещь — приласкать и похлопать ребенка по щечке, и возможно это только в силу глубочайшей и невыразимой тайны общения одной личности с другой.

Так разбиваются все усилия рассудка понять, что такое Я и что такое общение разных Я. Никакими признаками и чертами это не изобразимо.

2. Но оставим человеческую жизнь и личность, не будем углубляться в пучины человеческого Я. Обратимся к более внешнему и понятному, к миру, к этому вот окружающему нас, самому обыкновенному чувственному миру. Где этот мир? Каковы его свойства? Существует ли самый этот мир?

а) На все эти вопросы я могу только сделать указательный жест, и больше ничего. Вот он, этот мир, говорю я, показывая рукой на все окружающее. Каков он, этот мир? Вот он каков, говорю я, продолжая пользоваться тем же самым жестом. Но можем ли мы сказать что-нибудь большее?

Вот Земля, на которой мы живем. Вот Луна, которую мы видим и движение которой исчисляется с любой точностью. Вот Солнце, Марс, Юпитер, созвездия. Есть ли Земля — мир? Ни в каком случае! Она — в мире, но не есть самый мир. И тут можно повторить всю ту аргументацию, которую мы уже не раз воспроизводили. Если Земля — мир, то Луна — уже вне мира или Луна есть тоже Земля. Если Земля — мир, то нельзя говорить, что Земля находится в мире, но нужно говорить, что Земля находится в Земле или мир в мире. И т. д. и т. д. Эти нелепости очевидны. Но тогда

4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки

Земля — действительно не есть мир. А Луна? То же самое, очевидно, нужно сказать и о Луне. А Солнце? И о Солнце! А Сириус? И о Сириусе! Но если Земля — не мир, Луна — не мир, Солнце — не мир, Сириус — не мир, то где же самый-то мир?

б) Незрелая мысль сейчас же сделает вывод, что мира вообще нет никакого, а есть только отдельные мировые тела. Но этот вздор, очевидно, не нужно и опровергать, потому что всякий прекрасно понимает, что такое мир, подобно тому как всякий прекрасно понимает, что такое физическая вещь, что такое душа, что такое «я» и что такое человек. Но если нужны доказательства, то вот и доказательства. Возьмем Землю. Африка есть ли земной шар? Нет, не есть. Австралия — то же самое. Европа — то же самое. Если там отрицался мир на том основании, что Земля — не мир, Луна — не мир и Солнце — не мир, то для логической последовательности теперь нужно отрицать существование земного шара, потому что Азия — не земной шар, Австралия — не земной шар и Европа — не земной шар. Но так же нужно в этом случае отрицать и существование Азии, ибо Сибирь — не Азия, Китай — не Азия, Индия — не Азия. Так все должно превратиться в ничто, если стоять на такой точке зрения. Но если вы признаете, что Сибирь существует, Азия существует и земной шар существует, то этим самым вы должны признать, что и мир существует Мир — существует, это — несомненно. Но что такое мир, что такое самый мир, это никакими признаками обозначить невозможно, ибо он — и не Сибирь, и не Азия, и не Земля, и не Солнечная система, и не все солнечные системы, взятые вместе. Мир — везде и нигде, как и Сибирь — везде на всем пространстве Сибири и нигде.

3. Подходя с этой точки зрения к основной проблеме философии религии, мы сразу видим, что религиозные предметы отнюдь не находятся в каком-то особенном положении, не свойственном никаким другим предметам. Конечно, религиозным предметам свойственно свое, специфическое, как и физические вещи отличаются одна от другой, физическая вещь — от сознания, сознание от «я» и т. д. Все вообще специфично, но в то же время и все вообще абсолютно одинаково в одном отношении: никакой предмет не определим через свои признаки. Все, что мы говорим о физических вещах, совершенно в одинаковой мере применимо и к любому религиозному предмету.

а) Бог не есть ни физическая материя, ни душа, ни дух, ни я, ни личность. Стало быть, Он не есть и ничто из того, что входит в эти области бытия. Он не есть ни свет, ни тьма, ни знание, ни мысль, ни чувство, ни сознание, ни вечность, ни любовь, ни благость, ни совершенство. Ему нельзя приписать ровно никакого предиката, ровно никакого признака, совершенно в той же самой степени и мере, как этого нельзя сделать и для моего дома, для моей скрипки, для самой малой буквы греческого алфавита, «йоты». Напрасно бесчисленные философы и не-философы толковали на все лады о непознаваемости Бога, противопоставляя это познаваемости физического мира. Действительно, самый предмет познания здесь несравним с предметами чувственного или человеческого мира. Но если говорить о непознаваемости, то она везде совершенно одинаковая. Бога нельзя определить никаким предикатом точно так же, как нельзя этого сделать и в отношении вот этого цветка, растущего у меня под окном. Разумеется, голубое небо несравненно больше, чем вот этот голубой цветок, но самый голубой

4. Я, мир и бог также не суть их собственные признаки

цвет — совершенно один и тот же и в миниатюрном цветке, и в неизмеримом небе. Такова и непознаваемость (или, точнее, несводимость на отдельные признаки) во всех вещах, которые только существовали, существуют или будут существовать.

б) С полным бесстрашием мы должны сказать, что Богу тоже нельзя приписать тот признак, что Он есть Бог. Невозможно сказать даже и то, что Бог есть Бог, — правда, опять-таки точно в такой же мере, в какой нельзя сказать, что и цветок есть цветок. В самом деле, допустим, что Бог есть Бог. Это значит, что Бог обладает каким-то свойством. А это в свою очередь значит, что данное свойство Бога отлично от самого Бога, т. е. Ему свойственна категория различия. Но если есть различие — значит, тут есть и тождество, а если есть тождество и различие — значит, есть переход от одного к другому, т. е. движение; а если есть движение — значит, есть и покой. И т. д. В результате мы получаем все, какие только возможны, логические категории, и все их мы приписываем Богу. Вместо единого и нераздельного Бога мы получаем бесконечное множество отдельных категорий и тем самым теряем предмет нашего определения. Поэтому: или уже с самого начала мы отказываемся от суждения, что Бог есть Бог, или это суждение принимаем, но тогда Бог как предмет нашего определения исчезает в бездне логических различений.

Точно так же нельзя сказать, что этот цветок есть, существует. Не только цветок не есть цветок, но даже нельзя просто сказать, что цветок есть. Ибо из этого «есть», т. е. из категории бытия, сейчас же вытекают и все прочие категории, а это значит, что наш цветок мы стали определять логическими признаками. Нельзя поэтому сказать и то, что Бог существует. Ибо это значит определять Бога через признаки, т. е. определять через то, что не есть Он Сам, т. е. сводить Его на то, что Он не есть, на нечто инобытийное, или Ему чуждое, т. е. терять самый предмет определения.

II. Вещь есть сама вещь

5. Вещь определима только из себя самой

Болезненно, страстно, мучительно искал я человека, искал мира, искал я Бога и — нигде не находил, нигде не останавливался в своих исканиях, нигде не обретал надежной пристани. Безбрежным морем развевалась человеческая душа, развевался мир, и темными далями разливалось по бытию Божество. И нигде, нигде не было остановки, ничему и никому нельзя было приказать остановиться. Все уходит в бездну собственной самости. Где я, где мир, где Бог? Мысль стоит перед вечной дилеммой, которую она сама же себе вечно ставит: если стремиться к самому существу вещи, то оно невыразимо и недостижимо; а если стремиться к выразимому и достижимому, то это не есть существо вещи, не есть ее самое само.

б) Иначе можно сказать так. Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое абсолютная индивидуальность. Все предыдущие рассуждения были направлены на то, чтобы спасти эту абсолютную индивидуальность вещи. И нельзя ее не спасти тому, кто решился философствовать.

5. Вещь определима только из себя самой

Ведь это так понятно, так ясно, так самоочевидно, что каждая вещь есть она сама, что каждая вещь не есть другая вещь, что она есть некая абсолютная индивидуальность. Разве можно не настаивать на том, что каждая вещь есть она сама? Разве можно утверждать, что дерево есть не дерево, а цветок и что цветок есть не цветок, а трава? И вот оказывается, что эта банальнейшая, тривиальнейшая, повседневнейшая и избитая истина есть требование абсолютной индивидуальности вещи, а это требование есть требование несводимости вещи ни на что другое, т. е. требование полной невозможности получить самую вещь из ее свойств и признаков. Вещь определима только сама из себя — вот постулат абсолютной индивидуальности вещи. Но это значит, что вещь не определима никак.

Тут мы находим удивительную диалектическую особенность всякого знания и бытия. Покамест вещь берется не целиком, приблизительно, покамест мы скользим по ее поверхности, по ее функциям, по ее инобытию, до тех пор диалектики не видно и невооруженный взгляд не видит всей оголенной и абсолютно-необходимой антиномичности вещи. Но как только мы захотим взять вещь целиком, как только вещь берется нами именно в виде вещи, берется как таковая и определяется сама из себя, а не из иного, как тотчас же прекращается всякое определение вещей, вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения.

Когда мы определяем вещь по ее свойствам, мы от инобытия переходим к бытию, потому что из отдельных ее признаков, которые суть в отношении ее самой инобытие, мы переходим к самой вещи, которая есть бытие. Когда же мы определяем вещь не по ее свойствам, но по ней самой, то мы от бытия переходим к инобытию, потому что сначала перед нами была вполне определенная реальная вещь, а потом мы оказались вне всякого определения вещи, т. е. перешли в ее инобытие. В подобном случае, в определении через признаки, инобытие отождествляется с бытием. В другом — в определении вещи через нее саму, бытие отождествляется с инобытием.

Однако именно так и должно быть во всяком определении. Что значит определить? Определить значит положить предел, границу. Положить предел чего-нибудь значит предположить, что есть какое-то инобытие вне этого «чего-нибудь», в которое это «что-нибудь» не переходит. Но это значит полагать наше «что-нибудь» на некоем фоне, т. е. частично это «что-нибудь» отождествлять с данным фоном, а именно, отождествлять в тех пределах, в каких простирается оно само. А это и значит отождествлять бытие с инобытием или инобытие с бытием. Принявшись за определение данной вещи, мы должны были поместить ее мысленно на некоем мысленном же фоне, чтобы точно отграничить ее ото всего прочего, провести около нее границу, предел, что и есть определение. Но поместить нашу вещь на некоем фоне — значит отождествить ее с этим фоном, т. е. отождествить ее с тем, что не есть сама она, с ее инобытием. А это значит утратить ее как предмет определения.

Итак, определить абсолютную индивидуальность вещи — значит утратить ее как предмет определения. Найти самое само вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких

признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само.

2.

а) Можно себе заранее представить, какое возмущение и негодование вызовет такое рассуждение у всякого позитивиста, привыкшего иметь дело с «фактами» и с их «свидетельствами». Тут можно ожидать многочисленных междометий и весьма внушительных квалификаций. Однако вся эта суматоха бьет совершенно мимо цели. Разве я в предыдущем где-нибудь утверждал, что факты не существуют, что они не имеют признаков и что по этим признакам нельзя узнавать фактов? Я об этом говорил, правда, мало, но это — только потому, что эти пошлые аксиомы меня совершенно не интересовали и разумелись сами собой, и только потому, что это вовсе не было моей темой.

Утверждал я совсем другое и настаивал на совсем другом. Я говорил: вот передо мною реально существующая вещь со всеми своими реальными признаками — как ее определить? Говорилось не о существовании вещей и не об их признаках, но об определении вещи, о том, что такое вещь, что такое сама вещь по себе.

б) Однако сейчас мы можем уразуметь и еще один момент, который будет связан именно с позитивным существованием вещей и их признаков. А именно, сейчас мы можем сказать, что наше беспредикатное самое само как, раз имеет свою целью спасти позитивную вещь со всеми ее реальными признаками. В самом деле, ведь никакая одна сторона треугольника не есть самый треугольник. Пусть мы знаем только три отрезка прямой и больше ничего. Поскольку ни один из них не есть самый треугольник и поскольку сумма трех нулей есть нуль, а не единица и не тройка, постольку никакими средствами невозможно из трех отрезков получить реальный треугольник. Пусть мы действительно не знаем ни из какого другого источника, что такое треугольник. Мы окажемся в трагическом положении. Мы так-таки и не выйдем из наших трех отрезков и никакой фигуры не получим. Стало быть, ясно, что о треугольнике мы должны знать из совершенно другого источника, ни в каком случае не из прямых отрезков, по той простой причине, что отрезок прямой есть отрезок прямой, а не треугольник. Но что же это за другой источник? Ясно, что этот источник и есть сам треугольник. Мы просто определяем треугольник из него самого, так как он есть определенная абсолютная индивидуальность и не определим ни через что другое.

И вот, только тогда, когда мы знаем треугольник из него самого, вне трех отрезков прямой, только тогда, когда мы знаем треугольник как не сводимую ни на что и ни в чем не выразимую абсолютную индивидуальность, только тогда, когда треугольник ровно ни из чего не состоит, ни из сторон и ни из углов, и вообще не содержит никаких признаков, никаких предикатов, никаких свойств, никаких отличий, только в этом случае ваши три отрезка прямых и можно оценить как треугольник, только в этом случае три отрезка и являются реальными составными частями треугольника, только в этом случае и можно воспринимать треугольник как таковой. Следовательно, беспредикатное самое само треугольника является тем условием, которое впервые делает возможным вступать в реальное общение с треугольником. Беспредикатное

5. Вещь определима только из себя самой

неразличимое самое само впервые делает возможным иметь стороны треугольника именно как таковые, а не как просто три отрезка прямой, не имеющие никакого отношения ни к какому треугольнику. Неопределимое является условием определмости, абсолютно неразличимое является принципом различимости, а абсолютно немислимая индивидуальность есть условие раздельно-мыслимой индивидуальности.

с) Один из необходимых признаков философской мысли — это ее независимость и последовательность. Однако в этом пункте труднее всего стать философом. И эта простейшая истина самости вещи получает в несвободных умах самое невероятное, хотя часто, впрочем, и самое тонкое, самое неприметное искажение.

Так, например, могут согласиться с тем, что всякая раздельность предполагает нераздельное, но тут же могут сказать, что это так только для нашей мысли, что на самом деле вовсе не существует никакой сверх-мыслимой реальности. Это есть существенная ошибка в суждении о сущности вещей. В самом деле, допустим всерьез, что раздельные части вещи — реальны, а сама вещь — нереальна. «Сама вещь» — это ведь есть то, на чем части вещи держатся. Если «сама вещь» отсутствует в каждой части, не будет ли каждая часть чем-то совершенно самостоятельным, не имеющим никакого отношения ни к какой другой части? Это ведь значит, что, когда мы воспринимаем одну часть, мы совершенно ничего не знаем и не помним ни о какой другой части, и, когда мы мыслим другую часть, мы совершенно забываем о всякой другой части, и в том числе о предыдущей, только что помысленной. Ясно, что в таком случае утеривается вещь как целое, утеривается самое само вещи. Таким образом, допуская⁵, что принцип неделимой самости есть только мысленный принцип, это значит перестать иметь и самую вещь как таковую.

d) Часто бывал в истории философии еще и такой соблазн. Говорили: вещь, конечно, не есть просто собрание отдельных частей; она есть единство этих частей; но это единство — не вне самой вещи, а в ней же самой, и потому она вовсе не есть самостоятельная и притом немислимая субстанция. На этом пути сбился, как известно, Аристотель. В чем тут дело?

Прежде всего, утверждение, что сущность вещи — вне самой вещи, есть утверждение весьма банальное и ничего философского в себе не содержит. Конечно, раз говорится о сущности вещи, то она не может быть вне этой вещи.

Далее, что значит это «вне»? Если бы речь шла о физических примерах, это было бы ясно. Но можно ли сказать, что одна мысль находится налево от другой или что одна сущность выше, ниже, сзади, спереди другой сущности или вещи? Все эти вопросы бессмысленны. Утверждать с пафосом, что сущность вещи — не вне самой вещи, это значит говорить пустяки, никому и ни для чего не интересные. С таким же правом можно сказать, что сущность вещи находится и вне самой вещи; и это — уже по одному тому, что целое не есть просто механическая сумма частей. Как целое — и вне и не вне своих частей, так и сущность — и вне и не вне той вещи, сущностью которой

⁵Так в рукописи.

5. Вещь определима только из себя самой

она является. И долбить, что сущность вещи — не вне самой вещи, это значит только бесплодно тратить время.

Однако самое главное в приведенном рассуждении — это отрицание самостоятельности и вышемыслимости единства вещи. Вне ли самой вещи или в ее собственных пределах, но совершенно невозможно существенное единство вещи сводить на единство ее множественных вещей. Надо строжайше различать отдельное единство множественных частей вещи и то существенное, абсолютно-нераздельное (а потому вышемысленное) единство, о котором мы говорим.

Допустим опять-таки, что существуют части вещи, существует их отдельное единство, выше которого в вещи нет ровно никакого другого единства. Если единство вещи есть отдельное единство, то это значит, что, мысля единство вещи, мы тем самым по необходимости мыслим и все ее части. Отличается ли единство всех частей вещи от самих частей? Если оно ничем не отличается, тогда наша вещь есть только набор ряда отдельных вещей, никак между собою не связанных; а, значит, сама вещь теряется. Если же единство частей вещи отличается от самих частей, то это значит, что оно не есть они, т. е. единство частей не есть отдельное единство частей. Итак, или не существует никаких вещей вообще, или в вещах есть такое единство их частей, которое выше самих частей и даже совсем не есть какая-нибудь множественность. Или единство есть единство множественного, тогда нет никакого единства вообще. Или единство в вещах есть, тогда оно опирается на такое единство, которое не есть единство множественного, а есть единство в себе абсолютно неразличимое.

Таким образом, великий Аристотель говорил пустяки, когда отрицал несводимую субстанциальность единого и долбил, что сущность вещи — не вне самой вещи.

3.

а) Очень важно уметь понимать еще и то обстоятельство, что упомянутое вышемыслимое самое само совершенно не связано ни с какими метафизическими, мистическими или потусторонними предметами — по крайней мере в том смысле, как обычно понимается метафизическое, мистическое и потустороннее. Часто любят освобождать себя от размышления путем квалификации предметов мысли как именно таких предметов. Однако немислимость самого самого, о которой мы говорим, как раз требуется самой же мыслью. Можно быть не только немистиком, но даже просто безбожником, и все же никакое безбожество не может заставить молчать мысль в данном случае. Требование вышемыслимости самого самого в вещах носит исключительно логический, почти математический характер. Когда мы утверждаем, что целого нет ни в каждой части, ни, следовательно, во всех частях вместе, то это есть требование даже не логики, а просто здравого смысла. Когда мы говорим, что вещь неопишима через свои признаки, то тут нами руководит только трезвая и деловая мысль — сохранить вещь в ее самостоятельности и подлинной индивидуальности. Тут, к сожалению, нет совершенно никакой мистики и вовсе нет никакой наукообразной метафизики. Это просто требование здравого смысла, и больше ничего.

б) Мистическая предметность рождается совсем не из этих невинных установок здравого смысла; и метафизические предметы не имеют ничего общего с этими

5. Вещь определима только из себя самой

наивными «самостями». Чтобы была метафизика, нужна прежде всего теория, ибо метафизика во всяком случае есть вид какой-то теории. Но в этой утвержденности самого самого вещи нет даже и никакой теории. Тут — ровно столько же теории, сколько и в простом, чисто чувственном фиксировании вещи. Если я вижу, что это вот есть чернильница, а не карандаш, то тут еще нет никакой теории. И если я утверждаю, что это вот сама чернильница, а не просто стекло и медь, то тут тоже нет никакой теории, ни мистической, ни реалистической, ни метафизической, ни материалистической.

Это я должен сказать обеим сторонам — и мистикам, и позитивистам. Если вы, мистики, хотите говорить о своих действительно мистических предметах, эти установки здравого смысла о самости вещей ничем вам не помогут, и вы должны искать для своих предметов другого обоснования. И если вы, позитивисты, думаете, что этими рассуждениями уже приуготовлено основание для мистических предметов, то это просто ваше недомыслие и неосведомленность. Будет ли предмет мистическим, метафизическим или обыкновенным чувственно-материальным, везде и всюду будет эта антитеза самое само и его внешнее проявление. Следовательно, различие мистицизма и позитивизма тут ни при чем.

Разумеется, этим еще совсем не сказано, что можно равнодушно отнестись к противоположности мистицизма и позитивизма или идеализма и материализма и совсем никак не заниматься ею. Заниматься ею не только можно, но и необходимо. К этому с полной неизбежностью приводит все та же последовательность мысли и в конце концов все тот же здравый смысл. Но на данной стадии нашего философствования, на данной ступени учения о сущности, когда фиксируется только вышелемыслимость сущности ради сохранения абсолютной индивидуальности вещей, здесь разделение идеализма и материализма не играет ровно никакой роли. В Боге ли, в мире ли, в душе ли, в чувственной ли материи, и притом независимо от того, существуют ли реально эти предметы и как существуют, и как между собою связаны или не связаны, независимо ни от чего этого — если какая бы то ни было вещь существует или хотя бы только мыслится, воображается, чувствуется, реальная, фиктивная, грубо фактическая или небывало-фантастическая, везде и всюду, без всякого исключения и ослабления, самое само вещей есть вышелемысленный, абсолютно неразличимый принцип их раздельного и осмысленного, конкретно-индивидуального существования.

4.

Если начать углубляться в теорию и систему, можно тотчас же наделить самое само разнообразными признаками, и — оно предстанет перед нами как строго обоснованное философское понятие. Однако настоящее наше рассуждение как раз совершенно нетеоретично, дотеоретично; оно не наделяет рассматриваемый предмет ровно никакими признаками, и потому оно вовсе не есть ни философское, ни даже понятие вообще. Можно и, как показывает ближайшее размышление, даже необходимо, например, мыслить себе самое само как что-то вне-временное и вне-пространственное, как что-то неподвижное и нетекущее, как нечто идеальное и вечное. Однако ничего

5. Вещь определима только из себя самой

этого мы пока не утверждаем. Утверждается только тот простейший факт всякого здравого смысла, что данная вещь есть именно она сама, и — больше ничего. Признайте этот простейший факт, и — вся теория, вся система, вся философия того, что мы называем самым самим, уже будет тут заключена в зародыше, но — именно только в зародыше, не больше, в непонятной и темной глубине сознания и бытия. Конечно же вещь, раз она меняется, то все же она остается вещью, и в каждый мельчайший момент своего существования она есть именно она же, т. е. она тут не меняется, и, значит, она есть нечто неподвижное, устойчивое, изъятое из потока становления, нечто идеальное. Легчайше также показать, что самое само вещи — вне-временно и вне-пространственно. Однако мы пока не хотим делать ровно никакого усилия теоретической и систематической мысли, оставаясь на почве абсолютно непосредственного усмотрения, лишённого всяких теорий и систем, всяких философских и вообще логических подходов.

Можете не утверждать, что сущность вещи идеальна, неподвижна и т. д. и т. д. Однако невозможно, не расставаясь со здравым смыслом, не констатировать, что всякая вещь есть она сама, что в вещи есть ее самость и что самость не сводима ни на что другое, если она именно самость. Пусть неизвестно, откуда эта самость, из человеческого субъекта, из материи, от Бога или от сатаны. Но зато всякому известно, что она есть, что она есть непреложный факт, без которого невозможно ни мыслить, ни говорить, ни жить.

5. а) Беспредикатное самое само есть великая простота сознания и бытия. Ее начинает усматривать ум, воздержавшийся от суеты и пестроты слепой чувственности. Но как бы ни воздерживался человеческий ум, сама жизнь, еще до всякого воздержания, возможна только благодаря этой великой простоте.

Вот вы видели в первый раз человека. Вы еще не знаете его жизни, его поступков, его воззрений и чувств. Вам совершенно неизвестно, кто он и что он. Но вот вы его увидели и несколько минут с ним побеседовали. И — уже вы что-то знаете о нем. Мало того. Часто вы этим самым знаете уже самое существенное о нем. Как это случилось? На основании чего вы это знаете о нем?

Тут люди хитрят очень много и непонятными словечками хотят отвлечь внимание мыслителя от огромной и самой главной проблемы философии. Говорят: «Я составил о нем общее впечатление». Что значит это «общее впечатление»? Это ровно ничего само по себе не говорящее выражение таит, однако, под собою очень простую и насущно необходимую, живую жизненную и житейскую вещь, это — описанную нами выше самость. Когда о человеке что-нибудь известно, и даже очень многое, но нет вот этого самого «общего представления», которое можно получить, только увидевши и услышавши человека, это значит, что о человеке известно много отдельных частичных моментов, но нет того единого, нераздельного, абсолютно-индивидуального и нечастичного, что объединило бы все эти частичные моменты и потопило бы в себе.

Есть еще одно словечко, при помощи которого люди прикрывают себе философские глаза, чтобы не видеть бездны возникающей здесь проблемы. Говорят: «Вот этот человек — очень хороший человек. Но знаете ли? Дух не тот... Не того духа

5. Вещь определима только из себя самой

человек». Или еще говорят: «Душок этакий...», или «Наш душок...», или «С душком...» И тут же прибавляется, с каким именно «душком» данный человек. Спрашивается: что это такое? Что это за «дух», «душок» и т. п.? Тут уже и все материалисты, отрицающие существование каких бы то ни было духов, вероятно, со мной согласятся, что если не «дух», то по крайней мере «душок» есть самая настоящая, самая подлинная реальность в человеке, именно его самое само.

Откуда вы знаете это «общее впечатление», этот «дух» и этот «душок»? Естественнее всего предположить, что узнается это по самому же человеку, т. е. по тому, что он вне себя проявляет. Однако едва ли это так. Я могу знать очень мало фактическую биографию Ивана и все же, посмотревши на него и поговоривши с ним несколько минут, не только получить «общее представление», но и знать весь его «душок», самый для него интимный. Мало того. Я могу очень хорошо знать биографию Ивана и быть прекрасно знакомым с его жизнью и поведением в течение многих лет. И все же я могу при этом говорить себе: «Душок не тот-с... С виду все — благополучно и великолепно, а душок — не тот-с...» Спрашивается: откуда я это знаю, если вся внешность и вся фактическая жизнь Ивана строится как раз так, чтобы «душок» был именно «тот», какой надо?

Ответ один: я это знаю только из самого самого Ивана. Я это знаю не из его речей, не из его поступков, не из его жизни. Я это знаю из того, что есть в нем самое само и что лежит в основе и его речей, и его поступков, и его жизни, но не есть ни то, ни другое, ни третье.

б) Было бы верхом всякого мыслительного уродства думать, что мы знаем людей и знаем вещи (и вообще что бы то ни было) из логических операций мысли. Если бы судья рассуждал чисто логически, то не только присяжные заседатели не могли бы иметь никакого мнения помимо судьи и обвинителя, но и сам судья не смог бы произнести ни одного суждения, так как все факты, которые он знает о подсудимом, суть слепые обстоятельства, значимость которых почерпается не из их внешнего, хотя бы и фотографически точного, воспроизведения, но только из самого самого всех этих обстоятельств. Кажется, факт суда в человеческом обществе является самым бесспорным свидетельством того, как люди общаются между собою только через свое самое само. Однако и без всякого суда мы ежедневно и ежеминутно говорим, мыслим и действуем в общении с людьми — только при условии существования самого самого у людей, его безраздельного приятия вещи и его абсолютной ни на что несводимости. Иной раз тончайшая и едва заметная улыбка, одна мельчайшая и почти незримая складка на лбу, одна чуть-чуть промелькнувшая по лицу легчайшая тень заставляет вас круто изменить или свое отношение к данному человеку, по крайней мере в данный момент, или свое поведение, или даже свою жизнь. После этого не говорите, что тут действовал самый этот изолированный факт изменения в лице у человека, с которым вы имеете дело. Факт этот — пустяки, и, взятый сам по себе, он ровно никакого значения ни для кого и ни для чего не имеет. А важно то, что тут подействовало или впервые проявилось самое само вашего человека с той или другой, важной или неважной стороны.

6. Всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций

1. Философия прошлого времени, часто страдавшая внутренним недугом рационализма и схематизма, весьма мало выдвигала это учение о самом самом, входя в невероятное противоречие с устоями самой жизни и бытия. Когда мы в начале этого очерка говорили о том, что вещь есть не только нечто чувственное или мыслимое, то это, конечно, могло звучать очень отвлеченно для тех, кто понимает философию рационалистически. Сейчас, подыскивая более жизненные характеристики для выдвигаемого нами учения, будем рассуждать еще и так.

Возьмем ли мы какую-нибудь большую и сложную вещь или событие в человеческой или мировой истории (Солнечная система, средневековье, Наполеон), или мы возьмем самые обыкновенные и пошлые вещи и события повседневной жизни (вот эту голландскую печь, эту кочергу, эти стоптанные туфли), мы везде находим, что вещь сама по себе гораздо больше, чем ее проявления. Возьмем вот эту голландскую печь, которую у меня сегодня не топили, так как дрова все вышли. Печь, вообще говоря, дает тепло. Но вот сейчас, например, моя печь дает только холод. Значит, сама печь — выше тепла или холода. Печь сложена из кирпичей. Но почему же только из кирпичей? Бывают и железные печи. Да, кроме того, почему обязательно надо подходить к печи физически? Печь есть явление и социального характера. Кто-то над этой печью трудился, кто-то ее строил или платил за нее деньги. Далее, кирпич, из которого она состоит, также в свою очередь где-то, и как-то, и кем-то производился. Я спрошу: сколько же возможно таких разных подходов к тому простому факту, что у меня в комнате имеется голландская печь? Можно подходить физически, химически, механически; можно подходить к ней с точки зрения печника, делающего эту печь; домашней работницы, которая эту печь топит; врача, преследующего здесь гигиенические цели; жильца комнаты, которого эта печь обогревает; художника, украшающего ее кафельное зеркало; пожарного чиновника, заботящегося об ее бытовой безопасности; хозяина квартиры, берущего ту или иную плату с жильца в зависимости от удобства и благоустройства сдаваемого внаем помещения; поэта, услышавшего вой ночного ветра и создавшего образ, под которым «хаос шевелится»; мифологически мыслящего субъекта, для которого через трубу вылетают ведьмы или черти прячутся в дымоходе. Вот ребенок стукнулся лбом о печку и получил себе синяк, вот несколько друзей расположились у камина, чтобы провести вечер в беседе, вот выпала горящая головешка и наполнила комнату дымом. Все это есть разные подходы к одному и тому же предмету, физико-химические, гигиенические, индивидуальные, социальные, прозаические, поэтические, мифологические и т. д. Я спрашиваю: сколько же возможно таких разных подходов к одной и той же печи, сколькими способами одна и та же печь может быть вообще дана? Ведь надо иметь в виду, что в пределах каждого из упомянутых подходов могут быть еще дальнейшие, более частные подходы, исчислить и даже заранее представить которые совершенно невозможно.

Едва ли мы ошибемся, если выставим такое положение: одна и та же вещь допускает бесконечное количество модусов своей собственной данности; одна и та же

6. Всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций

вещь требует или предполагает бесконечное количество своих разнообразных интерпретаций, причем никакой интерпретативный подход не может исчерпать вещь целиком.

2. Интерпретация — вот то слово и понятие, которое, к сожалению, до сих пор находило очень мало применения в философии. Разработка этого понятия, безусловно, стоит на очереди, и мы должны оказать ей посильную помощь. Вещь и ее интерпретация, вернее же, самое само вещи и его интерпретация — вот основная противоположность мысли и бытия, без осознания которой невозможна ныне никакая философия. Вещь всегда дана в какой-нибудь интерпретации. В этом смысле всякая вещь, как бы пуста и бессодержательна она ни была, есть, безусловно, символ, и притом обязательно бесконечный символ, символ бесконечности, допускающий по этому самому и бесконечное количество разнообразных интерпретаций. Этот бесконечный символ бесконечности есть первейшая и простейшая необходимость для того, чтобы вещь была вещью; и это бесконечно-символическое самое само вещи только и есть ее подлинная и последняя реальность, так как все остальное в ней если и реально, то во всяком случае не необходимо.

3.

Зафиксируем здесь эту стихию реальности живого самого самого, хотя этому вопросу посвящается у нас отдельное исследование. Легче всего передернуть развиваемое здесь учение в том смысле, чтобы считать все интерпретативные установки исключительно делом человеческого субъекта. Тогда получается такое возражение: самое само лишено всяких предикатов и есть непознаваемый нуль, а производимая человеческим субъектом интерпретация остается при нем самом и не имеет никакого отношения к самому самому. Такое возражение, конечно, является результатом передержки. Когда у нас утверждалось самое само, мы исходили из того очевиднейшего факта, что вещь не есть ни одно из своих свойств, но нечто большее; и когда мы говорили об интерпретации, мы тоже исходили из очевиднейшего факта, что вещь всегда обращена к нам той или другой своей стороной, сознаваемой и понимаемой нами. Тут пока даже не поднимается никакого вопроса о реализме, поскольку фиксируются пока только непосредственные установки наивного опыта. Конечно, можно ставить эту проблему и чисто философски: как непознаваемое самое само совмещается со всеми своими интерпретациями? Однако, как бы мы этот вопрос ни решали научно и философски, уже самое обыкновенное человеческое усмотрение гласит, что интерпретативные формы самого самого и есть это самое само, что всякая наша интерпретация есть именно интерпретация самого самого.

4.

Могут возражать еще таким образом: да мало ли чего захочет интерпретирующий субъект? Неужели всякая интерпретация реальна? На это необходимо сказать, что если самое само в результате известной интерпретации наделяется фиктивными свойствами, то это происходит отнюдь не потому, что тут действовала интерпретация. Если, например, сказать, что ведьмы не могут вылетать через трубу, то фиктивность подобного назначения печной трубы вытекает вовсе не из того, что тут произошла

6. Всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций

интерпретация, но из того, что произошла неправильная интерпретация. Если быть убежденным, что никогда и нигде никакая труба не служила для такого назначения, то это убеждение есть тоже определенная интерпретация печи и трубы, но только другая интерпретация. Самый метод интерпретации нисколько не страдает от того, что возможно истинное и ложное интерпретирование. Вопрос же о том, что такое истина и что такое ложь, имеет к интерпретации не больше отношения, чем ко всему другому, и нет никаких оснований решать его именно здесь. Мы его здесь и не решаем.

Я не знаю, какая еще может быть более реальная реальность. Я бы сказал, это не просто реальность, но самое само — это самая подлинная, самая непреодолимая, самая жуткая и могущественная реальность, которая только может существовать. Совершенно другой вопрос, как ее обосновать и как ее объяснить. Тут перед нами с боем лезут одна на другую тысячи разных теорий и гипотез. Но то, что я есмь я, а вы есте вы и что все, что принадлежит мне и вам, т. е. тело, душа, дух и все, что угодно, не есть ни самый я, ни самые вы, — это уже не теория и не гипотеза. То, что дерево есть именно дерево, а не те признаки, которые ему принадлежат, и что фиксируемые нами признаки есть именно его, дерева, признаки, — это уже не философия, не логика, не рассуждения. Тут спорить не о чем, и это надо принять без всяких дискуссий. Этого не опровергнет, как равно и не докажет, никакой материализм и идеализм, никакой позитивизм и мистицизм.

7. Символическая основа всех интерпретаций самого самого

Итак, самое само дается бесчисленными способами интерпретации. Если задаться вопросом о том, есть ли какая-нибудь общая основа для этих интерпретаций, то, пожалуй, ответом на такой вопрос должна служить не меньше как целая наука логики со всем ее сложным аппаратом дедукции основных категорий разума вообще. Этим и должны заняться наши последующие рассуждения. Сейчас же мы попробуем наметить только самые общие черты этой основы.

1.

Ясно, прежде всего, что всякая интерпретация есть обязательно символ. Греческое слово «символ» значит «совпадение», «объединение, сбрасывание в одно». Можно ли что-нибудь сказать о самом самом, не прибегая к символам? Не прибегая к символам, можно было бы говорить только о предметах чистой мысли, потому что даже обыкновенная чувственная вещь уже всегда есть тот или иной символ. Ведь всякая вещь что-нибудь значит — например, хотя бы то, что она есть то-то. Следовательно, всякая вещь есть всегда обязательно символ. Однако даже предметы чистой мысли только при очень поверхностной точке зрения могут казаться лишенными символической структуры. В последующих рассуждениях мы на каждом шагу будем убеждаться, что малейшее движение мысли возможно только благодаря символической природе разума, заставляющей все «совпадать» в тех или иных логических структурах. Однако не об этих символах сейчас речь, не о чувственных и не о логических. Сейчас мы

7. Символическая основа всех интерпретаций самого самого

постулируем самое общее утверждение, что самое само дано только в символах (каковы бы ни были эти символы). И это утверждение обладает абсолютной ясностью и достоверностью, если иметь в виду все развитое выше учение о самом самом.

Мы это должны признать как факт, как неизбежный и абсолютно необходимый факт — на основании только одного того, что самое само беспредикатно и в то же время оно лежит в основе всего существующего. Что такое самое само, мы не знаем. Как происходит то, что такое абсолютно-трансцендентное самое само лежит в основе вещей и является их имманентной сущностью, этого мы тоже не знаем. Но мы твердо знаем, что каждая вещь есть она сама, что каждая вещь выше своих признаков, что каждая вещь есть некая абсолютная самость и что, следовательно, каждая вещь есть символ самого самого. Но вещей — бесконечное количество. Бесчисленное количество и символов абсолютной самости, не говоря уже о том, что и каждая вещь есть предмет тоже бесчисленных интерпретаций, т. е. тоже предмет несчетного числа символов.

2.

Что дают нам символы самого самого? Дают ли они возможность проникнуть в тайны самого самого если не всех вещей, то хотя бы каких-нибудь отдельных вещей?

а) Разумеется, если бы эти символы не давали вообще ничего, то не было бы смысла о них и говорить. Однако их познавательное значение должно быть строго согласовано с тем, что выше было нами добыто о природе самого самого. А именно, если читатель этой книги будет понимать дело так, что познаваемость или непознаваемость самого самого (а следовательно, и его символов) кем-нибудь (например, автором этой книги) точно определена или хотя бы описана, тот, очевидно, ничего не понял из всей предложенной выше аргументации. Не только познаваемость (и непознаваемость) самого самого нельзя точно определить или описать; но нельзя точно определить или описать даже познаваемость «обыкновенной» чувственной вещи, как и вообще никакую познаваемость нельзя ни определить, ни описать. Все наши предыдущие рассуждения имели единственную цель — указать на самое само, показать его или намекнуть на него, заставить догадаться о нем, разбудить его в себе, разыскать его в своем жизненном и мыслительном опыте, но никакой другой задачи мы не могли ставить даже принципиально, ввиду изложенных выше особенностей самого самого.

б) Кант и агностики учили о непознаваемости вещей-в-себе и о познаваемости «явлений». Вот пример одного отношения к проблеме познания. Или познаются чувственные вещи, или не познается ничего. Спрашивается: как должно относиться к этому наше учение об интерпретативном символе?

Рассуждая формально и отвлеченно, самое само непознаваемо и абсолютно трансцендентно; оно, можно сказать, есть кантовская вещь-в-себе. Однако по существу между тем и другим нет совершенно ничего общего. Эта разница в основе своей неопишима. Ее можно только знать, ощущать или не знать, не ощущать. Равным образом те символы самого самого, о которых говорим мы, имеют очень мало общего с кантовскими «явлениями», хотя, быть может, фактически в наших «символах» и нет ровно ничего, кроме «явлений». Эта неуловимая в абстрактных рассуждениях интерпретация — может быть, даже какая-то интонация — тем не менее отчетливо

ощущается и мыслится теми, у кого она есть. И смешно было бы требовать доказательств или логических определений для этих непосредственно данных фактов человеческого опыта. Иначе мы потребуем доказательства существования и логических определений сладкого вкуса, синего цвета, шума морских волн и проч.

с) Самое само есть тайна. Но кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как ее понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же — существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдется что говорить и целую вечность. Тайна не есть просто отсутствие, небытие. Она также не есть и то, что может быть раскрыто или разрешено. Тайна, которая может быть раскрыта, вовсе не тайна, а только наше временное недомыслие, более или менее случайная загадка и незнание ввиду тех или иных обстоятельств. Тайна есть то, что по самому существу своему никогда не может быть раскрыто. Но она может являться. Явление тайны не есть уничтожение и разрешение тайны, но есть только такое ее состояние, когда она ясно ощутима, представима, мыслима и сообщима — притом сообщима именно как тайна же. Символы самого самого суть именно такие явления тайны, очень понятные и ясные, вполне представимые и мыслимые явления тайны как тайны. Следовательно, если вещи-в-себе у Канта суть отрицательные фикции, о которых совершенно нечего сказать, то символы самого самого, будучи тайной, суть положительные реальности, оплодотворяющие собою бесконечное о них размышление и заставляющие подолгу — и часто мучительно и напряженно — в них всматриваться. Для формального рассмотрения эта символическая познаваемость оказывается чем-то средним между абсолютным незнанием и абсолютным знанием, а диалектически можно даже в таком виде и зафиксировать выдвигаемую здесь природу символа: символ есть синтез и тождество знания и незнания. Однако это определение ничего не даст тем, кто не имеет в своем непосредственном опыте самого специфического бытия символа, как именно бытия.

3.

Отсюда должно стать ясным, что все наши рассуждения о самом самом пусть то даже чисто логические или диалектические — всегда в основе суть чисто символические. Поскольку в буквальном смысле о самом самом нельзя сказать даже того, что оно есть именно самое само, и даже того, что оно просто есть, существует, постольку необходимо согласиться, что решительно все, без малейшего исключения, мысли о самом самом суть только его символы. Ведь если ему нельзя приписать в буквальном смысле даже предикат бытия, а «бытие» есть самая начальная, самая основная категория всякой логической мысли, то ясно, что и вся логика становится исключительно символической дисциплиной, основанной на символических методах и движимой символическими силами. Правда, это нисколько не мешает категории бытия диалектически эволюционировать вполне на свету нашего человеческого сознания. Но мы теперь знаем подлинное значение всякой логики. За этой логикой всегда кроется просто некоторое фактическое и вполне эмпирическое указание предмета, просто предложение и попытка непосредственно взглянуть предмету в глаза; и мы хорошо знаем, как никакая логика и диалектика сами по себе не могут принудить смотреть тех,

у кого нет зрения, на данные предметы. И в этом всегда неразлично-иррациональная сторона всякой диалектики. При видимой логической связности и убедительности своих аргументов она была призвана к жизни отнюдь не логическими потребностями и конкретно живет она отнюдь не просто системой своих доказательств.

Это мы будем встречать на каждом шагу, когда станем пользоваться диалектическим методом. Но, может быть, стоит сейчас, в заключение предварительных мыслей о самом самом, наметить — тоже пока в предварительной форме — учение о символе не просто как о формальном совпадении понятного и непонятого. Символическое тождество понятного и непонятого, сопровождающее и философа, и человека в каждом моменте его исканий и достижений, мы можем понять и более содержательно, если примем во внимание все вышеразвитое учение о самом самом.

Намеченное во всех наших предыдущих рассуждениях самое само, не будучи ни понятием, ни категорией, ни идеей, лежит в основе и всякого понятия, и всякой категории, и всякой идеи. Этот абсолютный первопринцип всего сущего и не-сущего, и в том числе и себя самого, должен быть продуман до конца с точки зрения интерпретативной символики, и это предполагает уже и некоторую систему идей, и определенную философскую идею. Не занимаясь ничем из этого в настоящем очерке специально, мы, однако, должны наметить переход от самого самого к его осуществлениям и воплощениям, к тому именно, что представляется на путях интерпретации, чтобы тем самым вывести самое само из самозамкнутых глубин и сделать готовым для положительного и реального хотя и в то же время чисто символического — функционирования в реальных вещах. Для этого зададим себе ряд новых вопросов и попробуем на них ответить.

4.

а) Все — абсолютно индивидуально. Почему? Самое само предполагает в вещи абсолютную индивидуальность. Почему же так непреложно все является абсолютной, т. е. ни на что другое не сводимой, индивидуальностью?

Если все действительно индивидуально, то и каждый мельчайший момент, как его ни понимать, в статическом разрезе или в протекании, тоже абсолютно индивидуален. Нужно даже сказать, что все абсолютно и индивидуально именно потому, что каждый мельчайший момент всего, как бы он мал ни был, тоже индивидуален. Все индивидуально потому, что все в каждый момент и в каждой своей части абсолютно ново, абсолютно небывало. Но что же может значить иное, как не то, что все в каждый новый момент и в каждой своей части абсолютно заново возникает? Индивидуальность есть всегда новость, небывалое, а новость — это всегда есть возникновение. И даже больше того. Если такое возникновение в чем-нибудь зависит от предыдущего и в каком-нибудь, хотя бы в мельчайшем своем, моменте определено этим предыдущим, то оно уже не будет абсолютной новостью и та индивидуальность, которая тут возникла, уже не будет индивидуальностью абсолютной. Значит, возникновение нового, потребное для индивидуальности, есть возникновение, не зависящее ровно ни от чего, но зависящее только от себя самого, только от

собственного самоутверждения и от собственной свободы. Другими словами, абсолютная индивидуальность предполагает самопроизвольное возникновение, или самоутверждающееся самое само.

Следовательно, только потому, что самое само есть возникновение, и притом самопроизвольное возникновение, и можно говорить об этом самом самом. Но мы сейчас не замечаем, что нужно говорить не только о возникновении, но тут необходим и гораздо более общий термин. Таким термином является «становление». То, что язык зафиксировал в термине «возникновение», относится только к первому, начальному моменту становления. Становление есть развитие того, что возникло. Поэтому становление, кажется, вмещает в себя возникновение, ибо оно есть и возникновение просто, и все дальнейшее и дальнейшее возникновение того, что уже однажды возникло. Итак, самое само есть самопроизвольное, самопорождающееся становление. И только потому, что оно есть самовозникающая в каждый мельчайший момент новость, только поэтому оно и есть оно само, т. е. абсолютная индивидуальность.

Тут мы опять сталкиваемся с удивительным диалектическим обстоянием бытия и сознания. В самом деле, мы искали, что такое абсолютная индивидуальность и почему все существующее обязательно есть абсолютная индивидуальность. И что же мы нашли? Абсолютная индивидуальность есть абсолютная различность во всем, отличность и отличенность ото всего. Как возможна эта всеобщая отличность всего ото всего? Как происходит то, что все и каждое решительно в отношении всего и каждого является новостью, небывалым, абсолютной индивидуальностью? Ответ гласит так: это происходит потому, что новость возникает в каждый мельчайший момент, что новость везде и всегда, как бы мал ни был промежуток времени, пространства, числа, смысла, идеи и т. д. и т. отделяющий одно от другого. Но ведь это значит, что абсолютная новость, или различенность каждого момента, предполагает абсолютную сплошность и неотделимость его ни от какого другого момента. Если бы самое само не было этим сплошным становлением, то ни оно само не возникало бы самопроизвольно, ни всякий частичный момент его не возникал бы самопроизвольно; но это значило бы, что ни самое само, ни каждый отдельный момент его не был бы абсолютной новостью, — т. е. не был бы абсолютной индивидуальностью, т. е. все перестало бы быть тем, что мы называем «самое само», т. е. перестало бы быть самим собой. Только потому, что абсолютная различенность и несравнимость самого самого ни с чем другим есть в то же время сплошное и ни от чего другого не отличимое становление, только по этому самому оно и хранит себя как абсолютную новость как в самом себе, так и во всех своих моментах.

Допустим, что абсолютная индивидуальность, т. е. абсолютная отличенность вещи ото всего прочего, в какой-нибудь момент своего существования перестала быть самой собой, т. е. не отличается от всего иного. Это равносильно смерти абсолютной индивидуальности, и только такой ценой достигается уничтожение в ней стихии сплошного становления. Она всегда и везде отлична от всего прочего, но эта отличность пребывает в ней сплошно и непрерывно, т. е. без отличия в ней одного момента от другого. Абсолютная индивидуальность, или самое само вещи, есть сплошь

неразличимо становящееся различие и различно, отдельно пребывающее оплошно-безразличное становление. Малейший ущерб различенности и неразличенности ведет самое само к гибели, к смерти. Ущерб в сфере различенности спутывает индивидуальность с тем, что не есть она сама, т. е. делает ее уже не индивидуальностью. Ущерб в сфере неразличенности лишает индивидуальность способности самопроизвольного, самовозникающего становления во всех его моментах, т. е. делает для нее невозможным быть новостью и небывалым, т. е. делает ее уже не индивидуальностью.

б) Все это рассуждение можно дать несколько иначе и притом просто короче. Каждый момент, поскольку он есть тоже некое самое само, не отличим ни от какого другого момента. Следовательно, и все моменты всего неотделимы друг от друга, и это все есть некая абсолютно неразличимая сплошность. Все есть и абсолютная индивидуальность, абсолютная определенность, и в то же время (и именно по этому самому) и абсолютная неотличенность, неразличимость и сплошность. С этим аргументом мы в дальнейшем встретимся еще не раз.

с) Но теперь мы и спросим себя: как же совмещает самое само эту противоположность различия и безразличия? В основной части нашего рассуждения мы все время указываем на момент отличенности, неповторимости, небывалости, обещая в дальнейшем не забыть и момента сходства⁶ повторимости, схематизма (с которыми рождается и знание взамен констатированной раньше непознаваемости). Теперь мы на пороге учения о различном, т. е. о познании, о отдельно-познаваемом самом самом. И что же мы видим? Мы видим, что в сущности нет никакой возможности мыслить обе эти сферы различными в применении к самому самому (а значит, и ко всему). На вопрос, как объединяется непознаваемое и познаваемое в самом самом, надо ответить только так: нет тут вовсе никакого вопроса! Точно так, как раньше не было никакого вопроса о существовании самого самого и не было никакой теории о том, что самое само существует и ни на что не сводимо, т. е. непознаваемо, точно так и сейчас не возникает никакого вопроса о различимости и, следовательно, о познаваемости самого самого. Теперь уже я скажу так, как в предыдущем говорили мне предполагаемые возражатели: да кто ж не знает того, что вещь познается, что она различима, что она имеет название, что она вовсе не та непознаваемая бездна, в которой ничто ни от чего не отличимо?!

Да, ответ на вопрос, как совместить непознаваемость самого самого с его познаваемостью, разрешается не философией и не теорией и даже не какой-нибудь логической категорией. И разрешается просто при помощи указательного пальца: вот, смотрите как! И больше ничего.

5. Однако это только одна сторона вопроса. То, что в каждой вещи ее непознаваемость и познаваемость совпадают, и то, что самое само, общее для всех вещей, тоже в смысле непознаваемости и познаваемости есть нечто единое, как раз это самое и говорит за то, что такое простейшее и общепринятое отношение к вещам

⁶В рукописи: различия.

только и может быть символическим. И теперь мы можем говорить о символе уже более конкретно.

а) Самость каждой вещи, поскольку данная вещь есть именно данная вещь, и больше ничто иное, оказывается лишенной всяких различий. Но, вступая в сферу различий и становления, она не может не оставаться самой собой, ибо иначе к чему же и будут относиться все различия и само становление? Но тогда абсолютная неразличимость вещи сопутствует этой вещи⁷ решительно в каждом моменте ее существования. А из этого следует, что или мы должны рационально показать, как из неразличимости вытекает различимость, или необходимо признать, что всякая различимость имеет только символическое значение.

б) Можно ли признать, что различимость вытекает из неразличимости рациональным путем?

Абсолютная самость охватывает все и есть это все. Можно ли задавать вопрос о происхождении всего? Самый этот вопрос уже предполагает, что есть что-то еще кроме всего, откуда это все происходит. Но это бессмысленно, потому что если все действительно есть все, то оно охватывает в себе и источник своего происхождения. А если оно этого не охватывает, то, значит, оно не есть все. Если же оно охватывает и источник своего происхождения, то бессмысленно спрашивать, откуда произошло все.

с) На первый взгляд кажется правильным, если мы скажем, что все происходит из самого себя. Однако, в сущности говоря, нельзя сказать и этого. Если мы скажем, что А есть А, то это значит, что, по-нашему, неопределенное А есть определенное А. Другими словами, А получило свою определенность от самого себя, т. е. А ограничено самим собою. Однако, поскольку А есть абсолютная неразличимость и безграничность, даже оно само ни в каком случае не может ограничить себя самого и не может ограничить даже хотя бы самим собою. Существом и природой самого самого является то, что оно свободно, даже от самого себя, что оно равно ни от чего не получает ограничения, различности и определенности, даже и от самого себя. Таким образом, нельзя сказать даже и того, что самое само происходит из себя самого. Оно вообще ниоткуда не происходит, ибо само «происхождение» есть какая-то категория, а самое само — надкатегориально.

д) По тем же самым причинам нельзя также задавать и вопроса о том, что такое самое само. Вопрос «что такое?» предполагает, что предмет, о котором этот вопрос задается, может быть и одним, и другим. Самое же само не может быть ни одним, ни другим, ни вообще чем-нибудь.

е) Таким образом, рационально, т. е. путем логических определений и выводов, совершенно невозможно понять, как из неразличимости возникает различимость, из неопределенности — определенность, из безграничности граница.

И тем не менее, как было установлено и как это прекрасно понимает даже всякий обыватель, вещь А все же есть именно А, именно она сама, как бы она ни менялась во всех моментах своего реального становления. Правда, чувственная вещь А может

⁷В рукописи: эту вещь.

7. Символическая основа всех интерпретаций самого самого

оказаться разрушенной. Но мы говорим не об этом. Мы говорим о том, что, пока вещь существует, она обязательно остается сама собой, несмотря на все перемены. А оставаться самим собою — значит быть самостью, самым самым, быть лишенным всяких различий. Следовательно, с одной стороны, устанавливается, что различенность вещи не может быть порождением самой вещи и не может быть порождением чего-нибудь другого, и, с другой, различенность и неразличенность вещи спаяны между собою настолько глубоко, внутренне и крепко, что у обывателя не появляется даже вопроса об их несоединимости; и если тело в точке А своего пути то же самое тело, что и в точке В, то о причине этого невинного тождества ни у кого не поднимается ни сомнений, ни даже разговоров.

f) Остается, следовательно, одно: признать как факт совпадение различимости и неразличимости в одном едином и неделимом обстоянии. Рационально объяснить этого единства невозможно. Но тем не менее оно несомненный факт, и, главное, факт понятный. Вот эту-то понятность, основанную не на рациональном выводе и не на слепом эмпирическом обобщении, мы и называем символической. Символ — там, где, с одной стороны, налицо два пласта бытия, не имеющие между собою совершенно ничего общего и сопоставляемые чисто внешне, механически, без малейшего внутреннего взаимоотношения (как, например, различимость и неразличимость), а с другой, оказывается, что эти два пласта бытия есть один и тот же пласт, что между ними — полное тождество, и субстанциональное, и смысловое (как, например, тождество различимости и неразличимости во всяком живом становлении).

g) Понятность этого символического «совпадения» вполне специфична. Это не есть понятность логического вывода, потому что, повторяем, никакими логическими средствами нельзя вывести различимость из неразличимости. В этом смысле всякий символ есть абсолютная иррациональность, абсолютная произвольность сопоставлений, полная необоснованность и анархия в выборе отождествляемых моментов. Но это не есть и понятность чувственного восприятия. Последнее имеет нечто общее с символом в том отношении, что оно тоже базируется на вне-логических сопоставлениях. Фактическое сопоставление тем и отличается от логического, что последнее основано на смысловых соотношениях, а первое — на более или менее случайных (и в этом смысле внешне-механических) сопоставлениях. Так, фактически вполне случайно пушкинское сопоставление самой обыкновенной метели и образа беса, потому что бес, как мы его знаем из народной мифологии, и метель, как мы ее знаем метеорологически и житейски, не имеют между собою ничего общего. Логически это — вполне вне-логическое, иррациональное сопоставление, а чувственно оно может быть так же обосновано, как и фактическое существование в моей комнате двух вещей, не имеющих ничего общего между собою (например, самовара и греческого словаря). Но символ не есть ни логическое и ни чувственное бытие. Из чувственности он берет случайно-внешнюю сопоставленность, но без ее произвола неосмысленности; а из логического он берет обоснованность и осмысленность, но без рационального аппарата определений и выводов.

Символ есть бытие *sui generis*⁸. И самое само может быть дано только символически (хотя само по себе оно и не символ, ибо оно вообще не есть что-нибудь).

6.

Из этого следуют и другие очень важные выводы, которые могут быть усвоены только в процессе всех дальнейших рассуждений. Мы отметим пока только один вывод, без которого не будут понятны и дальнейшие рассуждения.

а) Уже читатель догадался, что в сопоставлении различимости и неразличимости и в их отождествлении, которое (пока условно-обобщенно) мы назвали становлением, действует метод, обычно называемый диалектическим. В дальнейшем мы на каждом шагу будем убеждаться в плодотворности, а очень часто и в безусловной единственности этого метода для философии вообще. Основан он на простом факте: всякая вещь, чтобы быть, должна отличаться от других вещей; но, отличаясь от них, она тем самым при их помощи получает для себя определение как бы возвращается к себе; а это из неопределенной делает ее определенной. Этот простой факт, однако, требует к себе очень внимательного и сознательного подхода.

б) А именно, то, что вещь из неопределенной стала определенной, требует, согласно диалектическому синтезу, не отмены неопределенности, но сохранения этой неопределенности (ибо данная вещь и после получения определений остается самой собой). Но если это так, то неопределенность и определенность вещи, будучи совершенно несоизмеримыми, оказываются здесь понятно⁹ совмещенными в одной и той же вещи. Можно ли это понять только логически или только чувственно? Из следующего вытекает, что это нельзя понять ни логически, ни чувственно, но только символически.

Далее, уже и первое полагание вещи, еще до всякого сопоставления с другими вещами, есть ли оно само полагание, или оно есть нечто иное? Вопрос бессмысленен, так как всякому ясно, что на него может быть только положительный ответ. Но тогда самый акт полагания вещи тоже есть некое самое само, т. е. лишен различий, т. е. познается только в символе. Очевидно, то же самое надо сказать и о том инобытии, которое своим окружением вещи создает ее понятную определенность и ограниченность, ибо оно — тоже есть некое оно и больше ничего.

Следовательно, и в своем тезисе, и в антитезисе, и в синтезе диалектика определенно пользуется методом символизма; и вообще диалектический вывод бытия только тем и отличается от его символической данности, что в нем осознаны и по порядку перечислены, все те моменты, из которых состоит непосредственная символическая данность. Если мы хотим брать диалектическую категорию как таковую, вполне непосредственно, она может быть понятной только в качестве символа (и притом бесконечного, как мы убедимся в гл. II). Если же мы захотим посмотреть, из каких моментов она сложена, мы будем рассуждать диалектически.

Таким образом, диалектика есть не что иное, как логика символа, символическая

⁸своего рода (лат.).

⁹Так в рукописи.

7. Символическая основа всех интерпретаций самого самого

логика. Вот почему еще Платон назвал диалектика «синоптиком», т. е. человеком, имеющим синтетическое зрение.

Вот какое содержание можно было бы вложить в то формальное требование о совмещении понятности и непонятности, к которому приходит развитое учение об интерпретации. Нечего и говорить о том, что все эти заключения имеют только предварительное значение. И все эти категории различия, тождества, становления вещи и т. д., взятые здесь в некритическом и слишком общем, слишком описательном виде — только для указания на самый факт самого самого и его интерпретативной символики, — все эти категории получают свою подробную разработку и мотивировку только в результате всего нашего последующего построения.

7.

Теперь остается только зафиксировать предложенное предварительное учение в максимально кратких тезисах, которые были бы удобны для обозрения, критики и запоминания.

I

Самое само, как абсолютная индивидуальность и определенность бытия, или вещи, может быть только при том условии, что оно есть еще и сплошно-слитная неразличимость и неопределенность становления.

Мы доказали, что абсолютная различимость возможна только как абсолютная неразличимость. Абсолютная различимость вещи есть различимость в каждом мельчайшем ее моменте (иначе она не есть абсолютная различимость), а поскольку этот мельчайший момент нигде не зафиксирован в качестве наименьшего и неделимого (потому что иначе для абсолютной индивидуальности образовалась бы прерывность, и она перестала бы быть повсеместной, т. е. абсолютной), то получается, что абсолютная индивидуальность есть неразличимая сплошность как внутри себя, так и в соотношении с прочими индивидуальностями.

II

Самое само, не будучи символом, может быть дано только в интерпретативном символе.

Этот тезис непосредственно вытекает из предыдущего, потому что неразличенность, сплошность самого самого и его различенность, ясно очерченная индивидуальность суть моменты, отрицающие друг друга, несоизмеримые друг с другом и сопоставленные во всей своей взаимной непроницаемости и случайности, а с другой стороны, их взаимное положение, проникновение и даже тождество — вполне понятно и осмысленно. Такое отождествление различий, или совпадение противоположностей, есть символ.

С другой стороны, самое само дается в символе интерпретативном, поскольку всякий символ мыслится здесь не просто в своем изолированном и непосредственно-объективном бытии, но и в своем неизбежном тяготении выразить самое само. Впрочем, подчеркивание интерпретативности имеет скорее педагогическое значение,

так как в той системе мыслей, которая проводится в настоящих наших исследованиях, неинтерпретативных символов вообще не существует.

III

Самое само предполагает бесконечное количество способов своей данности в инобытии, бесконечное количество способов интерпретации.

Здесь необходимо только отметить, что это бесконечное количество способов данности не просто только еще возможно, но оно необходимо требуется по самому смыслу этого самого самого. Ведь, с одной стороны, мы уже признали, что самое само есть становление внутри себя самого и не может не быть им. Но это как раз и значит, что внутри себя самого оно должно быть дано бесконечным количеством способов, поскольку становление есть бесконечно возрастающая (или, что то же, бесконечно убывающая) неисчислимая и потому неисчерпаемая сплошность бытия. С другой стороны, всякому самому самому противостоит внешнее становление, в которое оно не может не погружаться. И если ему необязательно размываться и рассыпаться в этом внешнем становлении, то ему, во всяком случае, уже необходимо быть положенным, чтобы не быть чисто теоретическим образом мысли, а это полагание уже предполагает внешнее инобытие и, стало быть, хотя бы одну первую точку становления.

Таким образом, хотя самое само и может быть дано бесконечными способами, т. е. хотя утверждается относительно него только возможность бесконечных интерпретаций, но самая эта возможность вполне для него необходима; она есть и его необходимость. Отсюда вытекает и четвертое положение, тоже зафиксированное нами выше и получающее теперь для себя выгодное освещение.

IV

Всякий символ самого самого есть бесконечно мощный символ, или символ, данный как актуальная бесконечность, или символ, данный как предел соответствующего бесконечного ряда интерпретаций.

Что самое само в вещах есть некий смысл, некое «нечто», не сводимое ни на что другое (ибо иначе оно свелось бы на другое, т. е. перестало быть самостью), это мы знаем. Что эта самость вещи всегда так или иначе проявляется, это знает всякое наивное человеческое сознание. Что этих проявлений может быть сколько угодно, ясно без доказательств. Следовательно, бесконечность смысловых проявлений вещи, бесконечность интерпретативных подходов к ней, бесконечное количество форм проявления вещи устанавливаются ясно и просто, без всяких длинных доказательств. Но ведь если невозможно все эти интерпретации ограничить пределами только человеческого субъекта и считать их чисто субъективными, то единственно, что тут остается, это признать, что все эти бесконечные формы проявления вещи зафиксированы в самой вещи, по крайней мере как возможность. И это не просто фиктивная возможность, которая равна абсолютному отсутствию (потому что тогда опять придется искать обоснования всякой формы в субъекте и все снова разрешится в беспросветный солипсизм), но это есть именно возможность, т. е. реальная мощь, такая

реальная способность вещи, которая в любой момент действительно может стать реальностью, хотя и не становится. Таким образом, элементарно ясно, что самость вещи есть мощь, смысловая мощь, и притом бесконечная смысловая мощь.

Есть еще одно понятие, которое обязательно должно фигурировать в специальном анализе бесконечной смысловой мощи, это — понятие предела. На него мы тоже бросим здесь некоторый взгляд, так как оно тоже содержится имманентно в предыдущих рассуждениях. Дело в том, что бесконечность можно мыслить только при наличии этого момента предела. Но мы тут не будем вскрывать этого понятия логически полно, а только сделаем общее указание. Мы понимаем вещь так или иначе, более или менее близко к ней самой. Невольно напрашивается мысль, что возможно ведь и полное ее понимание. Оно невозможно мне или вам, но ведь это неважно. Речь идет не о практически-жизненных возможностях, но о возможности чисто теоретической. Вот вся та бесконечная бездна пониманий, которую, вообще говоря, допускает данная вещь, — мыслится ли она как нечто завершенное, целое, самособранное? Конечно! Вполне ясно мыслятся такие понятия, как «все», «целое», «вместе» и т. д. Так вот, если брать все возможные понимания этой вещи как все, как целое — можно ли сохранить ясность мысли при мышлении такой возможной целокупности? Вполне! Но это значит, что все эти понимания мы берем в пределе. Бесконечная мощь есть предельное понятие, мыслимое с полной ясностью и четкостью, на какую только способна мысль.

Разумеется, найдутся возражатели и здесь. Опять скажут, что это нереально, что пусть этого требует мысль, но что этого на деле совершенно нет. Такое возражение тождественно с тем, как если бы в физике или медицине говорили о движении тела, но совершенно запрещали бы говорить о направлении движения. Конечно, иной раз имеет смысл отвлечься от направления движения и говорить только о самом движении (например, обсуждая его скорость). Однако никто не имеет права в механике запрещать говорить о направлении движения, если о нем возникла речь, так как всякое движение всегда имеет то или иное направление, и мы отвлекаемся от него только в порядке намеренной абстракции. Зачем же абсолютизировать одну из возможных абстракций вопреки другим абстракциям и вопреки самому цельному факту движения? Так и в нашем случае. То или иное количество пониманий вещи и то или иное приближение к адекватному пониманию вещи предполагает, что есть абсолютно адекватное понимание вещи, предельно совершенное ее понимание. Уже по одному тому, что вещь есть, что вещь есть она сама, уже по этому одному существует предельное ее понимание, предел всех возможных интерпретативных к ней приближений. Если есть кое-что из чего-нибудь, значит, может быть и все. А то, что это кому-то или когда-то недоступно, это есть во всяком случае вопрос факта, и решение этого вопроса в данном случае просто неинтересно. Геометрия дает теорию своих неевклидовых пространств, совершенно не считаясь с тем, существуют ли они где-нибудь и как-нибудь реально или нет. Но тут мы снова сталкиваемся с термином, к которому мы пришли в результате своих интерпретативных рассуждений, а именно с «символом».

V

Все существующее (логика с ее категориями, природа с ее вещами и организмами, история с ее людьми и их жизнью, космос со всей его судьбой) есть только символы самого самого, или абсолютной самости, т. е. только одни символы абсолютной самости и существуют.

Отвергать самость значит отвергать вещи как вещи, т. е. не понимать вещи как вещи, т. е. понимать вещи не как вещи т. е. не понимать вещей, т. е. не принимать их вообще. Не быть символистом — это значит быть или только рационалистом, или только эмпириком. Но разум со всей его логикой и наукой есть только абстракция живого бытия, и чувственный опыт с его наглядностью и непосредственной реальностью есть только абстракция живого бытия.

Каждая вещь есть именно она, а не что-нибудь другое — значит, существует самость вещи. Но все вещи, взятые вместе, образуют собою тоже нечто такое, что есть оно само, т. е. самое само. Отдельные самости тем самым как-то входят в эту абсолютную самость. Но и в каждой вещи самость дана символически в виде самой вещи; в ней сама вещь есть символ ее самого самого. Но самое само одинаково содержится во всех вещах, являясь поэтому именно абсолютной самостью. Следовательно, каждая существующая вещь есть символ абсолютной самости.

Логика с ее категориями не составляет здесь никакого исключения. Уже мы видели, что настоящая, т. е. цельная и полная, логика — а это есть диалектика — является не чем иным, как только развернутой символиккой. Тем более несамостоятельна та частичная и условно-абстрактная логика, которая именуется «формальной». В силлогизме тоже нет ничего общего между понятием «человек» и понятием «смерть», потому что человек сам по себе сколько угодно мыслим вне времени, так же, как, например, точка, прямая и проч. геометрические образы; и если из смертности всех людей выводится смертность Сократа, то это только потому, что смертность людей установлена отнюдь не в силу логических доводов, да и существование среди людей Сократа тоже принимается не в силу логических доводов; вывод же одного вне-логического суждения из другого вне-логического суждения сам уже едва ли может считаться только логическим. Однако эти вопросы должны быть рассмотрены в своем месте; и единственное, что мы здесь утверждаем, сводится к общему трактованию всякого цельного познавательного акта как символического. Логика, природа, история и космос входят сюда только по одному этому.

Нечего и говорить о том, что этот символ, или, вернее, вещь как символ, не понимается нами как аллегория, или иносказание, когда говорится одно, а имеется в виду другое. Проводимое здесь понимание символа возвращает его к этимологии греческого слова «символ», указывающей, как мы знаем, на совпадение двух вещей, или сфер. Символ — это то, где совпадает самость вещи с той или иной ее интерпретацией. В таком виде термин этот не может встретить никаких возражений, потому что иначе пришлось бы разрушать самое совпадение самости с ее интерпретацией, что опять не обошлось бы без субъективистических провалов.

Но независимо от этого термин «символ» важен еще и потому, что он выражает именно «нечто», «что-то» вещи, которая могла бы померкнуть в наших глазах в связи с выдвиганием в самую ее стихии чистого становления. Говоря о мощи, да еще о бесконечной мощи, мы ведь вводим этим самым стихию становления самого самого. А ведь самое само вещи, как мы уже не раз говорили, есть прежде всего индивидуальность вещи, ее абсолютная новизна и неповторимость. На первой стадии нашего исследования, когда мы выдвигали на первый план идею новизны и неповторимости, мы понимали самое само как именно «нечто», как «это-вот», как различенность, как индивидуальность. На дальнейшей стадии, когда оказалось, что различие возможно только как неразличие, мы стали выдвигать в самости идею становления, т. е. мощи; отсюда получился риск забыть то, что самая есть лицо, лик, «нечто», индивидуальность. Понятие символа уравнивает обе эти стороны, так как оно, во-первых, есть указание на лицо, лик, картину, а во-вторых, оно есть указание на переход к высшему, более мощному и в более широком смысле смысловому¹⁰.

Наконец, развитая выше теория самого самого и его символов дает нам право еще на один тезис, без которого осталась бы в тени одна из самых существенных сторон этой теории.

Самое само недостижимо и непознаваемо. Его окутывает бездна становления, которая порождает его бесчисленные интерпретации. Эти интерпретации то более, то менее близки к самому самому, то более, то менее насыщены им. Раз дана свобода становлений — значит, дана свобода любым интерпретациям. Духовная деятельность человека, будучи совершенно свободной, даже анархичной в создании интерпретаций, является наилучшим показателем этой безразличной и беспричинной свободы становления. Спрашивается: где же предел всем этим интерпретациям самости и где хотя бы некоторая гарантия и хотя бы относительной истинности этих интерпретаций? Кроме того, и без привлечения духовной деятельности человека вещи сами по себе достаточно текучи, неопределенны и искажены, чтобы возник вопрос об истинности этих вещей в качестве символов самого самого.

Этот вопрос, трудный для субъективистской философии, почти не существует для нас. Дело в том, что всякое становление, включая и духовную деятельность человека, всегда есть становление абсолютной самости, ибо последняя, будучи всем, уже ничего не содержит вне себя. Всякая становящаяся вещь и весь человек с его свободной духовной деятельностью есть не что иное, как момент, выражение, изливание, действие и проч. только абсолютной самости. И поэтому, как бы капризен ни был человек в установлении тех или иных интерпретаций, все же сам-то он есть не более как та или иная интерпретация абсолютной самости. Интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий самого самого. И в этом — гарантия их осмысленности и правды. Это не значит, что человек не может ошибаться. Но это значит, что человек может не ошибаться. Указанное соотношение с абсолютной самостью есть условие возможности

¹⁰В рукописи: смыслового.

правильных интерпретаций. Впрочем, термины «истина» и «правильность» тоже употребляются здесь нами пока только в общепопулярном и некритическом виде. Критическая же разработка этих понятий только укрепит нас в целесообразности указанного только что положения.

Необходимо всячески освободить духовную деятельность человека в создании символов интерпретации. Никакая самость и никакая ее абсолютность не могут преградить человеку путь свободных символических интерпретаций. Никакой каприз и никакая прихоть сознания не остается без своей объективной предметности и, следовательно, без объективизации символических актов. Вещь, воспринимаемая в гневе, не та, что вещь, воспринимаемая в радости; вещь, оказавшаяся предметом наших волевых усилий, не та, к которой мы относимся безучастно. Всякий аффект, всякая энергия, всякий мельчайший познавательный жест или штрих имеют свою специфическую предметность, которая для соответствующего бытия есть не что иное, как символ.

Лицо человека, моего друга Петра, мне «кажется» одним, а Ивану, который ненавидит Петра, «кажется» совсем другим. Обычно думают, что этой «кажимостью» все и кончается. Объективно-де Петр вовсе не то, что о нем думаю я, и вовсе не то, что о нем думает Иван; и думать-де можно о Петре вообще все, что угодно. Из этого рассуждения правильно только то, что о Петре действительно можно думать вообще все, что угодно. Остальное же совершенно неверно. То, как представляется мне Петр, есть известная и притом очень определенная предметность; и также то, как он представляется Ивану. Что эти предметности — субъективны, это не имеет никакого значения, потому что вообще все, что мы представляем, даже когда наши представления «истинны», по необходимости оказывается продуктом свободной деятельности нашего духа. Считать же на этом основании, что они вообще только субъективны, это значит уничтожать и т. п. «истинные» представления, потому что для определения их истинности надо знать, что такое объективные вещи, а объективные свойства тоже надо как-то себе представлять, т. е. иметь относительно их определенную смысловую предметность.

Итак, любой акт субъективного сознания обладает своей собственной пусть чисто феноменологической, а не «реальной» — предметностью, а эта предметность, будучи отнесенной к тому или иному реальному объекту, оказывается символом. Наличие этой предметности и ее неизбежность ничего не говорит ни об истинности соответствующего акта сознания, ни о его ложности (ибо и истинные, и ложные представления одинаково соотносены с соответствующей им предметностью). Но поскольку сознание, строящее свой предмет, само не абсолютно, а есть только результат и одно из частичных проявлений самости (которая есть не только сознание, но и все вообще сущее), постольку и всякая предметность, строяемая сознанием, есть результат и одно из частичных проявлений абсолютной самости. Отсюда, эта предметность, становящаяся в условиях отнесения к реальным вещам символом, может быть истинной или вообще так или иначе оправданной. Отсюда и — наш последний тезис.

VI

Всякий символ абсолютной самости условен, относителен, а не абсолютен (поскольку основой его является алогическое становление), но всякий символ абсолютной самости смысловым образом обоснован в своем существовании (поскольку строящее его становление всегда есть становление только абсолютной самости).

Все употребляемые здесь у нас понятия мощи, смысла, бесконечности, символа, истины и т. п., должны быть подвергнуты специальному анализу. Мы коснулись их только слегка, чтобы обнаженная бездна самости не оставалась без всякого прикрытия и чтобы была видна перспектива и всех дальнейших положительных о ней утверждений. Однако подлинной и единственной целью этого очерка было только указание принципиальности самой этой самости и ее абсолютной ни на что несводимости, ее непознаваемости, абсолютной неотличимости и в то же время абсолютной отличенности от всего прочего, той познавательной бездны смысла, из которой бьет и плещет неустанная мощь бесконечно разнообразных оформлений. В старину философы любили подобным образом рассуждать о самых возвышенных и по преимуществу божественных предметах. Однако мы теперь убеждаемся, что и самые обыкновенные, самые простые и даже пустые, самые бессодержательные и пошлые предметы повседневной жизни невозможно мыслить иначе, так как всякая вещь есть она сама, всякую вещь можно как угодно интерпретировать и к ней применимо решительно все то, что мы раньше говорили о вещах вообще. Да и самые эти признаки «простоты», «пустоты», «бессодержательности», «пошлости», «повседневности» есть тоже не что иное, как результат определенной интерпретации вещей. То, что для одного просто и повседневно, то для другого сложно и редко. Иметь дело с покойниками и вскрывать трупы для анатома — повседневное и довольно пошрое занятие. Потерять же близкого человека (хотя бы это был как раз тот самый, вскрытие трупа которого является для врача бессодержательным занятием) — для другого человека явление весьма содержательное и, возможно, совершенно небывалое или необычное.

Каждая вещь всегда абсолютно нова. Мало того. Абсолютно нов каждый следующий момент ее существования. Ничто нельзя подвести ни под какие рубрики, нельзя уложить ни в какие схемы. Нет нужды, что многие вещи похожи одна на другую: сходство не есть тождество; и неважно, что многие вещи повторяются: повторение предполагает абсолютную новизну самого времени. Мы очень часто пользуемся разными обобщениями и схемами, разными классификациями и рационализацией. Но часто мы и не пользуемся ничем этим, а вещи, как были, так и остаются самими собой. Звездное небо для многих есть просто числовая схема, некоторая машинка, впрочем, не везде исправная. Для других оно...¹¹.

Ни одна из подобных интерпретаций, конечно, не исчерпывает самого неба. И то, что творится среди нас и что понимается нами так или иначе, по существу своему есть нечто совсем другое, не то, как его понимает один, и не то, как его понимает другой или

¹¹В рукописи оставлено место для завершения предложения.

третий; и никакими возможными пониманиями оно не может быть исчерпано ни в какое время. Люди едят и пьют, бодрствуют и спят, дерутся и целуются, любят и ненавидят, наконец, рождаются и умирают; и все это кажется им то хорошим и плохим, то ценным или неценным, то глубоким и мелким; и все это понимается каждым по-своему, по-разному, да и каждый отдельный человек понимает это по-разному в разные моменты своей жизни. А на самом деле в этой еде и питье, в этом сне и бодрствовании, в этой драке и любви, в этих рожденьях и смертях есть свой совершенно другой смысл; им свойственна никем целиком не понимаемая самость, совсем не похожая ни на какие отдельные понимания, хотя и можно приближаться к этой самости с любой точностью своего понимания.

III. Из истории учения о самости

8. Несколько примеров из истории мысли

1.

Развитое выше учение о самом самом не очень популярно в истории мысли. Можно даже сказать, оно довольно редко. Тем не менее им обладает решительно всякая зрелая эпоха в истории философии. Поскольку учение о самости обладает последним синкретизмом, на который только способна мысль, оно попадает преимущественно или в начале, или в конце существования того или другого типа культуры, в начале — потому, что всякая культура вообще начинается с интерпретативного выявления своего основного мифа, в конце же — потому, что здесь этот миф получает наиболее полную разработку и наиболее адекватное отражение в мысли. Не знают учения об абсолютной самости обыкновенно срединные эпохи философии, когда сильно проявляет себя аналитическая мысль и идет разработка деталей в ущерб синтетическому охвату. Поэтому содержит очень интенсивное учение о самости индийская философия браманизма и буддизма, но не содержит его позднейший индуизм. Развитое учение дает в этом духе неоплатонизм, но его нет ни у досократиков, ни у Аристотеля, ни в раннем эллинизме. Замечательное учение о непознаваемом Сверх-Мраке у Дионисия Ареопагита в начале христианской эры и у византийских мистиков XIV в. (в конце средневекового христианства), но оно очень слабо дано у Василия Великого и Григория Богослова, у Григория Нисского и Иоанна Златоуста (IV в.), у Иоанна Дамаскина (VII в.). В начале германской философии мы имеем очень интенсивную потребность в синтетизме этого последнего вышепознавательного устремления (Мейстер Экхарт и другие немецкие мистики XIV в., Николай Кузанский, XV в.); и она совсем отсутствует у просветителей XVIII в. и только кое-где пробивается у немецких идеалистов (главным образом у Шеллинга, но это как раз — конец огромного периода германской философии вообще). Правда, попадают эти учения о непознаваемом первом самом и в срединные эпохи, но зато они всегда начало или конец периодов менее обширных. Так, Платон (V в.), несомненно, есть конец классического периода античной философии, а Максим Исповедник (VII в.) есть начало самостоятельного

византинизма.

Из этих философских построений приведем только некоторые примеры, или, вернее, сделаем несколько упоминаний.

2.

а) Несомненно, сюда относится древнеиндийский Брами-Атман, о котором довольно много материалов в Упанишадах. Это не просто душа мира и душа всего, охватывающая все и всем управляющая, но, по прямому заявлению Упанишад, он «не есть сущее, как не есть и не-сущее» ii, он «выше того, что есть, и того, чего нет» iii. Он есть тот, кто видит во всех существах, имеющих зрение, и кто слышит во всех существах, обладающих слухом. Поэтому он есть вечный свет, все освещающий, вечный огонь, но опять-таки сам по себе он не есть ни день, ни ночьiv. Он — везде и нигде, в каждой душе и ни в какой, бесконечен и равен одному мгновению, всеопределяем и не допускает никакого определения. Он только «не то, не то, не то...» и т. д. или, как говорится в Упанишадах, «neti, neti, neti...». Одна легенда рассказывает, что, когда у некоего брамина спросили, что такое Брама, тот промолчал. То же безмолвие повторилось еще раз при новом вопросе. Когда же его спросили и в третий раз, то он ответил: «Я тебе объясняю, но ты не понимаешь. Этот Атман — тишина» v.

Не будем умножать этих текстов. Всякий читавший Упанишады приведет их весьма немало. Но было бы очень недостаточно констатировать простой факт трансцендентности браманистического первоначала и не попробовать уловить его живого лика, тем более что те особенности древнеиндийского духа, которые породили этого Атмана, вполне общеизвестны и банальны.

б) Древнеиндийское мироощущение основано на интуициях чувственной текучести. Как в значительной мере и весь Восток, это мироощущение не видит никакого абсолюта вне чувственных явлений. Ему явлена мертвая материя, но не явлено бытие живой идеи, или живой личности, живой социальности. Отсюда и — трактовка того, что оно считает своим абсолютом, Брамой-Атманом. Заметим, что всякое развитое религиозно-философское сознание формально содержит всегда всю градацию бытия, логически необходимую для него, независимо от тех специфических интуиции, на которых оно вырастает. Везде мы найдем тут учение о материи, физическом мире, о душе и человеке, о восхождении человека к вышнему, этот самый высший мир — например, мировой ум или мировую душу, ангелов и демонов и, наконец, непознаваемое божество. Наличие или неналичие всех этих учений зависит только от степени зрелости данного типа религиозно-философской культуры. Но это нисколько не мешает основываться в разработке этих учений на какой-нибудь одной, вполне частичной интуиции. Наоборот, все известные нам из истории религиозно-философские системы всегда базировались только на отдельных интуициях, то более, то менее общих; а эти интуиции перекрашивают собою и наполняют жизненно-историческим содержанием решительно все ступени указанной формальной религиозно-философской системы.

с) То же мы находим и в браманизме. Если последний внутренне исходит из абсолютизации чувственного потока вещей, то это не значит, что он отвергает всякий

абсолют за пределами этой чувственности. Но это значит, что такой абсолют трактован здесь специфически, т. е. именно так, чтобы он обосновывал собою как раз абсолютность материально-чувственного процесса. Таков именно и есть Брама-Атман. Весь материально-чувственный процесс есть безразличное становление, т. е. слепое возникновение и уничтожение вещей. Внесение сюда хотя бы малейшей закономерности и осмысленности уже вывело бы за пределы абсолютизации только одного чувственного процесса как такового. Значит, браманистическое сознание должно было и своего Брам-Атмана толковать не просто как непознаваемое совпадение противоположностей, но как такое, которое обуславливает собою именно эту слепую стихию сплошных возникновений и становлений. А так как чистое алогически-чувственное становление, когда оно лишено всякой формы и смысла, снимает и самого себя (ибо оно в каждом своем моменте настолько же есть, насколько его и нет), то и Брама-Атман должен вечно то возникать, то уничтожаться.

Отсюда — знаменитое учение Упанишад о прельщении Брам-Атмана Майей, т. е. «Иллюзией», фикцией, и о тройном результате этого брака с вселенской Иллюзией — творении мира, его сохранении и его уничтожении. Когда Брама вступает в брак с Майей, он погружается в тяжелый сон и самозабвение, что означает творение мира. Но потом он медленно просыпается в растениях, животных, человеке, приходя все больше и больше в сознание, что означает уже не творение, но такое сохранение мира, которое тождественно с его постепенным непрерывным уничтожением, умерщвлением. Наконец, когда он в человеке доходит до высшей ступени самосознания, то это равносильно абсолютному уничтожению мира, снятию всей этой стихии бесконечного становления. Прекращается мир, однако ненадолго. Скоро Брама-Атман опять попадает в объятия Майи; и — повторяется снова творение мира, его вечная и страдающая текучесть, когда бытие то возникает, то уничтожается, и опять творится мучительное и радостное освобождение мира от собственного бытия и от самого себя.

d) Мы видим, что сущность Брам-Атмана заключается именно в том, что он есть абсолютное обоснование абсолютной чувственной текучести бытия. Формально он есть самодовлеющий абсолют, а не относительность вечно-неустойчивого и никогда не самодовлеющего становления. По своему же содержанию, по своему живому лику он есть именно абсолютизация этого самого становления, самодовлеющий принцип вечного отсутствия всякого самодовления. Этот нигилистический абсолют, ничто как абсолют, когда бытие достигает его только в момент своего абсолютного уничтожения, обладает — формально всеми чертами абсолютной самости, которую мы раскрывали выше. Это есть именно самое само каждой вещи и всех вещей, взятых вместе. Макс Мюллер так и переводит слово «атман» — «я» и «сам», и даже «самость» (*ipseitas*). Однако слишком ярко чувствуются специфические и типические особенности этого самого самого Упанишад, совсем не обязательные для формальной диалектики самости вообще. Спецификум же заключен здесь, несомненно, в мистическом нигилизме и в обожествлении чистой текучести мертвого вещества. Разумеется, это не просто мертвая текучесть вещества сама по себе — в этом случае она не была бы и абсолютом, а занимала бы подобающее себе нормальное место в лестнице бытия вообще. Это

именно абсолютизация такой текучести. А раз так, то тут образуется весь этот обычный мистический и религиозно-философский аппарат, который, повторяю, присущ всякой синтетической культуре, со всей этой интимной и жгучей жадью подвига, жертвы, искупления, блаженства и др. Буддийская Нирвана, развившаяся на этом мироощущении Упанишад, есть только субъективно-ощутительная сторона Браммы-Атмана, и Эдуард фон Гартман вполне был прав, когда назвал ее «атеистическим раем» vi.

3.

а) Совсем иной культурный стиль выступает в античном учении о Едином. Это учение в основном было разработано еще у Платона, который дал в отдельных пунктах почти исчерпывающую диалектику этого построения. В прекрасных и не допускающих никакого возражения формулах он показал, как Единое, или одно, взятое как таковое, лишается всяких определений и остается «превыше сущности и знания», так что нельзя уже сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно есть оно. Яснейшим образом у Платона показано, как всякая диалектика возможна только с момента полагания этого одного, т. е. с его бытия. Показана алогическая природа иного, или инобытия, и совпадение его с бытием в процессе становления. Показано, наконец, как нужно диалектически переходить от лишнего всяких различий единства через оформленные его отдельные образы к космосу и к реальной чувственной текучести.

Неоплатоники (III–VI вв. Хр. э.) подвергли это учение дальнейшей разработке и довели до тончайше разработанной диалектики. Плотин поставил это Единое в ясную связь с учением о мировом уме, мировой душе и космосе (эта связь у Платона была только намечена) и в ярких красках обрисовал ни на что не сводимую трансцендентность Единого. Ямвлих предложил различать два Единых, одно — как чистое «Не», как абсолютно непознаваемое и вышебытийное «Сверх», другое же — как начало диалектического ряда и, в частности, принцип бытия чисел. Прокл, стоя на этом различии Ямвлиха, ввел свои диалектические триады во второе, расчленяемое Единое. Кроме того, все неоплатоники очень усердно разрабатывали субъективно-ощутительную сторону Единого, видя ее в отрешении от всего оформленного и различающегося, т. е. в экстазе, в абсолютном слитии всех познавательных актов в одну неразличимую точку сознания.

б) Это античное учение об абсолютной самости резко отличается от древнеиндийского при формальном сходстве с ним (а часто и прямом тождестве) в своей диалектической структуре. Грек влюблен не в безразличную и слепую текучесть бытия, но, наоборот, в его оформленность. Чувственно-текучее бытие связано для него твердыми и резкими формами, и потому здесь оно уже не есть просто текучесть, но текучесть, рождающая из себя оформленные и притом живые тела; и сама-то текучесть абсолютизируется здесь лишь настолько, насколько она порождает из себя эти оформления. Текучесть тут размерена, расчислена, упорядочена; и поскольку она все же остается материально-чувственной текучестью, то размерена и упорядочена она в виде тел, как мертвых, так и живых. Живое и даже разумное существо, но данное телесно, — вот основной пра-символ античного гения. Поэтому античность отличается

от индуизма прежде всего своей пластикой.

Однако в теле уже есть нечто нетелесное и нетекучее, это его форма; а в живом теле есть, кроме того, и какая-то душа, принцип его жизни. Дана ли здесь эта душа как таковая, как личность? Нет, она здесь так не дана. Она дана лишь настолько, насколько это надо для оформления и одушевления мертвой материи, — как, правда, и эта последняя со всей своей слепой текучестью дана тут не сама по себе, во всем своем бессмысленном, несамодовлеющем и вечно снимающем себя самого становлении, но дана она лишь постольку, поскольку она необходима для осуществления указанного принципа жизни. Поэтому душа и личность здесь не абсолютны, и материя здесь тоже не самодовлеет. Между ними то их абсолютное тождество, та их знаменитая гармония, которая всегда отличает в наших глазах любое проявление античного гения.

Следовательно, античный принцип оформления не может быть абсолютно-личностным и духовным, но зато он не может быть и мертво-материальным. Из духовности он сохраняет только общую и абстрактную, вне-личностную идеальность, а из мертвой материальности он составляет вечную тенденцию противопоставляться, быть вне себя, переходить все в другое и другое и никогда не оставаться самим собою. Вот этот идеальный, но безличный принцип формы и этот реально-самопротивопологающийся принцип, но не чувственно и алогично материальный и есть число, а принцип самого числа есть единица, и — как то, что делает каждое число числом, и как то, что стоит в начале бесконечного ряда чисел. А это и есть Единое Платона и неоплатоников.

В Едином античной философии проявлена эта основная символика античного гения и постоянная склонность его все оформлять, но оформлять не больше чем в виде живого чувственного тела. Тут сказалась та срединность античного гения, которая не знает ни глубин самостоятельной личности, ни безразличной свободы и анархизма телесных протеканий. Она формализует личность, но она связывает и чистую текучесть. И вот эта-то античная пластика, прекрасно-оформленная, но лишенная теплоту и глубин личного опыта, и зафиксирована в величавом учении о Едином. В то время как диалектически Единое есть все и ничто, все определяет и само лишено всех определений, т. е. является тем, что есть самое само каждой вещи и самое само всего существующего, в то же самое время оно — культурно-типологически — обладает совершенно специфической физиономией, и в нем мы не без удивления узнаём общеизвестные черты античного гения вообще.

4.

а) Дальнейшим примером на учения об абсолютной самости может служить учение так называемых Ареопагитик, нескольких трактатов, относимых наукою к V в. Хр. э. и раньше приписывавшихся Дионисию Ареопагиту, о котором повествуется в «Деяниях апостолов». Здесь мы находим в такой мере интенсивное ощущение трансцендентности абсолюта, что, можно сказать, Ареопагитики являются в этом отношении непревзойденным документом человеческой мысли вообще. Никакая буддийская литература, никакой греческий неоплатонизм, никакая западная мистика, средневековая или новая, не может и сравниться с этим по интенсивности

трансцендентных ощущений. Самый язык Дионисия Ареопагита способен производить даже впечатление риторики. Однако было бы очень грубым подходом к этим удивительным произведениям, если бы мы стали выдвигать в них риторику на первый план. Это не риторика, но это какая-то мистическая музыка, где уже не слышно отдельных слов, но только слышен прибой и отбой некоего необъятного моря трансцендентности. Тут мы встречаем подряд массу слов с одной и той же отрицательной приставкой, указывающей на то, что нельзя приписывать Богу, массу слов подряд с одной и той же приставкой «сверх», массу слов, на самые разные лады варьирующих идею сверхсущего единства. Бог — все, но Бог — и ничто, и по преимуществу Бог есть ничто. Так и говорится: «Само ничто» (??????????????).

Как мы можем, — пишет Ареопагит, — познавать Бога, не мыслимого, не воспринимаемого чувствами и вообще не являющегося ничем из сущего? Мы познаем Бога, восходя от установленного им порядка мироздания, являющего образы и подобия божественных первообразов, восходя к тому, что находится по ту сторону всего, путем отвлечения (?????????????) от всего и превосхождения надо всем. Потому Бог познается во всем и помимо всего; и в ведении познается Бог, и в неведении; и Ему присущи и мышление, и разум, и знание, и осознание, и ощущение, и представление, и фантазия, и имя, и все прочее, а вместе с тем Он не мыслится, не высказывается, не именуется и не есть что-либо из сущего и не познается в чем-либо сущем. И во всем Он есть все и ни в чем ничто; и во всем познается всеми и ни в чем никем. vii

Он есть не то, но не есть и это; не есть в одном месте, но не есть и где-либо в другом. Но Он есть все, будучи виновником всего... и выше всего как пресущественно превосходящий все. Потому все о Нем одновременно и высказывается, и Он есть ничто из всего. viii

Хотя «Виновник всего» не лишен «ни сущности, ни жизни, ни слова, ни разума», но, с другой стороны,

Он не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; Он не имеет места, не видится, недоступен чувственному восприятию, не чувствуется и неощутим, не имеет нестройности и смятения вследствие материальных влечений, не немощен вследствие чувственных порывов, не нуждается в свете; не знает перемен, разрушения, деления, лишения, растяжения, ни чего-либо другого из области чувственного. Но, восходя, скажем, что Он не есть душа или ум, не имеет ни фантазии, ни представления, ни слова, ни разумения; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или великость, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; Он не стоит и не движется, не покоится и не имеет силы, не есть сила или свет; не живет и не есть жизнь; не сущность, не вечность и не время; не может быть доступен мышлению; не ведение, не истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство, не божество, не благодать, не дух, как мы понимаем; не отцовство, не сыновство; вообще ничто из ведомого нам или другим сущего не есть что-либо из не-сущего или сущего, и сущее не знает Его как такового, и Он не знает сущего как такового; и Он не имеет ни слова, ни имени, ни знания; не есть ни тьма, ни свет; ни заблуждение, ни истина; вообще не есть ни утверждение, ни отрицание; допуская

относительно Него утверждения и отрицания, мы не полагаем и не отрицаем Его самого; ибо совершенная единая причина выше всякого полагания; и начало, превосходящее то, что совершенно отрешено ото всего и для всего недоступно, остается превыше всякого отрицания.

б) Сочинения Ареопагита «О божественных именах» и «Таинственное богословие» переполнены этой музыкой апофатизма. Пытаясь уловить культурно-исторический тип и стиль этого повествования о трансцендентном первопринципе, мы, во-первых, замечаем, что тут перед нами не столько философия и богословие, сколько гимны, воспевание. Ареопагит так и говорит вместо «богословствовать» — «петь гимны» (?????). Во-вторых, несомненно, это воспевание относится только к личности — правда, абсолютно-трансцендентной и ни с чем не сравнимой, но обязательно к личности. Вся эта необычайно напряженная мистика гимнов возможна только перед каким-то лицом, перед Ликом, пусть неведомым и недостижимым, но обязательно Ликом, который может быть увиден глазами и почувствован сердцем, который может быть предметом человеческого общения и который может коснуться человеческой личности своим интимным и жгучим прикосновением. Вся эта апофатическая музыка есть как бы упоение благодатью, исходящей от этой неведомой, но интимно-близкой Личности, когда человек испытывает жажду вечно ее воспевать и восхвалять, не будучи в состоянии насытить себя никакими гимнами и никакой молитвой. От буддийской жажды самоусыпления это отличается огромной потребностью достигнуть положительных основ бытия, положительных вплоть до того, чтобы общаться уже не со слепым становлением вещей и даже не с самими вещами, живыми или мертвыми, но только с личностью, которая ясно знает себя и знает иное и способна к разумной жизни и к человеческому общению. Такое сознание уже не имеет нужды в отвлеченной философии. Дедукция категорий для него очень маленькое и скучное дело. Обладая колоссальной мощью антиномико-синтетических устремлений, оно несколько не интересуется самими категориями, а просто только воспекает высшее бытие со всеми его антиномиями и синтезами в такой непосредственной форме, как будто бы здесь и не было никаких антиномий.

с) В неоплатонизме самое бытие, или абсолютная самость, в которой фиксируются антиномии, гораздо холоднее и абстрактнее, оно не поглощает всего сознания философа настолько, чтобы уже не оставалось никакой потребности в планомерной диалектике. У Ареопагита абсолютная самость, в которой фиксируются антиномии, настолько живая, личная, богато-жизненная, что сознание философа занято только тихим же живым общением с нею, так что только кто-то другой может со стороны наблюдать и систематически размещать все возникающие здесь антиномии, но самому философу некогда этим заниматься. Он только может быть погруженным в эти музыкально-риторические волны своих гимнов, и об остальном заботиться ему скучно.

Между прочим, это обстоятельство довольно-таки резко изымает Ареопагитики из контекста греческого языческого неоплатонизма, в котором их обычно рассматривает историческая наука. Как бы ни был близок Ареопагит к Проклу, но Прокл — это старая, престарелая философская мысль, а Ареопагит это очень молодая, сильная и

смелая мысль, которая еще не знает искушения абстрактных методов и которая как бы играет своими юными интуициями и сама забывает себя в музыке неожиданных откровений.

5.

Если бы мы стали искать, где же в истории философии то учение и та система, которая бы вскрыла в отвлеченной мысли содержание ареопагитского апофатизма, и вскрыла бы так, чтобы не нарушить его онтологической нетронутости и целомудрия, не превратить в субъективизм или психологизм, но дать вполне адекватную ему диалектическую конструкцию, то, пожалуй, мы не могли бы найти другого более значительного имени, чем немецкий философ XV в. Николай Кузанский.

а) Николай Кузанский не только часто цитирует Дионисия Ареопагита, но он и фактически находится на его почве. «Великий Дионисий говорит, что богопознание приводит больше к ничто, нежели к нечто. Священное неведение учит нас, что то, что для разума кажется ничто, именно и есть величайшее непостижимое» x. Бог «ни существует, ни не существует» xi; «Бог не есть это и то. Он не есть там и тут; Он есть как бы все, но вместе и ничто из всего» xii. Бог есть абсолютное «совпадение противоположностей»; в Нем совпадают прямая линия и кривая и все геометрические фигуры, бытие и небытие, реальное и идеальное, прошлое, настоящее и будущее в одном абсолютно неделимом «теперь»; и т. д. и т. д. Во всех этих заключениях Николай Кузанский не выходит за пределы Ареопагитик. Музыка апофатизма у него тоже нет конца. Приведем один отрывок. xiii

Господь и Бог мой! Помоги Тебя ищущему. Я вижу Тебя в начале рая и не знаю, что вижу, ибо я не вижу ничего видимого. Я знаю только одно: я знаю, что не знаю, что вижу, и никогда не смогу узнать. Я не умею назвать Тебя, ибо не знаю, что Ты есть. И если скажет мне кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что он дает имя, я знаю уже, что это не Твое имя. Ибо всякое обозначение того или иного смысла имен есть стена, выше которой я Тебя вижу. Если дает кто-либо понятие, которым Ты можешь быть понят, я знаю, что это не есть понятие о Тебе, ибо всякое понятие находит свою границу в пределах ограды рая. И о всяком образе и сравнении, помощью которого стали бы мыслить Тебя, я знаю, что это не есть соответствующий Тебе образ. И также если кто повествует о разумном познании (intellectum) Тебя, желая дать способ познания Тебя, он будет далеко отстоять от Тебя. Ибо высокой стеной отделяешься Ты от всего этого. Высокая стена отделяет от Тебя все, что можно высказать или помыслить. Ибо Ты отрешен от всего того, что может подпадать под чье-либо понятие. Поэтому если я поднимусь ввысь насколько лишь можно, то вижу я Тебя как бесконечность. Вследствие же этого Ты недоступен, непостижим, неминуем, невидим. Кто хочет приблизиться к Тебе, должен подняться над всеми понятиями, границами и ограниченным... Следовательно, интеллект должен сделаться неведущим (ignorantem) и погрузиться во тьму, если хочет видеть Тебя. Но что же тогда есть Бог мой, это неведение интеллекта? Не просвещенное ли это неведение? Поэтому к Тебе, Боже мой, Который есть бесконечность, может лишь тот приблизиться, который знает, что он не ведает Тебя.

б) Редкая страница у Николая Кузанского не содержит подобного рода размышлений. Но если эти последние еще не выходят за пределы ареопагитских методов мысли, то зато у Николая Кузанского существуют целые трактаты, где ареопагитский апофатизм облечен в очень точную и разработанную диалектику, до того продуманную и осознанную, что она вполне является предвестием последующих систем немецкого идеализма.

Уже в первом своем труде «О просвещенном неведении» Николай Кузанский дает ряд чисто логических и абстрактно-диалектических построений своего «совпадения противоположностей». Тут мы находим ряд очень интересных философско-математических заключений, делающих эту идею наглядно понятной. Тут развитое учение о «свертывании» (*complicatio*) и «развертывании» (*explicatio*) абсолютного единства и о «стяжании» (*contractio*) как о внутренней природе творения. Принцип «все во всем» также показан логически весьма четко.

Однако еще более интересен ряд построений, которые делал Николай Кузанский в своих последующих сочинениях об абсолютном единстве. Упомянем два главнейших из них. Первое, это — *Possest*, т. е. такая возможность, которая в то же время является и абсолютным бытием, абсолютная возможность, основанная на том, что всякая вещь если она есть, то она может быть. Непознаваемое «совпадение противоположностей» получает здесь, таким образом, особую структуру, весьма приближающую ее к реальным вещам, но в то же время не лишаящую ее прежней апофатической природы.

Другое учение выставляет у Николая Кузанского понятие *Non aliud*, Неиного. Всякая вещь есть не иное что, как именно она сама. Но и все вещи суть тоже не иное что, как именно сами они. Это Неиное потому есть определение, которое все определяет и определяет самого себя; оно не отлично ни от какой вещи, так как оно является ее определением, но оно в то же время и абсолютно отлично от всякой вещи и от всех вещей, вместе взятых. На основе такого учения Николай Кузанский развивает очень интересную логическую концепцию определения вообще.

с) Николай Кузанский, несомненно, держится в основном в пределах Ареопагита и всячески старается из них не выходить. Тем не менее логическая мощь его философского сознания, его безудержное стремление осмыслить в понятиях ареопагитскую трансцендентность, его высокая оценка человеческого субъекта в создании символов (которые он называет «конъектурами», «предположениями»), не говоря уже об его математических и астрономических занятиях, — все это делает его еще и философом Возрождения. В нем та последняя граница осознания Абсолюта, когда Абсолют еще остается нетронутым в своей трансцендентной субстанциальности. До этого еще могла нарастать логическая мощь философов, так как в исповедуемой ими трансцендентности первоначально оставалось еще много логически неясного. Но после Николая Кузанского уже нельзя было не трогать саму субстанцию этого трансцендентного, нельзя было не трактовать ее как в тех или иных отношениях имманентную человеческому субъекту. Дальнейшее логицизирование Абсолюта могло приводить только к такому его очеловечиванию. И если Николай Кузанский является еще философом, мудро и гармонично сочетающим апофатизм Абсолюта и его логику,

или диалектику, то вся дальнейшая европейская мысль, и в первую голову родная Кузанскому германская философия, есть не что иное, как история освобождения логики от абсолютной трансцендентности и все большее и большее приближение ее к человеческому имманентизму, вплоть до того момента, когда Гегель сам Абсолют начнет понимать не больше и не меньше как систему диалектических категорий.

6.

а) Этот историко-философский процесс германского имманентизма начался в XIII в. с деятельности Мейстера Экхарта. От этого великого германского мистика и философа (и его школы — Сузо, Таулера, «Немецкой теологии») через Лютера и Якова Бёме, через идеализм конца XVIII и начала XIX в. к неокантианству последних десятилетий, к фашистскому неогегельянству и неошеллингианству наших дней идет одна очень уверенная и мощная магистраль имманентизма, когда Абсолютное на все лады трактуется как соизмеримое с человеком, когда вместо Абсолюта проецируется та или иная человечески пережитая и человечески осмысленная предметность. Абсолютное выступает то как мистическая глубина индивидуальной души, то как красивый вселенский хаос — предмет романтических чувств и исканий, то как рациональная схема логически построенных законов или понятий, то как произведение искусства, то как бессмысленная, но вечно жаждущая жизни мировая воля, то как возвышенная и моральная проповедь некоего мирового Я и т. д. и т. д.

Однако во главе и в самом начале этой вековой симфонии германского имманентизма стоит немецкая мистика XIII–XIV вв., и прежде всего Мейстер Экхарт.

б) Приведем сначала типичное для Экхарта место, с общим учением о непознаваемости.

Бог не имеет имени, ибо никто не может о нем что-либо высказать или узнать. В этом смысле говорит один греческий учитель: что мы познаём или высказываем о первой причине, это скорее мы сами, чем первопричина; ибо последняя выше познания и высказывания! Итак, если я скажу: «Бог благ», это — неправда; я благ, а не Бог благ. Я иду еще дальше: я лучше, чем Бог. Ибо лишь то, что благо, может быть лучше; и лишь что может быть лучше, может стать наилучшим. Бог же не благ, и потому Он не может быть лучше, а если так, то не может стать и наилучшим. Далеки от Бога эти три определения: «благой», «лучше», «наилучший». Он стоит выше всего этого. Если я скажу далее «Бог мудр», то и это неправда: я мудрее Его. Если я скажу дальше «Бог есть нечто сущее», это — неправда. Он есть нечто вполне преизбыточное. Он есть сверхсущее небытие. Об этом говорит бл. Августин: наилучшее, что может сказать человек о Боге, — это уметь молчать от полноты премудрости внутреннего богатства. Поэтому молчи и не болтай о Боге. Ибо когда ты болтаешь о Нем, то ты лжешь, грешник. Если хочешь быть без греха и совершенен, не болтай о Боге. И познать о Боге ты ничего не можешь, ибо Бог выше всякого познания. Один мудрец говорит: «Имей я Бога, которого я мог бы познать, я Его не почел бы за Бога». Если ты познаешь что-либо о Нем, ты впадаешь в состояние неведения, а через это в состояние скота. Ибо твари, лишённые познания, подобны скотам. Если ты не хочешь опуститься до скота, ничего не познавай о непознаваемом вовеки Боге. «Ах, как же мне быть тогда?»

Отрешись от всего, что в каком-либо смысле есть ты, погрузись всецело в покой Его сущности. Что было раньше (там Он, здесь ты), теперь сольется в единое Мы; где ты, там Они. Его познаешь ты вечным смыслом: безымянное Ничто, несотворенное «есмь» (Ein namenloses Nichts, ein ungewordenes «Bin»). «Ты должен любить Бога недуховно (ungeisting)». Это значит: твоя душа должна быть недуховной, лишенной всякой духовности. Ибо, пока душа твоя сохраняет форму духа, до тех пор она имеет предмет оформленное (gestaltetes). Пока она такова, она не обладает ни единством, ни однородностью. А пока она ими не обладает, она не может по-настоящему любить Бога, потому что истинная любовь покоится на состоянии врожденности (Hineingebornsein). Поэтому душа твоя должна стать свободной от всякого духа, стать бездушной (geistlos). Ибо, если ты еще любишь Бога, насколько Он есть Бог, есть Дух, есть Лицо-словом, нечто оформленное (gestaltetes), отринь все это. «Но как же я должен любить Его?» Ты должен Его любить, насколько Он есть не-Бог, не-Дух, не-Лицо, не оформленное, но одно чистое ясное простое единство, далекое от всякой двойственности. И в это Единое должны мы вечно погружаться, из бытия — в Ничто.xiv

с) В историях философии часто можно встретить изложение воззрений Экхарта в форме отвлеченного апофатизма без всяких специфически присущих ему индивидуальных черт, так что Экхарт оказывается не отличным ни от буддизма, ни от Ареопагитик. Тем не менее поиски индивидуального лика этого апофатизма у Экхарта дают очень важные и выразительные результаты.

Именно Экхарт резко противопоставляет Gott и Gootheit, Бога и Божество. Божество абсолютно и выше всяких определений; Бог же гораздо ближе к твари, и Ему свойственно возникновение и уничтожение. Экхарт так и говорит: «Gott wird und vergeht» («Бог возникает и уничтожается»). xv

О Боге говорят и возвещают все твари. А почему ничего не говорят они о Божестве? Все, что есть в Божестве, есть Единое, о котором ничего нельзя говорить. Только Бог делает нечто; Божество же ничего не делает, Ему нечего делать. Бог и Божество отличаются как делание и неделание. xvi Поэтому общения с Богом для Экхарта недостаточно. Когда Экхарт прорывается к Божеству, то, говорит он, я становлюсь столь же богат, так что Бог не может быть мне достаточен всем, чем Он есть Бог, всеми своими божескими делами; ибо я получаю в этом прорыве то, в чем Бог и я общи. xvii. В этом переживании Дух не остается более тварью, ибо он сам есть уже «божество», он есть одно существо, одна субстанция с божеством и есть вместе с тем и свое собственное и всех тварей блаженство. xviii В сравнении с таким единством меркнет и сама троичность Бога. Душа достигает прежде всего святой тройственности, ставшей единством. Но она может стать и еще блаженнее — если она взыщет простого (blossen) существа, о котором тройственность есть лишь откровение. Вполне блаженной будет она лишь тогда, когда она бросится в пустыню (die Wuste) Божества. xix Всем жертвует при этом душа. Богом и всеми творениями. Это звучит странно, что душа должна потерять и Бога! Я утверждаю: чтобы стать совершенной, нужнее ей в известном смысле лишиться Бога, чем творений. Во всяком случае, все должно быть

потеряно; существование души должно утверждаться на свободном ничто. Единственно таково и намерение Бога, чтобы душа потеряла своего Бога. Ибо, пока она имеет Бога, познает, знает, до тех пор она отделена от Бога. Такова цель Бога: изничтожиться в душе, чтобы душа потеряла и себя. Ибо то, что Бог называется «Богом», это имеет Он от тварей. Лишь когда душа стала тварью, тогда только она получила Бога. Когда же она снова отряхнет с себя свою тварность (*Geschopfseyn*), тогда остается Бог пред Самим Собою тем, что Он есть. xx Дух «должен быть мертв и погребен в Божестве, а Божество живет уже не для кого другого, но только для самого Себя» xxi. Эта «божественная смерть» открывает нам и неведомую до того тварность самой Троицы. «Троичность есть вместе и мир, ибо в ней заложены все твари. Внутри же, в Божестве, как действующий, так и действие остаются без перемены».xxii

d) Этих цитат (их число можно легко увеличить) достаточно, чтобы уловить эту новость, которой Экхарт так не похож ни на одно из упомянутых выше учений. Мы констатируем здесь два обстоятельства. Во-первых, Экхарт проповедует полную *Abgeschiedenheit*, полную отрешенность от всего чувственного и нечувственного — вернее, от всего оформленного и осмысленного, так что достигаемая таким образом глубина человеческой личности не имеет совершенно ничего общего с личностью в обычном смысле слова. Во-вторых же, достигаемая таким образом глубина человеческой личности и есть у Экхарта само Божество в своей последней субстанции. Повторяем, эта глубина не имеет ничего общего с обыденной личностью человека, но она все же не есть какое-то еще особое бытие, не сравнимое ни с какой человеческой личностью. В Ареопагитиках, когда человек опускается в последние глубины своего духа, он тоже теряет всякое различие и погружен в абсолютное ничто. Но это ничто все же по субстанции своей не есть само Божество, а только преисполнено Его энергиями; оно — божество не по самой субстанции, но по причастию к Божеству. У Экхарта же здесь полное субстанциальное тождество, так что необходимо считать, что тут перед нами подлинный и абсолютный имманентизм.

На основе этой первосущности, которая является божественной и человеческой одновременно, появляется, с одной стороны, Бог, а с другой — и то, что обыкновенно называется человеком. Нечего и говорить о том, что если эта первосущность соизмерима с человеком и ощутима для него, то тем более соизмеримо с ним и понятно ему и появление этих двух новых сфер. Но только первое понятно на последней глубине, на высоте экстаза, а вторые две сферы понятны более расчлененному и более дневному, или земному, сознанию.

Тут мы имеем базу для семивековой истории германского субъективизма. У Экхарта объективное бытие понятно и имманентно только мистическому субъекту на глубине его самоотреченности. Но вся дальнейшая германская мысль неизменно стремится сделать объективное бытие соизмеренным со светским, позитивным человеческим субъектом. В этом, между прочим, и разгадка так называемых «вещей-в-себе», введенных только потому, что на очереди стояли задачи абсолютизации рациональной и эмпирической стороны субъекта и в свете такого субъекта глубины Экхарта по справедливости предстали в виде никогда не достижимых вещей-в-себе. Но

вот рационально-эмпирический субъект крепнет все больше и больше; и все дальше растет его уверенность в своей абсолютности. На стадии Канта он уже «законодатель природы», хотя все еще не решается объявить себя создателем Бога, души и мира в целом. На стадии раннего Фихте упраздняются и непознаваемые вещи-в-себе, эта последняя тень. Ничто растворилось в диалектических порождениях одного и единого Я, возникающего как синтез рационально-эмпирического единства. Здесь впервые субъективизм Экхарта вышел из мистических глубин на свет дневного, вполне светского и притом уже логически ясного, осязаемого уже в абстрактном понятии, бытия и мира; и здесь оказалось возможным рационально дедуцировать все бытие и мир так, как раньше он эманировал из глубин неведомой трансцендентности.

7. То, что мы называем немецким идеализмом конца XVIII и начала XIX в., представляет собою довольно пеструю смесь субъективизма, объективизма и символизма. Кульминация субъективизма в деятельности раннего Фихте находит реакцию в его же собственных писаниях первого десятилетия XIX в., а также у Шеллинга и Гегеля — в разных видах и с другими оттенками. Мы укажем только два-три наиболее интересных факта.

а) Прежде всего, Фихте в «Наукоучении» 1794 г. стоит на очень яркой и выразительной позиции первоначального «деяния», или, как он сам выражается, *Tathandlung*. Он исходит, как известно, из утверждения $A = A$, в котором, по исключении самого A как случайного, остается самая связь любых A , а она и есть основание для всякого суждения и есть результат деятельности Я, впервые полагающего собою эту связь. Но для этого полагания надо, чтобы сначала существовало само Я, и притом не как вещь, или объект, который еще надо было бы обосновывать, но именно как чистое деяние, как простое требование абсолютной свободы деяния. Это «Я есмь» заложено решительно во всем, что мыслится и, следовательно, что существует, ибо само существование есть то первое, простейшее, абсолютное, с чего вообще все начинается. Даже еще нельзя сказать, что Я есть, ибо это «есть» уже оказывается полаганием Я. Но зато надо сказать, что Я действует.

Вот во что выродилась теория апофатизма и эманации Мейстера Экхарта, учение об энергиях у Ареопагита и о *Possest* у Николая Кузанского. Источник бытия откровенно называется Я, и эманации этого источника объявлены действиями Я. Мне кажется, типологическая особенность такого самого самого совершенно не нуждается в разъяснении: она — вполне очевидна.

б) Историки философии обычно проявляют одну свою скверную привычку выдвигать на первый план раннего Фихте и совершенно оставлять в тени ту объективистскую реакцию, которая постепенно назревала в нем с начала первого десятилетия XIX в. и дала вполне законченные результаты уже в «Наукоучении» 1804 г. и в «Наставлении к блаженной жизни» 1806 г. Тут мы находим весьма любопытный образчик апофатизма, уже вплотную подошедшего к объективной символической абсолютности.

Абсолютное единство, — пишет он, — столь же мало может заключаться в бытии, как и в противостоящем ему сознании; столь же мало может быть вложено в

вещь, как и в представление вещи. Оно может заключаться только в открытом нами принципе абсолютного единства и нераздельности того и другого, каковой есть вместе с тем принцип дизъюнкции. Мы назовем его чистым знанием, знанием в себе, никак не знающим о каком-нибудь объекте, которое уже не было бы знанием в себе, но для своего бытия, для своего существования нуждалось бы еще в объекте. Такое знание отличается от сознания, которое полагает бытие и потому представляет лишь одну половину. Это открыл Кант и этим основал трансцендентальную философию. Вслед за философией Канта и «Наукоучепие» полагает Абсолютное не в вещи и не в субъективном знании... но в единстве того и другого. xxiii

На первый взгляд кажется, что своим термином «чистое знание» он Фихте опять приводит постулируемое им единство знания и бытия к некоему универсальному знанию, которое хотя в таком виде и перестает быть субъективным, но все же оно состоит из связи понятий, которая объективно живет и развивается, порождая из себя и знание в собственном смысле, и бытие, на манер гегелевского Мирового Духа. Но Фихте в 1804 г. решительно отвергает такое понимание его постулата «чистого знания». Последнее, правда, живет и развивается само по себе, без помощи какого бы то ни было субъекта или Я (которые сами появляются впервые только на путях его эволюции). Но остановиться на этом, говорит Фихте, это значило бы продолжать считать идеализм за истину, а он отныне вовсе не хочет быть идеалистом. Оказывается, Абсолютное есть непонятное, невысказываемое и невыразимое. Оно требует «понимания непонятого как непонятого». Это не есть просто иррационализм, типа, скажем, Бергсона. Это особое специфическое понимание, которое вмещает в себя и все рациональное наряду со всем иррациональным; это — «единство живого света», «божественная жизнь». Здесь «мышление самоуничтожает себя в мышлении, приходя к чему-то, что существует само по себе». Но и это «само по себе» существует не просто. «Само по себе, — пишет он, — если взглядеться глубже, не есть нечто само по себе, не есть Абсолютное, ибо оно не есть истинное единство; и, следовательно, даже наш реализм не проник до Абсолютного. Строго говоря, в глубине этого единства раскрывается проекция самого по себе и не самого по себе, которые взаимно полагают друг друга для возможности их объяснения и понимания. Если брать просто „само по себе“, оно будет предполагать то, что является „не самим по себе“, т. е. будет чем-то относительным, а не абсолютным. Следовательно, абсолютное выше всех этих противоположений. Истинное бытие в своем единстве непонятно и неопишимо, и не потому, что оно лежит вне знания — это было бы старым заблуждением, — а потому, что абсолютное знание непонятно самому себе и вообще не тождественно с абсолютным пониманием... Оно лежит в абсолютном прозрении (Sehen) и только в нем может быть найдено. „Все есть одно в едином прозрении, которое нельзя описать, но можно лишь непосредственно пережить“.

с) Если бы мы захотели резюмировать философию Фихте, развитую им в „Наукоучении“ 1804 г., мы могли бы сказать так. Абсолютное не есть бытие как предмет, т. е. как нечто, лежащее перед нами. Абсолютное не есть субъект, ни наш, ни чей бы то ни было, ни сознание, частное или общее. Абсолютное не есть система всех

актов полагания или отрицания, различения и не есть вообще разум. Абсолютное не есть то, что познается как абсолютная иррациональность, как слепая, хотя бы и очень яркая и глубокая интуиция. Абсолютное есть общий и безраздельный синтез и объекта, и субъекта, и общего разума, и нерасчлененной, непонятной интуиции.

Таково учение Фихте во второй период его философской деятельности.

Что это учение есть выход за пределы субъективизма, в этом не может быть никакого сомнения. Но есть ли это абсолютный выход, типа Ареопагитик, или это есть только выход из кантианства к имманентизму мистическому типа Экхарта, судить об этом можно было бы только после очень детального исследования. Для нас достаточно сейчас констатировать, что „самость“ у позднего Фихте имеет весьма мало общего с его субъективистской Tathandlung раннего периода и что здесь, несомненно, какой-то аналог Экхарта или Ареопагита.

Правда, это снимает с нас обязанность искать стилиевые признаки данного построения, его философский лик. И он ясен уже потому, что по содержанию своему он мало чем отличается от раннего Фихте. При всей разнице методов мысли и при всей несравнимости новой системы с прежним субъективизмом внутреннее содержание того и другого довольно сходно. Виндельбанд среди своих неярких писаний высказал однажды довольно меткое суждение:

Мощная, неотступно стремящаяся к действию личность Фихте вылилась в драматическом построении Наукоучения. Всеобъемлющий мировой взгляд Шеллинга рисует как бы в эпическом повествовании историю развития вселенной. Тонкая религиозность Шлейермахера выражается в лирической красоте его учения о чувстве. Система Гегеля, это — великое поучительное стихотворение; основной характер его — дидактический, и в силу поучительности, присущей личности ее творца, она по сравнению с другими, предшествовавшими ей системами, представляется как бы трезвой прозой.

Если присоединить к этому упущенный здесь фихтевский морализм, то, пожалуй, можно будет с некоторой точностью сказать, что Абсолют трактован у Фихте как мощная, морально-драматическая личность, и не столько сама личность, сколько именно мощная и морально-драматическая личная жизнь вообще. Скорее здесь именно нечто безличное, какая-то безличная и таинственная жизнь, мораль и драма. Ведь можно не рассматривать жизнь личности именно как жизнь, оставляя в тени принадлежность ее именно личности. Вот эта безличная жизнь кого-то, но жизнь, полная морали и драмы, и есть Абсолютное Фихте;

И если это так, то стилиевая характеристика такого Абсолюта получает здесь довольно яркое содержание, целиком отличное не только от Ареопагитик, но даже и от Экхарта.

8. Ряд концепций Абсолютного дал Шеллинг, и общий стиль его философии, указанный только что, стиль, связанный с особенной зоркостью к философской структуре символа и мифа, очень выгодно дополняет драматическую, но лишенную художественных красок философию Фихте. Здесь мы укажем на то, что целый период в творчестве Шеллинга имеет обычно название философии тождества. И здесь

действительно содержится учение о самоотожестве абсолютного, которое представляет интерес в контексте учения о самости.

а) Шеллинг тоже исходит из оппозиции к субъективному идеализму, но вместо антитезы Я и не-Я он берет более конкретную антитезу Я и природы. Он задается вопросом и о том, как интеллект приходит к природе, и о том, как природа приходит к интеллекту, проводя, таким образом, равновесие обоих принципов вплоть до полного отождествления их в Абсолюте, откуда они исходят в виде так называемых потенций. Шеллинг доходит до вполне четкого учения о том, что хотя идеальное и реальное отождествляются в Абсолюте, превращаются в так называемую индифференцию, но сам Абсолют „не есть эта индифференция, но нечто высшее.

Больше, однако, имеет для нас значение то, что Шеллинг дает развитое учение о символе и мифе, а это как раз верный признак того, что его Абсолют действительно есть нечто непонятное, нерациональное, потому что только для такого Абсолюта и нужны символы.

б) Я позволю себе привести (в своем переводе) первые параграфы из „Философии искусства“, которые по своей краткости и выразительности представляют собою лучшие страницы из всех произведений Шеллинга вообще.

Сначала Шеллинг выясняет понятие искусства вообще.

1. Абсолютное, или Бог, есть то, в силу чего бытие, или реальность, следует из идеи непосредственно, т. е. только в силу закона тождества. Или: Бог есть непосредственная аффирмация самого себя.

2. Бог, как бесконечная аффирмация самого себя, охватывает (begreift) себя самого как бесконечно аффилирующего, как бесконечно аффилированное и как индифференцию этого; сам же он не есть ничто из этого в особенности.

3. Бог есть непосредственно в силу своей идеи абсолютное Все.

4. Бог, как абсолютное тождество, непосредственно есть абсолютная цельность (Totalitat), и — наоборот.

5. Абсолютное есть просто вечное.

6. Абсолютное в себе ни сознательно, ни бессознательно, ни свободно, ни несвободно (или необходимо).

7. Во Всем схвачено то, что охвачено в Боге.

8. Бесконечная аффилированность Бога во Всем, или воображение (Ein-bildung) его бесконечной идеальности в реальность как в таковую, есть вечная природа.

9. Вечная природа охватывает в себе снова все единства аффилированности, аффилирующего и индифференции обоих.

10. Природа, являющаяся как таковая, не есть совершенное откровение Бога.

11. Совершенное откровение Бога есть только там, где единичные формы в отображенном мире разрешаются в абсолютное тождество, каковое происходит в разуме. Разум, следовательно, есть во Всем сам — совершенное отображение Бога.

12. Бог как бесконечная идеальность, охватывающая в себе всю реальность, или Бог как бесконечно аффилирующее есть, как таковое, сущность идеального Всего.

В идеальном, по Шеллингу, опять повторяется свое идеальное (внешнее здесь

8. Несколько примеров из истории мысли

знание), свое реальное (дающее здесь действие) и своя индифференция обоих (или искусство) (13 14). То же абсолютное тождество, которое выше и этой индифференции, дает в этой идеальной области“ философию (15).

19. Необходимость и свобода относятся между собою как бессознательное и сознательное. Искусство поэтому покоится на тождестве сознательной и бессознательной деятельности.

21. Вселенная (Universonum) образована в Боге как абсолютное произведение искусства и в вечной красоте.

22. Как Бог в качестве первообраза становится в отображении красотой, так идеи разума, созерцаемые в отображении, становятся красотой.

23. Непосредственная причина всякого искусства есть Бог.

24. Истинная конструкция искусства есть выставление его форм в качестве вещей, как они существуют в себе или как они существуют в Абсолюте.

До сих пор Шеллинг рисовал общее понятие искусства. Искусство есть, стало быть, универс как красота. Далее — речь об особенных формах этого искусства.

25. Особенности существуют как таковые, без сущности, они только формы, которые могут существовать в Абсолюте, не иначе как поскольку они, как особенные, снова принимают на себя всю сущность Абсолюта.

26. В Абсолюте все особенные формы настоящим образом разделены и настоящим образом суть одно только потому, что каждая из них есть универс, каждая есть абсолютное целое.

27. Особенности вещи, поскольку они абсолютны в своей особенности, поскольку они, следовательно, как особенные, суть одновременно универсы, называются идеями.

28. Эти же самые во-едино-образования (Ineinsbildungen) общего и особенного, которые, рассматриваемые в самих себе, суть идеи, т. е. образы Божественного, являются богами.

29. Абсолютная реальность богов следует непосредственно из их абсолютной идеальности.

30. Чистое ограничение — с одной, и нераздельная абсолютность, с другой стороны, есть определяющий закон всех божественных образов.

31. Мир богов не есть объект ни только рассудка, ни только разума, но может быть воспринят единственно при помощи фантазии.

32. Боги в себе ни нравственны, ни не-нравственны, но независимо от этого отношения абсолютно блаженны».

33. «Основной закон всех образований богов есть закон красоты», ибо «красота есть реально созерцаемое Абсолютное», а «образования богов суть само Абсолютное, созерцаемое в особенном реально (или синтезированное с ограничением)».

34. Боги необходимо образуют между собою опять некую целостность (Totalitat), мир.

35. Единственно только тогда, когда боги образуют среди себя мир, они достигают для фантазии независимого существования, или независимого поэтического существования.

8. Несколько примеров из истории мысли

36. Отношение зависимости между богами не может быть представлено иначе как отношение порождения (теогония).

37. Целое представление о богах, когда они достигают совершенной объективности или независимого поэтического существования, есть мифология.

38. Мифология есть необходимое условие и первая материя всякого искусства.

39. Изображение Абсолютного с абсолютной индифференцией общего и особенного в особенном возможно только символически.

40. Характер истинной мифологии есть характер универсальности, бесконечности.

41. Создания мифологии не могут быть мыслимы ни как намеренные, ни как ненамеренные.

42. Мифология не может быть ни произведением единичного человека, ни рода или поколения (поскольку последние есть только соединение индивидуумов), но только произведением рода, поскольку он сам есть индивидуум и подобен единичному человеку.

с) Приведенные тезисы из Шеллинга впервые дают логическое ясное развитие понятия символа и мифа на основе учения об абсолютной самости, которую он именует Абсолютом. Характерно, что ни немецкие мистики XIII–XV вв., ни прочие немецкие идеалисты конца XVIII и начала XIX в. (не считая поэтов-романтиков) не дают никаких ясных нитей для учения о символе. Даже неоплатоники занимались логикой понятия символа очень неохотно, предпочитая больше заниматься самими символами, чем их теорией. Нет никакого логического развитого учения о символе и у Дионисия Ареопагита, хотя самое ощущение символа и стремление в него вживаться и его понимать так же могущественно в Ареопагитиках, как их апофатизм. Николай Кузанский принципиально стоит на почве символизма и даже дает их общеонтологическое обоснование. Однако и он не дал специального анализа самого понятия символа, потому что его «конъектуры» имеют только очень общее значение и относятся не просто к символу, но вообще ко всякому знаку, которым оперирует наше сознание. И вот только Шеллинг — кажется, впервые за всю историю философии — дает именно понятие символа и мифа, анализ именно самого понятия символа и мифа. И при том процитированные нами тезисы есть далеко не единственная концепция Шеллинга в этой области. Мы ее привели, как и вообще все в этой главе, только ради примера.

Ради краткого резюме этого учения Шеллинга мы могли бы предложить такую таблицу.

Абсолютное (которое не есть ни утверждающее, ни утверждаемое, ни их индифференция).

Всё (общее).

Реальное Всё (вечная природа):

1. материя

2. свет

разум

3. организм

Идеальное Всё:

1. знание
2. действие
3. искусство

Абсолютное Всё:

1. истина
2. добро
3. красота

Универс (особенное).

Идеи

Боги

Боги как абсолютный целостный мир, или мифология (индифференция общего и особенного в особенном, или символ).

Таким образом, исходя из триады: идеальное, реальное, индифференция, Шеллинг учит о том, что эта триада несколько раз повторяется в каждом из своих членов. Та индифференция, которая сливает воедино идеальное и реальное в самой индифференции, т. е. в третьем члене, есть красота. Красота — синтез идеального и реального в индифферентном, или абсолютном. Всё. Но это абсолютное Всё дано пока вне всякой дифференциации. Если его дифференцировать, получается Универс, Вселенная, в котором, однако, каждый частный момент обязательно продолжает нести на себе все целое. Идеальное в нем, несущее на себе все целое, есть идеи; а реальное в нем, несущее на себе все целое, есть боги; а индифференция реального и идеального несущая на себе все целое, есть символ и миф. Следовательно, для понятия символа необходимо:

1) абсолютное, которое вне всяких различий; 2) проявление его в абсолютном Всё; 3) выделение в этом абсолютном Всё идеального и реального, но взятых в их тождестве; 4) дифференциация этого последнего тождества на отдельные моменты, но так, чтобы они цельно выражали его собою; и, наконец, 5) разделение и этих дифференцированных моментов Всего с точки зрения идеального и реального, причем символ есть именно новое тождество идеального и реального.

Еще короче можно сказать так. Символ, по Шеллингу, есть такое тождество идеального и реального, которое выражает в данной отдельной вещи тождество идеального и реального во Всем, причем это Всё есть выражение лишенного всяких различий абсолютного единства.

Приведенное к такой простой формуле, многосложное учение Шеллинга обнаруживает свое ясное и вполне естественное место в системе мирового апофатизма, недостаточно четко формулированное в концепциях, приведенных выше. Ясным становится и то, какая культурная типология толкала Шеллинга на этот путь. Если Фихте увлекался моральным драматизмом, а Гегель дидактической прозой, то Шеллинг жил восторгами перед широчайшим мировым эпосом, понимая мир как самое

совершенное произведение искусства. Тут Абсолют, это самое само Шеллинга, есть жизнь художника, подобно тому как у Фихте самое само есть жизнь морально-волевого деятеля. Ясно при этом и то, что абсолютное самое само у того и у другого есть нечто безличное. Оба настолько высоко ставят человеческого субъекта, что при всем их объективизме и даже апофатизме на долю объективности остается все же в конце концов нечто безличное.

9. В заключение этого краткого перечня некоторых учений о самости приведем еще один памятник мировой мысли, довольно плохо изученный как раз с интересующей нас стороны, это именно «Каббалу», и в частности книгу «Зогар», окончательное формирование которой относят к XIII в.

В книге «Зогар» содержится немало текстов о так называемом Эн-Соф, Не-нечто. Это есть уже известное нам абсолютное единство, которому совершенно не может быть приписана никакая предикация. Оно лишено вида, образа, понятия и т. д. и т. д. Однако тут содержится не только общий формальный апофатизм, с которым мы встречались в предыдущих примерах. О характере всякого трансцендентного начала надо судить по тем категориям и вещам, которые служат его проявлением и эманацией. И в этом отношении «Зогар» дает весьма важный материал.

Дело в том, что первым и основным проявлением Эн-Соф является некий первочеловек Адам Кадмон, а через него эманурует 10 зефирот, разделенные на три триады и на один заключительный член. Первая триада — Корона Мудрость, Разум; вторая — Красота, Милость, Справедливость; третья — Основа, Торжество, Слава. Десятая зефирота объединяет и синтезирует все девять зефирот и называется Царство. Вот это-то Царство, каббалистический «Малькут», и есть первое адекватное выражение Эн-Соф это — то, во что вырастает Адам Кадмон со своими девятью зефиротами.

Уже на основании этих учений Каббалы (прочего — часто гораздо более яркого — приводить не будем) можно с полной уверенностью сказать, что Эн-Соф имеет свою подлинную оригинальность как абсолютизация социального, безлично-социального бытия. Трансцендентность здесь не пустое становление Индии, не числовое оформление неоплатоников, не абсолютная личность Ареопагитик и Николая Кузанского, не мистическое Я Экхарта и не трансцендентальное Я Канта и Фихте и не индивидуальное безличие Фихте, Шеллинга и Гегеля. Это есть апофеоз социального безличия, абсолютность человечества, взятого в виде вне-личного состояния. Да и самое наименование «Эн-Соф», «Не-нечто», говорит о некоем активном нигилизме в отношении личности, в то время как прочие апофатики говорят или просто о Ничто, или, как, например, Николай Кузанский, о «Неином». «Неиное» Кузанского хочет именно спасти и утвердить индивидуальность, «Не-нечто» же Каббалы как раз хочет ее уничтожить.

Этими краткими примерами из истории мысли мы и ограничимся.

9. Заключение

1.

Нельзя пройти равнодушно мимо затронутых великих памятников всемирно-

человеческой мысли и философии. Не будем смотреть на них свысока, находя в них что-то отжившее, умершее или по крайней мере настолько устаревшее, что зазорно и вспоминать об этом. Никакая философская идея, вообще говоря, не умирает. И никакую философскую идею, вообще говоря, невозможно опровергнуть. Все великие идеи продолжают жить вечно, в прямом или косвенном смысле. И настоящее опровержение философской идеи есть не уничтожение ее, но выставление еще новой идеи, воспроизводящей еще новую и небывалую категорию из постоянно заново проявляющейся вечной истины. Легко поддаваться соблазну рассматривать историю философии в виде какого-то мирового кладбища, на котором бессильно гниют разные большие или малые покойники. Гегель пишет: «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, но с вечным и вполне наличным и должна быть сравниваема в своем результате не с галереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов» xxiv. Брама-Атман и Нирвана индусов, Единое неоплатоников, Самое Ничто Дионисия Ареопагита, Первооснова Мейстера Экхарта, Неиное Николая Кузанского, Не-ничто средневековых каббалистов, Я и Абсолютное Фихте, Тожество и Абсолютное Шеллинга — и все это есть образы вечной истины, каждый из которых имеет в ней свое нерушимое обоснование. Опровергнуть их невозможно. Единственная задача историка философии в отношении их заключается только в исследовании их внутренней связи и в определении диалектической последовательности и смысла их появления на горизонте всемирно-исторической философии.

Это есть задача историков (которые, конечно, никогда не могут быть только историками). Мы же сейчас только бросим беглый взгляд на то, в чем эта история могла бы быть для нас поучительной.

2.

Мы прежде всего убеждаемся, что всегда учение о самом самом привлекалось для целей весьма значительных и даже грандиозных. Почти всегда оно было неразлучно с мистикой, с потребностью в самых широких и глубоких обобщениях, для которых мало обобщений науки и повседневной жизни. Это и понятно. Самое само, которое по своему существу есть наиобщее в бытии, очень хорошо служило обобщающим тенденциям в философии и отвечало самым грандиозным и возвышенным стремлениям человеческого духа.

Должна ли существовать дальше эта связь учения о самом самом с указанными грандиозными построениями человеческого духа? Нет никаких оснований отвечать на этот вопрос отрицательно. Однако тысячелетняя история этого учения заставляет нас уточнять и дифференцировать этот положительный ответ. Дело в том, что сознание этих высоких умов прошлого было настолько занято грандиозностью открывшегося им видения, что они часто не находили никакого времени и охоты заниматься его деталями, давать точные определения и исходить из вещей обыкновенных и общеизвестных. Эти занятия для них были скучны и при синтетизме их ума давали им мало. Мы, однако, рождены в другую эпоху. Игнорирование повседневности и текущего материала никак не может считаться для нас чем-то положительным. Для нас не может

быть и речи о презрении к этому малому, слабому, временному. И едва ли для нас может быть обосновано самое само, если его не видно будет на простейших, обыденнейших и всем одинаково известных вещах.

Этим продиктовано то, что примеры на самое само берутся нами из этих презренных для старых философов обыденных вещей и предметов. Я стараюсь уяснить себе это самое само на моей домашней печке, на моих стоптанных галошах, на курносой идиотке, которая среди кухонных трагедий мнит себя центром вселенной, на крошечном и слепом котенке, который сегодня только появился на свет, на всех этих глупых, кривых, тупых, больных, злых и мелких людях, скотах, вещах и событиях. Хорошо видеть самое само в космосе, в Боге, во всех вещах, взятых как целое. Но еще лучше не потерять его из вида в вещах мелких, частичных, случайных, временных и никому не интересных. На них-то как раз и выступает с элементарнейшей очевидностью вся простота, но и вся неприступность, вся абсолютность этого самого самого. На них-то мы как раз и учимся понимать всю условность человеческих оценок, всю эту шаткость и субъективизм общеизвестных квалификаций. Может быть, вам и не интересны мои стоптанные галоши. А мне это очень интересно, когда я вижу, что других галош у меня нет, а на дворе дождь и слякоть, а денег на покупку галош тоже нет. Галоши, товарищи, это тоже вещь, тоже какая-то индивидуальность, тоже какое-то самое само. Вот на этих вещах я и познаю, что такое самое само.

Итак, первое поучение, которое мы выносим из предложенного выше обзора, это — включение в сферу философии всего «обыденного» и обыкновенного, всех этих не-мистических, не-романтических и даже просто не-поэтических будней жизни. От нас не уйдет более красивая и глубокая, более роскошная сторона бытия. Но — после столь кропотливых и детальных логических исследований последних десятилетий — невозможно игнорировать все эти «низшие» сферы. Этим наше философствование резко отличается от перечисленных выше грандиозных образов истории философии.

3.

Однако не только это общее поучение выносим мы из нашего обзора. Мы можем сейчас же зафиксировать ряд положений, которые должны считаться совершенно доказанными — после изучения приведенных нами философских систем, — но которые ровно ничем не связаны ни с какой философской системой и даже не связаны вообще ни с каким мировоззрением. По этому поводу надо сказать, что люди вообще очень часто спешат в философии с признанием или отвержением тех или и иных мировоззрений. Еще неизвестно, что такое философия и каковы ее методы, а уже приступающий к ней заранее очень влюблен в одно мировоззрение и очень озлоблен против другого. Никто не хочет знать, что в философии добрая половина всех учений не имеет ровно никакого отношения ни к какому мировоззрению или, вернее, имеет одинаковое отношение ко всем мировоззрениям. Сводить всю философию на мировоззрение целиком, несомненно, есть вульгаризация философии, игнорирование значительной — и притом наиболее научной — части ее содержания. Так же можно было бы и в механике или в физике находить только одно мировоззрение, в то время, как наряду с несомненно мирозерцательными моментами в этих науках содержится,

конечно, огромное количество материала, абсолютно нейтрального к любому мировоззрению.

Вот такие же простейшие и несомненные факты выносим мы из изучения приведенных философских систем, наталкиваясь на них как на нечто совершенно общее этим системам, несмотря на их колоссальное мирозерцательное расхождение (тоже, как помним, всегда у нас отмечавшееся).

4.

а) Первый такой простейший и несомненный факт есть факт невозможности определения вещи через ее признаки. На все лады толкуют эту истину указанные философы, справедливо находя, что если их трансцендентность определить хотя бы одним словом, то это уже будет определение ее не через нее самое, а через иное, т. е. трансцендентность уже перестанет быть самой собой.

Мы же видим это уже на стоптанных галошах. Галоша сама по себе не есть стоптанность, поскольку она может быть и нестоптанной. Стоптанность тоже сама по себе не есть галоша, поскольку стоптанным может оказаться и сапог. Как же в таком случае получается представление о стоптанной галоше? Чем связаны между собою эти два момента, если между ними нет ничего общего? Ясно, что их связывает нечто другое, что не есть ни галоша, ни стоптанность, ни уж тем более не есть нечто постороннее им. Вот это-то третье в стоптанной галоше, что, с одной стороны, не есть ни галоша, ни стоптанность, а с другой — не есть и нечто постороннее стоптанной галоше, это мы и называем самым самым стоптанной галоши. И наличие этого самого самого обязан признать решительно всякий, независимо ни от какого своего мировоззрения.

Противники подобного утверждения, находя его у мистиков индусов, греков или немцев, устраняют его на том основании, что оно есть плод фантазии этих мистиков. Но вот для констатирования факта стоптанной галоши уже не требуется никакой мистики (по крайней мере с точки зрения позитивистов), а оказывается, это самое само налицо и здесь, в этой стоптанной галоше. Можно, конечно, это не называть самым самым, как необязательно называть это «ничем», «неинным» или «не-нечто». Называйте это как хотите — богом, индивидуальностью, материей, вещью, фактом, монадой, идеей, формой, символом и т. д. и т. д. В том-то и состоит преимущество нашей точки зрения, что именно независимо от мировоззрения и независимо ни от какой терминологии этот факт, факт слияния признаков в то, что уже не содержит никаких различествующих признаков, этот факт остается непреложным.

б) Второй — такой же простейший и несомненный — факт, выводимый из наблюдения над перечисленными философскими системами, сводится к установлению полной специфичности акта схватывания и полагания этого самого самого. Философские системы тоже все в один голос свидетельствуют о такой специфичности, взывая опять-таки к ее необычности, удивительности, чудесности, божественности и т. д. Попробуем, однако, обратиться опять к презренным вещам, и — мы тотчас же убедимся, что эти акты познания самого самого действительно есть нечто совершенно специфическое, что нельзя свести ни на какую другую человеческую

способность.

Есть ли это нечто рациональное, логическое, мыслительное, умственное, выводное? Конечно, нет. Раз мы нашли в вещи нечто такое, что совершенно неделимо, нерасчленимо и даже неразложимо, — как же можно говорить тут о логических заключениях? Логическое заключение там, где есть расчлененные понятия, которые мы объединяем в ту или иную систему. Но самое само не есть ни понятие, ни вообще что-нибудь отличное от чего-нибудь или в себе расчлененное. Значит, рациональных способностей человека здесь мало.

Но можно ли сказать, что этот акт полагания или схватывания самого самого есть акт чувственного восприятия?

Это можно сказать еще меньше того. И какие бы способности человеческой души мы ни перебирали, мы ни с одной из них не сможем отождествить интересующий нас акт полагания самого самого. Он — совершенно специфический. И опять-таки: называйте его разумом, рассудком, чувственным восприятием, интуицией, воображением, мыслью, фантазией, идеей и т. д. и т. д. — от этого дела не прибудет и не убудет. Многие, ухватившись за то, что это не есть рациональный акт, сразу начинают упрекать за то, что это иррациональность, необоснованная и произвольная интуиция, субъективное воображение. Это, конечно; только беспомощность. Из того, что тут нет логических определений и выводов, вовсе еще не вытекает, что тут чистая и слепая иррациональность. Наоборот, это очень зрячий акт — даже самый зрячий, потому что он-то как раз и ухватывает вещь как вещь, самое само вещи. Необоснованным тоже его назвать нельзя; он вполне реален и вполне обоснован. Нет ничего в нем и фантастического. Наоборот, он же как раз и схватывает вещь как вещь. Обычно думают, что все логическое обосновано, а все вне-логическое необосновано и слепо. Может быть, чистая — животная или иная — иррациональность действительно необоснована и слепа. Но акт полагания и схватывания самого самого отнюдь не есть чистая иррациональность. Повторяю: это совершенно специфический акт; и его нужно понимать так же непосредственно и без доказательств, как без доказательства мы соглашаемся на факт логического построения или чисто чувственного, животного ощущения.

с) В-третьих, можно не называть символом самого самого всякую вещь, рассматриваемую как вещь. Имея в виду то что самое само не обладает никаким определением, лишено всяких признаков и категорий и что в то же самое время вещь расчленима, обладает признаками, имеет свою оформленную историю, мы на этом основании назвали каждую вещь символом самого самого. Можно опять-таки сколько угодно не употреблять такой терминологии. Можно что называть просто вещами, идеями, знаками и выражением вещи, реальной или объективной вещью, материей конкретностью, действительностью и т. д. и т. д. Факт остается фактом: реальная вещь есть сразу и одновременно и нечто неразличимое, и нечто различимое. И устранить этот факт можно только путем устранения самой вещи.

д) В-четвертых, из приведенного обзора философских систем с полной убедительностью, не допускающей никаких возражений, вытекает и еще одно

обстоятельство, о котором тоже приходится сказать, что оно не зависит от мировоззрения, а зависит только от желания или нежелания последовательно рассуждать.

В самом деле, если есть одна, другая, третья и т. д. вещи, то существуют ли все вещи вместе? Казалось бы, нечего и отвечать на этот вопрос; но все же этот вопрос почему-то многим не нравится. Существуют ли все вещи или не существуют? Я не знаю, как можно было бы ответить на этот вопрос отрицательно. Ну конечно же существуют. Раз существуют отдельные вещи, то почему же не существовать им вместе? Итак, все вещи существуют вместе и, следовательно, образуют нечто целое. Теперь спросим себя: а что, у этого целого есть свое самое само или его нет? Я не знаю и здесь, как можно было бы отвечать на этот вопрос отрицательно. Раз всякие две в целом есть не то, что каждая в отдельности и что является их механическим сочетанием, то как же все-то вещи, в сумме взятые, будут тем же самым, что и их целое? Ясно, что всё как целое отлично от всего как простой механической суммы всех вещей. Но тогда, очевидно, самое само этого всего как целого и подавно будет от него отличаться. Кроме того, если мы взяли действительно все вещи и больше уже ничего не осталось, то это будет то, что с полным правом можно назвать абсолютно всем, или абсолютным всем. И, значит, обязательно существует и какая-то абсолютная самость, абсолютное самое само, которое отличается от суммы всех вещей так, как индивидуальная самость отличается от суммы всех признаков и свойств вещи. И ясно, что каждая отдельная вещь, так же как и все вещи, взятые вместе, есть не что иное, как символы этого абсолютного самого самого.

Я думаю, что большинство читателей этой книги глубочайше убеждены, что делать подобные заключения свойственно только мирозерцанию, и притом очень определенному мирозерцанию. Я знаю, что эти заключения могут послужить и уже много раз служили тому или иному мировоззрению. Но я категорически утверждаю, что два тезиса, выставляемые здесь, сами по себе никакого отношения не имеют ни к какому мирозерцанию и суть только простейшие и элементарнейшие установки самого обыкновенного жизненного опыта. Первый тезис: если существует несколько вещей, то эта совокупность их может быть рассматриваема как целое. И второй тезис: всякая совокупность чего бы то ни было, чтобы быть совокупностью, должна иметь самое само. Первый тезис нельзя опровергнуть, ибо совокупность вещей только тем и отличается от каждой такой вещи, взятой в отдельности, что она есть именно совокупность. Второй тезис тоже нельзя опровергнуть, ибо самое само тем и отличается от вещи просто, что это есть именно она сама, что это есть вещь, зафиксированная именно как данная вещь. Отвергать абсолютную самость значит не признавать, что вещи могут объединяться, и, значит, не признавать, что вещи суть именно вещи. Едва ли, однако, является мировоззрением только та простая житейская установка, что вещи объединяются в совокупности вещей и что вещи суть именно вещи.

И опять-таки: назовите это богом, миром, природой, материей, идеей, личностью, безличным Всем, высшей монадой, абсолютном, сознанием, интеллигенцией,

индифференцией, бытием-возможностью, актуальной бесконечностью, непознаваемым Я, вселенной, демиургом и т. д. — от этого ровно ничего не изменится. Установленный здесь факт не есть никакое мировоззрение (хотя и может служить мировоззрению, и притом чуть ли, кажется, не любому мировоззрению, но это есть только непосредственное житейское усмотрение, опровергать которое невозможно без опровержения элементарных и насущных жизненных реакций человека.

e¹²⁾ Приведенные нами философские системы сходятся еще в очень многом, но достаточно и указанных только что немногих пунктов сходства, чтобы представить себе общее русло и направление возможных совпадений. Отметим тут еще ряд наиболее простых обстоятельств.

Приведенные системы философии основаны на полагании вещи как именно вещи. Эта простая установка заставляет нас — и опять-таки до всякого мировоззрения — квалифицировать длинный ряд философских учений как чисто абстрактных, как имеющих некоторое значение только и порядке абстракции, но не в порядке адекватного отражении и мысли живой действительности. Действительно, самое само снимает в себе решительно все антитезы, которые свойственны данной вещи. Оно есть их абсолютный синтез; и можно только в порядке мыслительной абстракции наделять в нем те или иные частичные моменты. Но, как мы знаем, самое само может и являться; и в своем явлении, когда последнее адекватно, оно все же продолжает содержать в себе все свои антитезы в неразличимом виде. В таком виде явленное самое само мы называем символом, или конкретной, живой вещью.

f) В самом деле, возьмем хотя бы антитезу идеального и реального. Значительная часть всей истории философии бьется над задачей объединить идеальное и реальное или предоставить в этой антитезе приоритет какому-нибудь одному из обоих членов. На самом же деле эти эпохи в истории философии просто загипнотизированы абстрактными методами и не умеют видеть простых и живых вещей. Действительно, можно ли представить себе такую вещь, которая бы не имела никакой идеи, т. е. не имела бы никакого смысла и никакого значения. Ведь иметь свою идею — это и значит быть собою. Если бы вот эти доски, которые я вижу через свое окно, не содержали бы в себе своей определенной идеи быть крышей соседнего дома, то они так и оставались бы кучей досок, и больше ничего. Но вот эти доски воплощают на себе идею крыши дома, и только при наличии этой идеи они действительно есть крыша. Далее, можно ли было бы себе представить, что видимая мною в окно крыша соседнего дома не состоит из досок, как доски — из распиленного дерева? Можно ли представить себе деревянную вещь без дерева, без ее материала, без ее деревянной материи? Конечно, нет. Следовательно, и идея крыши, и материя крыши — одинаково необходимы для самой крыши. Но в то же время сама-то крыша вовсе не есть ни просто идея крыши, ни просто материя крыши. Она есть сама крыша, понимать ли ее как некое самое само (тогда она будет дана в свернутом виде), понимать ли ее как символ (тогда она будет в расчлененном и развернутом виде). Но как бы мы ни расчленяли и ни оформляли

¹²В рукописи: d. Последующие пункты также перенумерованы нами.

крышу, всегда в ней идеальное и реальное слиты в одно неразличимое бытие; все в ней может быть различно, но, пока крыша есть крыша, идеальное и реальное в ней — неразлично.

Ясно, что если понимать идеализм как учение о голых идеях, а материализм как учение о бытии только одной материи, то антитеза идеализма и материализма есть результат абстрактных философских методов, питаемая страстью к возвеличиванию мертвых сторон действительности в угоду той или иной абстрактной метафизике. Оба абстрактных метода берут только одну сторону вещей и не берут другой, а самих вещей вовсе не берут и не могут взять.

g) Родственной этому является антитеза сущности и явления. Разумеется, в целях анализа установка этих категорий имеет весьма важное значение, как и изучение отдельных органов тела необходимо для того, чтобы овладеть анатомией. Однако это значение отнюдь не бесконечное и не самое последнее. Можно ли на самом деле представить себе живую вещь без всякой сущности, но только в виде явления или без всякого явления, но только в виде сущности? Если мы хотим определить вещь как вещь, т. е. взять ее как данное самое само (неразвернуто) или как символ (развернуто), то не может не быть никакого и разговора о выборе между сущностью и явлением. Сущность в вещах, конечно, есть. Без нее вещи были бы ничто, т. е. совсем не было бы вещей. Какая сущность вот этого стоящего около стены предмета? Сущность этого предмета заключается в том, чтобы служить местом хранения книг. Только когда вы знаете, в чем эта сущность заключается, вы можете судить о данной вещи. Иначе вы даже не можете шкаф назвать шкафом. Далее, существует ли шкаф без дерева, из которого он сделан? Смешно и спрашивать. Итак, только очень абстрактная философия может не признавать того, что сущность и явление совпадают в одном неразличимом Тождестве, что сама вещь не есть ни явление, ни сущность вещи, но просто сама вещь. А эту-то самую мы и постулируем, исходя из того, что в ней неразличимы как раз сущность вещи и явление вещи.

h) Еще один предрассудок помогает нам преодолеть предыдущий обзор апофатических учений. Есть ли вещь нечто конечное или бесконечное? Нечего и говорить, решительно все думают, что между тем и другим — непроходимая бездна, настолько непроходимая, что конечное никогда и никак, ни при каких условиях не может быть бесконечным, и бесконечное — тоже никогда и никак не может быть конечным. В крайнем случае мы можем найти в истории философии примеры, когда стараются показать, что бесконечное переходит в конечное или конечное становится бесконечным. На самом же деле, с точки зрения самого самого, или символа, конечное и бесконечное опять-таки есть только максимальные абстракции — правда, часто удобные для тех или иных целей, но только не для целей отображения живой действительности.

Прежде всего, эти категории несамостоятельны уже по одному тому, что они соотносительны. Раз вы мыслите конечное, значит, тем самым вы обязаны мыслить бесконечное; и — наоборот. Мы говорим не о фактическом мышлении, но о принципиальном. Имея два рубля денег в кармане, вы, конечно, можете не мыслить при

этом бесконечное количество рублей; и, мысля бесконечное мировое пространство, вы фактически тем самым еще не мыслите его и конечным. Однако эта раздельность конечного и бесконечного достигается здесь только тем, что сюда привносится чуждое самим этим категориям случайное вещественное содержание. Разумеется, иметь два рубля не значит иметь бесконечное множество рублей. Но отбросим эти рубли; и отбросим даже самые количества, к которым применяются здесь категории конечного и бесконечного; и возьмем самые эти категории. Тогда сразу выяснится, что одно без другого тут совершенно немислимо, что одно для другого является границей, а в границе как раз абсолютно совпадают ограничивающее и ограничиваемое.

Возьмем бесконечное. Оно отличается от конечного. Но ведь раз взято бесконечное, это значит, что взято уже всё, что больше ничего уже не остается. В таком случае отличие бесконечного от конечного есть отличие бесконечного от самого себя, т. е. конечное есть не что иное, как определенным образом оформленное бесконечное. Возьмем конечное. Конечное отличается от бесконечного. Но отличаться с чем-нибудь — значит иметь с ним общую границу. Но иметь общую границу можно только тогда, когда ограничивающее действительно совпадает по этой границе с ограничиваемым. Следовательно, бесконечное в своем протяжении совпадает с конечным, и бесконечное есть только определенным образом оформленное конечное.

Абстрактная мысль приводила здесь как раз к чудовищным выводам, вроде софизма с Ахиллом и черепахой. Но философы все еще никак не научатся оперировать с такой категорией, где конечное и бесконечное совпадали бы навсегда, до полной неразличимости. Надо было бы послушать если не приведенных выше мистических философов, то хотя бы Гегеля с его учением об истинной и дурной бесконечности, и если не Гегеля, то хотя бы Кантора с его учением об актуальной бесконечности. Я же предлагаю брать не мистиков, не Гегеля и не Кантора, а опять-таки мою старую стоптанную галошу.

Я вас спрашиваю: стоптанная она или не стоптанная? К сожалению — да, стоптанная. А значит, она была когда-то новой? Да — увы! — она была когда-то новой. Так, значит, что-то тут произошло? Еще бы! Я ее сносил! Но ведь не сразу же? Ну, конечно, не сразу. Значит, для этого нужно было время? Ах, — да! Небольшое. И движение? Конечно, и движение! Надо было хотя бы некоторое время ходить в этих галошах по улицам. Но позвольте! Я свои галоши примерял в магазине? Примерял в магазине. И в них ходил там? Один шаг. Что же, они за это время хоть сколько-нибудь сносились? Конечно, нисколько не сносились. Значит, когда я делаю в этих галошах только один-единственный шаг, от этого они еще не снашиваются? Еще не снашиваются. Ну, вот вам и критика абстрактного разделения конечного и бесконечного.

Если галоши не снашиваются во время передвижения на шаг, то они не снашиваются и при передвижении на миллион шагов; т. е. это значит, что они вообще не снашиваются. Это нелепо. Если же они начинают снашиваться уже при передвижении на один только шаг, то спрашивается: как же велик должен быть этот шаг, чтобы галоши как-нибудь снашивались: Допустим, этот шаг равен половине метра.

Если так, значит, шаг в четверть метра еще не снашивает галош. Ну, так я тогда буду двигаться штамп в четверть метра, и — моей пары галош хватит не только на мою жизнь, но и на всю жизнь всех людей, которые когда бы то ни было существовали или будут существовать; на всю бесконечность времен хватит изделия советского «Треугольника». Нелепо. Значит, меру надо брать меньше, не четверть метра. Но какую же? Ясно, что такой меры вообще не существует, она все время уходит бесконечность, она бесконечно мала и меньше любой заданной величины, как бы последняя ни была мала.

Но что же оказывается? Оказывается, что эти три месяца, в течение которых я сносил свои галоши и они и из новых стали стоптанными, я проходил целую бесконечность мельчайших сдвигов. Оказывается, что три месяца есть вся бесконечность времени, что в пределах трех месяцев можно иметь бесконечное множество отдельных пространственных и временных сдвигов. А иначе я не мог и сносить своих галош.

Итак, простой факт стоптанных галош, если только брать его не с какой-нибудь абстрактной стороны, а брать именно как таковой, т. е. стоптанные галоши как именно стоптанные галоши, один этот простейший факт обыденной жизни уже кричит о том, что в живых вещах бесконечное и конечное неразлично, что самое это различие есть уже признак отхода от живой жизни вещей.

После этого не говорите мне, что совпадение бесконечного и конечного в едином символе выдумал отец церкви Дионисий Ареопагит или идеалист Гегель. Совершенно не зависимо ни от мистицизма, ни от идеализма, не зависимо ровно ни от какого мировоззрения конечное и бесконечное совпадают в одной неделимой и живой вещи, которая поэтому может, если угодно, сразу считаться и символом конечного, и символом бесконечного. Всякому ясно, что дело тут не в мировоззрении, а только в желании или нежелании рассуждать.

1) Мы не будем развивать других антитез, получающих свое воссоединение в самих вещах, т. е. в самом самом вещей. Таковы, например, антитезы общего и частного, сознательного и бессознательного, личного и социального, времени и вечности. Абстрактность этих и подобных разделений, а равно и метод их преодоления в свете вещей как таковых, т. е. в свете самого самого, вполне ясен из предыдущего изложения. Общий вывод получается сам собой: раз все мировоззрения, которые касались первопринципа всякого бытия, формально сходны между собою и даже совпадают в учении о самости и ее символах — а мы как раз подчеркиваем оригинальность каждого такого мировоззрения и несовместимость его со всяким другим, — то, следовательно, учение о самости и ее символах не зависит ни от какого мировоззрения, для всякого мировоззрения может быть использовано и не зависимо ни от какого мировоззрения должно быть построено, усваиваемо и принимаемо.

5. В заключение необходимо, однако, сказать, что отмежевание решительно от всякого мировоззрения отнюдь не нужно понимать в абсолютном смысле. Философия не должна сводиться на мировоззрение, но она не должна и целиком от него отмежевываться. Наоборот, философия должна быть обоснованием мировоззрения, и

мировоззрение только и может быть обосновано при помощи философии. Не будем отмежевываться от мировоззрения и мы. Но мы также не будем и спешить с признанием или с отверганием тех или иных мировоззрений. Мы попробуем строить нашу философию без всякого мировоззрения до тех пор, пока только это будет возможно. Мы попробуем использовать из философских учений все то, что является для них наиболее общим, наиболее объективным и — тем самым — наиболее научным. И только после всего этого мы введем тот принцип, который превратит все эти схемы, формально общие для всех или для большинства мировоззрений, в новое мировоззрение, подобно тому как и во всех перечисленных выше учениях мы всегда отмечали тот особый принцип, который делал каждое такое учение оригинальным и самостоятельным историко-философским типом.

II Бытие

Вступление

Все существующее есть символ абсолютной самости. Это значит, что все существующее и есть, в некотором роде, сама эта самость. Все частичные моменты бытия есть только воспроизведение и выявление самого самого. Вся его полнота и неисчерпаемость почилла на бытии. Бытие повторяет его и заново конструирует его. Но самое само есть в то же время и величайшая непонятность и даже непознаваемость. Поэтому все существующее, являясь символом самого самого, всегда таит в себе нечто непонятное и непознаваемое. Какая бы отчетливая и ясная логика его ни сопровождала, оно в то же самое время раз навсегда есть нечто таинственное и неизъяснимое.

Пусть в правильности таблицы умножения убеждены все люди, у которых нормально работает мышление; пусть она абсолютно достоверна, очевидна, пусть она удостоверяется бесчисленным количеством фактов физических и нефизических. Однако никто и никогда не ответит на вопрос: почему дважды два четыре, а дважды три шесть. В сущности, невозможно ответить и на вопрос: почему один да один два. Единица и двойка обладают определенным смысловым содержанием, и в силу этого содержания сумма двух единиц равняется двум. Но почему данное числовое содержание ведет именно к такому результату, — этого никто и никогда не разъяснил и не в силах разъяснить.

И в математике эта непонятность последних основ особенно заметна. Пусть в логике и вообще в философии люди напускают много туману; и там если бы люди рассуждали более научно, — допустим даже это пошлое суждение, — то было бы все всем понятно и не оставалось бы ничего таинственного. Но вот математика — уже настоящая наука, и в достоверности ее никто не сомневается. И все же многие ее утверждения производят решительно впечатление чуда, в особенности некоторые замысловатые решения высшей математики. Что из данной аксиомы или теоремы или из их ряда вытекает какая-нибудь новая теорема, это — понятно, т. е. тут понятно содержание этого вывода. Но почему мысль требует именно этого вывода, а не другого,

этого никто разъяснить не может. Вникая в содержание математического анализа, мы быстро начинаем замечать, что математики творят вовсе не свое человеческое дело, что они описывают свои видения какого-то непонятого им мира; и вся их задача сводится к тому, чтобы как раз устранить все свое человеческое, субъективное, случайное, чтобы послушествовать этому таинственному велению рассуждать именно так, а не иначе, чтобы списать с явленной им непонятной картины возможно больше и возможно точнее.

То же самое надо сказать и о всем человеческом знании, а в частности и о логике. Как бы она ни была очевидна, убедительна и ясна, за ней копошится некая бездна непонятого, алогичного, таинственного, чем она питается и откуда получает свою структуру, но о чем нельзя ни говорить, ни мыслить. Как никогда ни один биолог не сможет разъяснить причудливых форм растений и животных, далеко выходящих за пределы биологически исследуемых факторов, и как никакие объяснения не в силах уничтожить нашего удивления перед разнообразными причудливыми формами растений и животных, так никогда и логика не разъяснит нам своих логических форм и не заставит нас перестать им удивляться, как бы они ясны и очевидны ни были сами по себе.

Это мы сможем констатировать с первых же шагов логической мысли вообще.

I. Тайна первого зачатия мысли

1. Самое само непознаваемо и дологично. Но вот пусть мы хотим зафиксировать самое первое, самое примитивное движение мысли после этого самого самого. Прежде всего, что это будет за движение?

а) Начнем «снизу», с вещей. Что в вещи есть наиболее примитивного, наиболее абстрактного, наиболее необходимого? Вот ветка сирени. Она может быть разного цвета. Значит, цвет не есть что-нибудь основное. Она может быть разных размеров. Значит, размер также не есть что-нибудь первоначальное. И т. д. и т. д. Доходя так до самого первого, чем характеризуется эта ветка сирени, мы столкнемся с одной категорией, которая уж во всяком случае должна в ней быть, как бы и чем бы ни определялась сама сирень. Это именно ее бытие. Сирень прежде всего должна быть, чтобы мы о ней что-нибудь утверждали. Сирень есть — вот что есть то первое, пусть самое бледное и абстрактное, — без чего сирень не есть что-нибудь и что является как бы базой и стержнем для всех ее реальных свойств и качеств и для всей ее конкретной жизни. Бытие, т. е. первое полагание, — вот на что потом будет наворачиваться вся жизнь данной вещи и вот последнее основание для всякой вещи за все время ее существования. Сирень есть нечто. Но чтобы быть этим нечто, она сначала должна просто быть. Сирень эта расцвела несколько дней назад и будет еще цвести две недели. Но чтобы расцвести и отцвести, она должна сначала просто быть. Вот этот куст сирени — простой, а вон то персидская сирень. Но чтобы быть простой или персидской, сирень сначала должна просто быть. Вот у меня цветок сирени в три, четыре лепестка, а вот после долгих поисков я нашел цветок сирени с пятью лепестками. Однако, чтобы иметь три, четыре или пять лепестков, сирень должна

сначала просто быть. И т. д. и т. д.

Бытие, или — что то же, — полагание, утверждение, очевидно, есть самое первое, самое основное, что утверждает мысль, без этого не существует ничего прочего.

б) То же самое получится, если мы начнем рассуждать «сверху», т. е. с самого самого. Самое само не существует, ему не свойственна категория бытия. Но ясно, что это-то и есть в нем самое разительное и самое оригинальное. Что оно не обладает ни одним из известных нам свойств, это усваивается гораздо легче. Но то, что его даже не существует, это подрывает всякую его характеристику в самом корне. И если начать что-нибудь о нем говорить, то прежде всего, конечно, надо начинать с бытия. Если самое самб не есть, не существует, то бесплодной будет решительно всякая его характеристика. И если, наоборот, есть бытие, то тогда обеспечена возможность и всякой другой категории, ибо всякая другая характеристика должна прежде всего существовать, а потом уже существовать в качестве такой-то.

Итак, с разных сторон бытие есть первичная и необходимейшая категория, с которой должна начинать философия, если она хочет вскрыть символическое содержание самого самого в порядке строгой постепенности.

2. а) Но что же мы получаем? Бытие есть первое полагание, первая точка, возникающая на неисповедимом лоне самого самого. Мы утверждаем: никогда никто и нигде не понял и не поймет подлинного смысла этой первой вспышки мысли на темном фоне абсолютной самости. Отношение этого первого полагания мысли к абсолютной самости равносильно или появлению первой черной точки в том абсолютном свете, в котором до сих пор не было ровно никакого различия, или появлению первой светлой точки в той абсолютной тьме, в которой тоже не было до сих пор никакого просвета. Что можно сказать по этому поводу? Можно с уверенностью сказать, что, пока существует абсолютный свет или абсолютная тьма, т. е. пока дается такая — бесконечная сила света или тьмы, что последние не отличаются ни от чего другого (ибо ничего другого нет, и они охватили уже все), ни от себя самих (ибо они абсолютно нетронуты в себе, и здесь уже погасло всякое различие), пока, говорим, существует такой свет или тьма до тех пор не возникает никакой мысли, никакого слова, никакой характеристики этого света или этой тьмы. С другой стороны, можно еще с уверенностью утверждать, что мысль, слово, какое бы то ни было изображение или описание требуют различия, отличенности одного момента от другого, а эта последняя требует, чтобы данные моменты были, существовали, т. е. требует, прежде всего, категории бытия. Однако совершенно невозможно сказать, почему, из каких причин, на каком основании и как именно появляется этот первый удар молнии смысла; и невозможно сказать, что заставило абсолютную самость, которая и без того есть абсолютное самодовление, еще породить из себя те или другие категории, в том числе и категорию бытия, или различия.

б) Можно сделать вид (как это делают философы рационалистического склада), что тут все вполне благополучно и понятно и что в таком первом появлении мысли нет ровно ничего удивительного. Этому не удивляется даже великий Гегель, который

начинает свою логику с категории бытия, совершенно не задаваясь вопросом, откуда же и зачем появилась самая эта категория. Действительно, сказать на эту тему нечего, но удивиться здесь есть чему.

Вспомним, что мы исходили из конструирования докатегориального самого самого. Было ясно, что от этого самого самого уйти совершенно некуда, так как всякое место, куда мы ушли бы, будет также такое «само», да и мы тоже будем продолжать оставаться «самими» собой. Однако если всерьез абсолютная самость, непонятная и вышекатегориальная, присутствует неизменно во всяком малейшем акте бытия, то ведь ясно, что всякий малейший акт бытия есть, прежде всего, это, т. е. эта непонятность и до-категориальность, а уже потом нечто специфическое. Везде перед нами тайна этого первого зачатия мысли, потому что везде, где есть живая мысль, эта мысль все зачинается и зачинается, везде все рождается и рождается, везде расцветает или увядает, возникает или уничтожается. Тайна первого полагания мысли, т. е. тайна ее первого зачатия, сопровождает мысль на протяжении решительно всего ее существования, ибо она не может вечно не начинаться и не может вечно не возникать или не расти. При возникновении любой ее категории, при малейшем трепете разума, при мельчайшем акте сознания или смысла — повторяется целиком и торжествует свою властную победу эта абсолютная неисповедимость первых смысловых зачатий.

Что может сказать об этом даже самая просвещенная философия? Ведь нельзя же всерьез относиться к объяснениям происхождения разума и смысла, и в частности категории бытия, из разного рода «фактов», будь то физические или биологические, психические или социальные факты, раз сами эти факты существуют только благодаря категории бытия. Это наивное и бездумное *petitio principii*¹³ не может удовлетворить философскую мысль. Однако то, что после этого остается, — выведение категорий разума (и, в частности, категории бытия) из до-категориальной основы несет с собою неразрешимую тайну, отбросить которую нельзя (так как мысль неистово требует «разъяснить происхождение» категории бытия), а превратить ее в ясно и отдельно решаемую задачу тоже нельзя (ибо такова сама природа постулируемой здесь до-категориальности).

И эта тайна есть настоящая и подлинная тайна, т. е. не та временная загадка и неясность, которая разрешается с течением времени и в связи с прогрессом науки и методов мысли. Это — такая тайна, которая не может не быть тайной, которая не будет разрешена никем и которую невозможно и разрешать, но которой можно только дивиться. Самое же главное, это то, что она не возникла случайно, ввиду тех или иных недостатков знания или бытия. Она обоснована самими знанием и бытием как необходимая. Она — абсолютная необъяснимость знания и бытия, ибо если ее нет, то это значит, что нет самого самого, а тогда все рассыпается в нигилистическое марево и безумие. Чтобы был ум, требуется тайна его первого зачатия, и тайна эта уже не есть тайна только ума... Это — тайна самого самого и тайна его эманирования. Она —

¹³ поиск основания (лат.), логическая ошибка, состоящая в базировании вывода на положении, нуждающемся в доказательстве.

абсолютно неразрешима, но она в то же время и абсолютно необходима. Ею сужается вся жизнь всеохватного разума и смысла, и она являет себя на всяком месте его проявления. Но она являет себя как тайну, и она ощутима как тайна, без всяких надежд на разрешение, но зато со всяческой надеждой на оплодотворение ею любых проявлений разума и смысла вообще.

с) И не только таинственно первое зачатие мысли. Таинственна и вся ее конкретная жизнь. Мы должны искать ее так, чтобы соединение характеризующих ее моментов было для нас необходимостью, ясностью и очевидностью и чтобы разум и рассудок в ее конструировании действовали с полной свободой, не испытывая ни малейшего препятствия ни с какой стороны. Но тут-то и начинает говорить о себе тайна, подобно тому как она ощущается и в математике, как раз в силу убедительной очевидности того или другого построения.

Почему именно та, а не иная связь является необходимой? Ведь мысль, казалось бы, могла иметь совершенно другое строение. Пусть действительно имеется какая-нибудь связь логических или математических посылок, не имеющая ничего общего с той логикой и математикой, которая существует у людей. И пусть она и есть истинная, а та, которая теперь у нас, та пусть будет неистинной или пусть даже совсем не существует или остается никому не известной. Эта новая связь положений была бы научной, истинной, очевидной, наглядной; и ни у кого не возникло бы даже и мысли о возможной условности такой логики и математики, как теперь не возникает сомнений о таблице умножения. Однако это-то и есть в мысли самое замечательное, что она имеет данную необходимую структуру, а не другую. Пусть никакая другая структура для нас немыслима и даже невообразима. Но вот это-то и есть тайна, что мыслима для нас только какая-то одна определенная структура.

3. а) Можно, конечно, совсем не задаваться таким вопросом, и тогда мы не зафиксируем никакой тайны, а дадим только чисто рационалистическое изображение того содержания мысли, которое нам реально дано. Но невозможно заглушить в себе этого вопроса. И он оправдан не слепо психологически, а, главное, еще и чисто логически, поскольку фактически находимая нами структура мысли, отвлеченно говоря, есть только один из возможных видов структуры мысли вообще. Или мы должны сказать, почему именно та, а не эта структура мысли обладает логической необходимостью, или мы должны зафиксировать невозможность ответа на этот вопрос. Мы не можем ответить на этот вопрос. Но мы не только не отвечаем на этот вопрос. Мы еще указываем пальцем на туманную, бездну самого самого, которая есть последний виновник и абсолютный обоснователь того, что бытие именно таково, а не иное. Но это и значит зафиксировать факт тайны, тайны как первого зачатия мысли вообще, так и всякой ее реальной структуры и жизни.

б) Эту же самую мысль — и притом оставаясь на чисто логической позиции — можно представить и иначе. Бытие есть бытие. В этом виде оно, конечно, не есть ни свет, ни тьма, ни моя комната, ни Америка, ни вообще что-нибудь другое. Оно есть оно, и больше ничего. Но если это так, если действительно нет ничего такого, с чем бы оно — хотя бы частично — совпадало, то ведь это же значит, что оно не содержит в

себе ровно никаких различий. Будь оно хотя бы чем-нибудь, то это уже было бы частичным совпадением его с тем, что оно не есть. Но оно не есть что-нибудь. Оно есть только оно само, и больше ничего. В таком случае оно не содержит в себе ровно никаких различий, — оно ни от чего не отличимо, и оно неразлично также и внутри себя самого. Но в таком случае бытие есть тайная неисповедимость и безымянность, полная непознаваемость и непонятность, в том же роде, как и самое само также выше всякого различия и познания. Но раньше мы говорили вообще о самом самом, а теперь говорим специально о бытии. Оказывается, что в бытии тоже есть свое самое само со всей той его характеристикой, которая нам уже знакома. И со всей этой неожиданностью бытие существует абсолютно везде, ибо везде оно есть оно, и везде оно, прежде чем быть тем или другим и прежде чем обладать тем или иным качеством, везде оно является сначала самим собою, т. е. сверхразумной, дологической самостью бытия.

Таким образом, эта дологичность бытия усматривается не только из общих рассуждений о самом самом, но вполне доказуема и чисто логическими аргументами.

4. Выше мы сказали, что не только самая категория бытия обладает характером таинственности, но и вся конкретная жизнь разума и бытия — такая же. Однако формулируем то самое важное обстоятельство, которое наряду с категорией бытия является основой всей категориальной жизни разума.

а) Именно, как только мы положили и утвердили бытие, так в то же мгновение мы оказались в целой системе полаганий, учесть которую на первых порах даже невозможно. Покамест у нас было самое само до всяких полаганий, не было, естественно, и никакой системы полаганий, т. е. не было и самого метода этих полаганий. Но стоило только положить хотя бы бытие, как вся картина сразу переменялась, и — мы очутились под перекрестным огнем целой тучи труднейших категорий, вдруг откуда-то появившихся вокруг нашего «бытия» и властно потребовавших своего признания.

Всматриваясь в эту новую и небывалую картину, мы начинаем замечать, что наше дологическое самое само вдруг исчезло как такое, т. е. оно вдруг перестало быть непознаваемой и недоступной бездной. Как только возникла категория бытия, т. е. как только утвердилась первая смысловая индивидуальная точка, так тотчас же вышебытийственное самое само превратилось в окружающий эту точку бесконечный и клокочущий хаос бесчисленных смысловых возможностей. О самом самом как таковом мы не могли сказать даже этого, а если это и говорили, то только в порядке иносказательных описаний. Теперь же в самом буквальном смысле самое само, еще не становясь никакой логической категорией, превращается в живое и неиссякаемое лоно бесчисленных смысловых возможностей, в ту бесконечно плодородную и тучную почву, в которую попадает наше первое зерно разума категория бытия. Из взаимоотношения с этой бездной возможностей категория бытия породит и все прочие категории разума.

б) Эта величественная и потрясающая картина жизни разума, вдруг возникающая неизвестно откуда при первом появлении бытия, также не может не вызывать, по

меньшей мере, удивления. Покамест не было бытия — ничего не было. Но вот случилось первое чудо: внебытийственное, дологическое, сверх-смысловое самое само неизвестными путями породило из себя бытие. И в то же мгновение — появилась и целая неисчерпаемая бездна еще нерасчлененных возможностей, и наше бытие оказалось окруженным этой непроглядной ночью и животворным хаосом бесконечных смысловых оформлений.

Оказывается, что бытие для того, чтобы быть, должно быть окружено этим небытием. Если есть бытие, то есть и небытие, — вот та новая и неожиданная истина, которая вдруг явилась нам вместе с первой молнией расчленяющего разума. Бытие, чтобы быть, должно отличаться от того, что не есть бытие, отличаться от небытия. А это значит, что небытие тоже должно существовать. Но ведь бытие есть полагание, утверждение, т. е. ясное расчленение, противоположение, координация. Следовательно, небытие есть отсутствие расчленения и различения; это — неразличимый хаос. С другой стороны, однако, раз появилась категория бытия, то уже все, что есть или может быть, по необходимости рассматривается с точки зрения бытия. Это не значит, что все обязательно есть само бытие; но это значит, что все обязательно рассматривается с точки зрения бытия. Рассматривать же ту или иную область с точки зрения бытия — это значит рассматривать ее с точки зрения бытийных возможностей. Так мы смотрим темною ночью на небо, покрытое тучами и не содержащее в себе никакого различия и никакой формы. Это есть не просто отсутствие бытия (тогда не о чем было бы и разговаривать), но это есть присутствие бытия только в его чистой возможности. Раз где-то есть хоть какое-то бытие, значит, есть категория бытия; а если есть категория бытия, то отныне уже все существующее и несуществующее обязательно несет на себе печать бытия (ибо такова вообще всякая категория она не может не присутствовать везде, прямо или косвенно); а печать бытия для того, что еще не существует, т. е. для того, что является пока небытием, это и есть возможность бытия. Отсюда полученный нами выше неразличимый хаос есть именно неразличимый и бесконечный хаос смысловых и бытийственных возможностей.

с) Можно и тут сделать вид, что ничего особенного не случилось, что нет ничего естественнее этой антитезы бытия и небытия. Для Платона и Гегеля это очень понятно и просто: если есть бытие, то должно быть и небытие, так как если бытие ни от чего не отличается, то оно не есть и бытие. И действительно, если брать это элементарное диалектическое утверждение само по себе, в нем нет ровно ничего загадочного или странного, оно элементарнейшее требование всякой рассуждающей мысли. И тем не менее это никогда не перестает нас поражать и удивлять. Кант во введении к «Критике способности суждения» рассуждает приблизительно так. Когда мы из частного выводим общее и потом на этом основании продолжаем частное подводить под это общее, тут нет ничего удивительного. Но когда мы априорно нашли некоторое общее, а потом по проверке оказывается, что все фактическое частное, несмотря на свою абсолютную случайность, существует именно так, как мы замыслили наше общее, то это обстоятельство не может не вызывать в нас удивления. Нечто в этом роде происходит и при конструировании этих первых полаганий бытия и небытия. Почему

это так? Почему бытие должно противопоставляться небытию и почему так происходит абсолютно везде, где только есть зародыши мысли, — этому не перестаешь удивляться, как бы проста и понятна ни была указанная элементарная схема. В сущности, указанное взаиморазличие и взаимоотождествление бытия и небытия нисколько не менее понятно, чем античное стоическое учение о том, что мир вдыхает в себя окружающую его пустоту и тем создает внутри себя жизнь и всякое оформление. Это, в основе своей, то же самое, что противоположение бытия и небытия, которое сопровождается вбиранием в бытие смысловых возможностей, заключенных в небытии.

5. Итак, первое зачатие мысли происходит в таинственной и какой-то волшебной — без преувеличения можно сказать, мифической — обстановке. Откуда-то заблестала вдруг первая светящаяся точка бытия, и откуда-то вдруг закопошилась, заволновалась, забурлила вокруг напряженная бездна и хаос бытийных возможностей, не явленных, но настойчиво требующих своего включения в бытие, своего участия в бытии. И эта первая светящаяся точка, как искра от ветра и от горячего материала, тут же начинает расти и распространяться, поглощать этот горячий материал небытия, который сам стремится к огню и свету, начинает превращаться в пламя, в пожар, во вселенское игрище воспламененного разума, где уже снова исчезла антитеза бытия и небытия и как бы восстановилась нетронутость самого самого, но восстановилась не в виде первобытной слитости и доразумности, а в виде последнего и окончательного оформления. Может быть, периодические мировые пожары, о которых грезил Гераклит, продиктованы тоже этими холодными интуициями бытия, отличающегося от небытия только для того, чтобы потом снова с ним слиться и воссоединиться.

В дальнейшем мы научимся понимать, как абсолютная нерасчлененность и абсолютная расчлененность есть одно и то же и как то, что находится посередине между этими последними крайностями, и является живой и реальной картиной разума и бытия. Бытие вечно раздваивается, дифференцируется, и оно же вечно превращается в единство, интегрируется. В этой борьбе различий и отождествлений и состоит вся реальная жизнь разума и бытия.

II. Общая структура первого символа

1. Бытие, небытие, становление

Итак, мы зафиксировали первое наше утверждение вообще. Это есть само утверждение, или бытие. Еще мы не знаем, какое будет это бытие и чем оно будет заполнено, но уже нам ясно, что без бытия нигде не обойтись. Теперь спрашивается: что же имеем мы дальше?

1. а) Старые философы часто допускали роскошь систематического дедуктивного изложения, начиная с самых абстрактных основ разума и кончая его конкретными и эмпирически данными образованиями. Этой роскоши, к сожалению, мы не можем сейчас допустить, хотя она требовалась бы планом всего нашего рассуждения в целом. Мы опять будем прозаически исходить из обыкновенных чувственных вещей,

II. Общая структура первого символа

соглашаясь с обывателями, — конечно, пусть условно, — что чувственные вещи действительно для нас понятнее всего. Раз всякая чувственная вещь есть символ абсолютной самости, то, очевидно, она как-то повторяет и воспроизводит эту самость. И, значит, в своем конструировании первого символа мы имеем некоторое право исходить из общих наблюдений за самыми обыкновенными чувственными вещами. Поэтому вникнем в эту обывательскую прозу.

б) Что есть в вещи кроме ее бытия и что такое вещь как нечто целое?

Всякий скажет, что вещь не только есть, существует, но что она еще и движется, меняется, становится, возникает и уничтожается. В результате этих изменений она получает самые разнообразные качества, которые, объединяясь в одно целое, создают индивидуальность вещи. Кроме того, всякая вещь находится в некоторой среде, которая заново перестраивает всю ее индивидуальность и в которой она себя так или иначе проявляет, причем эта последняя¹⁴ обладает в данном отношении, конечно, теми или иными весьма определенными границами своих возможностей. Вот что обывательская и повседневная мысль находит в каждой вещи характерного и существенного.

Собственно говоря, никакой философ в перечислении основных категорий, из которых конструируется вещь, не сказал ничего большего. Указываемые повседневной мыслью свойства вещи можно употребить то более удачно, то менее, то более складно и стройно, то менее, то более учено и диалектично, то менее. Но нет никакой возможности выйти за пределы этих простейших установок; и даже всякое такое выхождение, когда оно возможно, происходит только на их основе и при их жизни. Следовательно, и вещь как символ абсолютной самости тоже не может, в основном, выйти за эти пределы. Надо только уметь понимать, почему здесь говорится о символе абсолютной самости.

с) Философы-диалектики, вскрывая многосложную логическую структуру вещи, хотя и базировались на указанных простейших наблюдениях, очень часто увлекались этими невылазными дебрями мысли настолько, что ни о каких простейших положениях уже не могло быть и речи ни у них самих, ни у их читателей. Возражать против сложности и тонкости диалектической мысли не приходится; эта сложность и эта тонкость действительно велики. И тут нельзя просто отвернуться и употребить ругательное выражение «схоластика». Однако мы совершенно вправе требовать, чтобы всякая сложность и тонкость диалектически отвечала простейшему жизненному опыту и чтобы при всех своих усложнениях и утончениях мысль имела прямую и очевидную связь с обывательскими и повседневными наблюдениями.

2. Основываясь на приведенных элементарных свойствах любой чувственной вещи, попробуем сначала ввести необходимые здесь философские категории, а потом попробуем и формулировать их необходимую взаимосвязь, или диалектику.

а) Вещь есть, существует. Это первое, и это уже зафиксировано нами в самом начале. Далее, вещь, сказали мы, движется, меняется, становится, возникает и уничтожается. Тут можно было бы употребить еще длинный ряд аналогичных

¹⁴Так в рукописи. Очевидно, в виду имеется среда.

выражений, но все они будут обладать частным характером (так, о живом существе можно сказать, что оно ест, пьет, имеет стремления, влечения, чувства, молодеет, стареет и проч.; о камне можно сказать, что он раскалывается, выветривается, грубеет или полируется, красится, обесцвечивается, растворяется и проч.). Спрашивается: какое выражение из всех этих несомненных свойств каждой вещи является наиболее общим, наиболее подходящим ко всем видам бытия и существования? Таким показателем является, несомненно, становление. Изменение, движение, рождение и умирание — словом, любой процесс, так или иначе происходящий с вещами, живыми и неживыми, есть не что иное, как вид становления. Можно ли отказаться от этой категории при описании элементарной структуры вещи? Конечно, нет. Без становления в том или ином виде вещь даже вообще непредставима.

b) Но что такое становление в сравнении с зафиксированным нами в самом начале бытием? Не достаточно ли для вещи просто бытия и что нового дает нам становление? Что одного бытия недостаточно, это легко понимает всякий, потому что с одной категорией бытия вещь не двигалась бы с места ни в каком отношении. Все покоилось бы на месте, и все застыло, оцепенело бы. Значит, явно, что становление дает нечто новое. Но что же именно?

Что значит, что вещь становится? Это значит, что она перестает быть одной и делается другой. Так, если под становлением понимается движение, то вещь перестает быть в точке А и оказывается в точке В; если идет речь о качественном изменении, то становление означает, что какое-то качество вещи перестало существовать и образовалось другое. И т. д. Следовательно, и бытие, раз оно вовлечено в стадию становления, должно из одного стать другим. Но что же значит для бытия стать другим? Ведь у нас пока нет совершенно никакой другой категории, кроме бытия. Бытие, чтобы оказаться в становлении, должно стать другим: это значит, что «другое» может быть только отрицанием самого бытия и более ничем, ибо иначе надо было бы выдвигать действительно другую, т. е. новую, категорию, а у нас, кроме бытия, нет пока ничего. Но отрицание бытия есть небытие. Это — единственная категория, которую мы еще могли бы выставить, в условиях отсутствия всякой другой. Но ее вполне достаточно. Бытие должно переходить в небытие. Если это имеется, то категория становления для нас обеспечена.

с) В самом деле, возьмем движение. Вот тело прошло точку А и пришло в точку В. Точка А миновала и заменилась точкой В. Точка А для точки В уже не существует, а точка В для точки А еще не существует. В движении, стало быть, каждая точка не существует для каждой другой точки, хотя в то же время она не может не существовать вообще. Если бы ни одна точка проходимою телом пути не существовала вообще, то ясно, что не существовало бы и самого движения. Значит, эти точки сами по себе существуют. Но они в то же самое время и не существуют, они все время снимаются, уничтожаются. В тот самый момент, как точка возникла, она тут же и исчезла, ушла в прошлое; и притом — не в какой-нибудь другой момент, а именно в этот самый, в это самое мгновение. Пусть тело пришло в своем движении в такую точку пути, которая бы только возникла и наступила, но тут же еще и не исчезла бы, не ушла бы в прошлое.

Ясно, что наступление этой точки означало бы остановку движения. Пусть какая-нибудь точка пути только уходит в прошлое, а еще, кроме того, не наступает, не возникает. Это было бы нелепостью, так как уходит в прошлое и исчезать может только то, что наступило и возникло. Итак, движение с полной очевидностью свидетельствует о том, что возникновение и уничтожение существуют в нем абсолютно одновременно и в отношении одного и того же его момента.

d) Теперь отвлечемся от специфических свойств движения и будем говорить только о становлении. Если там мы говорили о возникновении отдельных моментов движения и о том, что это возникновение совпадает с их уничтожением, то теперь мы должны говорить о возникновении бытия и об уничтожении бытия. Становление, согласно этому, будет происходить так: 1) бытие возникает; 2) в то самое мгновение, когда оно возникает, оно уничтожается, т. е. переходит в небытие; 3) небытие, таким образом, тоже возникает; 4) но это инобытие постигает та же судьба, ибо в самый момент своего возникновения оно переходит в другое, т. е. уничтожается. Становление, таким образом, есть одностороннее совпадение бытия и небытия: бытие переходит в небытие, и небытие переходит в бытие. Или, прямо можно сказать: становление и есть совпадение бытия и небытия.

e) На это нельзя возражать указанием на раздельность реально существующих качеств, которые остаются-де даже тогда, когда одно из них переходит в другое. Пусть черное переходит в белое или наоборот (напр., пусть светает или смеркается). Это же не значит, говорят, что белое есть черное, а черное есть белое. Тут — путаница понятий. Во-первых, белое и черное не есть просто бытие и небытие, но определенная окачественность бытия и небытия. Мы же говорим вовсе не о том, что одно качество есть другое качество, но о том, что бытие есть небытие и небытие есть бытие. Во-вторых, белое и черное не есть становление бытия или небытия, но результат становления. А о результате становления мы тоже еще не сказали ни слова. Результаты становления, возможно, и не совпадают. Мы говорили только о бытии и небытии. А бытие, если только оно вообще может выйти из своего неподвижного и окаменелого состояния, необходимо должно становиться именно как бытие, без перехода в какую-нибудь другую категорию. Но при таких условиях оно, по необходимости переходя в иное себе, в отрицание себя, становится только небытием, равно как и небытие, по необходимости переходя в иное себе, обязательно становится бытием.

f) Тут уже начинается непростая диалектика. Но всякому вполне ясно, что под ней лежит простейший факт сравнения, без которого немислимо ничто живое, да, пожалуй, и ничто мертвое. Чтобы осознать уже такой простой факт, как становление, надо уметь понимать, как это бытие есть небытие и небытие есть бытие. В сущности, это тождество тоже есть простейшая вещь, хотя и требует для своего признания некоторой культуры ума. Обыватель, конечно, весьма удивляется ей. Но почему бы не удивляться тому, как в движении каждый новый момент наступает как раз в то самое время, когда он уходит в прошлое? Ведь всякому же ясно, что это — один и тот же момент, абсолютно одно и то же мгновение, когда тело приходит в данную точку своего пути и когда оно ее покидает. Однако отсюда ясно должно быть и то, что

возникновение и исчезновение совершается в одно и то же мгновение, что бытие данного момента времени и его небытие совпадают в одном и том же мгновении. Если обыватель не возражает на это в чувственном движении, так это только потому, что он привык к этим чувственным наблюдениям. Если бы он также привык пользоваться чистым мышлением, как он привык пользоваться чувственными восприятиями, то он не возражал бы и на то, что категории бытия и небытия не только различны и раздельны, но что есть такие категории, в которых бытие и небытие совпадают в абсолютной неразличимости.

3. В учении о становлении мы имеем первый пример того всепоглощающего действия бытия и такого же действия небытия, о чем мы говорили выше. Это первый пример на дифференциацию и интеграцию, из которых состоит реальная жизнь разума и бытия. Эти две категории — бытия и небытия — сначала предстали перед нами во всей своей противоположности и взаимораздельности, во всей — своей несовместимости. Потом оказалось, что они должны взаимно уничтожиться, погибнуть одна в другой, совпасть в одном неразличенном единстве. Еще, правда, далеко до гераклитовского пожара, но предвестие его вполне ощущается уже тут, на самых первых порах диалектической мысли.

Прежде чем, однако, перейти к дальнейшему, рассмотрим ряд чрезвычайно важных деталей, которые помогут и самое становление представить в гораздо более богатом и, главное, понятном виде.

В учении о становлении мы формулировали, как категории бытия и небытия предстали перед нами в своем полнейшем, чистейшем совпадении. А между тем самое это совпадение предполагает некоторые детали их взаимосвязи, которые мы еще не затронули. Оказывается, между ними существует взаимосвязь, предшествующая полному совпадению в безразличии.

Первая такая взаимосвязь исходит из их взаимозамены и взаимообоснования. Вторая и третья — из фиксирования результатов взаимосвязи в пределах одной и другой категории. Четвертая — из фиксирования взаимосвязи после проведения второй и третьей операции.

а) Итак, во-первых, спросим себя: поскольку все начинается с бытия и все судьбы этого последнего, как и его небытия, определены каким-то одним источником, то как этот источник можно было бы выразить? Этот источник в абсолютном смысле есть самое само, в котором бытие и небытие слиты в одно нерасчлененное сверхъединство. Но мы сейчас покинули среду самого самого и говорим о бытии и небытии в их раздельности. Следовательно, их абсолютное тождество должно как-то выразиться и на стадии расчленения. Оно и выражается тем, что обе эти категории безразлично одна другую обосновывают, так что оказывается безразличным, какую из них ставить во главе и какую из какой выводить. Это мы и зафиксируем в следующем рассуждении.

I. Небытие не есть бытие. Но в данном случае бытие в отношении небытия является тем, что не есть оно, бытие, т. е. оно является небытием. Следовательно, небытие не есть небытие. Значит, из того, что небытие не есть бытие, вытекает, что небытие не есть небытие. Допустим, однако, что небытие не есть небытие. Но то, что

не есть небытие, есть бытие. Следовательно, небытие есть бытие. Итак, из того, что небытие не есть бытие, вытекает, что небытие есть бытие. Итак, бытие есть, существует именно потому, что его нет, что оно не существует.

II. Бытие не есть небытие. Но небытие тоже есть некое бытие. Следовательно, бытие не есть бытие, т. е. бытие не есть оно само. Значит, из того, что бытие не есть небытие, вытекает, что бытие не есть бытие. Допустим, однако, что бытие не есть бытие. Но то, что не есть бытие, есть небытие. Следовательно, бытие есть небытие. Итак, из того, что бытие не есть небытие, вытекает, что бытие есть небытие. Итак, небытие есть, существует именно потому, что его нет, что оно не существует.

III. Бытие есть бытие. Но бытие как предикат не есть тут бытие как субъект, ибо иначе было бы бессмысленно и самое это утверждение. А то, что не есть бытие, есть небытие. Следовательно, если утверждение, что бытие есть бытие, имеет хоть какой-нибудь смысл, то только потому, что бытие не есть бытие.

IV. Небытие есть небытие. Но небытие как предикат не есть тут небытие как субъект, ибо иначе было бы бессмысленно и самое это утверждение. А то, что не есть небытие, есть бытие. Следовательно, если утверждение, что небытие есть небытие, имеет хоть какой-нибудь смысл, то только потому, что небытие не есть небытие.

Эти четыре аргумента можно было бы, конечно, выразить и иначе. Но их содержание всегда сведется к одному: бытие и небытие есть и не есть одно и то же; и эти категории взаимно обуславливаются и обосновываются.

b) Заметим только одно обстоятельство, высказываемое иной раз представителями формальной логики. Говорят, что «бытие» и «небытие» берутся тут в разных смыслах и что поэтому вся аргументация основана здесь на недоразумении. Это, однако, совершенно не так.

Пусть, когда мы говорим, что бытие не есть небытие, а небытие тоже есть некое бытие и что поэтому бытие не есть бытие, пусть при этом предикат первого утверждения — «небытие» — есть некое качество, или смысл, а когда мы его называем — во втором утверждении — бытием, то «бытие» тут не качество, а самый факт этого качества. Тогда получится, что в первом утверждении «небытие», будучи названо, не будет никаким фактом, т. е. самое утверждение, что бытие не есть небытие, вообще не будет говорить ни о каком предикате, т. е. ни о каком небытии, т. е. вовсе ничего не будет утверждать о бытии и вообще не будет утверждением. Следовательно, тут-де ни в каком случае нельзя различать «факт» и «качество факта».

Упомянутая формально-логическая критика исходит из путаницы бытия как такового с бытием определенным, т. е. из путаницы бытия с содержанием бытия. Когда мы говорим, что белый цвет не есть не-белый, то мы действительно не можем сказать, что не-белое есть тоже белое и что поэтому-де белый цвет не есть белый. Однако это происходит так исключительно потому, что в белом и не-белом можно различать самый факт цвета и качество, или смысл, цвета, т. е. бытие цвета и его качество, определенность. Но когда мы говорим о бытии или небытии просто, то тут уже нельзя различать какой-то факт бытия и какое-то качество, или смысл, бытия. В бытии как таковом (а также и в его определении) еще нет никаких качеств или содержаний; бытие

просто есть и больше ничего, а небытие просто не есть и больше ничего. Следовательно, нельзя и представить себе, что это бытие или небытие употреблялись тут в каких-нибудь разных смыслах. Тут еще нет и самих-то разных смыслов вообще. Если это твердо себе усвоить, то станет вполне очевидной недопустимость указанного формально-логического возражения.

4. От самотождества и самообоснования категорий бытия и небытия перейдем к фиксации результатов этого тождества для них самих в отдельности. Поскольку мы сейчас не стоим на почве чистого и безраздельного становления, а разыскиваем только разные формы взаимосвязи бытия и небытия, постольку нам остается только прибегать к разным комбинациям того и другого. А тут есть и нечто новое.

Действительно, тогда получается, что в небытии его факт есть одно, а его смысл есть что-то другое или в бытии — его факт есть одно, а его смысл есть что-то другое. Получается, что небытие как факт имеет смысл бытия, а бытие — смысл небытия. Какое же это бытие, если оно по своему смыслу есть небытие, и какое это небытие, если оно по своему основному и решающему качеству есть бытие? Когда мы говорим в указанном аргументе, что «небытие тоже есть бытие», то ни в каком случае, очевидно, при этом нельзя думать, что «бытие» здесь употребляется в каком-то другом смысле, чем «бытие» в термине «небытие». Если мы скажем, что «небытие» (предикат) тут есть «бытие» только по своему факту (как является этим бытием решительно все, что существует), т. е. в абстрактном смысле, но не по своему конкретному смыслу и содержанию (как и «белое», являясь бытием вообще, в частности вовсе не есть бытие вообще, но только — бытие внешне определенное, с определенным качеством), то такое разделение общего и частного, абстрактного и конкретного, или факта и смысла, формы и содержания, является вполне вздорным в отношении бытия и также в отношении небытия. Получится, что небытие есть общее, а частным в отношении его является бытие; или абстрактно мы имеем небытие, а его конкретное проявление есть бытие; или факт бытия, оказывается, содержит в себе такой смысл, что это вовсе не есть бытие, а совсем наоборот, — небытие; и т. д.

Представим себе, что существует такая вещь, смысл которой есть «самовар». Что же это за вещь? Очевидно, эта вещь и есть самый самовар. Пусть я держу в руке некоторый предмет и на вопрос: «Что это за предмет?» отвечаю: «Это — рублевая кредитка». Очевидно, при таких условиях то, что я держу в руке, это и есть самая рублевая кредитка. Как не может бытие оставаться бытием только до тех пор, пока я зажал его в руке и никому не показываю, а когда у меня спросили: «Что это такое?», то оказалось, что это уже не есть бытие, а как раз наоборот — небытие?

Итак, уже самое то возражение, что небытие есть бытие только по общему факту, абстрактно, а конкретно, по содержанию, оно есть небытие, доказывает, что возражатель сам отождествляет бытие и небытие и сам понимает обе эти категории в одном и том же смысле.

Можно сказать еще и так. Пусть в утверждении «небытие есть бытие» термин «бытие» употребляется в двух разных (каких бы то ни было) смыслах. Пусть один какой-нибудь момент «небытия» вполне тождествен с бытием, а другой — отличается

от него. Спрашивается: а как же относятся между собою эти два момента в «небытии»? Они также или тождественны, или различны. Если они тождественны, тогда и все «небытие» тождественно с «бытием». Если же они различны, то пусть и в них мы выделим те под-моменты, которые совпадают и которые не совпадают. О несовпадающих возникнет, соответственно, тот же вопрос, что и относительно двух основных, на которые мы разбили «небытие». И опять: или восторжествует общее тождество бытия и небытия, или придется исследовать еще дальнейшие под-моменты. Следовательно, или «бытие» и «небытие» тождественны уже с самого начала, или мы эти категории раздробляем на бесконечное количество дискретных одна другой частиц, о которых не может быть никакого определенного суждения.

Итак, при взаимоотождествлении чистых категорий бытия и небытия термин «бытие» употребляется абсолютно в том же самом смысле слова; и «бытие» имеет то же самое смысловое содержание и тогда, когда оно употребляется как таковое, и тогда, когда оно входит в качестве составного момента в «небытие».

а) Итак, исходя из того, что наше становление может быть рассмотрено и более детально — а детали здесь весьма существенны, — спросим, какие же детали тут можно было бы привести? У нас нет ничего, кроме бытия и небытия и кроме их окончательного синтеза — становления, — дальше которого мы пока не идем. Как сказано выше, новое могло бы получиться здесь только с привлечением тех же самых категорий бытия и небытия и с различным комбинированием их с полученной категорией становления. Можно само становление рассмотреть как бытие и само становление рассмотреть как небытие. Тут мы никуда не уйдем дальше становления, а тем не менее несомненно получится нечто новое.

б) Будем рассматривать становление как бытие. Бытие для нас есть покамест только чистое полагание, без малейшей качественности. Значит, стихия становления, т. е. постоянного возникновения и уничтожения, должна предстать перед нами как акт или акты чистого бескачественного полагания. Поскольку становление не имеет ни начала, ни конца, постольку и акты полагания, получаемые здесь, тоже не будут иметь ни начала, ни конца, и они будут все время возникать и уничтожаться. Другими словами, мы получим расчлененное становление, в котором, однако, не будет ровно никакой качественности, а только одни акты полагания.

Можно сказать еще и так. Бытие полагает себя. Раз оно полагает себя, оно полагает его где-то, в какой-то среде, в каком-то «месте», — говоря вообще, в небытии. Но пусть в этом небытии для него важно только, «куда ступить», а не все прочее (напр., неважна его непрерывность, его, так сказать, расползаемость и т. д.). Это будет значить, что бытие полагает себя в своем ограничении со стороны небытия. Каждый акт его полагания будет не только самим собою, но, будучи иным себе, вместе с собственным полаганием будет полагать и иное себе, — пусть не фактически, но во всяком случае в виде требования. Короче говоря, бытие тут полагает себя не просто как себя, но себя как совпадение бытия с небытием, себя в своем совпадении со своим инобытием. Тогда получается, что бытие, противореча самому себе, полагает свои все новые и новые акты. И все становление распадется на бесконечный ряд абсолютно бескачественных

II. Общая структура первого символа

актов полагания, в которых каждый акт будет в то же время и актом полагания другого акта, если не фактического полагания, то требуемого и принципиального.

Это есть число.

с) С другой стороны, становление может быть рассмотрено и в свете небытия. Чистое небытие было у нас просто отрицанием бытия и больше ничего. Ему нельзя было приписать ровно никакого качества, поскольку всякое качество есть уже некоторое бытие. Но ведь в становлении до некоторой степени зарождается качественность. Правда, эта качественность далека от какой бы то ни было определенности; она основана только на участии здесь чистого и качественного бытия и больше ничего. Но все же здесь некое зарождение качественности. Что же получится, если мы эту бескачественную качественность будем строить по типу небытия? Когда мы рассмотрели ее с точки зрения бытия, т. е. с точки зрения актов чистого желаяния, мы получили, на почве становления, разные комбинации актов полагания, т. е. числа. Когда же рассматриваем бескачественную качественность становления с точки зрения небытия, мы подчеркиваем в ней именно отсутствие отдельных актов полагания и выдвигаем в ней самое небытие. Но ясно, что это небытие уже не будет здесь просто небытием. Это небытие тоже должно будет стать такой бескачественной качественностью, не прекращая быть небытием и не переходя в настоящее качество. Это уже не просто небытие, но инобытие, т. е. такое небытие, в котором подчеркивается качественность, но не полная и настоящая качественность, а только та, которая идет не дальше своего безграничного совпадения с бытием, с актами чистого полагания, т. е. не дальше становления.

d) Наконец, в становлении остается не рассмотренной нами и еще одна сторона. Мы можем говорить о совпадении бытия и небытия не только в бытии или в небытии, но в бытии и небытии сразу. Это еще не будет тем безразличным совпадением бытия и небытия, когда они сплошно переходят одно в другое и образуют тем самым становление, но таким совпадением, которое будет продолжать отдельно фиксировать то и другое. Совпадение бытия и небытия будет рассматриваться не в применении к сфере бытия и не в применении к сфере небытия, но в применении к их совокупному обстоянию, так, чтобы самые эти сферы применения не сливались бы безразлично, как в становлении. Тогда мы получаем категорию границы.

Это не есть граница в полном смысле слова, так как в своей завершенности она вообще выходит за пределы простой категории становления (и, как мы увидим ниже, конструируется только при помощи «наличного бытия»). Однако зарождается граница между бытием и небытием, несомненно, уже на стадии становления.

В самом деле, бытие не есть небытие, отличается от небытия, от иного. Но раз это так, между бытием и небытием проходит четкая граница. Спрашивается: все ли бытие имеет границу с небытием или не все? На этот вопрос, если он поставлен, можно ответить только положительно, потому что если «часть» бытия не граничит с небытием, то это значило бы, что известная «часть» бытия и не отличается от небытия, что было бы бессмысленным. Однако самое главное, что самого вопроса так нельзя ставить. Что такое здесь «все» или «не-все», если мы имеем здесь дело только с голым

бытием (или его отсутствием), которое не имеет пока еще ровно никаких определений, никаких свойств или признаков? Несомненно одно, что бытие просто имеет границу с небытием, граничит с небытием, и больше ничего тут сказать о границе совершенно невозможно.

Но если так, то это значит, что бытие и небытие, выражаясь фигурально, одинаково растягиваются по своей границе, одинаково примыкают к ней, что граница совершенно одинаково соответствует и бытию и небытию, подобно тому как берег озера может совершенно одинаково оказаться и линией берега озера, и очертанием самого озера. Другими словами, совершенно ясно, что в границе бытие и небытие совершенно совпадают, так что граница бытия и небытия совершенно одинаково и принадлежит и не принадлежит тому и другому. В отдельной форме можно зафиксировать следующие положения:

I. Граница бытия принадлежит бытию, потому что в противоположном случае бытие не имело бы своей границы с иным, т. е. ничем не отличалось бы от иного, т. е. не было бы самим собою.

II. Граница бытия не принадлежит самому бытию. Действительно, она или тождественна с бытием, или отлична от него. Если она тождественна с ним, то бытие, выходит, не имеет своей границы, т. е. ни от чего ничем не отличается, т. е. не является бытием. Значит, граница бытия отлична от бытия, т. е. не принадлежит ему.

III. Граница бытия принадлежит небытию, потому что в противном случае она принадлежала бы бытию, а принадлежать бытию значит от него не отличаться, т. е. бытие потеряло бы свою границу, т. е. перестало бы быть бытием.

IV. Граница бытия не принадлежит небытию, потому что в противном случае граница принадлежала бы самому бытию, а принадлежать бытию значит не отличаться от него, т. е. в этом случае бытие не имело бы своей границы, т. е. не было бы бытием.

Такова в общих чертах диалектика границы. Она сводится к тому, что граница тоже есть совпадение бытия и небытия (как и «число» и «инобытие»), но с одним специфическим отличием: это совпадение происходит не в пределах бытия и не в пределах небытия, но в совокупном обстоянии того и другого.

Остается полное совпадение и самих этих сфер совпадения бытия и небытия. Но это будет уже чистым становлением.

е) Итак: 1. совпадение бытия и небытия в бытии есть число; 2. совпадение бытия и небытия в небытии есть инобытие; 3. совпадение бытия и небытия в совокупном обстоянии бытия и небытия есть граница; 4. совпадение бытия и небытия в сфере безразличного совпадения бытия и небытия, или совпадение бытия и небытия как такое, т. е. как именно совпадение бытия и небытия, есть становление.

В таком более детальном виде можно было бы представить полученную нами общую категорию становления. Однако, чтобы добиться последней ясности в вопросе о всестороннем взаимоотношении бытия и небытия, попробуем дать единую картину этого взаимоотношения, имея в виду, что уже и самые первоначальные категории бытия и небытия отнюдь не свободны от той или иной формы взаимосовпадения.

Действительно, бытие мы отличили от небытия и бытие у нас совпало с

небытием. Уже это одно обстоятельство способно запутать ум, не владеющий тонкостями диалектического метода. Пусть бытие есть бытие. Но если правильно то, что мы установили выше, то ведь тут бытие как предикат отлично от бытия как субъекта, т. е. является небытием. Но бытие-предикат, оказавшееся небытием, очевидно, совпало с небытием. Следовательно, наш тезис «бытие есть бытие» есть то же самое, что и тезисы «бытие есть небытие» и «бытие есть совпадение бытия и небытия». Возьмем небытие. Аналогичная операция легко приводит к тому, что и тезис «небытие есть небытие» вполне равнозначен двум другим тезисам: «небытие есть бытие» и «небытие есть совпадение бытия и небытия». Наконец, возьмем это самое «совпадение бытия и небытия». Во-первых, оно, очевидно, есть оно самое. Во-вторых, оно есть, существует, т. е. оно есть бытие. А так как бытие есть то же, что и небытие, то «совпадение бытия и небытия» есть также и небытие. Другими словами, совпадение бытия и небытия есть и совпадение бытия и небытия и небытия и бытия.

Что же получается? Получается, что три диалектические установки «бытие», «небытие» и «совпадение бытия с небытием» — могут вполне заменять одна другую, потому что значат они абсолютно одно и то же. Точнее: они значат одно и то же и не одно и то же. Каждая из этих установок и есть две другие, и не есть ни вторая, ни третья. Поскольку они абсолютно различны и не совпадают, мы можем брать каждую из них в отдельности и — быть уверенными в том, что это будет именно новая и особая категория. Поскольку же все они совпадают, мы тотчас же убедимся, что, взявши одну из них, мы найдем отождествленными с нею и другие две.

Возьмем бытие. Оно ни в каком случае не есть ни небытие, ни совпадение бытия с небытием. Это дает нам право фиксировать эту категорию как таковую и не сводить ее ни на какую другую. Но вот мы спрашиваем: так, значит, наше бытие есть именно бытие? И как только мы так спросили, мы тотчас же убеждаемся, что бытие-предикат отличается от бытия-субъекта (чтобы суждение о тождестве бытия с самим собою имело какой-нибудь смысл), а то, что отличается от бытия, есть небытие, и, следовательно, наше бытие есть небытие; и т. д. То же случится и с двумя другими категориями. Следовательно, вопрос сводится только к тому, какая категория главенствует, а остальные две тут же примыкают к ней и отождествляются с нею.

И вот бытие, которое есть небытие и совпадение бытия с небытием, есть именно бытие. Небытие, которое есть бытие и совпадение бытия с небытием, есть именно небытие. И совпадение бытия с небытием, которое есть и бытие и небытие, есть именно совпадение бытия с небытием.

После этой схематичности должно быть вполне ясным, как за бытием и небытием тотчас же следует число, инобытие, граница и становление. Поскольку совпадение бытия с небытием есть бытие, оно — число. Поскольку оно есть небытие, оно — инобытие. Поскольку совпадение бытия с небытием берется как именно совпадение бытия с небытием, то при совокупном обстоянии и бытия, и небытия оно есть граница. И наконец, данное совпадение как таковое, но при абсолютно неразличимом совпадении бытия и небытия (при отсутствии их противостояния) оно есть становление.

5. Особенно интересной категорией является здесь, конечно, число. Оно здесь нами не разрабатывается, поскольку ему посвящено у нас особое сочинение. Однако некоторые примечания к нему будут небесполезны и здесь.

а) Прежде всего, мы видим, что число есть самое первое и самое основное оформление вообще. В сущности, тут даже еще нет никакой формы, а только самый принцип формы, потому что всякая форма основана на расчленениях и объединениях, а они не могут существовать без категории числа. Когда мы говорим просто о бытии или небытии, мы еще далеки от всякого фиксированного расчленения. Число впервые дает это расчленение, впервые полагает те или иные акты, которые необходимы для всякого расчленения и формы. Поэтому число — не после качества, но предшествует всякому качеству или, по крайней мере, сопровождает его. Вот почему невозможно говорить о переходе качества в число, но только о переходе качества в количество, ибо качество уже само по себе немислимо без числа, а количество действительно возникает после качества, так как оно не есть число само по себе, не зависимое ни от какого качества, но оно есть сосчитанность чего-то качественного. Количество есть именованное число, т. е. оно, не будучи само качеством, все же сосчитывает те или иные качественные моменты. Число же в нашем смысле есть число само по себе, или, как говорят в учебниках арифметики, отвлеченное число. И это., несомненно, выше и прежде всякого качества, ибо для него нужны только чистые акты полагания, но совершенно не нужно то, чего именно полаганием эти акты являются.

б) Вот почему заблуждался Гегель, поместивши число после качества и смешавши его с количеством. И сам же Гегель вносит в сферу категории для-себя-бытия такие категории, как «одно» и «многое». А это, несомненно, категории числовые. Но не только для-себя-бытие невозможно без числа. Без числа невозможно уже первое противопоставление бытия и небытия. Самое это противопоставление, поскольку бытие мыслится здесь исключительно в виде чистого и голого акта полагания, есть не что иное, как числовое противопоставление. И только преодолевши это число, можно прийти к непосредственно данному становлению, в котором зародыш всех будущих качественных оформлений.

с) Ввиду отсутствия у Гегеля категории числа перед категорией самостоятельного становления последнее оказывается у него обоснованным не очень ясно. Именно, здесь чувствуется какой-то пропуск и скачок. Почему синтез бытия и небытия есть становление? Разумеется, синтез этот формулирован правильно, поскольку становление действительно есть в каждый свой момент и бытие и небытие. Но тут чувствуется скачок, который для полной ясности должен быть чем-то заполнен. Перейдем от бытия и небытия к числу. Число есть та или (иная) комбинация актов полагания. Если число действительно таково, то, значит, оно есть, прежде всего, некая расчлененность, т. е. нечто отличное от просто бытия тем, что оно не есть ни просто одна неопределенная точка, ни просто полагание вообще, но нечто распространенное и в своей распростертости — расчлененное. Противопоставим теперь этому инобытие и будем искать синтеза полученной расчлененной распростертости с ее инобытием. Мы получаем не что иное, как становление. И мы ясно понимаем, почему именно

становление. Раньше было распространение расчлененное (на стадии числа); теперь же, ввиду синтеза с инобытием, данное распространение должно стать нерасчлененным. А это нерасчлененное распространение и есть становление.

Пропустивши число в начале своего учения о бытии, Гегель весьма затруднил понимание диалектики своего «становления». Будучи совершенно правильной, она не получила у него достаточной мотивировки. И только взявши его не просто как синтез бытия и небытия, но как синтез бытия и небытия в бытии (число) с бытием и небытием в небытии (инобытие), только при такой детализации диалектического вывода мы и получаем категорию становления во всей ее отчетливой, яснейшей форме. Гораздо правильнее в этом отношении рассуждали античные платоники, помещавшие число не между эйдосом и вещью, но между первопринципом и эйдосом, полагая, что для конструирования эйдоса необходимы предварительные акты чистого полагания, а эти последние есть не что иное, как дробимое Единое. Такова точка зрения Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла и др. платоников. Позитивист Аристотель, отрицающий Единое как субстанцию и хорошо понимающий, что число все же есть некая бескачественность, полагает его между эйдосом и вещью. Он берет от эйдоса его идеальность и бескачественность, а от вещей их расчлененность и получает категорию числа. Однако он просмотрел, что бескачественность вполне удовлетворяется уже самым чистым бытием, и что в расчлененности нуждаются не только вещи, но и сами эйдосы, и что, следовательно, принцип этого расчленения, или число, по крайней мере, сопутствует эйдосу, если не прямо ему предшествует.

d) Мы здесь не даем никаких подробностей диалектики числа, так как эта обширнейшая область заслуживает самостоятельной разработки. Но если бы мы вошли в эти подробности, мы сразу могли бы заметить, что и структура самого числа, и взаимоотношение разных чисел несет на себе те же общие категории, которые характерны и вообще для мысли. Мы тут нашли бы свое «бытие», свое «инобытие», свое «становление», свое «ставшее» и т. д. и т. д., но только с одной фундаментальной особенностью: все это относится не к качеству и вообще не к какой-нибудь содержательной наполненности бытия, но исключительно к актам полагания. Таким образом, число есть как бы формальная сторона бытия, и в частности качества.

e) В связи с этим может возникнуть мысль, не есть ли уже число тот первый символ вообще, который мы здесь ищем. Формально это, конечно, есть первый символ. Число есть первая законченная конструкция бытия, первый его лик; и в этом смысле мы не ошибемся, если станем его считать первым символом вообще. Однако такое число ничем внутри не заполнено, оно состоит только из чистых актов полагания и равнодушно ко всякому содержанию и качеству. Едва ли поэтому целесообразно этот символ считать действительно первым полным синтезом. Попробуем изучить бытие также и со стороны его качества и внутренней определенности — тогда первая законченная конструкция с гораздо большим правом сможет считаться первым полным символом вообще.

б. Наконец, вооруженные полной интуицией становления, на основании всех предыдущих разграничений, мы можем теперь дать и развернутую характеристику

самого становления.

а) Из предыдущего мы можем извлечь, главным образом, два принципа становления или, вернее, две формулировки одного и того же его принципа. Во-первых, становление есть граница границы. И, во-вторых, становление есть синтез (или совпадение) бытия с небытием или, точнее, бытия, уходящего в небытие, с небытием, уходящим в бытие.

Что касается первой формулировки, то происхождение ее очень ясно. Бытие, чтобы быть, отличается от небытия и тем предполагает для себя определенную границу; небытие, чтобы быть, отличается от бытия и тем самым также предопределяет для себя границу. Возьмем теперь самую границу. Чтобы быть, она тоже должна отличаться от всего иного. Однако ничего иного у нас пока нет. Есть бытие, небытие и их совпадение, образующее границу; От чего же граница должна отличаться и в чем, собственно говоря, она должна полагать свою собственную границу? Этой областью может быть только она сама, т. е. она сама полагает свою границу в самой себе. Но полагать границу в таком виде значит нигде не полагать никакой границы, потому что двигаться по замкнутой границе тела — это значит никогда не находить никакой границы. Вот почему граница границы есть безграничность. И вот почему становление есть прежде всего безграничное достижение границы и всегдашняя невозможность ее определенно достигнуть.

Собственно говоря, ничего иного не значит и то, что в становлении бытие не уходит в небытие, а небытие уходит в бытие. Если бытие уходит в небытие, то это значит, что бытие самым актом своего полагания тут же себя и снимает; и если небытие уходит в бытие, то это значит, что небытие самым актом своего полагания тут же и снимает себя, или, что то же, бытие самым актом своего снятия бытия тут же и полагает себя. Отсюда получается характерная для становления сплошность и непрерывность. Достижение границы тут не только безгранично, но оно еще и сплошно, непрерывно, абсолютно неразлично в себе.

Вот в чем природа становления. Но отсюда немало разных существенных подробностей.

б) Безграничная сплошность становления, прежде всего, запрещает примышлять здесь всякую малейшую оформленность и различимость.

На этом основании необходимо записать, что становление не может иметь ни начала, ни середины, ни конца, ни какой бы то ни было вообще различимой точки внутри себя. Становление не состоит ровно ни из каких точек. Оно все время алогически плывет, расплывается; и в тот самый момент, когда вы движетесь за какую-нибудь определенную его точку, в этот самый момент ваша точка исчезает, уходит в прошлое и заменяется бесконечностью новых точек. В этот поток не только нельзя войти два раза, как учил Гераклит, но нельзя войти уже и однажды, ибо он все разный, и разный не только в несколько разных моментов времени, но уже и в один-единственный.

В становлении не может быть совершенно ничего отличено или названо. Все, что получит хоть какое-нибудь наименование, уже тем самым будет извлечено из этого

II. Общая структура первого символа

сплошного потока и уже будет вне его. Все это уже будет иметь какую-то форму и будет ставшим, т. е. результатом становления, а не самим становлением.

с) Это, однако, не значит, что становление есть просто отсутствие бытия. Кто рассуждает так, тот ничего не понимает в становлении. Как раз все дело тут в том-то и заключается, что становление есть синтез и совпадение бытия и небытия. Мы не можем указать в становлении ни одной раздельной точки. Но самое становление только потому и возможно, что оно переходит от одной раздельной точки к другой такой же. Однако фактически переходить от одной точки к другой — это не значит четко фиксировать эти точки. Самому становлению неизвестны никакие раздельные точки, оно в отношении их совершенно слепо. Эти точки, рассуждая отвлеченно, можно было бы и сосчитать, подобно тому как мы считаем раздельные секунды, несмотря на сплошность и непрерывность временного потока. Однако ясно, что такая исчисляемая сетка становления отнюдь не есть само становление, и эта сетка должна быть еще залита этим сплошным и неразличимым потоком или погружена в эту мглу непрерывных возникновений.

Таким образом, становление есть не просто отсутствие бытия, но отсутствие такого бытия, которое должно было бы быть. Кажется, что это бытие, эти раздельные и осмысленные акты полагания находятся где-то тут же возле, что вот-вот становление их достигнет. Однако само существо становления заключается в том, чтобы вечно искать формы и никогда ее не находить. Даже все эти слова, привлеченные для его характеристики, «вечно», «искать», «не находить» и проч. — не есть то, что свойственно становлению предметно, ибо всякая такая предметность уже превратила бы его в совокупность раздельных признаков и тем лишила бы его самого главного быть нерасчленимым потоком. Эти слова есть только продукт какого-то сознания, смотрящего на становление со стороны.

d) Отсюда, становление есть некое вечное беспокойство и как бы вечная тревога. Его неопределенность полна ожиданий и надежд. Но она никогда не кончается, не переходит в определенность, в форму, никогда не насыщается, никогда не прекращает своих исканий. Оттого неопределенность становления мучительна и тосклива. Становление живет именно этой неизвестностью, этой вечной и неизбывной неизвестностью, ибо не известно здесь ни того, кто стремится, ни того, как стремится, ни того, куда стремится. В становлении слышны какие-то числа, ибо становление есть какой-то переход, а переходить можно только от одного к другому, т. е. только тогда, когда можно считать. Но эти числа здесь погашены, запряваны в бездну неразличимости, размыты и растворены. И поэтому в самом становлении числа эти слышны только как некоторый пульс какого-то неведомого и непредставимого вселенского сердца. Эти глухие и тайные удары и толчки становления совершенно непонятны; неизвестно, кому они принадлежат и в силу чего происходят. Но так оно и должно быть, ибо иначе мы уже вышли бы за пределы абсолютной неразличимости становления.

e) Становление живет неизвестностью раздельных и числовых пунктов своих переходов, неизвестностью тех актов полагания бытия, из сплошного заполнения

которых оно и образуется. Однако в нем не только бытие и число; в нем также и небытие, инобытие. А инобытие вносит в структуру вещей свою, вполне специфическую стихию, не имеющую ничего общего с отвлеченной отдельностью числовых актов полагания. И когда мы получаем полную вещь, то мы можем легко выделить и ее отвлеченную числовую сетку, и ее инобытийную, качественную наполненность. Но вот мы в пределах чистого становления, т. е. мы не знаем ни той вещи, которая становится, ни тем более деталей ее структуры. И мы сразу начинаем видеть, к какому результату приводит эта неизвестность.

Если бы мы знали те качества, которыми заполнены здесь переходы от одного пункта к другому, то мы понимали бы и то, откуда происходит та «неравномерность», та разнообразная «скорость», которая характеризует здесь разные протекания. Когда бурлит поток, то, наблюдая высоту его падения, условия его протекания (характер дна и берегов) и проч., мы можем вполне обоснованно сказать, почему в одном месте он образует водопад, в другом водоворот, в третьем — крутой поворот своего русла и т. д. и т. д. Но пусть мы ничего этого не знаем, а знаем только самое течение потока. Это будет равносильно пониманию потока как некоего необоснованного хаоса. И вот поэтому становление есть для нас всегда бурлящий поток, об условиях протекания которого мы ничего не знаем; или, вернее, это всегда необоснованный и мучительный хаос противоречий, который, однако, имеет вполне самостоятельное и, при непосредственной оценке, в некотором смысле абсолютное существование.

f) Даже больше того. Мы можем наблюдать в становлении весьма интенсивное противоречие между этой его инобытийной качественностью и внутренним числовым скелетом. Мы можем наблюдать, как становление борется с самим собою, что ведь вполне естественно, поскольку каждый его момент (как сказано выше) настолько же полагает себя, насколько и снимает себя, и поскольку, очевидно, все его моменты сразу и полагают, утверждают себя, и тут же снимают, отрицают себя. Становление обязательно есть самопротивоборство, которое в иных видах и периодах становления может ослабевать и быть незаметным (хотя уничтожиться оно не может никогда, стремясь к существу самого становления), но которое в других своих типах и на других этапах может обладать колоссальной силой и весьма интенсивным выражением. Таким образом, хаос становления есть хаос самопротивоборства, которое тут обязательно должно быть непонятно и необоснованно, чтобы сохранилась чистота самой категории.

И, наконец, самопротивоборство достигает тут еще большей своей силы тогда, когда мы вспомним, что становление существует как обоснованное на самом себе, что оно само себя и порождает и полагает. Хотя понятия «рождения» и «смерти» относятся не к чистому становлению как таковому, но к тому его типу, который мы ниже именуем «жизнью», все же привлечение этих терминов к чистому становлению делает и здесь многое понятным и выразительным. Становление: 1) само рождает себя, 2) само поглощает себя, 3) само порождает все иное, 4) само и поглощает все иное. Это — простой перифраз того основного принципа становления, который мы выше характеризовали как переход и гибель бытия в небытии и как переход и гибель небытия в бытии. Это чудовищное и всеильное самопорождение и самопоглощение, это

звериное порождение всего и одновременное его уничтожение страшно именно тем, что его нельзя назвать и определить, что оно принципиально безымянно и неопределенно, что неизвестны и его порождения, которые оно поглощает и уничтожает в самый момент их появления, что невозможно и представить себе, для каких целей, по каким причинам и как именно происходят эти порождения и уничтожения, это ежемгновенное самовозникновение и самоубийство.

g) Не надо удивляться этой жуткой противоречивости категории становления. Удивляется тот, кто думает, что на свете существуют только расчлененные формы и рациональные схемы и что не существует никаких противоречий, никаких разрушений, смятения, смерти и вообще иррационального. Однако нетрудно показать, что и всякая расчлененная форма, или рациональная схема, возможна только как сравнение или как наличное бытие (об этом — в дальнейшем), а сравнение есть не что иное, как результат становления. Таким образом, не говоря уже о специфически иррациональном, само рациональное громко кричит о наличии вполне иррационального в бытии, о том, что реальное бытие — не рационально и не иррационально, но в нем до неразличимости совпадают обе эти стихии. Становление же есть очень высокий принцип действительности; выше его только «бытие» и «небытие». Как же этот принцип, долженствующий осмыслять всю действительность, не будет принципом рационального и вместе иррационального? Как он может не быть принципом совмещения и совпадения того и другого, если вся действительность как раз и есть это совпадение? Тут можно возражать только путем перехода «в другой ряд». Можно сказать, что действительность — не только становление или не только иррациональность. Однако мы и не утверждаем, что действительность только становление; и еще менее того мы утверждаем, что она есть только иррациональность, или только рациональность, или только совпадение того и другого. Действительность содержит в себе еще десятки и сотни других категорий, не имеющих с этими ничего общего. Однако становление есть все же некий момент, некая сторона действительности; и поскольку оно в качестве такого момента и стороны реально, постольку оно обладает всеми теми свойствами, которые указаны у нас выше.

В связи с этим можно и вполне определенно говорить о становлении как о первопринципе сущего вообще. Самое само не есть даже и первопринцип. Оно выше всего. «Бытие» и «небытие» суть первопринципы. Но первопринципу надлежит быть одному, единому. Поэтому «бытие» и «небытие» лучше не считать первопринципами в собственном смысле слова, а лучше считать таковым именно становление. Тут ведь содержится и бытие и небытие и, с другой стороны, конкретно не содержится еще пока ничего другого. Следовательно, тут мы имеем, с одной стороны, все (и как раз с точки зрения его полагания и неполагания), а с другой — не все в его конкретном выявлении (ибо тут конкретно еще нет ничего), но все именно только еще принципиально. Становление обеспечивает только появление вещей, их уничтожение и связь того и другого. А это достаточно для того, чтобы становление считать первопринципом.

h) В связи с этим мы как раз нередко и встречаем в истории философии трактование первопринципа как чистого становления. Так, уже Гераклит выставил этот

принцип в достаточно определенной форме. Плотин очень часто толкует свое Единое как потенцию, как мощь становления всякого бытия. Фихте нечто вроде этого становления мыслил в своей «Tathandlung»¹⁵ первого Наукоучения. Шопенгауэр нарисовал на ней свою грандиозную картину Мировой Воли, а неокантианцы выставили принцип «происхождения» (Ursprung), который они тоже понимали как совпадение «нечто» и «ничто» для первоопределения всякой логической формы вообще. Конкретный анализ всех этих учений показал бы всю их мировоззрительную несовместимость и полную оригинальность их историко-культурного стиля и физиономии. Однако нетрудно было бы полагать и то, что по существу и чисто логически они сводятся только к одному простейшему и основному тезису, который можно формулировать по-разному и который нам нельзя забывать при всех картинных и поэтических выводах, невольно возникающих у всякого при всматривании и вслушивании в природу становления: становление есть совпадение бытия, уничтожающегося в небытии, с небытием, возникающим в качестве бытия; или — граница границы (т. е. безграничная и сплошная длительность, или распространенность); или совпадение числа и его инобытия в чистую нерасчленимую инаковость; или попросту — совпадение бытия и небытия, данное как такое, в чистейшем и непосредственном виде.

После всей этой диалектики становления мы можем перейти к следующей категории в пределах первого символа, к «ставшему».

2. Ставшее и для-себя-бытие

а) Вернемся к тем прозаическим чувственным установкам, с которых мы начали строить наш первый символ абсолютной самости.

Мы говорили, что вещь характеризуется не одними текущими процессами своего существования, но что существует в ней и некоторый определенный результат этих процессов в виде тех или иных устойчивых качеств вещи. Едва ли можно возражать на это невинное утверждение. Ведь в самом деле, не может же вещь только меняться. Как бы она ни менялась, но в ней всегда есть что-то устойчивое, благодаря чему эта вещь есть нечто, есть какое-то качество или сумма качеств. Если бы она только менялась, т. е. если бы она в каждое мгновение становилась все новой и новой, то, естественно, самая вещь перестала бы и существовать как вещь, или, по крайней мере, о ней ничего нельзя было бы сказать определенного. Что можно сказать о вещи, если она в каждое новое мгновение своего существования уже не та, что была раньше, а совсем другая, и другая — не по какому-нибудь своему качеству, но другая по самой своей субстанции, нумерически другая. Это было бы равносильно тому, что перед нами не какая-нибудь определенная вещь, но — перо, карандаш, чернильница, пресс-папье, радиоприемник и еще бесчисленное множество вещей, о которых ничего не известно, кроме того, что они непрерывно переходят одна в другую. Явно, что это нелепость.

Вещь есть вещь. Она есть нечто, и притом нечто определенное. Она устойчива, сама с собой согласна, имеет свои определенные границы, очертания, вид, как бы она

¹⁵См. выше, с. 000.

ни менялась и как бы ни становилась. На нее можно указать пальцем в расчете, что она не исчезнет в то же самое мгновение, в какое мы на нее указываем, но что она есть именно она, предмет нашего рассмотрения или размышления, что она хотя бы относительно устойчива и постоянна. Однако поскольку все же невозможно представить себе, что она хотя бы на одно мгновение перестала изменяться, то нам естественнее всего представлять себе ее устойчивые качества как результат ее изменений, как то, к чему пришло ее изменение и что более или менее длится в настоящем и не сразу уходит в безвозвратное прошлое. Так возникает новая логическая категория — ставшего.

b) Можно по-разному понимать и изображать эту категорию. Как результат становления, она есть ставшее — то, что стало. Как нечто устойчивое и постоянное (хотя бы относительно), она есть качество. Как то, что можно зафиксировать и обозначить и что не просто вечно появляется и исчезает, она есть нечто. Как то, что есть не просто пустое и абстрактное бытие, которое еще должно переходить в небытие и в нем теряться, но бытие устойчивое и определенное, фиксированное, закрепленное, она есть наличность, наличное бытие. Все эти моменты ставшего с большой подробностью и в строжайшей последовательности изложены в «Логике» Гегеля, в главе о «наличном бытии», и нам нет нужды повторять здесь то, что в гениальной (хотя и — внешне — в несколько туманной) форме продумано и изложено раньше. Но нам важно отметить то главнейшее, без чего эта категория не может войти в нашу систему.

c) Прежде всего, как получается такая категория? Она получается тем обычным способом, каким возникает и всякая другая категория, в том числе и бытие. Ведь бытие не могло остаться у нас в том абстрактном виде, в каком мы его зафиксировали вначале. Бытие обязательно противопоставляется небытию. Бытие есть только тогда, когда есть небытие. Следовательно, и становление есть только тогда, когда существует и не-становление. Но что такое не-становление? Мы уже не можем привлечь для этого использованные нами категории бытия и небытия по той простой причине, что они вовсе не есть противоположность становления. Бытие и небытие включены в само становление, и становление из них строится — как же оно может быть их противоположностью? Противоположностью должно быть здесь нечто такое, что указывало бы на превзойденность становления, т. е. свидетельствовало бы о том, что мы действительно вышли за пределы становления. А бытие не выводит нас за пределы становления; оно — внутри самого становления. И также не выводит нас и небытие, — по той же причине. Значит, не-становление может быть только отрицанием, прекращением становления. А это и есть ставшее, результат становления.

Так диалектически получается категория ставшего.

d) Далее, очень важна эта модификация категорий бытия и небытия, которая образуется на стадии этой новой категории. Если вначале они резко противопоставлялись и в становлении они совпали в безразлично-текущем смешении, то — что сделалось с ними теперь? Погибнуть ведь они не могут, ибо никакая логическая категория вообще не погибает, ввиду неприменимости к ней никаких временных характеристик. Однако в какой же тогда она форме здесь выступает?

Ответить на этот вопрос надо еще и потому, что Гегель, давший здесь по существу дела исчерпывающий анализ, не постарался быть для нас ясным и не дал ту простейшую формулировку, которая избавила бы и его от массы разнообразных пояснений и примечаний, и нас самих от необходимости десятки раз его перечитывать и интерпретировать.

Простое и ясное положение дела с этими категориями внутри категории ставшего сводится к следующему. — Бытие перешло в инобытие и там растворилось, исчезло. Спрашивается: окончательно ли оно там исчезло? На стадии становления — да. Но становление само переходит в свою противоположность, перестает быть становлением. Следовательно, и бытие, которое перешло в нем в небытие, должно испытать противоположную судьбу. А это значит из небытия вернуться в бытие. Но бытие уже и без того есть бытие. Значит, если бытие после своего исчезновения в небытие опять становится бытием, то можно сказать, что в ставшем бытие возвращается к самому себе, или — что то же — на стадии ставшего бытие, устремившись в небытие, находит себя самого в этом инобытии, наталкивается на самого себя.

Вот какая простейшая истина кроется в диалектике ставшего. Гегель изложил эту диалектику очень трудно и сложно. И ее гораздо проще и понятнее понял Фихте в своем учении о том, как Я находит себя в Не-Я.

Из нашей диалектики ставшего сразу становится понятным самое основное, что характеризует эту категорию. Ясным является, почему ставшее есть, напр., качество. Покамест бытие уходило в небытие при полном забвении себя самого, в условиях как бы полной слепоты, оно окончательно теряло себя, и не могло быть и речи ни о каком определенном качестве. Но вот теперь бытие вернулось к себе, как бы описавши некоторый круг, встретилось с самим собой; и — стало возможным говорить уже об определенном бытии, о качестве. Понятно и то, почему наше бытие стало теперь «чем-то», почему оно получило какую-то границу и стало как бы конечным, — хотя точнее говорить пока не столько о конечном, сколько об определенном. Раньше чистое бытие вообще не определялось никак, а бытие становления имело постоянно скользящую и неопределенно-текущую границу и предел. Теперь эта граница перестала уходить в неопределенную даль, вернулась к себе, т. е. очертила определенную фигуру. Почему бытие стало и качеством, и чем-то, и конечным, ограниченным и определенным.

е) Наконец, в категории ставшего необходимо отметить еще одну очень важную черту, развивать которую здесь мы не станем подробно, но указать на которую совершенно необходимо, поскольку она очень будет помогать нам в анализе многих других категорий.

А именно, ставшее получилось у нас в результате встречи бытия в небытии с самим собою в результате как бы очерчивания им некоей замкнутой линии. Для первого взгляда это есть дедукция конечного вообще: раз очерчена граница чего-нибудь, значит, последнее конечно. И этот вывод не лишен правильности. Но только он односторонен. Как мы только что заметили, речь идет здесь, собственно говоря, не столько о конечном, сколько об определенном. А определенное может быть не только конечным.

В самом деле, бесконечное обычно трактуется как то, что не имеет конца, как то, конца чего невозможно достичь. Мы не будем тратить многих слов для критики этого взгляда, так как подробное учение о бесконечности развито нами в другом месте. Но мы кратко отметим, что упомянутая потенциальная бесконечность вовсе не есть бесконечность, а есть только противоречие в пределах конечного. Ставить одну границу, потом ее снимать и ставить другую границу немного подалее (немного — в смысле определенного, вполне конечного числа единиц длины) — это нисколько не значит иметь дело с бесконечным. Это значит иметь дело только с конечным. Поэты и философы прошлых времен затрачивали массу времени и бумаги на восхваление этого, как им казалось, очень возвышенного предмета — потенциальной, т. е. нигде не имеющей никакого предела, бесконечности. На самом же деле воспарение по такой бесконечности у каждого кончается очень скоро; и это совершается, говорит Гегель, не ввиду возвышенности такого воспарения, а ввиду его скуки, потому что всякому быстро надоедает делать одно и то же, т. е. ставить себе произвольную границу и тут же ее снимать.

Настоящая бесконечность вовсе не есть что-нибудь неопределенное и абсолютно лишенное всякой конечности. Настоящая бесконечность как раз и есть синтез чистого ставшего, т. е. чистой качественности бытия, с ее конечностью. Конечность остается как такая, но в ее определенных границах начинает биться и трепетать то небытие, которое никогда и не исключалось нами из ставшего, а только, может быть, в связи с теми или другими установками, не ставилось на первый план. Ведь ставшее есть нахождение бытием в небытии самого себя. Стало быть, небытие тут есть, а с ним и — вся та неопределенная и неразличимая текучесть, которая для него существенна. Поэтому ставшее есть не только определенность, не только наличие границ, но еще и понимание этих границ как прошедших все небытие, всю его безразличную, т. е. не имеющую ни начала, ни конца, текучесть. А это и есть та бесконечность, которую мы назвали настоящей, поскольку она не барахтается только с одним конечным, но¹⁶ действительно включает в себя всю неопределенность (в смысле начала и конца) небытия и становления. С этой точки зрения и нужно понимать указанное выше определение бесконечности как синтеза (или тождества) качества и конечного: качественность рождается у нас в результате становления бытия по беспредельному полю небытия, конечное же рождается в результате встречи бытия, прошедшего все это небытие, с самим собою.

Эта теория актуальной бесконечности не развивается здесь у нас подробно. Но необходимо было указать ее место в системе диалектики первого символа.

2. Пойдем далее. Что еще не приняли мы во внимание из нашей обывательской прозы по поводу общих свойств обыкновенной чувственной вещи? Если помним, там мы отметили, что разнообразные качества вещи не существуют в ней совершенно раздробленно, но что все они объединяются в нечто целое, в некую определенную индивидуальность вещи. Посмотрим, как можно было бы закрепить этот момент

¹⁶В рукописи: то.

категориально.

а) Что нужно для того, чтобы вещь была цельною и определенной индивидуальностью? Для этого, очевидно, надо, чтобы все ее качества объединялись между собою настолько близко и глубоко, чтобы все они как бы тонули в том целом, что собою вещь представляет. Покамест мы фиксируем каждое качество вещи отдельно или покамест мы объединяем все ее качества вместе, но так, что они не образуют нумерического единства вещи как таковой, до тех пор, ясно, не может идти разговор о цельной индивидуальности вещи. Но как сделать так, чтобы все качества вещи действительно слились в некое отдельное нумерическое единство? Первое решение этого вопроса, возникающее у нас необдуманно, гласит, что качества вещи вообще должны перестать существовать как отдельные. Этого, однако, не должно быть. В том-то и состоит вся наша задача, чтобы создать из качеств одно нумерическое единство, не уничтожая самих качеств. Как это сделать?

б) Это можно сделать так, чтобы создать для всех качеств вещи одно общее лоно, поместить их как бы на одном определенном фоне вещи. До сих пор мы имели, косвенно говоря, лишь очерченный контур вещи. Когда бытие встретилось в небытии с самим собою, оно, в сущности, только описало некую замкнутую границу. Это и дало нам возможность говорить о качестве, о нечто, о конечном и бесконечном. Но мы еще совершенно не знаем, что же находится внутри этого контура. Скажут: вы нарисовали круг, естественно, что внутри этого круга находится просто пустое место и больше ничего. Конечно, с этим нужно реально согласиться: внутри круга действительно только пустое место и больше нет ничего. Однако наши категории еще никакого «пустого места» внутри контуров вещи не зафиксировали. Наше внимание все время шло за бытием, которое чертило в небытии свой круг. Мы как бы все время смотрели на острие карандаша, чертившего круг, и единственная новость, которую мы на этом пути усмотрели, — это встреча проводимой нами линии с нею же самой, т. е. получение замкнутой линии. Ни о каких пунктах, ни о каком внутреннем содержании очерчиваемых нами границ мы до сих пор не имели ровно никакого представления, хотя эта пустота и получалась фактически в результате нашего черчения. Теперь настало время и это содержимое полученных нами границ зафиксировать категориально. Это ведь и есть то общее лоно, тот фон, на котором могут существовать любые качества вещи. Сколько бы этих качеств ни было и какие бы они ни были, раз есть возможность их поместить в очерченных границах, значит, они не нарушат индивидуальности данной вещи. Данная вещь все равно будет стоять перед нашими глазами как такая.

с) Чтобы подойти к новой диалектической категории, получаемой здесь, вплотную, заметим, что эта «пустота» есть ведь не что иное, как отсутствие различий, а отсутствие различий есть отсутствие бытия, т. е. присутствие небытия. Следовательно, необходимо, чтобы выведенная нами раньше категория ставшего получала внутри себя свое небытие. Раньше мы говорили, что в ставшем бытие возвращается к самому себе, т. е. бытие, перейдя в небытие, заканчивается опять бытием же. Теперь же, в результате нового диалектического движения, должно получиться не бытие, но небытие; и

получиться оно должно вместе с получением самого ставшего, ибо оно существует не где-нибудь вообще, но именно внутри самого ставшего. Откуда же могло бы получиться диалектическим путем нужное нам специфическое небытие? Раз бытие в ставшем получилось в результате его определенного диалектического развития, то, очевидно, и небытие должно получиться так же. Можно поискать истоков этого небытия только в той единственной категории, где оно выступило перед нами в своей активной форме, т. е. в категории становления.

В самом деле, становление возможно только благодаря небытию, которое совпало с бытием. Но бытие, исчезнувшее в небытии на стадии становления, снова вернулось к себе на стадии ставшего. Не та же ли судьба постигла и небытие? Ведь в становление обе категории вошли вполне равномерно, и бытие, и небытие. Бытие, погрузившись в небытие, вновь нашло себя в качестве бытия. Очевидно, и инобытие, погрузившись в бытие, вновь нашло себя в качестве инобытия. Ведь когда мы, идя от становления к ставшему, очерчивали первый контур бытия, мы ведь не только шли от бытия к небытию, т. е. не только наша точка, которую мы поставили карандашом на бумаге, двигалась по неопределенному белому полю бумаги. Точно так же необходимо сказать и то, что здесь мы от небытия шли к бытию, ибо неопределенное белое поле бумаги по мере движения нашего карандаша все больше и больше оформлялось и все более и более законченно появлялась очерчиваемая фигура. А когда бытие достигло степени ставшего, то, очевидно, не только бытие, пройдя поле небытия, вернулось к самому себе (ибо наш карандаш пришел в исходную точку и тем замкнул очерчиваемую им фигуру), но и небытие, превратившись в бытие, тоже вернулось к самому себе (ибо когда карандаш только еще огибал свою кривую, то небытие уходило на оформление получаемой таким образом фигуры, т. е. превращалось в бытие; а когда фигура замкнулась, то процесс завоевания бытием небытия кончился, и внутри полученных границ вновь разверзлась бездна все того же небытия, какое было и раньше).

Несомненно, это новое диалектическое движение очень выгодно восполняет ту прореху, которую мы до сих пор не замечали. Мы раньше показали, как бытие находит себя в небытии. Но существует не только бытие, и в становлении как раз бытие и небытие представлены совершенно равноправно. Следовательно, и небытие тоже находит себя в бытии. И если раньше мы получили категорию ставшего, то сейчас получаем, несомненно, нечто новое, новую категорию, которую надо теперь же зафиксировать терминологически.

d) О терминологии здесь можно спорить. Мы поступим, может быть, не очень строго, но зато внесем непоколебимую ясность в предмет, если назовем эту новую категорию категорией индивидуальности, индивидуальной вещи, или просто категорией факта. В самом деле, что приносит нам нового фиксация небытия внутри самой вещи? Она приносит с собой ту удивительную особенность вещи, которая переносит наше внимание именно на саму вещь. Ведь когда мы получили ставшее (наличное бытие, качество, нечто), мы неизбежно были связаны с категорией границы, так как ставшее тем и отличается от становления, что это становление описало некоторую замкнутую кривую и породило таким образом определенную границу. Но

мы не стали специально излагать диалектику границы. Если бы мы это сделали, то было бы отчетливо ясно, что граница совершенно так же принадлежит кругу, как и тому фону, на котором он начерчен. Да это ясно и без всякой диалектики уже для простейшего чувственного восприятия. Если бы граница принадлежала только кругу, то круг не имел бы никакой границы с окружающим его фоном, т. е. не был бы кругом. А если бы она принадлежала только окружающему фону, то круг тоже оказался бы лишенным всякой границы и, значит, тоже не был бы кругом. Ясно, что граница сразу и одновременно принадлежит как ограничиваемому, так и ограничивающему, как, впрочем, это вытекает уже из того, что граница возникает путем становления, а в становлении бытие и небытие как раз совпали. Но тогда ясно и то, что наше ставшее (наличное бытие, качество, нечто) определяется не только самим собою, но и своим окружением, т. е. небытием, оставшимся на свободе после получения нами замкнутой границы, т. е. осталось вне полученных нами границ. Чтобы ясно мыслить себе ставшее (наличное бытие, качество, нечто), мы по необходимости должны примышлять и окружающий его фон. Пусть перед нами красный цвет. Если мы хотим представить себе его как индивидуальное явление, т. е. как пятно, мы по необходимости должны мыслить его фон, где это пятно находится, ибо иначе мы не уловим контуров этого пятна, т. е. не уловим самого пятна. Однако одних контуров мало. Сами по себе контуры еще не создают красного пятна, поскольку пространство, находящееся внутри данного контура, может быть заполнено и не красным, а другим цветом и может даже вообще не заполняться ничем. Значит, чтобы мы фиксировали именно красное пятно, необходимо отвлечься от фона, на котором существует пятно, и сосредоточить свое внимание на нем самом. Граница и контур пятна от этого совершенно не пострадают, потому что для существования контура важна его определяемость через небытие, а небытие одинаково может фиксироваться как извне нашего пятна, так и изнутри. Ведь можно же пробегать глазами по окружности, находясь как бы внутри самого круга. Мы можем определить форму палатки, которую мы раскинули во время путешествия в лесу, или обходя ее кругом извне, или обходя ее кругом изнутри. Таким образом, при помещении небытия внутри нашего ставшего его определенность (как качества, как личности, как «чего-то») вполне остается на месте, а зато мы получаем несомненное преимущество: мы заодно фиксируем и саму качественность вещи, само качественное содержание вещи, уже не привлекая для этого свободного и никак не окачественного небытия, находящегося за пределами самой вещи и всех ее качеств.

Я думаю, можно без всяких опасений признать, что тут перед нами действительно индивидуальность, абсолютная определенность вещи, вещь как индивидуальность, вещь как то, что является предметом чьего бы то ни было внимания само по себе, не косвенно, но вполне непосредственно, то, что определено независимо ни от чего, что само дало себе свою определенность, стало быть, то, что есть абсолютная определенность.

е) На этом можно было бы и кончить рассмотрение данной категории, если бы Гегель не употребил для нее одного выражения, которое имеет для нас большую ценность, несмотря на свое внешнее неудобство. А именно, то, что мы рассматриваем

здесь под именем индивидуальности, Гегель рассматривает под именем «для-себя-бытие». Хотя предложенная нами диалектика индивидуальности по существу не отличается от гегелевской (являясь, впрочем, несравненно более простой и ясной), все же самый термин «для-себя-бытие» способен вызывать в нас недоумение. Зачем понадобилось Гегелю такое сложное выражение?

Внимательно перечитывая главу о «для-себя-бытии» у Гегеля, мы в конце концов начинаем отчетливо видеть, что заставило Гегеля выражаться именно так. Вспомним диалектику, проведенную выше: ставшее не есть абсолютная определенность, потому что его границы (т. е. то самое, что делает его определенным) зависят от внешнего окружения (или небытия); но когда ставшее начинает зависеть только от себя, т. е. быть уже абсолютной определенностью, тогда его границы должны быть определены изнутри его самого; а это как раз и есть специфическая особенность индивидуальности вещи. Таким образом, есть все основания понимать эту индивидуальность как «для-себя-бытие». Здесь бытие получило значение само по себе, как таковое. Здесь мы соотносим его с ним же самим. Когда говорилось просто о качестве, то обязательно мыслился при этом и окружающий его фон, от которого оно должно было резко отличаться, т. е. обязательно мыслилось и его окружение. Не сравнивая данное качество с окружающим его фоном, т. е. с его небытием, или с его отрицанием, или, другими словами, не соотнося данного качества с его небытием, или отрицанием, мы не смогли бы познать и самого этого качества. Теперь же мы сравниваем наше качество с ним же самим, соотносим с ним же самим. А это и значит, что оно получает для нас самодовлеющую ценность и поэтому превращается в бытие, существующее «для себя».

Можно сказать еще и иначе. Качество, впервые полученное при помощи замыкания круга, содержит в себе только один план, один слой. Поэтому сравнивать его можно только с чем-нибудь другим. «Для-себя-бытие» содержит в себе два плана, или слоя, поскольку качество здесь соотносено с самим же собою. Мы как бы говорим: «Этот зеленый цвет есть именно зеленый цвет». И наше качество, или ставшее, перекрывается новым слоем — тем именно, что мы о качестве утверждаем. Один слой — это качество как такое, качество до нашей специальной фиксации — то, о чем мы утверждаем, что оно есть именно данное качество. Второй слой — качество, впервые фиксируемое нами, — то, что именно мы о данном качестве высказываем. При этом оба слоя суть абсолютно одно и то же, ибо совершенно одно и то же — то, о чем здесь говорится, и то, что именно здесь говорится.

f) Необходимо, наконец, отметить еще и то, что для-себя-бытие, или абсолютная индивидуальность вещи, нисколько не мешает существовать тому, что мы популярно называем внешним фоном и что в диалектике называется небытием, или отрицанием. Если вещь есть абсолютная определенность, т. е. если всякое свое небытие она включила в себя саму, это еще не значит, что вокруг нее отныне уже не может быть никакого небытия. Оно останется в полной силе, но оно уже потеряло определяющую способность для качества. Качество уже теперь не заинтересовано во внешнем небытии, не зависит от него, не соотносится с ним, не определяется им. Само же по себе это небытие, конечно, существует; и для-себя-бытие, абсолютная определенность

вещи, по-прежнему продолжает выделяться на его фоне своими резкими и яркими очертаниями.

3. Эманация

Остается еще один момент, не принятый нами во внимание из обывательского отношения к чувственной вещи. Именно вещь есть не просто абсолютная индивидуальность, данная сама по себе. Она еще и действует, страдает. Тот самый ее фон, который, по только что изложенному, остался нетронутым, он может теперь сам подвергнуться действию вещи, равно как и может сам воздействовать на вещь (но, конечно, уже не в смысле определения ее как абсолютной индивидуальности, потому что в этом она уже не нуждается). Такое пребывание вещи с ее абсолютной определенностью в некоей среде заново перекрывает вещь каким-то невидимым нам смысловым слоем, и его-то мы и должны изучить сейчас досконально.

1. Прежде чем выставить соответствующую категорию, напомним, что мы должны пока оставаться в пределах наиболее основных и первоначальных определений вещи и не уходить от них настолько далеко, чтобы терялась из вида сама абсолютная определенность вещи. То, что мы в обывательской практике понимаем под действиями и страданиями вещи, часто уходит очень далеко от самой вещи, рассыпаясь в разных мелочах и многочисленных частичных подробностях. На той стадии нашей системы, которой мы заняты сейчас, необходимо рассуждать только о самой вещи; и если мы заговариваем теперь о действиях или страданиях вещи, то это надо по возможности не отрывать от самой вещи; и надо рассуждать так, чтобы это продолжало быть характеристикой самой вещи. О действии же и страдании как таковых рассуждать здесь не место, поскольку это есть задача последующих, и притом весьма отдаленных, исследований.

2. При таком подходе к изучаемому предмету получается следующая диалектическая картина.

Как это мы делали и раньше, не будем говорить ни о каких частичных и специфических действиях или страданиях вещи. Обсудим все это, как и раньше, под одной категорией становления, потому что всякое действие и страдание, как равно и всякое другое изменение или движение, уже во всяком случае есть вид становления. Итак, полученная нами абсолютная определенность должна перейти в становление, подобно тому как некогда в это становление переходило чистое бытие. Но если бы абсолютная определенность перешла в становление, т. е. объединилась бы с небытием так, как некогда чистое бытие, то она в этом инобытии себя потеряла бы, и наступило бы вновь безразличное царство становления, которое мы уже давно преодолели и отринули. Кроме того, мы должны были бы совершенно забыть не только о какой-нибудь определенности вещи, но и о самой вещи, чего как раз мы только что условились не делать. Значит, из этого становления должен быть найден выход, и выход, разумеется, опять аналогичный тому, как находило себе выход чистое становление. Выход этот найден был через ставшее, т. е. становление не ушло тут в бесконечную бездну окончательно, но вернулось назад, очертивши известную

замкнутую границу: и бытие вновь встретилось здесь с самим собою. Следовательно, и абсолютная определенность, уйдя в чистое становление, должна вернуться к себе самой, образовав тем самым новое качество, новое нечто и новое наличное бытие, аналогично с полученным раньше.

3. Вот элементарный диалектический очерк нашей новой категории. Что он дает нам?

а) Мы видим, что наша абсолютная определенность не осталась тут сама по себе, какой мы получили ее раньше, не осталась в своем чистом и абстрактном виде. Она вышла к своему окружению и вступила со своим небытием в очень глубокую связь. Эта связь действительно очень глубока и интимна, потому что абсолютная определенность перешла в становление, а становление для всякого бытия есть прямое и окончательное отождествление с небытием. Значит, интимнее и глубже нельзя и объединиться. Но отсюда следует, что отныне наша абсолютная определенность уже ни в каком смысле не будет чуждой своему отрицанию и небытию, т. е. всему своему окружению. Отсюда следует также, что отныне будет обеспечено любое проявление абсолютной определенности вещи в ее инобытии, любое ее изменение и движение в нем, любое ее действие и страдание. Раз возникло указанное тождество абсолютной индивидуальности вещи с ее окружением, то уже ни в чем и никогда эта вещь не будет отчуждена от этого окружения и ни в чем никогда не будет ей и ее окружению никакого запрета во взаимодействии. Значит, любые действия и страдания вещи этим диалектически уже обеспечены.

б) Но мы нашли, что простым становлением дело не может здесь ограничиться. Становление, если его брать в чистом виде, разрушило бы вещь. Становление вновь порождает из себя свой результат и вновь приходит к определенному концу — к новому ставшему. Это значит, что полученная полнота общения с окружающим инобытием становится чем-то определенным и оформленным. Она становится определенным качеством, определенным фактом. О ней мы вновь можем говорить, что она есть она, что она есть нечто. Сначала мы охватили всю полноту взаимодействия вещи с окружающим ее инобытием. Теперь же мы оформим эту полноту как некое простое и ясно очерченное качество; и вся бездна углублений вещи в окружающее ее инобытие предстала перед нами в живом, охватном и простом очерке. Абсолютная определенность, или индивидуальность, вещи не потеряла себя, не потонула в самозабвении, не исчезла в туманных далях небытия и абсолютного отрицания; но она вернулась к себе, неся с собой богатство всех своих инобытийных судеб, всех своих взаимодействий с небытием, и притом — без всякого ущерба для себя, с прочным и непоколебимым утверждением себя как себя, с бесконечной мощью своих бытийно-смысловых возможностей для всякого возможного небытия. Теперь всякое небытие и инобытие уже предусмотрено в абсолютной определенности вещи, как бы вобрано в нее. Теперь для нее уже ничего не может быть нового в инобытии. Теперь образовался верный и неуничтожимый залог для всякого, для любого общения вещи со всем прочим, нерушимая арена и поле для всех бесчисленных по числу и качеству встреч со всяким возможным инобытием.

Теперь абсолютная определенность вновь соотнесена со своим инобытием, но эта соотнесенность не есть то прежнее, что впервые только еще формировало вещь, что впервые только еще отграничивало ее от всего прочего и делало определенной. Теперь вещь уже не нуждается в таком соотнесении, будучи взамен этого соотнесенной не с чем иным, как именно с самой собой; и эта соотнесенность — выше, богаче той, первоначальной, она создает из вещи абсолютную определенность.

Совсем другое — наша теперешняя определенность. Она вовсе не определяет вещь как таковую. Но зато она определяет общение вещи со всем прочим. Абсолютная определенность вещи, зафиксированная в ее для-себя-бытии, не нуждалась ни в каком инобытии, не нуждалась и в общении с ним. Наоборот, она вырвалась из этого инобытия, порвала общение с ним, углубилась в себя, забыла все прочее и стала только сущим для себя. Но вот, абсолютное хочет общения, и общения не ради эгоистических целей самооформления, но ради самого же инобытия. Пусть абсолютная индивидуальность не нуждается в общении с инобытием. Однако в этом общении нуждается само инобытие. И если так, то возможность такого взаимообщения должна быть обеспечена в самой абсолютной индивидуальности. Ведь небытие есть ничто, и, само по себе взятое, оно не может обеспечить своего общения с для-себя-бытием, как не может оно и вообще ничего обеспечить. Но это обеспечение создается в недрах самой же абсолютной индивидуальности правда, для этого она перекрывается еще новым бытийно-смысловым слоем, слоем нового соотнесения.

с) Эту же диалектику взаимообщения вещи со всем окружающим мы можем выразить и иначе. Пусть имеется две вещи — А и В. А не есть В, и В не есть А. Пусть между ними существует какая-нибудь связь, какое-нибудь общение, которое мы назвали «а». Это «а» также не есть ни А, ни В. Спрашивается: как же может произойти общение А с В? Само по себе А есть только А; оно — не В и не «а». Само по себе В тоже не есть ни А, ни «а». Наконец, и «а» тоже не имеет никакого отношения ни к А, ни к В. Как же образуется тут общение? Единственно только таким способом, что «а» присутствует в А и в В так, что оно уже неотделимо от них, так, что оно уже отождествляется с ними, так, что А и В абсолютно тождественны между собою в смысле этого «а». А должно предвосхищать в себе это В, заключать его в себе в виде возможности. Вот точно так же и наша абсолютная определенность должна включать в себя свое инобытие в виде возможности, чтобы при случае эта возможность могла стать и действительностью. А если надо, чтобы она была способна принципиально ко всякому общению и с любым инобытием, то необходимо, чтобы оно принципиально и вмещало в себя все эти возможные общения, чтобы оно было пределом всех возможных общений, абсолютной возможностью всех общений.

d) Нетрудно понять и то, что такая абсолютная возможность есть и предел всех возможных проявлений вещи, всех возможных ее действий и страданий, как и в пределах вышевыведенной категории ставшего слились вместе конечность, или определенность, вещи и ее вечное становление, или неустанное стремление, и слились в одну общую актуальную бесконечность. Поэтому та категория, которую мы здесь анализируем, есть не что иное, как абсолютная определенность вещи, но данная в виде

актуальной бесконечности всех своих проявлений, в виде бесконечного предела всех своих взаимоотношений со всяким возможным бытием.

4. Ради ясности и последней четкости диалектического рассуждения формулируем еще раз получаемую нами новую категорию вместе со всеми окружающими ее категориями.

Мы знаем, что на этой стадии для-себя-бытие, или абсолютная определенность, проделывает ту же диалектическую эволюцию, что и раньше само бытие. Как раньше бытие переходило в становление и возвращалось к себе в ставшем, так и теперь для-себя-бытие переходит в свое становление и возвращается к себе через свое ставшее. Но ведь само для-себя-бытие было только становлением небытия, переходившего через бытие к небытию, т. е. к самому себе. Следовательно, тут мы имеем переплетение двух процессов становления: один — от бытия через небытие к бытию, и другой — от небытия через бытие к небытию. Абсолютная определенность уже сама по себе есть результат становления инобытия через бытие к инобытию. Теперь этот результат сам вовлекается в новый процесс становления бытия через небытие к бытию. То новое, что от этого получается, и есть наша новая категория, выставяющая такую абсолютную определенность, которая дана в соотношении со всем своим возможным инобытием.

Заметивши это, мы теперь легко можем восстановить всю схематику категорий, рассмотренных у нас выше. Именно: в становлении бытие переходило в небытие, и небытие переходило в бытие; когда бытие в небытии нашло себя само, то становление превратилось в ставшее; когда небытие нашло в бытии себя самого, становление превратилось в абсолютную определенность для-себя-бытия; когда, наконец, оба эти процесса совпали и отождествились, т. е. процесс бытие — небытие — бытие и процесс небытие — бытие — небытие, то наше становление превратилось в эманацию. Так мы предлагали бы назвать эту новую форму становления, и так мы предлагали бы понимать абсолютную определенность для-себя-бытия, несущего отныне на себе печать своей соотнесенности со всяким своим возможным инобытием.

5. Можно спорить о термине «эманация», который означает, собственно, «выхождение», «выступление вперед», как можно спорить и о термине «для-себя-бытие» (приложимом скорее, может быть, к самосознанию, к Я, чем к этим — пока еще очень абстрактным — моментам окачественной вещи). Однако дело, разумеется, не в термине, который при случае можно и легко заменить другим. Это есть, собственно говоря выразительная форма, выражение. Однако, в более точном смысле слова, выражение связано не с чисто бытийными категориями, но со смысловыми, так же, как и слово связано с сознанием, а имя — с личностью. Выражение есть эманация смысла, слово — эманация сознания, а имя — эманация личности. Но сама эманация относится только к бытию, а не к смыслу, не к сознанию и не к личности. Это — наиболее абстрактная выразительная форма, где категории пока еще не соотносятся сами собою, не мыслятся, или осознаются, и тем более еще сами не мыслят и не осознают, но только полагаются, бытийствуют. В этом смысле термин «эманация», пожалуй, не является плохим.

Не плох сам по себе еще один термин антично-средневековой философии, это —

«энергия» (по-гречески) или «акт» (по-латыни). Но первый термин вызывает ненужные и вредные физические ассоциации, а второй мыслится обыкновенно как противоположность «потенции», что тоже в данном случае является ненужным. Поэтому мы останавливаемся на термине «эманация».

б. Следовательно, в эманации мы находим, прежде всего, становление. Она есть становление. Однако это не то чистое становление, которое вначале образовалось только из взаимоотождествления бытия и небытия. Это такое становление, которое всесторонне развило в себе категории бытия и небытия, из которых оно первоначально возникло. Это — становление, которое не просто лишено начал и концов и которое поглощает в своей бездне решительно все раздельное и оформленное. Оно само дано тут как такое, оно здесь зафиксировано, и потому, продолжая быть по содержанию все тем же безначальным и бесконечным, оно приобрело форму определенности, и даже абсолютной определенности. Ведь в эманации абсолютная определенность вернулась к себе. Значит, она тут сохранилась, не погибла в бесконечном рассеянии, но утвердилась как таковая и гарантировала себя от всякого ущерба. Эманация поэтому, несмотря на то, что она есть арена взаимообщения вещи со всем ее инобытием, остается в полной мере для-себя-бытием. Но только прежнее для-себя-бытие освобождалось от всякого инобытия для своего самосохранения, теперешнее же наше — эманативное — для-себя-бытие освобождается от всякого инобытия для своего же общения с этим инобытием. Эманация гарантирует нам, что при всех возможных видах взаимообщения вещи с ее инобытием она остается в своей абсолютной определенности — абсолютно независимой от этого инобытия. Ведь мы так привыкли думать, что вещь зависит от своего общения с другими вещами. Здесь же диалектика абсолютно повелительно требует признать, что есть такая форма общения одной вещи с другой, когда первая вещь совершенно не зависит от этого общения, так что если даже фактически и не состоялось общения с нею другой вещи, то все равно принципиально это общение уже всегда есть, и оно скрыто в густых и вечных волнах ее эманативного излучения. Не так интересно и более обычно, если вещь, чтобы остаться самой собой и быть не зависимой ни от чего другого, уходит в себя, сама определяет себя и отказывается от всякого общения с чем бы то ни было. Но гораздо удивительнее и несравненно богаче и глубже такая структура вещи, когда она при всем своем общении со всем прочим, при всем своем взаимоответствии с небытием, при всех своих инобытийных судьбах все же продолжает определять себя, и определять абсолютно, определять себя как абсолютную определенность и индивидуальность, как совершенно нетронутое и нерушимое для-себя-бытие.

Эманация, таким образом, не есть распыление, или рассеяние, как это внушают нам различные физические аналогии. Эманация не есть нечто отдельное от вещи или могущее существовать самостоятельно. Эманация есть только определение самой же вещи, но определение — в ее абсолютной явленности всему иному, причем она несет в себе решительно всю определенность вещи, ее бытие, ее небытие, ее становление, ее ставшее (т. е. ее качество, ее конечность, ее актуальную бесконечность), ее факт, ее абсолютную индивидуальность. Когда наступит фактическое общение с вещью того

или иного ее окружения, то это общение будет совершаться при помощи эманации по одному из этих пунктов, по одной или нескольким таким энергиям (или по разновидностям и тем или иным частичным моментам этих энергий). Отсюда и всякая иная вещь, вступающая в общение с первой вещью, может в результате эманации быть или не быть, возникать или уничтожаться, быть чем-то или ничем, иметь качества, быть конечной или бесконечной, быть фактом или фикцией, быть индивидуальностью или ею не быть — наконец, иметь или не иметь свои эманации. Все это возможно только потому, что вещь уже хранит на себе печать и мощь всех подобных эманации.

7. Заметим, что эта категория целиком отсутствует у Гегеля. И это очень характерно. Для рационалиста Гегеля отсутствует как самое само, так и всякая символическая, выразительная форма. И поскольку без этих конструкций все-таки невозможна никакая зрелая диалектика, то они вводятся у него только случайно и косвенно, но не в виде самостоятельно фиксированных и законченных категорий.

4. Формулы

С категорией эманации заканчивается диалектика первого символа символа бытия, или бытийного символа. Остается теперь только резюмировать ее в максимально сжатых и не содержащих ничего лишнего тезисах.

1.1. а) Бытие есть бытие.

Если бытие есть только бытие и больше ничто другое, то это значит, что бытие вообще не есть нечто, т. е. что оно есть ничто, или небытие.

б) Точно так же: если бытие есть бытие, т. е. в этом суждении бытие-предикат не есть бытие-субъект, то, поскольку оно не есть бытие, но есть небытие, оказывается, что бытие есть небытие.

2. а) Но бытие не только есть бытие, но оно еще и просто есть.

Если бытие есть, существует, оно обязательно отличается от того, что не есть бытие, т. е. от небытия. Следовательно, если бытие есть, то существует и небытие.

Другими словами, небытие тоже существует, т. е. небытие есть бытие.

б) Точно так же: если небытие есть небытие, то это значит, что оно есть нечто, т. е. небытие есть нечто; а в таком случае небытие есть бытие.

Или: если небытие есть небытие, то небытие в предикате отличается от небытия в субъекте; а то, что отличается от небытия, есть бытие; следовательно, небытие есть бытие.

3. а) Итак, — бытие есть небытие, и небытие есть бытие (другими словами, «бытие» и «небытие» являются тут понятиями одного и того же содержания и одного и того же объема). Это значит, что бытие и небытие совпадают.

б) Совпадение бытия и небытия, вообще говоря, есть граница, откуда получается тождество трех диалектических установок — бытия, небытия и совпадения бытия с небытием — при любой их взаимной перестановке. А именно: бытие есть (и не есть) и бытие, и небытие, и их совпадение; небытие есть (и не есть) и небытие, и бытие, и их совпадение; совпадение бытия с небытием есть (и не есть) и оно само, и бытие отдельно, и небытие отдельно.

с) Совпадение бытия с небытием в бытии, т. е. полагание бытием для себя своей собственной границы, есть число.

Совпадение бытия с небытием в небытии, т. е. полагание бытием границы для небытия, есть инобытие.

Совпадение бытия с небытием, данное в самом себе, т. е. как полагание границей границы для себя самой, есть становление. Другими словами, становление есть совпадение бытия с небытием в бытии и бытия с небытием в небытии, т. е. совпадение числа (или расчлененной распростертости) с инобытием, откуда и — нерасчлененная распростертость становления.

II. 1. Но бытие, превращаясь в небытие, остается самим собою, т. е. встречается в небытии с самим собою, воплощается в небытии целиком и полностью.

Это значит, что оно очерчивает некоторую замкнутую границу в небытии и тем самым образует наличное бытие, или ставшее.

Ставшее, резко отличаясь от всего иного, т. е. от всякого небытия, образует качество (или нечто). Этому качеству противопоставляется наличие самих его границ, т. е. конечное. А поскольку это конечное не исключает чистой качественности, но вмещает ее со всем его¹⁷ становлением, то ставшее оказывается актуальной бесконечностью.

2. В становлении (см. I. 3) бытие переходит в инобытие, но и инобытие в бытие. Оно тоже, перейдя в бытие, остается там самим собою, т. е. встречается в бытии с самим собою, воплощается в бытии целиком и полностью.

Это значит, что небытие, подчиняясь бытию, когда последнее описывает определенные границы, в момент появления ставшего вновь освобождается от этого подчинения, но оказывается включенным в эти границы.

Отсюда ставшее получает новое определение, но — уже через небытие, включенное в него самого, что заставляет его вступить в соотношение с самим собою.

А это означает, что внешнее небытие уже не используется для определения ставшего, и ставшее производит свое определение из самого же себя, т. е. становится абсолютной определенностью, индивидуальностью, или для-себя-бытием.

III. 1. Однако становление (см. I. 3) есть не только переход бытия в небытие и небытия в бытие, но и существенное единство этих процессов, совпадение их в одном едином процессе.

Это значит, что процесс бытие — небытие — бытие (а это есть ставшее) должен быть наложен на процесс небытие — бытие — небытие (т. е. на абсолютную определенность). Или: абсолютная неопределенность должна проделать процесс бытие — небытие — бытие.

Переход абсолютной определенности, или для-себя-бытия, в небытие есть новое становление, но уже специфическое (а именно, становление не вообще, но — абсолютной определенности). Обретение же им в этом небытии снова себя, т. е. возвращение к самому себе, закрепляет это становление в твердых и определенных

¹⁷Так в рукописи.

«ставших» пределах.

Другими словами, это есть эманация.

2. Эманация, следовательно:

- а) включает в себя всякое возможное инобытие абсолютной определенности и отождествляет себя с ним;
- б) остается при этом абсолютно независимым ни от какого инобытия;
- с) является пределом всех возможных проявлений вещи в инобытии;
- д) обосновывает и делает возможным всякое общение вещи со всяким ее инобытием;
- е) несет с собою все предыдущие категории, обеспечивая их появление в том или ином виде — в том или другом инобытии.

IV. Эманация бытия есть, таким образом, первый символ бытия вообще, обеспечивающий и делающий возможным появление и всякого другого символа вообще.

Вместе с тем это есть, разумеется, и первый символ самой абсолютной самости.

Это именно символ — бытийный (в отличие от других символов, более сложных, как-то: смысловой, или сущностный; интеллигентный, или самосознательный; личностный, природный, социальный, мифический).

Эманация, будучи первым символом вообще, или бытийным символом, символом бытия, может быть охарактеризована и любой категорией из тех, которые его конструируют. Поэтому можно сказать, что эманация есть символ наличного бытия, качества, или символ актуальной бесконечности, или абсолютной определенности, или — просто — символ становления (в котором положены и развиты все его составляющие категории).

III. Значение первого символа и переход к дальнейшему

Рассмотревши общую диалектическую структуру первого символа, поставим еще ряд более детальных вопросов, относящихся к этому символу как целому.

1. Во-первых, почему это — символ и, во-вторых, почему это — первый символ?

а) Проведенная выше диалектика бытия уже много раз сталкивала нас если не с понятием символа, то во всяком случае с фактом символа. Уже первое совпадение бытия и небытия привело нас к становлению, которое в полном смысле слова может быть названо символом, если придерживаться понимания символа, данного у нас в гл. 1, 7. Здесь ведь полное и окончательное совпадение бытия и небытия, так что можно с полным правом сказать, что становление есть символ бытия и становление есть символ небытия, или что становление есть символ совпадения бытия и небытия. Такими же символами бытия, небытия и их совпадения являются наличное бытие, для-себя-бытие и эманация. Но эманация является символом по преимуществу. И почему?

б) Под символом обычно понимается некоторый знак вещи, и притом цельной вещи. Было бы странно, если бы символ указывал только на какой-нибудь частный или случайный момент вещи, а не на всю вещь и не на цельную ее значимость. Следовательно, первым настоящим символом мы не можем считать, напр., число или

становление, которые не содержат в себе не только никакой вещи, но даже и никакого качества, или, напр., качество, которое само по себе еще не есть абсолютная определенность. Первый настоящий символ, очевидно, может появиться только тогда, когда уже формулирована абсолютная определенность вещи, когда есть то, что можно символизировать. С другой стороны, совершенно излишне идти в конструировании первого символа дальше эманации. Ведь символ должен указывать на то, как вещь является своему инобытию. А эту функцию с успехом выполняет уже эманация. Следовательно, мы имеем полное право считать именно эманацию первым настоящим символом бытия, а стало быть, и первым настоящим символом вообще.

2. Далее, почему мы остановились именно здесь, на эманации, на первом символе бытия? Пусть эманации достаточно для построения первого символа бытия. Но ее ведь совершенно недостаточно для завершения диалектики вообще. Какой же смысл делать здесь перерыв и видеть в этом какой-то один специальный отдел философии символа? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо еще с другой стороны посмотреть на наш первый символ и необходимо фиксировать его совсем в другом смысле.

а) Поставим такой вопрос: что случилось бы с эманацией, если бы мы продолжали ее диалектику, оставаясь на той же самой плоскости бытия и не переходя ни в какие другие сферы символа вообще? Мы знаем, что всякая новая категория происходит под воздействием инобытия предыдущей категории; так именно получается само небытие (из отрицания бытия), ставшее (из отрицания становления), для-себя-бытие (из отрицания того отрицания, которое является определяющим для ставшего) и эманация (из отрицания для-себя-бытия и превращения этого последнего в бытие-для-иного). Будем теперь отрицать саму эманацию, т. е. будем понимать ее как небытие, как не-сущую. Если бы она не была для-себя-бытием, а только качеством, то новое небытие пошло бы лишь на превращение ее в для-себя-бытие. Если бы она не была эманацией, а только для-себя-бытием, то привлечение нового небытия только сделало бы ее именно эманацией и больше ничего. Но теперь всякое такое небытие, конструирующее внутреннюю и внешнюю самостоятельность бытия, уже использовано. Бытие предстает как такое, в абсолютной полноте своих бытийных определений. Чего же еще может теперь достигнуть небытие и отрицание бытия? Естественно, теперь остается отрицать и превращать в небытие саму абсолютную определенность бытия со всеми ее эманационными излучениями. Другими словами, теперь остается разрушать, дробить полученную полноту бытия и рассматривать получающиеся при этом его разбитые куски в отдельности.

Везде, как мы знаем, небытие было тем источником, откуда почерпались новые категории. Всякая категория, уходя в небытие, возвращалась из него к себе в качестве уже новой категории. Взявши во всем объеме эманацию и погружая ее в чистое небытие, мы можем получить в качестве нового достижения только ее дробление и разрушение, вплоть до полного рассеяния и распыления.

б) Вот почему имеет полный смысл считать эманацию первым законченным символом. Выше мы отметили, что для символа нужна абсолютная определенность; и это было отграничением категории символа сверху, откуда и наше понимание эманации

как именно первого символа. Теперь мы видим, что дальнейшая история эманации привела бы к ее разрушению; а это значит, что мы отграничиваем здесь категорию символа снизу. Раньше мы определили границу, до которой нельзя искать символа; а теперь мы определяем границу, после которой нельзя искать символа. В обоих случаях нам приходится останавливаться на категории эманации.

3. Итак, первый полный символ нами определен: он есть эманация бытия. Двигаясь дальше в поисках последующих, более сложных символов, мы сталкиваемся, прежде всего, с указанной только что стихией дробления и разрушения бытия. Спрашивается: должны ли мы сейчас перейти в эту сферу разрушения, или еще до этого мы можем констатировать те или иные символы?

а) Уже небольшое размышление обнаруживает, что тут содержится длинный ряд промежуточных символов. Ведь переход в сферу разрушения был бы переходом в сферу чувственного, пространственно-временного бытия, в сферу природы. Но между природой и чистой эманацией бытия содержится многое другое.

Поставим вопрос так. Можно ли, имея в виду полученную нами сферу дробления, остаться в плоскости чистого бытия? Можно ли говорить о дроблении бытия так, чтобы это не было переходом ни в пространство, ни во время, ни в природу, ни вообще в чувственную текучесть? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, припомним, что бытие было для нас только чистым полаганием, актом чистого полагания. Возьмем теперь полученную сферу дробления и разрушения, отбросим всякое возможное его вещественное содержание и будем понимать эту сферу исключительно как сферу чистых полаганий. Что получится? Мы отбросили полное бытие, т. е. бытие как качество и как абсолютную определенность; и мы отбросили чувственное, вещественное бытие со всеми его качествами и определениями. Оставили только одни чистые полагания бытия, без наполнения какой бы то ни было качественностью. Мы получаем число или, вернее, количество, т. е. тут мы совершаем знаменитый диалектический переход от «качества» к «количеству».

б) Заметим, однако, что здесь мы дедуцируем именно количество, а не число. Число понимается нами как самостоятельное, т. е. как так называемое отвлеченное число. Количество же есть число, примененное к исчислению чего-нибудь. Количество вовсе не есть качество; наоборот, оно — его диалектическая противоположность. Но количество вовсе не есть и число. Количество живет числом и приобщением к числу. Число же вовсе не нуждается ни в каком количестве и есть вполне самостоятельный принцип, предшествующий и количеству и качеству. Количество есть результат применения числа к тому что подлежит счету. Оно потому вторично и предполагает, что уже есть что считать.

Количество есть не что иное, как такое качество, которое, перейдя в небытие, все же осталось в сфере чистого бытия. Когда качество переходит в свое небытие, оно, очевидно, перестает быть качеством, т. е. теряет всякую свою определенность, и общую, и абсолютную. Но ведь качество содержит в себе не только чисто качественную определенность. Оно есть еще и какое-то бытие, просто бытие. И вот, отрицая чистую качественность, мы оставляем в этом ее отрицании только самую ее

абстрактную форму, т. е. бытие, акт полагания. Этот чистый акт полагания в сфере небытия качества и создает нам количество.

Таким образом, количество так же чисто от качества, как и число; оно так же относится к сфере бытия, как число; и, наконец, оно так же, уходя в дробление и разрушение, не превращается в чувственное и преходящее но остается столь же вне всякого ущерба и гибели, как и вообще бытие. И тем не менее между числом и количеством — огромная разница: число — до качества, или есть его формальная, абсолютно имманентная ему структура, принцип, определяющий само качество, будучи актом полагания вообще всего (и качественного и некачественного); количество же — позже качества и есть принцип, определяющий проявление качества еще в дальнейшем инобытии.

4.¹⁸ Вместе с тем вполне очевидно, что количество не представляет собою чего-нибудь совершенно нового. Новость будет заключаться здесь только в том, что мы несколько подробнее представим себе бытие, т. е. эманацию, причем это есть именно скорее подробности, а не существо дела; в более кратком изложении они могли бы быть и пропущены. Что же дает нам нового в этом смысле количество?

а) Прежде всего, совершенно понятно, что качество и количество, являясь противоположностями, должны вступать также и в синтез. Не входя в детали обратного перехода количества в качество (весь этот отдел «Логики» Гегеля о качестве и количестве вообще наиболее известен, воспроизводить его тут не стоит), мы скажем только, что по уже знакомой нам схеме качество, вступая в инобытие, находит там себя, возвращается оттуда к самому себе. Это создает новую категорию, которую Гегель не совсем удачно называет мерой. Вернее, это — размеренность, расчисленность, распределенность качества согласно тем или иным количественным мерам. Так, нагревание или охлаждение воды, происходящие только до известной меры, а потом превращающие воду в пар или в лед, есть «мера», потому что качество и количество оказываются тут связанными. Трата или приобретение денег тоже связаны (в моральном и сознательном смысле) определено некоторой мерой, вызывающей в жизни те или иные существенные перемены. Расширение территории государства также полезно государству только до известной «меры», после превышения которой государство может потерпеть крах. Ясно, что везде тут действует не одно количество и не одно качество, но действует нечто такое, в чем оба они совпадают.

б) Естественно и то, что наш первый символ — эманация — в связи с кристаллизацией в нем категорий количества и, следовательно, меры получает более детальную структуру. Наша эманация оказывается расчисленной, размеренной, распределенной, подобно тому как энергия в механике исчисляется эргами. Кроме того, она содержит в себе именно мерность, т. е. определенную связанность качеств и количеств, как можно было бы по аналогии сказать, что энергия данного источника энергии не только исчислена в эргах, но что это количество (или определенные комбинации количеств) эргов связано также с характером самого источника этой

¹⁸В рукописи: 4. а)

энергии.

Кажется, можно довольно близко выразить существо дела, если мы эту размеренность качества или окачественность количества, которую Гегель назвал мерой, назовем образом, а эманацию, в которой определены все эти качественно-количественные определения, первообразом. Ведь под образом, насколько можно судить по чутью языка, понимается по преимуществу определенная структура качеств и количеств. А «первообраз» указывает на бытие, являющееся максимально вместившим в себя те или иные подражания ему со стороны. Если эманация бытия вбирает в себя все возможные судьбы этого абсолютно определенного бытия в инобытии, то с проведением в ней качественно-количественных распределений ее, пожалуй, не худо будет назвать первообразом, или первообразом эманации, или эманацирующим, эманационным первообразом. Всякая подобная терминология, конечно, только условна.

с) Таким образом, если бы мы захотели более подробно формулировать наш первый полный символ, истекающий из неведомых глубин абсолютной самости, то мы должны были бы выдвинуть в нем три таких момента, располагая их в восходящем порядке (в порядке смыслового наполнения):

I. Число (символ чистых актов полагания бытия).

II. Эманация (символ абсолютной качественной определенности бытия).

III. Первообраз (символ абсолютной качественно-количественной определенности бытия).

Эти три символа налагаются один на другой, чтобы образовать собою первый полный символ. И конечно, значение этого первого полного символа вскрывается только с приведением к ясности этих трех моментов. Кроме того, не забудем, что и эти три частичных символа, и весь первый полный символ вообще есть символ бытия — вернее, он и есть само бытие, наиболее отвлеченный и полный символ, который, с одной стороны, наиболее богат — по своей близости к непознаваемой и нерасчленимой бездне абсолютной самости, а с другой — наиболее беден — по своей отдаленности от реальных и наполненных фактов и событий мировой и человеческой жизни.

5. Теперь позволительно и расстаться с бытийным символом вообще, и поискать новых путей для эволюции нашего символизма.

а) Выше (2а) мы уже попробовали выйти за пределы эманации вообще. Ей, поскольку она символизирует собою все инобытие, собранное воедино, противостоит инобытие, не собранное воедино, рассыпанное, разбитое. Мы, однако, не перешли к этому последнему, потому что оказалось возможным, хотя и с косвенным его привлечением, остаться все еще в сфере бытия. Теперь же, когда бытие определено качественно и количественно, когда оно определено и, так сказать, изнутри, и, так сказать, извне, теперь уже невозможно далее оставаться на почве только общих актов полагания и существующих между ними переходов. Нужна совсем иная диалектическая плоскость. И может ли она быть природой, если строго соблюдать постепенность диалектического перехода?

Обратимся к нашему всегдашнему руководству, к житейским чувственным

вещам. Все ли мы в них приняли во внимание, когда говорили об их бытии, т. е. об их качестве и количестве? Мы ведь еще не отметили самого главного, а именно того, что такое данная вещь. Пусть вы знаете, что вещь эта красная и что размером она в один кубический сантиметр. Но сказано ли этим, что тут перед нами ягода, напр., клубника? Конечно, нет. Сколько бы актов полагания мы ни совершали, мы нисколько не приблизимся к значению, к смыслу вещей, а будем все время вращаться только в сфере бытия вещей. Однако пора знать и то, что такое данная вещь. Это еще не есть природа, но это уже и не просто бытие.

Так мы приходим к значимости бытия со стороны наблюдения над чувственными вещами. Но к ней же мы приходим и со стороны самого бытия, и приходим — на этот раз — уже диалектически.

б) На чем мы остановились? Мы остановились на бытии, которое получило полную определенность. Эта определенность была достигнута тем, что мы сравнили это бытие и с тем, что оно не есть, с инобытием («наличное бытие», «качество», «ничто»), и с тем, что оно есть само по себе, т. е. тоже с инобытием, но уже вошедшим внутрь его самого, когда оно само стало для себя инобытием («для-себя-бытие», или абсолютная определенность). Мы, наконец, сравнили его и с тем инобытием, которое могло бы возникнуть, если бы наше бытие стало действовать и проявлять себя вовне («эманация»). Мы видим, что везде существенным принципом было сравнение одного с другим. Одно переходило в другое, различалось или отождествлялось с ним, и из сравнения их друг с другом мы и делали свои выводы. Теперь мы исчерпали все бытийные определения, произвели все необходимые для определения бытия акты полагания. Что же еще остается делать? Что в этих актах полагания нами не изучено? И есть ли что-нибудь в этих актах полагания, что не является актом полагания? Ясно, что указанное только что сравнение, сравнивание актов полагания отнюдь не есть самые акты полагания. А тем не менее без этого сравнения мы не могли ступить и шагу. Ведь мало было того, что акт полагался, утверждался или переходил в другие акты. Надо было это оценить и понять; надо было произвести сравнение старой категории с новой, чтобы понять их взаимоотношение. Ведь переходить не значит еще соотноситься. Один предмет фактически может перейти в другой; но это еще не значит, что установлено какое-то соотношение между старым и новым предметом. Вот это соотношение актов полагания бытия и не есть самое бытие, и его стоит изучить отдельно.

Пока не совершены все нужные для определения бытия переходы от одного к другому, качественные и количественные, мы можем совершать эти переходы, т. е. продолжать полагать акты бытия, и тем самым оставаться в сфере бытия, добиваясь возможно более полного его определения. Но вот мы совершили все акты полагания бытия, которые необходимы для определения этого бытия, совершили все нужные здесь бытийные переходы. Естественно, что остается теперь подвергнуть специальному рассмотрению эти именно переходы, эти установленные нами связи. До сих пор эти связи мы совсем не устанавливали как такие. Мы устанавливали само бытие в его определенности; мы смотрели на это бытие как на некий первообраз и рисовали на бумаге это бытие. Но теперь бытие нарисовано. Спрашивается: что же это

за бытие? Связи бытия, установленные нами в целях определения бытия, возникли сами собой, без нашего ведома, вместе с установлением бытия и с поисками его определенности. Эти связи и переходы бытия до сих пор были неотличимы и неотделимы от самого бытия. Это были бытийные связи и переходы. А теперь мы ищем новых категорий, которые и здесь, как всегда, получаются только единственным путем, путем перехода к отрицанию старой категории, путем перехода в ее инобытие. Что же такое инобытие бытийных связей и переходов? Очевидно, не-бытийные связи и переходы. Но что такое связь и взаимопереход актов бытия без самих актов бытия? Это есть, очевидно, соотношение актов бытия, смысловое (а не бытийное) их соотношение, или, попросту говоря, смысл, сущность бытия, а не само бытие.

Вот как мы приходим к новой диалектической сфере, к сущности.

с) Этот изложенный в простейшей форме переход от бытия к сущности надо уметь понимать как вообще типичный диалектический переход, не раз использованный нами в предыдущем изложении.

В самом деле, вспомним, как мы переходили, напр., от числа к становлению. Мы погрузили число в его инобытие. Инобытие от этого определенным образом устроилось, а именно, оно распростерлось, вытянулось в некое исчисляемое «протяжение». Потом мы забыли о самом числе и посмотрели, что случилось с нашей исчисляемой «протяженностью». Оказывается, она перестала быть исчисляемой. А это и есть становление, новая категория. На языке Гегеля это значит «снять» старую категорию. Вспомним, далее, как мы переходили от наличного бытия к для-себя-бытию. Мы взяли антитезу внешнего инобытия определявшего бытия. Она по необходимости оказалась его внутренним инобытием. А потом мы забыли прежнее, внешнее инобытие. Это значит, что мы его «сняли», и — отсюда еще новая категория, для-себя-бытие. Вспомним, как мы переходили от качества к количеству. Мы погрузили качество в его инобытие. Оно стало там себя полагать. А потом мы забыли, что есть на свете качество, и стали только наблюдать те следы, которые оно успело сделать в инобытии. Оказалось, что здесь не осталось ничего, кроме голых актов полагания неизвестно чего. А это и есть количество.

Точно так же переходим мы от всего бытия к сущности. Бытие достигло у нас последней определенности и стало всесторонне определенным бытием. Погружаем его в инобытие, начинаем его отрицать, объединяем с небытием. Это значит, что определенное бытие становится чем-то другим. Стать иначе определенным оно у нас уже не может, так как все возможные виды и формы определения мы уже исчерпали. Стать совсем неопределенным оно тоже не может, так как абсолютно неопределенное бытие мы тоже имели, оно вошло в систему наших определений, и потому оно не может стать чем-то противоположным этой системе. Но в чем же тогда инобытие, отрицание определенности бытия, и что мы, собственно говоря, должны «забыть», чтобы тут действительно оказался переход в инобытие? Ничего другого не остается отрицать и забывать, как само бытие. Ничего нового мы со своим инобытием не можем получить, как перейти к такой определенности бытия, которая сама уже не есть бытие, оторвана от бытия, не связана с теми актами полагания, имманентно которым (и

независимо от нашего специального усилия или внимания) она до сих пор фактически и слепо возникала. Но определенность бытия, взятая вне самого бытия, есть его смысл, его сущность. Акты полагания будут теперь уже не актами полагания, но актами смысла, смысловыми актами; и акты переходов от одного полагания к другому будут теперь не актами перехода бытия и внутри бытия, но соотношениями чисто смысловых моментов.

Эту диалектику как диалектику сущности мы сейчас и формулируем.

Заметим, что ради ясности речи мы и раньше употребляли термины «соотношение», а также «тождество» и «различие» (входящие, как мы увидим в III главе, в структуру «соотношения» и «сущности»). Теперь необходимо твердо установить, что во всех этих выражениях имелись в виду именно бытийные акты и переходы, а никак не соотношения в собственном смысле слова. Когда мы говорим, напр., что бытие отличается от небытия, и при этом высказывании мы хотим остаться в сфере именно учения о бытии и не переходить в сферу учения о сущности, то слово «отличается» нужно понимать не как указание на вид логического отношения, но как констатирование того факта, что между бытием и небытием лежит, положена граница, т. е. указанное «различие» мы должны понимать бытийно, как некий акт полагания, не больше того. И когда мы говорим «бытие тождественно с самим собою» и остаемся в сфере учения о бытии, то и здесь мы еще не устанавливаем ровно никакого логического соотношения тождества, но опять-таки констатируем факт, что бытие полагает само себя. Без этого четкого понимания разницы между бытийными (оптическими) и сущностными, смысловыми (в частности, так называемыми логическими) категориями невозможно вообще строить учение о бытии и учение о сущности.

Так диалектика сущности связывается с диалектикой, уже использованной нами выше, и так она от нее отличается.

III Сущность

I. Вступление и разделение

1. Термин «сущность» имеет свою длинную историю, и очень трудно перечислить все его значения. Уже Аристотель насчитывал четыре его значения. Однако мы с самого начала условимся понимать его только в одном и определенном смысле; а те значения, которые он будет принимать в порядке нашего диалектического исследования, будут ясны сами собою, и они будут достаточно мотивированы. Таким образом будут охвачены и многие из тех значений, которые этот термин имел в истории философии.

Под сущностью мы понимаем смысл, значение, ответ на вопрос «Что это такое?» Если нам нужна, напр., сущность дома, то она будет заключаться в том, что это есть сооружение, предназначенное для защиты человека от атмосферных явлений. Если нам нужна сущность сапога, то она есть кожа, обработанная так, чтобы служить человеку для защиты ног от холода и ушибов. И т. д. Сущность эту можно назвать и смыслом,

значением, идеей. Однако «смысл» мы условимся понимать как момент сущности. Это будет, как мы сейчас увидим, сущность в своем бытии. То же — более узкое — понимание будет относиться у нас и к «значению». Что же касается «идеи», то ее мы условно, конечно, — понимаем, наоборот, гораздо шире, чем просто «сущность». И в контексте «сущности» мы даже не будем употреблять этого термина.

2. а) В отношении сущности вообще Гегель употребляет одно выражение, которое не мешает иметь в виду, так как оно вносит весьма интересный для нас момент. Это — «рефлексия». Гегель учит, что сущность есть отражение, рефлексия бытия в иную область. И действительно, если мы вспомним дедукцию сущности в конце предыдущей главы, то ведь сущность была у нас определенностью бытия, но без самого бытия, совершенно так, как в зеркале предмет отражается, но не существует там реально. Сущность в этом отношении вполне подобна зеркалу. Она «снимает» с бытия его план, как бы фотографирует его, дает зеркальное отображение. Но она ничего не говорит о самом бытии, не содержит самого бытия как бытия, как актов полагания. Это есть именно смысл бытия, а не самое бытие. При таком понимании сущность только и делается оригинальной и самостоятельной областью философии. Сущность есть именно отраженное бытие; она есть только бытие, которое светится изнутри и видимо изнутри; это бытие, ушедшее вовнутрь, отразившееся в самом себе. Оно в этом смысле всегда двупланово, всегда перспективно и рельефно в противоположность плоскостному характеру чистого бытия. Оно всегда само говорит о себе, свидетельствует о самом себе. Сущность есть такое бытие, которое всегда что-нибудь требует о нем признать, в то время как чистое бытие ничего не требует, а кто-то посторонний (напр., я, мы, вы) усматривает то, что ему необходимо для его определения. Сущность есть выраженное требование у бытия признавать его таким, а не другим. Поэтому чистое бытие как бы гаснет перед чистой сущностью; мы на него уже не обращаем внимания, так как всецело заняты именно сущностью. Но ясно в то же время, что эта наша позиция на стадии сущности весьма условна. Ведь мы же говорим о сущности не чего иного, как бытия же, мы хотим понять, что значат эти глухие и слепые акты полагания бытия, совершенные раньше. Бытие присутствует тут же, около сущности, присутствует отрицательно, присутствует как инобытие, которое хотя и отсутствует, но как раз своим отсутствием и определяет, ограничивает то, в отношении чего оно является инобытием. А скоро настанет время, когда это бытие — на стадии «жизни» и «сознания» — будет снова вобрано в сущность, и получится сущность уже не как нечто отраженное, но как отраженное и отражающее вместе. Сейчас же надо помнить только то, что сущность всегда обязательно двупланова, перспективна, что она сама повторяет себя, ибо сама требует своего признания с той или иной стороны. Как изображение в зеркале есть прежде всего само зеркало, а потом то, что в нем отразилось; мы видим, что изображение в зеркале то ближе к его поверхности, то дальше от нее, в то время как отражающийся предмет сам по себе вовсе не содержит в себе никакой двуплановости. Всякое «значение», «смысл», «сущность» обязательно содержит в себе обозначаемое бытие отрицательно, косвенно указывает на него — словом, рефлектирует о нем или, даже лучше сказать,

рефлектирует его.

б) С такой точки зрения сказать, что Бог есть сущность, или существо, значило бы выдвинуть в Нем только момент осмысления действительности, ее создания и оформления, что является совершенно недостаточным, по крайней мере для христианства. Гегель правильно замечает, что такое толкование Бога как Господа свойственно, главным образом, еврейской и магометанской религии. Оно, несомненно, основано на абстрактном выделении сущности из всего живого организма разума и на игнорировании всех прочих («жизнь», «сознание», «личность» и проч.).

с) Отметим одно важное терминологическое явление, упоминаемое Гегелем в отношении немецкого языка, но допускающее применение его к греческому языку, по крайней мере к Аристотелю. По-немецки *Wesen* (сущность) указывает на прошедшее время: сущность есть как бы то, что было (*gewesen*). Такая связь сущности с прошедшим несколько не случайна. Ведь что такое прошедшее? Прошедшее не значит абсолютно переставшее быть. Прошедшее — то, что лишилось только возможности быть в настоящем. Оно очень даже продолжает быть, но только не в качестве бытия, и в частности наличного бытия, но именно в качестве сущности. Вещи миновали, умерли, исчезли; но — осталась их сущность. И в качестве сущности они существуют и теперь, хотя в качестве бытия их уже нет. Мне кажется, нечто вроде этого представлялось и Аристотелю, когда он свою сущность назвал????????? — «тем, что было быть». Он тоже, по-видимому, хотел этим достигнуть только того, чтобы отделить смысл бытия от самого бытия и говорить именно о смысле бытия, а не о самом бытии во всей его наивной и абсолютной непосредственности.

д) По поводу «рефлексивной» природы сущности можно вспомнить феноменологов первой четверти XX века, исследовавших, во главе с Гуссерлем, именно смысл вещей, а не сами вещи. При всей плодотворности и глубине этих исследований они всегда страдали одним органическим пороком: их «смысл» констатировался чисто описательно, независимо от его отношения к бытию; и получался метафизический дуализм между бытием и смыслом или смыслом и явлением; получался противоестественный разрыв между мыслью и действительностью, трагический для феноменологии, потому что она-то как раз и хотела описать действительность как таковую. Эта беспомощность в проблеме смысла, когда под именем «объяснительных» методов отбрасывалась всякая попытка установить связь «смысла» с «бытием», может быть устранена только путем возвращения к какой-нибудь классической системе философии, где эта проблема разрешена, и, прежде всего, к Гегелю. У Гегеля при сложнейших (как всегда) формулировках и доказательствах содержится простейшее и яснейшее решение этого вопроса. Это простейшее и яснейшее зерно мы и использовали выше при переходе от «бытия» к «сущности».

3. Для более подробной диалектики сущности мы должны помнить, что и в «сущности», и в «жизни», и вообще в любой философской области мы должны следовать образцу первого символа, если хотим формулировать все самое основное и конструктивное. Мысль всегда есть мысль, как бы ни менялось ее содержание, и развивается она всегда по одним и тем же законам. Правда, новое содержание часто

делает общеформальную структуру мысли совершенно неузнаваемой. Однако искусство философа в том и заключается, чтобы при любом содержании разума не потерять из виду структуру самого разума. Поэтому нам нечего стесняться этого формализма или схематизма. Гегель при помощи триады — метода, гораздо более узкого и стеснительного, — получал самые замечательные результаты, так что это только очень редко было действительным схематизмом, т. е. чем-то пустым и бессодержательным. Чаще же всего эти триады удивительным образом группируют у него разнородный материал и делают ясным и связным то, что до этого времени казалось несвязным и необъединимым. У нас же схема, гораздо более пространный и гибкая, вмещает целых пять членов (или даже шесть, если разделять «наличное бытие» и «для-себя-бытие»). Такая схема гораздо полнее и разностороннее охватывает материал, так что при разумном ее использовании она должна давать гораздо более богатый результат, чем метод триад.

Попробуем и мы применять наш первый полный символ ко всем последующим областям мысли. Ведь какая бы это область ни была и каково бы ни было ее содержание, она всегда, прежде всего, есть, она в себе обязательно как-то расчленяется или, наоборот, нерасчлененно становится; она всегда есть какое-то — специфическое для данной области — качество и абсолютная определенность; она всегда как-то проявляет себя вовне («эманурует»). Можно ли избежать этих простейших подходов к чему бы то ни было, если мы всерьез хотим получить здесь все главное и все необходимое? И можно ли живые глаза считать схемой, схематизмом? Да, такова схема, посланная нашим глазам судьбой, что они должны смотреть и видеть. Видение только в порядке остроумия можно называть схемой. А разве не есть видение предмета, когда мы фиксируем его качество и его образ, когда мы стремимся узнать все его очертания, которыми он от всего отличается, и когда мы узнаём, как и на что он действует? Это вовсе не схема. И наш первый (символ) вовсе не схема, а только лишь то, что открывает наши глаза на предмет и заставляет его видеть.

Соответственно с этим посмотрим теперь, что же дает нам первый символ в применении к сущности.

4. а) Прежде всего, задаем вопрос: что такое сущность в своем бытии? Сущность должна быть, прежде всего, бытием, или актом полагания, т. е. актом полагания сущности же. Условно эту сущность в ее собственных актах полагания мы называем смыслом. Здесь сущность пока фиксируется как таковая, еще вне всяких своих проявлений и действий. Сущность тут просто есть и больше ничего. Тут еще нет никакой конкретной структуры, или формы сущности. Она берется лишь в самых общих своих функциях. Однако полного уединения сущности не может быть, конечно, и здесь, так как мы помним, что сущность есть всегда соотношение. Следовательно, даже и в своем простом полагании она есть какое-то соотношение. Вернее же, поскольку сущность есть соотношение, а смысл есть сущность в ее бытии, то смысл и есть не что иное, как полагание самого соотношения.

Далее, сущность переходит в свое инобытие. Если она бралась в своем бытии, то ничто не мешает и даже, наоборот, совершенно необходимо, чтобы она бралась теперь

и в своем инобытии. Сущность в своем инобытии есть явление. На стадии смысла она была сама по себе или сама в себе. Теперь она перешла в свое инобытие. Но ведь и в инобытии она должна что-то значить и иметь какой-то смысл. Вот этот смысл и есть явление.

Сущность переходит в свое становление, как и в первом символе бытие и небытие совпадают в едином и нераздельном становлении. Это значит, что смысл должен переходить в явление и в нем растворяться, и точно так же явление должно переходить в смысл и в нем растворяться. Этот становящийся смысл, или (что то же) становящееся явление, мы называем существованием.

Сущность переходит в свое ставшее, становится наличным бытием. Как в бытии становление имеет свой результат, приходит как бы к некоему концу, встречается с самим собою, так и в сущности смысл, перейдя при помощи своего явления в существование, не задерживается в этом существовании окончательно, не забывает себя навсегда, но, наоборот, встречается с самим собою, но уже в обличий явления, как некая определенная явленность. Этот результат существования мы называем вещью.

Сущность становится для-себя-бытием, или абсолютной определенностью. Для-себя-бытие вмещает всякое свое возможное инобытие, необходимое для своего определения в самом же самом, почему оно и отличается полной самостоятельностью в самоопределении, или абсолютной определенностью. То же происходит и с сущностью. Ее наличное бытие — вещь — вполне определена, но эта определенность дана ей извне. Что будет, если она станет сама определять себя и уже потеряет нужду в определении со стороны. Такая самодовлеющая вещь есть действительность.

Наконец, сущность, вполне самодовлеющая в своем определении, должна в этом виде выйти и наружу, стать сущностью, открытой для всего иного. Она должна эманировать. Но она не бытие; она не просто полагает себя или переходит во что-нибудь. Она соотносится — сама ли с собой или сама с чем-нибудь другим. Такое эманлирующее вовне соотношение, в котором сущность открывается в полноте своих определений всему другому, есть выражение.

б) Итак, вот предварительный результат применения первого символа к сфере сущности и вместе с тем план нашего последующего изложения.

I. Сущность в своем бытии есть смысл.

II. Сущность в своем инобытии есть явление.

III. Сущность в своем становлении есть существование.

IV. Сущность в своем ставшем есть вещь.

V. Сущность в своем для-себя-бытии есть действительность.

VI. Сущность в своей эманации есть выражение.

Тем самым уже предрешены все диалектические переходы в сфере сущности. Но все же мы будем анализировать эти переходы и сами по себе независимо от применения метода первого символа.

IV Смысл

1. Вступление

Что всякая вещь есть или может пониматься как сама, как сама по себе, это не требует никаких доказательств; и наличие самого самого, как мы видели, не только нечто понятное, простое, общедоступное и очевидное, но можно смело сказать, что оно есть наиболее понятное и простое из всего, что вообще знает человек. К числу таких же абсолютно понятных и не требующих никакого доказательства своего существования вещей относится и смысл. Можно прикинуться, что мы не понимаем, как это данная вещь или бытие имеет свой собственный смысл, так же, как можно прикинуться, что вещь не имеет своей собственной самости. И хуже всего то, что такое отрицание смысла совершенно непроверяемо, как непроверяемо и его признание. И люди много потратили усилий на то, чтобы доказать несуществование смысла. И тут уже ничего не поделаешь, так как никаких пределов для попраiania самых насущных и самых необходимых человеческих идей вообще не существует. Нам не остается ничего, как опять утвердить, без всякого доказательства, тезис, что смысл есть, существует, что вещей нет без смысла вещей, как раньше мы исходили из того, что самость вещей есть, существует, исходя из предпосылки об абсолютной понятности и общечеловеческой доступности и даже необходимости этой самости, этого самого самого. Еще можно было бы до некоторой степени спорить о том, как есть этот смысл, субъективен он или объективен, материален или идеален, первичен, невыводим или вторичен и выводим, и т. д. Но спорить о том, что эта комбинация балок, досок, кирпича и т. д. имеет смысл дома, что этот вот цвет, который я сейчас вижу, имеет смысл зеленого цвета, спорить об этом значило бы вообще сомневаться, что дом есть дом и что зеленый цвет есть зеленый цвет. Об этом спорить нельзя. Это пустословие.

Итак, мы исходим из некоего априорного, аксиоматического, совершенно бездоказательного и даже принципиально недоказуемого утверждения: вещь обладает смыслом, каждая вещь имеет свой смысл. При этом предполагается также и то, что всякий с полной ясностью и отчетливостью понимает и принимает это утверждение; и если встречаются на эту тему возражения, то, полагаем мы, происхождение этих возражений — несущественно, неинтересно и не имеет никакого отношения к самой философии. Можно с полным правом сказать, что эти возражения есть не больше как человеческая патология, с которой не нужно спорить, но которую надо лечить.

Итак, вещь имеет смысл.

Нечего и говорить о том, что рассуждение о смысле должно непосредственно следовать за рассуждением о самом самом. Самое само не есть смысл и не имеет никакого смысла. Однако это не помешало нам построить о нем целое рассуждение. Если мы, построивши целое рассуждение о самом самом, будем и после этого стоять все на той же точке зрения чистого самого самого, то эта позиция не может не вызывать недоумений. Что самое само выше всякого бытия, сущности и смысла, это ясно. Но если мы привели об этом целое рассуждение, то ясность самого принципа уже

тускнеет. Как же это можно говорить так много о том, что выше всякого слова и никаким словом не затрагивается? Как можно строить длинное рассуждение о том, что по самой своей сути выше всякого рассудка и рассуждения и выше всего того, к чему может прикоснуться мысль? Разумеется, избежать этих вопросов или по достоинству ответить на них можно только тогда, когда мы признаем, что самое само не только выше всякого смысла и не только не есть какой-нибудь смысл, но что оно еще и обладает каким-то смыслом, что оно еще и есть какой-то смысл, позволяющий раскрывать его в понятиях и словах и как-то прикасаться к нему мыслью.

Раз мы сказали, что самое само выше смысла и не есть смысл, не имеет смысла, то одно из двух: или само это наше утверждение о вышесмысленности самого самого имеет какой-нибудь смысл, или оно не имеет никакого смысла. Если оно не имеет никакого смысла, то напрасно мы тратили время на доказательство того, что не имеет никакого смысла; и вся наша работа в этом случае есть просто пустословие и ничего не значащее шалопайство. Но если наше утверждение о том, что самое само не имеет никакого смысла, само имеет хоть какой-нибудь смысл, то мы стоим перед новой и колоссальной задачей: понять, что такое смысл, и смысл — во всем его отличии от самого самого; согласовать смысл вещи с ее самостью, которая выше всякого смысла; и, наконец, так построить учение о смысле и о самости, чтобы ни в одном мельчайшем пункте не пострадала выше-смысленная чистота самого самого и чтобы ни в одном мельчайшем пункте не пострадала смысловая чистота самого смысла.

Так рассуждение о самом самом неизбежно переходит в рассуждение о смысле. Самость вещи и смысл вещи есть вообще то самое первое, самое простое, самое понятное, что мы встречаем в вещи. Но известно, что труднее всего говорить о самом первом, самом простом и самом понятном.

В дальнейшем мы сначала забудем все то, что выше говорилось о «бытии», «сущности» и о переходе «бытия» в «сущность». Станем — для ясности языка с нефилософами — на гораздо более «наивную» и «простую» точку зрения: существуют вещи, и эти вещи имеют значение, смысл. И в этом утверждении будем пока понимать каждое слово в обычном и некритическом смысле: и «существование», и «вещь», и «значение», «смысл». Не будем только покидать наших рассуждений о самом самом. И посмотрим, к каким выводам можно было бы прийти так. Потом же вернемся к диалектике сущности в критическом и философском смысле этого слова.

2. Отграничения

Чтобы быть в состоянии в дальнейшем понять смысл философски, надо, прежде всего, отграничить его от того, что не есть смысл и что по близости к нему (действительной или мнимой) часто принимается за самый смысл.

1. Что смысл не есть самость, это едва ли требует пояснений. Самость, несомненно, предшествует смыслу, ибо самость включает в себя и вне-смысловое содержание. Когда мы говорим «сама вещь», то тут, конечно, имеется в виду, прежде всего, смысл вещи. Однако не только он. Увидевши знакомого человека на улице и сказавши себе: «Это — сам Петров», я этим самым зафиксировал не только его смысл,

его сущность, т. е. его внутреннюю сущность, но всего его во всей его конкретности, со всей его биографией и историей. А это значит, что сюда включено все и вне-смысловое, а может быть, даже и бессмысленное, что так или иначе характерно для Петрова. Это именно «сам» Петров, его «самость», а не его «смысл». Потому, когда я сказал: «Это — Петров», я воспринял и осмыслил Петрова совершенно без всяких различий и расчленений, совершенно сразу и моментально. Смысл же Петрова — вовсе не это. Когда я говорю о смысле чего-нибудь, я всегда обязательно нечто различаю, расчленяю, противопоставляю, во всяком случае как-то обдумываю, в то время как для восклицания «Это — Петров!» ровно никакого обдумывания не потребовалось, а потребовалось только взглянуть на данного повстречавшегося человека. — Итак, самость — выше всяких различий, смысл же требует отличия себя от всего иного и требует различий внутри себя.

Этим смысл достаточно отграничивается сверху. Попробуем отграничить смысл снизу.

2. Тут нас осаждает целая туча клеветнических теорий смысла, копать в которой не входит в план этого рассуждения. Но необходимо раз навсегда разграничить смысл вещи от самой вещи, и это — только потому, что данное разграничение будет иметь большое значение для всего последующего рассуждения.

В истории философии были две — одинаково нелепые — крайности, которые необходимо сейчас отвергнуть. Существовала масса теорий, признававших только смысл и трактовавших вещь как продукт смысла, как нечто в сравнении с ним несущественное. И существовала масса теорий, признававших только вещь и отрицавших самостоятельность и несводимость смысла, сводивших его на придаток вещей. Обе эти концепции в корне искажают природу смысла, и без их устранения невозможно правильно отразить то, что для смысла существенно. Поскольку же, однако, мы не можем входить в реальный анализ отдельных построений, как они существуют в истории философии, мы укажем только на основную ложь самой структуры этих концепций.

3. а) Допустим, что существует только смысл вещи, а самая вещь хотя и существует, но есть не что иное, как только придаток смысла, тот или иной момент смысла, то или иное состояние, качество, свойство и проч. смысла. Если это так, то ясно, что все существующее будет только смыслом; и то, что называется вещью, будет не существовать, но только мыслиться (не обязательно человеком). Это, однако, противоречит общечеловеческому опыту: чтобы зажечь эту лампу, мало было только мыслить лампу; и если какой-нибудь волшебник зажег бы мою лампу только одною своею мыслью, то ясно каждому, что эта лампа уже не есть просто мысль, а перешла в некое вещественное действие.

б) Далее, всякий смысл есть смысл чего-нибудь. Если существует только смысл вещи, а самой вещи, отличной от ее смысла, не существует, то, очевидно, наш смысл не будет смыслом чего-нибудь, т. е. он будет лишен своей основной функции осмысливания, т. е. он перестанет быть смыслом вообще. Итак, смысл вещи отличен от самой вещи и невыводим из нее.

4. а) Однако самый основной аргумент по этому вопросу заключается в другом. — Допустим, что есть смысл, а вещи (которая бы глубочайшим образом отличалась от смысла) не существует. Если нет вещи, противостоящей смыслу вещи, то нет никакого инобытия для смысла. Но это значит, что смысл ровно ни от чего не отличается. Однако то, что ни от чего не отличается, то не обладает ровно никакими признаками, ни существенным, ни несущественным. А то, что не обладает никакими признаками, то не обладает и признаками бытия, т. е. его просто нет. Следовательно, если существует только один смысл и нет никаких вещей, то это значит, что вовсе не существует никакого смысла. Тогда нельзя сказать: «Эта лампа издает свет», потому что слова «эта», «лампа», «издает», «свет» возможны только потому, что они обладают каким-то смыслом.

б) На это нельзя возражать так, что смысл хотя и не отличается ни от чего внешнего (ибо ничего вообще нет помимо смысла), но различается внутри самого себя, и этим вполне охраняется в нем наличие признаков, качеств, свойств и проч., необходимых для всякой осмысленности. Спросим: по какому принципу происходят всякие различия и противопоставления внутри самого смысла? По тому ли, что тут смысл противопоставляется чему-нибудь не-смысловому, т. е. речь идет именно о смысле как таковом, или по какому-нибудь другому принципу? Пусть в сорванной фиалке я отличил стебелек от цветка, а видимую форму всего этого растения — от его запаха.

На основании чего произошло это противопоставление? Ясно, что мне надо было знать, что такое стебель и что такое листья, что такое цвет и что такое запах. Но есть ли это противопоставление смысла или смыслов? Конечно, нет. Это есть противопоставление вещей, хотя вещи эти и обладают каким-то смыслом.

Можно, правда, сказать, что мы тут противопоставили один смысл другому смыслу. Однако речь идет у нас не о каких-то смыслах, но о смысле вообще, о смысле как таковом. А этот смысл совершенно везде одинаков, и в стебле, и в корне, и в листьях, и в цветковых и обонятельных свойствах растения. Нельзя сказать, что в стебле растения один смысл, а в его корне — другой или что в стебле — больше смысла, а в корне — его меньше. Как бы ни различались между собою эти «смыслы» по своему «качеству» или «количеству», всему этому противостоит некий общий смысл растения как таковой, подобно тому как если есть много цветков, то это значит, что есть цветок вообще, и подобно тому как в данном цветке его «цветковость» одинаково разлита по всем его отдельным частям.

Тем более мы получаем право говорить о смысле вообще, когда мы берем все бытие как целое и весь смысл всего, что только было, есть и будет, и всего действительного, возможного и необходимого. Ведь при таком общем понимании смысла становится уже совершенно ясным, что смысл присутствует везде совершенно одинаково и что различие родов или степеней смысла не только не мешает такой всеобщей одинаковости, но, наоборот, самым категорическим образом его требует. Смысл обязательно везде одинаков; и если он фактически не одинаков, то это и значит, что сначала он везде абсолютно одинаков, т. е. сначала смысл есть просто смысл,

просто он сам, а уже потом он — везде разный.

с) Но тогда и оправдывается вышеприведенная апория. Чем бы смысл ни был и каким бы он ни был, но смысл как смысл обязательно требует для себя, для своего существования, для своей реальности, того, что не есть смысл, требует инобытия смысла, того, от чего бы он отличался. Если это инобытие есть, есть и смысл; и тогда он может принимать разные виды, формы и степени, варьируясь до бесконечности. Если этого инобытия смысла нет, тогда он ни от чего не отличается, т. е. не обладает никакими признаками, т. е. не обладает признаками смысла, т. е. не есть смысл, т. е. не существует и никаких его видов, форм и степеней т. е. в растении неотличимы корень от ствола, ствол от листьев, лист от цветка и т. д. и т. д.

д) Но инобытие смысла есть вещь. Следовательно, если нет вещей как чего-то абсолютно отличного от их смысла, то не существует и никакого их смысла, т. е. не существует и никакого отдельного познания, мышления, наименования и общения. Пусть хотя бы в малейшей, в бесконечно малой доле мы определяем вещь так, что она есть момент ее смысла или его проявление, категория, качество, свойство и т. д. Это значит, что нет и самого ее смысла. Смысл вещи существует только тогда, когда существует и самая эта вещь, и притом только тогда, когда эта вещь, взятая сама по себе, не имеет ровно ничего от своего собственного смысла, когда она абсолютно вне и своего собственного, и всякого иного смысла, когда она абсолютно вне-смысленна, когда она абсолютно бессмысленна. Что каждая вещь как-то осмыслена и что она обязательно имеет какое-то отношение к тому или иному смыслу, это значит все и это выдвинуто на первый план и у нас, поскольку мы утвердили выше, что вещь, не имеющая никакого смысла, вообще даже не есть вещь. Но вот что вещь есть нечто абсолютно вне-смысловое, совершенно неосмысленное и даже бессмысленное, это усваивается с трудом, и для усвоения этого требуется известная диалектическая культура ума. Требование же это — неумолимо и абсолютно: если угодно, чтобы смысл (какой бы то ни было) вообще существовал, надо, чтобы существовало нечто бессмысленное, причем этим еще не дается ровно никакая форма существования бессмысленного.

е) Итак, вещь невыводима из смысла. Наоборот, самый смысл вещи существует только тогда, когда существует и сама вещь. В крайнем случае из сферы смысла или, вернее, в сфере смысла наряду с прочими категориями может быть выведена и категория вещи. Однако категория вещи ни в каком случае не есть сама вещь, и относится она не к вещи, но к смыслу. Это — момент в сфере самого же смысла. И никакая логическая категория вещи никогда не обеспечит нам существования самих вещей, и, будучи взята в чистом виде, она лишается, вместе со всей сферой смысла, противоположения вне-смысловому и, следовательно, по предыдущему, тоже теряет право на существование.

ф) Здесь может подняться вопрос: не является ли достаточным для существования смысла признание самого самого? Ведь самое само тоже вне смысла, а нам для полагания смысла как раз и требуется нечто вне-смысловое. Рассуждать так значит совершенно не усваивать природы самого самого. Ведь самое само в том и

заключается, что его нельзя ничему противопоставить. Самое само не только выше смысла и бессмыслицы, но оно еще и абсолютно внекатегориально, вне каких бы то ни было расчленений и противопоставлений. Что же касается смысла, то смысл как раз требует этих расчленений. Где нет различий и противопоставлений, там нет и не может быть и никакого смысла. Смысл противопоставляется вне-смысловому, так как он есть нечто, он обладает рядом свойств и признаков и он должен четко отличаться от всего прочего. Но от самого самого он (как и ничто вообще) не может отличаться, поскольку это отличие поставило бы его в какое-то определенное отношение к самому самому, а к самому самому вообще ничто не может стоять ни в каких отношениях. Самое само выше всяких отношений и взаимоотношений с чем бы то ни было. Следовательно, его наличие в нашем предыдущем рассуждении нисколько не поможет нам в установлении смысла. Самое само устанавливает смысл ровно в такой же мере, как и все прочее, как и бессмыслицу.

g) Итак, для установления смысла требуется внесмысловое бытие, но такое, чтобы смысл можно было ему противопоставить, и такое, чтобы смысл упирался в него как в абсолютно чуждую ему стену, чтобы оно во всех смыслах, во всех отношениях противостояло ему и ни в каком своем мельчайшем моменте из него не выводилось бы, не вытекало и не появлялось, ни логически, ни причинно, ни вещественно-силовым образом, ни как бы то ни было еще иным способом.

h) Если Гегеля понимать как чистый панлогизм и если признать, что он признавал только реальность понятия и его диалектическое развитие, то надо со всей решительностью сказать, что гегельянство есть полный нигилизм, что Гегель не имел логического права говорить о реальности понятия и что диалектическое развитие понятия у него есть не больше как необоснованная пустая фикция. Однако можно ли действительно считать Гегеля абсолютным пан-логистом, это тот вопрос, который мы не можем дискутировать в данном месте.

i) Наконец, необходимо сделать еще одно замечание — по поводу категории вещи, хотя эта категория будет у нас рассматриваться специально. Именно, может возникнуть сомнение и вопрос: почему инобытие смысла есть вещь? Согласимся, что смысл для своего существования требует вне-смыслового, требует своего инобытия. Но почему же это инобытие есть обязательно вещь?

На это мы должны сказать следующее. Разумеется, в самом строгом значении слова вещь не есть просто инобытие смысла, поскольку всякая вещь как-то осмыслена (иначе она не была бы вещью), т. е. уже содержит в себе какой-то смысл. Настоящим и полным инобытием смысла может быть только абсолютное отсутствие всякого смысла, только чистая и ни в одном своем мельчайшем моменте не осмысленная бессмыслица. Никакая вещь, конечно, не может быть в такой степени вне-смысловым бытием, поскольку — логически это было бы равносильно отсутствию самой вещи. Вещь содержит в себе смысл, как равно содержит в себе и вне-смысловое бытие; и потому она не есть абсолютная противоположность смыслу.

Если рассуждать так, то предыдущий тезис о бытии смысла мы должны выразить в следующей форме: если нет вне-смыслового бытия как чего-то абсолютно отличного

от смысла, то не существует и никакого смысла. Однако, поскольку мы еще не вскрывали категории вещи и поскольку пока еще точно о ней не условились, вполне допустимо слово «вещь» понимать в этом расширительном смысле, понимая под ней вообще противоположность смыслу, без вникания в подробности этого противоположения. И тогда еще обнаженнее выступает истина, что «вещи» невыводимы из смысла и не есть его свойство или какой-нибудь результат.

5. Однако, пожалуй, еще нелепее противоположное учение — о том, что существуют только вещи и что смысл не есть самостоятельное бытие, что он только придаток, свойство, качество, результат самих же вещей. Раньше мы защищали самостоятельное бытие вещей и отводили ничем не оправданные претензии смысла поглотить вещественное бытие и лишить его права на самостоятельное существование. Теперь же мы должны защитить права смысла и отвергнуть ничем не оправданные претензии на главенство над смыслом, претензии поглотить его и лишить права на самостоятельное существование. Людям всегда очень нравились всякого рода уродства, и еще неизвестно, чего больше в жизни, «естественного» или «противоестественного». К числу такого же рода противоестественных уродств относится и стремление признавать только бытие вещей и отрицать бытие смысла.

К чему ведет признание самостоятельности вещей и отрицание самостоятельности смысла?

а) Допустим, что существуют только вещи, а их смысл есть их результат, все равно какой: физический, психический, сознательный, метафизический, логический и т. д. и т. д. В таком случае получится одно из двух: или все будет смыслом, или все будет вещами. Если все будет смыслом, то эту нелепость мы уже отвергли выше. Она требует от нас, чтобы мы занимались только мышлением и чтобы смысл ни к чему не относился и ничего не осмысливал. Согласиться на это невозможно без впадения в безумие. Если же все будет вещами, то одно из двух: или вещи будут как-нибудь осмыслены, или никак не будут осмыслены. Если они как-нибудь осмыслены, то, следовательно, они сами требуют для себя смысла, а не порождают его впервые. Нельзя выводить смысл из вещей, если сами вещи впервые только появляются благодаря своему смыслу. Невозможно понятие треугольника получить из самого треугольника, если сам треугольник стал впервые возможным благодаря тому, что три прямых получили откуда-то извне совершенно чуждый и не принадлежащий им самим смысл треугольника. Но тогда остается, чтобы вещи вообще никак не осмыслялись. Раз нет смысла как бытия самостоятельного, а есть, в конце концов, только вещи, то ясно, что вещи вообще окажутся лишенными смысла. Но тогда о цветке нельзя сказать, что он — цветок, о дереве, что оно — дерево, и т. д. Тогда вообще ничего ни о чем нельзя будет ни сказать, ни помыслить.

б) Позитивность ухищряется здесь бесчисленными способами, чтобы только не признать самостоятельности смысла. Так как невозможно отрицать существование смысла в вещах, то говорят, что мы-де и не думаем отрицать существование смысла в вещах, мы только утверждаем, что он не есть самостоятельное бытие и что он есть продукт самих вещей. Но можно ли согласиться, что смысл в вещах есть, но что в то же

время он есть результат, продукт вещей или вывод из них? Совершенно невозможно. Спрашивается: а что этот самый продукт вещей — веществен или невеществен? Если он веществен, то вопрос не двигается с места, так как мы ищем не вещь в вещах, но смысл в вещах. Если же он невеществен, то как из вещественного получилось невещественное? Как из суммы нулей может появиться единица или другое значащее число? Следовательно, ни в каком отношении смысл вещей не может быть их продуктом или результатом. Или надо признать, что в вещах на самом деле, всерьез, нет никакого смысла (и тогда о них нельзя ничего ни помыслить, ни высказать), или надо признать, что смысл вещей существует самостоятельно и независимо от самих вещей.

Обыкновенно думают, что житейскому или общечеловеческому признанию того или иного предмета совершенно не мешает понимание его в философии как не обладающего самостоятельным существованием. Так же и отрицающие существование души наивно думают, что это вполне совместимо с практически-житейским отличением одушевленного от неодушевленного. На самом деле, однако, если бы эти люди рассуждали последовательно, то они и в житейском быту должны были бы не отличать собаки от палки, себя от собаки, палку от человека и т. д. и т. д. Точно такое же положение дела и с признанием несамостоятельности смысла. Если нет смысла как чего-то абсолютно не сводимого ни на какие вещи, то нет никакого смысла вообще, и ни о чем нельзя ничего ни высказать, ни помыслить.

с) Одно из обычных рассуждений на эту тему гласит так. Электричество не есть свет, и свет не есть теплота. Тем не менее электричество, свет и теплота суть проявления одного и того же принципа. Когда мы говорим, что смысл вещей порожден самими вещами, то мы же и не думаем, возражают позитивисты, отрицать, что смысл есть нечто совершенно самостоятельное и не сводимое ни на что прочее. Но ведь свет тоже есть нечто совершенно самостоятельное и не сводимое на электричество и теплоту, а тем не менее все эти три феномена есть не что иное, как движение эфирных волн. Так и смысл вещей есть порождение самих вещей; и это, говорят, нисколько не мешает его самостоятельности. Что такое душа или мысль? Это есть результат и продукт особой стадии высокоорганизованной материи, но это не значит, что слова «душа» и «мысль» не имеют никакого значения и смысла и что мы не можем ими пользоваться в своем житейском обиходе.

Это наивное воззрение падает от одного вопроса: а что, этот свет, это электричество и эта теплота — значат что-нибудь или ничего не значат, имеют какой-нибудь смысл или никакого смысла не имеют? Если все это бессмысленно, то ссылка на бессмысленность сама есть нечто бессмысленное. Если же это имеет какой-нибудь смысл, то это значит, что смысл подобных феноменов чем-нибудь отличается от того, что называем смыслом мы. О свете, электричестве и теплоте физик точно скажет, что «значат» эти феномены, указавши, напр., на число колебаний волн в секунду. Но где та «высоко» или не «высоко» организованная материя, которая являлась бы базой для смысла? Чем должна отличаться данная вещь от всякой другой, чтобы она стала смыслом? Ответа на этот вопрос не может быть никакого.

Но, может быть, гораздо важнее другой аргумент. Именно, самая эта «база», эта

«материя», «вещество» или вещи — осмыслены или не осмыслены? Если они не осмыслены, то как из не осмысленного может появиться смысл? Это так же невозможно, как получение какого-нибудь числа из суммы нулей. Если же вещество осмыслено, то получение и выведение нужного смысла есть операция вполне фиктивная, поскольку самое вещество в этом случае возможно только благодаря смыслу.

На это возражают: вот потому-то и можно вывести смысл из вещей, что он в них содержится. Однако в таком возражении кроется существенная неясность. Спросим: содержащийся в вещах смысл связан с ними существенно или несущественно, т. е. могут ли вещи существовать без всякого смысла, или смысл впервые делает возможным существование самих вещей (один и сам по себе или с участием других — вне-смысловых — факторов)? Если вещество в основе своей не осмыслено и для своего самостоятельного и чистого существования не нуждается ни в каком смысле, то как из неосмысленного появляется смысл, т. е. как из суммы нулей появляется единица? Если же смысл в какой-то мере существен для вещей и входит в самую конструкцию их бытия, то, следовательно, смысл вещей не есть продукт самих вещей, поскольку сами вещи возможны тут только благодаря наличию смысла.

d) Кратко упомянем и другой излюбленный у позитивистов способ обходить самостоятельную природу смысла. Не желая фиксировать смысл как он есть, в его не сводимой ни на что другое сущности, строят разные теории об его происхождении. Думают, что этим способом можно отвертеться от анализа вопроса по существу. Отсюда — бесконечные по числу теории о психических, физиологических, физических и социальных процессах, ведущих к появлению смысла. Думают ли, напр., что если по ассоциации несколько идей объединилось определенным образом, то возник смысл вещи, или что если животная и растительная форма эволюционировала до такого-то определенного вида, то тем самым появился и смысл соответствующего вида; и т. д. и т. д. Все эти теории построены на самом беспомощном *petitio principii*: надо показать источник, откуда появляется смысл, а фактически для узнавания и констатирования самого этого источника уже надо знать соответствующий смысл. Хотят объяснить происхождение статуи, напр., из камня, который пошел на ее изготовление. Но никакой камень не есть статуя. Поэтому самое подробное описание того, как произошла статуя, может привести только к одному: в момент появления статуи откуда ни возьмись, каким-то чудом вдруг появляется смысл статуи, раньше не бывший ни в материале статуи (ибо камень не статуя), ни даже в сознании художника (ибо то, что было в сознании художника, часто совершенно не совпадает с фактически возникшим художественным произведением, а если и совпадает, то все же мраморная статуя не есть только мысленная идея или переживание статуи). Следовательно, можно только прикинуться, что мы не знаем существа смысла, и, фактически зная, что такое данный смысл, можно только делать вид, что мы занимаемся происхождением данного смысла. Эта наивная позиция не выдерживает самого простого напора: если вы не знаете того, что у вас произошло, то как же вы можете заниматься происхождением этого неизвестного предмета? Происхождение чего же, собственно говоря, изучается, если

никакого такого предмета, который бы тут происходил, не имеется? Самое изучение происхождения данного предмета, очевидно, предполагает известность этого предмета. Иначе что же и изучать?

На это тоже были разные возражения, ныне наскучившие и устаревшие. Говорили, что рассуждать так — это значит считать, что если неизвестен предмет изучения, то тем самым нельзя его и изучать, а если предмет изучения известен, то тем самым не нужно его изучать. Путаница в этом аргументе абстрактного предмета, взятого по его смыслу, с конкретной историей и жизнью этого предмета, взятого в его фактическом существовании, не раз указывалась в истории философии, и нам едва ли целесообразно дискутировать ее здесь еще раз.

Итак, из вещей, как бы их ни понимать, статически или генетически, невозможно получить их смысла. Наоборот, сами вещи могут существовать только благодаря самостоятельному существованию смысла. Смысл есть бытие *sui generis*, не сводимое ни на самое само, ни на вещи или материю. Смысл вещи не есть ни самость вещи, ни сама вещь.

3. Первая установка: смысл есть различие и тождество

Отграничивши смысл от чуждых ему, хотя и соседних с ним областей, попробуем дать ему положительную характеристику. Разумеется, что такое смысл вещи, совершенно ни в каком разъяснении не нуждается. Да в этих рассуждениях мы только и занимаемся такими предметами, которые не требуют никакого разъяснения. Однако разные предметы могут иметь разную сложность; и философия, может быть, и состоит в сведении предметов на то, что уже больше ни на что не сводимо, и в сведении, однако, ясного, но сложного (не говоря уже о неясном) к другому ясному, но простейшему.

1. а) Смысл бытия есть все то, что можно о нем высказать, помыслить, почувствовать, представить и т. д. и т. д. То, что в нем возбуждает нашу мысль, наши переживания, то или иное наше отношение к ней, то и есть смысл.

Это описание смысла, однако, не может считаться точным. Уже одно наличие в этом описании слов «и т. д.» указывает, что такое описание далеко от точности. Что дает такое описание? Оно перечисляет ряд модусов или состояний сознания. Но сознание — это есть такой предмет, который требует разъяснения и диалектической фиксации, что мы еще не сделали. Таким образом, указанное описание, являясь, вообще говоря, верным, не отвечает философской потребности в точных выражениях.

б) Всмотримся в природу смысла. Что значит «иметь смысл»? Вот эта скрипка имеет свой смысл в том, что она есть именно скрипка, а не шкаф и не диван. Но что это значит? Очевидно, это значит, что данный предмет наделен какими-то признаками, резко отличающими его от всякого другого предмета. Скрипка есть определенным образом вырезанная дека, определенным образом приготовленный гриф, четыре колка и четыре струны, подставка и проч. Этого нет в таком виде и в таком размере ни в одной другой вещи. Смысл скрипки, очевидно, заключается в том, что она отличается от всего прочего. Смысл вещи есть то, чем она отличается от всего прочего.

3. Первая установка: смысл есть различие и тождество

Эта установка уже гораздо точнее. Здесь мы не оперируем с философски неясными категориями мысли, представления, чувства, переживания и проч. и проч., но указываем нечто действительно простейшее, что хотя и предупреждает собою возможные состояния сознания по поводу смысла вещей, но не касается никаких темных и трудных проблем самого сознания.

с) Однако и эта установка еще не вполне точна. Пусть скрипка есть то, чем она отличается от всего другого. А что такое смысл шкафа? Ясно, что это есть опять то, чем шкаф отличается от всего другого. А что такое смысл дивана? Ясно, что это тоже есть то, чем диван отличается от всего прочего. Но то, чем отличается скрипка, то, чем отличается шкаф, и то, чем отличается диван, — одно ли и то же или не одно и то же? Ясно, что это разное. То, чем отличается скрипка, вовсе не есть то, чем отличается шкаф; а то, чем отличается от всего прочего шкаф, вовсе не есть то, чем отличается от всего прочего диван. Спрашивается: что же такое тогда смысл, если он везде разный? Если то, чем отличается данная вещь от всего другого, везде разное, то как же нам получить смысл вообще, тот смысл, который хотя и везде разный, но который в то же самое время везде есть именно он сам, а не что-нибудь другое, т. е. в то же самое время еще и везде одинаковый?

Очевидно, смысл — как общая категория — заключается не в том, чем данная вещь отличается от всякой иной вещи, а в том общем, что заставляет все вещи вообще отличаться одна от другой. Другими словами, смысл есть не то, чем данная вещь отличается от всякой другой, а самое это отличие, самая категория различия. Ведь мы говорим не об осмысленных вещах, но о самом смысле, о том, что именно их осмысливает. Потому и в области вещественных различий мы должны говорить не о различающихся вещах, но о том, что впервые делает возможным существование различающихся вещей, т. е. о самой категории различия. Различие — вот тайна того предмета, который мы до сих пор именовали смыслом.

Несомненно, такая концепция делает нашу основную установку гораздо более точной и в то же время достаточно общей, отбрасывая всякие неясные и сложные термины и базируясь на самом примитивном, элементарном и общепонятном.

d) Наконец, введем еще одно уточнение или дополнение, и наша основная установка будет очерчена полностью. Будем исходить из вышеуказанного положения, что смысл вещи есть то, чем она отличается от всякой другой вещи. Мы получили отсюда — как главную — категорию различия. Но все ли исчерпали мы этим из такого положения? Только ли о различии говорится, когда смысл вещи видят в том, чем она отличается от прочих вещей? Размышление показывает, что категорией различия тут исчерпано еще далеко не все.

В самом деле, то, чем отличается скрипка от всего прочего, есть дека, гриф, струны, колки, подставка и проч. Но дека есть ли сама скрипка? Очевидно, нет, ибо иначе можно было бы сонату Баха сыграть на одной деке. Гриф — есть ли сама скрипка? Очевидно, нет, ибо иначе можно было бы играть на одном грифе, без помощи деки, струн, колков и проч. Но тогда где же сама-то скрипка? Мы взялись найти смысл скрипки, то, чем она отличается от всего прочего. Но дека вовсе не есть то, чем скрипка

3. Первая установка: смысл есть различие и тождество

отличается от всего прочего. Наоборот, раз дека еще не есть скрипка, то дека есть как раз то, что не относится к смыслу скрипки, а относится к тому, что не есть скрипка. Кобылка сама по себе тоже еще не есть скрипка. Но в таком случае она вовсе не есть то, чем скрипка отличается от всего прочего, а как раз, наоборот, она есть то, чем скрипка не отличается от другого предмета. Раз кобылка может существовать вне скрипки и без всякой скрипки, то, поскольку кобылка входит в состав скрипки, необходимо сказать, что этой своей частью скрипка отличается не от какого-нибудь другого предмета, но отличается от себя самой и, наоборот, отождествляется с каким-то другим предметом, который хотя и входит в ее состав, но не есть она сама и по существу чужд ей. И таковы все части, из которых состоит скрипка, т. е. таково все то, чем скрипка отличается от всего другого, если здесь базироваться только на категории различия.

Ясно, что определение смысла вещи как «того, чем данная вещь отличается от всякой другой», таит в себе еще нечто новое в сравнении с категорией различия. В чем же оно заключается? Чего не хватает нам для установления смысла вещи?

Слишком ясно, чего не хватает. Не хватает самой вещи. Перечисляя то, чем данная вещь отличается от всякой другой, мы опять упустили то, что есть сама-то вещь. Однако, может быть, это есть то самое само, о котором шла у нас речь в первом рассуждении? Ни в каком случае! Ведь самое само исключает категорию различия, а мы только что перечислили по порядку все те элементы вещи, которыми она отличается от всего прочего. Следовательно, самое само существует до всякого различия, а смысл существует после различия или, по крайней мере, одновременно с ним. Следовательно, надо искать такое в вещи, где все ее различествующие элементы были бы ею самою, но не переходили в ее абсолютную самость, в самое само, не теряли бы сами себя, но целиком сохраняли бы себя, объединялись так, чтобы образовать слитное и неразличимое единство, но без утери полученных различий.

Эта новая категория есть тождество.

Только с получением категории тождества мы можем более или менее точно вскрыть природу смысла. Тождество не есть самое само, потому что самое само не определяется никакой категорией и никакой категории вообще не содержит, в том числе и категории тождества. Тождество уже предполагает свою противоположность, различие, в то время как самое само никакой противоположности не предполагает и не содержит. Тождество есть только там, где есть различие. Отождествлять можно только разное, различное или то, что кажется таковым. Если мы, перечисливши все то, чем скрипка отличается от всякой другой вещи, сумеем в то же время и отождествить это в один и единственный предмет, в скрипку, то мы, очевидно, этим самым и вскроем то, что называется смыслом скрипки.

Покамест мы только различали, вещи мы не могли получить. Вещь, определяемая только с точки зрения различия, вовсе не есть вещь, но распадается на ряд чуждых одна другой вещей, которые только различны между собою и больше ничего. Но наше исходное определение смысла вовсе и не основывается только на одной категории различия. Когда мы говорим, что смысл вещи есть то, чем она отличается от всякой

3. Первая установка: смысл есть различие и тождество

другой вещи, то категория различия относится только к словам «она отличается от всякой другой вещи», но она совершенно не затрагивает слов «то, чем». Это «то, чем» не есть просто сумма различествующих моментов. «То, чем» есть нечто одно, простое, неделимое, не содержащее никаких частичных моментов. Оно есть просто «то». Ведь когда мы говорим «то» или «это», мы ведь нисколько не указываем ни на какие моменты данного предмета. «Эта» скрипка есть просто вот та, которая лежит в футляре на крышке рояля. «Этот» пюпитр есть просто вот этот вот, который сейчас стоит вправо от меня, и таким обозначением я еще ровно ничего не сказал о том, деревянный он или металлический, сложенный или расставленный, выкрашенный или невыкрашенный, на одной ножке с тремя разветвлениями или без всяких ножек, но стоит как раздвинутая книга на высокой подставке и т. д. и т. д. Это есть просто «этот», этот вот пюпитр и больше ничего.

Точно так же и слова «то, чем что-либо отличается от другого» содержат в себе указание не только на категорию различия, но и на то, что снимает все различествующие моменты в общем простом и нераздельном, неразличествующем предмете, в одном тождестве. Все части моей вещи и различны между собою, и отождествлены в том едином и нераздельном, что есть эта вещь. Вскрывая смысл этой вещи, я говорю о различных моментах этой вещи и о том, как они отождествляются в одно неделимое целое вещи. Без этого тождества вещь рассыпалась бы в прах, и я уже больше не узнал бы ее и не смог бы зафиксировать ее смысла.

Итак, смысл есть тождество и различие. Смысл вещи есть то, чем она отличается от всего другого и при помощи чего она отождествляется сама с собой, т. е. отождествляет с собою все те моменты, которые отмечены в ней как отличающие ее от всего другого. Смысл вещи рождается в то самое мгновение, когда к ней оказались применимыми категории тождества и различия.

е) Разумеется, эти категории есть то, без чего невозможно ничто иное, но они отнюдь не исчерпывают всей сложной и богатой природы смысла, которой мы сейчас и не можем заниматься в полном объеме. Однако тождество и различие есть самое последнее, самое глубокое и максимально принципиальное основание смысла. Это не есть смысл в его полном расцвете и диалектической зрелости, не есть красивые и пышные плоды и цветы, не есть еще, может быть, и самый ствол или стебель. Но во всяком случае это есть корень, его последнее основание. И потому все наши дальнейшие рассуждения о нем будут базироваться одновременно на этих двух понятиях.

2. а) Можно в определении смысла идти несколько другим путем, беря соседние с ним сферы, от которых мы его уже отграничили. Так, можно идти сверху и начать с самого самого. Что такое смысл в сравнении с самым самим? Ведь он тоже есть некая самость вещи, равным образом как и самое само тоже есть в некотором отношении смысл вещи. Смысл вещи как будто бы и есть самое само, а самое само как будто бы и есть смысл.

Чтобы избежать этой путаницы и вместе дать ясный подход к смыслу, можно сказать так. Самое само не определяется никакой категорией и никакую категорию не

3. Первая установка: смысл есть различие и тождество

содержит в себе в качестве своей характеристики. Но если мы возьмем это самое само вещи, эту ее последнюю самость и представим ее отличною от всякой другой самости, то это и будет то, что мы называем смыслом. Смысл вещи есть, таким образом, самое само вещи (или самость вещи), отличное от всякого другого самого самого. Другими словами, смысл вещи тоже есть в некотором роде ее абсолютная самость, но только эта самость определенно отлична от всякой другой самости. Эта абсолютная самость, данная вне всяких различий, уже вместила в себе эту относительную самость со всеми ее отношениями и отождествлениями, которые ей присущи как таковой. Смысл же, или относительная самость, как развертывает эти различествующие и тождественные моменты, так и на них, только на них, и строит свою структуру.

б) Можно подойти к смыслу снизу, со стороны вещественной сферы. Будем рассуждать так. Вещь обладает известным числом признаков. В отличие от своей абсолютной самости она, поскольку в ней выражен тот или иной смысл, есть развернутая картина определенных свойств, качеств и признаков. Спросим себя, как уже спрашивали не раз: что же такое сама-то вещь? Уже не раз мы констатировали, что, несмотря на множество своих частичных моментов, всякая вещь есть нечто совершенно простое и неделимое, самотождественное. Когда мы попросту говорим: «стена», «портрет», «ковер», «карандаш» и т. д., то, как бы сложны и разнообразны эти вещи ни были, все же при каждом таком наименовании мыслится всегда нечто простейшее, лишенное всякой сложности и пестроты, всяких подразделений и структуры. Этим нисколько не уничтожается многосторонность вещи, но этим достигается возможность пренебрегать такой многосоставностью, или мыслить полную простоту, несмотря ни на какую многосоставность. Вот смысл вещи и есть тождество всего того, из чего она состоит. Смысл вещи есть то, что объединяет, собирает, отождествляет все признаки и свойства вещи в одну неделимую, компактную вещь, когда мы можем сказать о ней только одно слово или сказать: «она», «эта» вещь, «та» вещь, «лампа», «ковер», «шкаф» и т. д. Обычно признаки вещи мыслятся в своей отдельности и противоположности. Смысл же вещи собирает их воедино и превращает в общее тождество — правда, не в то абсолютное тождество, где уже рухнет всякое противоположение, но в такое тождество, которое можно назвать единораздельностью, или таким тождеством, которое существует одновременно с различностью.

с) Итак, смысл вещи есть или ее абсолютная самость, данная в отличие от всякой другой самости, или тождество всех ее отдельных признаков, данное наряду и одновременно с этими последними. Смысл есть или саморазличающаяся самость вещи, или тождество всех различий вещи. Нетрудно заметить, что оба эти определения есть в сущности одно и то же. Если самость вещи саморазличается, то это значит, что здесь мы переходим от слитного тождества внутри вещи к ее ясной отдельности, к различию; и если различествующие признаки отождествляются, то это значит, что в данном случае мы идем от различия к тождеству. Там и здесь центральное место занимают эти две категории — тождества и различия, и только в зависимости от точки зрения акцентируется то одна категория, то другая. Обе эти категории как бы витают

между запредельной бездной самого самого и областью вещественности и не дают смыслу ни ухода в бесконечность самостно-собранной точки, ни в бесконечность бессамостного вещественного распыливания.

3. При всех этих определениях и уточнениях не будем, однако, забывать того основного, с чего мы начали (гл. II, 464 — 465)¹⁹ и что лежит в основе решительно всего смысла как сущности. Сущность есть определенность бытия, взятая без самого бытия, или рефлексия бытия. Приведенные только что определения и описания смысла надо понимать в свете именно этих предварительных установок. Ибо две основные категории, использованные нами, тождество и различие, есть именно один из видов определенности бытия, взятой без самого бытия, или один из видов рефлексии бытия, взятой без самого бытия. Ведь в категории «тождества» ничего не сказано о качестве и количестве тех актов полагания, между которыми устанавливается это тождество; и «различие» ничего не говорит о характере самих вещей, относясь к любым вещам и к любому их характеру. И категории эти именно не «полагаются», но «рефлектируются» и не «переходят» одна в другую, но «соотносятся». Также нужно сказать, что и с бытием они не просто «сополагаются», но именно «соотносятся».

Эту диалектику как уже диалектику сущности мы сейчас и формулируем.

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

1. Именно, хотя предыдущее изложение достаточно освещает вопрос о природе смысла, но оно не может не оставлять некоторого беспокойства по следующему обстоятельству.

Смысл вещи есть нечто в ней простейшее и неделимое. Смысл вещи, если он в ней есть, должен постигаться в одно мгновение, сразу и совершенно непосредственно. Ничто не мешает ему постигаться и в развернутом виде. Но необходимо, чтобы он в то же время мог постигаться и сразу. Это-то и есть смысл вещи, когда все ее признаки даны сразу, как существует сразу и она сама. Но, пересматривая полученный результат, мы, к удивлению своему, находим не одну, а две категории — различие и тождество. Почему их две и как объединяются они вместе для того, чтобы породить из себя смысл? В точности этого наше предыдущее рассуждение не дает. Правда, мы говорим: различие и тождество. Но что значит это «и»? «И» обозначает присоединение. Но что значит «присоединить» тождество к различию или, наоборот, различие к тождеству? Явно, что термин этот — кустарный и за ним не кроется никакой философской ясности.

Необходимо раскрыть взаимоотношение категорий тождества и различия так, чтобы стало совершенно ясным то их полное единство, в виде которого они только и могут характеризовать собою сферу смысла. Покамест в точности неизвестно, как объединяются эти категории, до тех пор обязательно будет оставаться у нас неудовлетворенность, и сфера смысла не перестанет зиять каким-то кричащим противоречием.

¹⁹В рукописи стоит знак параграфа, но сам параграф не проставлен.

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

Это значит, что мы должны перейти к диалектике категорий тождества и различия.

2. Что тождество не есть различие и различие не есть тождество, это знают все. Если одна вещь отлична от другой, то, очевидно, она с ней не тождественна. И если две вещи тождественны, то, очевидно, это вовсе не две вещи, а только одна, и единственная, вещь. Все эти безопасные истины никем не подвергаются сомнению, и все же философу тут очень даже есть в чем усомниться. Ведь мы же пришли к выводу как раз диаметрально противоположному. Мы пришли к заключению, что различествующие моменты вещи отождествляются в одном неделимом целом, что и есть данная вещь. Сначала мы сказали, что данная вещь имеет, предположим, пять признаков; а потом вдруг признали, что каждый из этих признаков вполне тождествен с целым, так что никаких пяти признаков, в сущности говоря, и не осталось. Как тут быть?

Действительно, несовпадение тождества и различия характерно только для определенной сферы бытия, причем границы этой сферы не так уж трудно наметить. Вещи, находящиеся у нас перед глазами, т. е. вещи чувственные, конечные, никогда не существующие целиком и полностью, но всегда только отчасти и до некоторой степени, эти вещи как будто действительно не допускают совпадения тождества и различия. Впрочем, и это — только на первый взгляд (вспомним апории движения). Но пусть мы примем в виде гипотезы, что это именно так. Однако сферу смысла мы уже достаточно отграничили от сферы вещей. Следовательно, в становлении смысла уж во всяком случае дело не обстоит так просто, чтобы два момента только различались, а еще и в то же время не отождествлялись или чтобы они только отождествлялись, а еще и не различались между собою.

Но в чем же дело? Что заставляет два момента в сфере смысла и отождествляться, и различаться одновременно? В чем тайна этих непрерывных самоотождествлений и саморазличий, из которых состоит жизнь смысла?

Тут-то мы, наконец, и дадим формулы категорий тождества и различия с точки зрения диалектики сущности.

3. а) Сущность есть бытие рефлексированное, т. е. оно поставлено в соотношение с самим собою, т. е. по нему видно, в каком соотношении оно находится со всем прочим, т. е. оно тут само свидетельствует о своих соотношениях. В то время как чистое и непосредственное бытие само по себе не выражает никаких соотношений и вообще получает свою значимость откуда-то извне (и именно неизвестно откуда), сущность сама начертала на себе свою соотношенность с бытием. При этом чистое бытие перед лицом сущности погасло, ушло в какую-то мнимость, в видимость. Оно не уничтожилось абсолютно, но оно оказалось за пределами сущности. Сущность содержит его отрицательно, как свое небытие. И это очень важно, потому что если это чистое бытие продолжает существовать за пределами сущности, то сущность вобрала в себя не его факт или субстанцию, а только его смысл, или, выражаясь нашим прежним языком, не самое бытие как акт полагания, но только его определенность. Поэтому сущность содержит в себе бытие, но такое, которое дано в виде только своей

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

определенности, причем эта определенность, как сказано, свидетельствует сама о своих связях и соотношениях. Другими словами, сущность полагает себя как внешнюю себе, или соотносится с собою как с внешней себе. И эта внешность сопутствует сущности решительно на всех стадиях ее развития, вплоть до ее перехода в «жизнь», где только впервые она соотносится с самой собой как именно с самой собой и где поэтому самое соотношение станет уже не сущностным, но бытийным и потому превратится из соотношения в самопорождение.

Итак, сущность есть соотношение с самим собою как с внешним себе, или сущность не сама рождает из себя свои соотношения фактически, а только содержит в себе свои соотношения (в то время как чистое и непосредственное даже и не содержит их, но они кем-то привлекаются извне для их распознавания в нем).

b) Таким образом, чтобы формулировать виды соотношения, из которого состоит сущность, надо смотреть опять-таки на оставленное нами чистое и непосредственное бытие, которое тут представлено только внешне и отрицательно, на те связи и переходы, которые мы там констатировали, и спрашивать, как эти связи и переходы отражены в сущности, что равносильно вопросу: какой их смысл, что они значат?

Вспомним, какие связи и переходы констатировали мы в первом символе (гл. II, 450)²⁰ Что делалось там с бытием и какие превращения оно испытывало?

c) Прежде всего, бытие полагало там себя самого; и мы говорили, что бытие есть бытие. Без этого нельзя было утверждать ничего другого. Спросим: какой смысл того, что бытие есть бытие? Как отражается в зеркале сущности то, что бытие полагает себя самого? Что это значит? Согласно вышесказанному, на это надо ответить так, чтобы при этом само бытие было внешним, чтобы оно присутствовало только отрицательно, чтобы устанавливаемое здесь соотношение само-то не было непосредственно данным бытием. Если из утверждения «бытие есть бытие», или «бытие полагает самого себя», исключить самое бытие, то тут совершенно ничего не останется, кроме тождества. Вот это тождество и есть такое соотношение бытия с самим собою, которое дано в виде единого акта полагания, когда бытие просто есть, т. е. когда бытие есть бытие и больше ничего.

Бытие с собою соотносится, т. е. оно есть соотносимое и соотносящее. Но вот соотносимое и соотносящее даны сразу вместе как один акт полагания, как бытие. Это значит, что рассматриваемое соотношение есть тождество.

d) Далее, бытие полагало у нас в первом символе не только себя как себя. Оно полагало еще и свое иное, небытие. Без этого, мы видели, невозможно было существовать и самому бытию. Спрашиваем: что значит, что бытие полагает небытие как небытие? Какой смысл того положения дела, что бытие истребовало небытие? Опять-таки отбросим самое бытие. Останется то, что здесь выражено различие. Различие, очевидно, есть такое соотношение бытия с самим собою, когда бытие полагает свое небытие как небытие. Тут мы берем бытие и видим, что его соотношение с самим собою заключается только в том, что оно указывает на иное, чем оно само.

²⁰В рукописи стоит знак параграфа, но сам параграф не проставлен.

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

Бытие с собой соотносится, т. е. оно есть соотносимое и соотносящее. Но вот соотносящее есть бытие, а соотносимое есть небытие. Это значит, что рассматриваемое соотношение есть различие.

Это и даст нам теперь в руки нить для построения диалектики тождества и различия как категорий сущности.

4. Эта диалектика, по общему правилу, должна «отражать» те связи и переходы, которые царят в соответствующей области учения о бытии. Для этого вспомним диалектику бытия и небытия, данную в гл. II, 1, п. За, и попробуем выразить ее в категориях сущности.

а) I. Небытие отлично от бытия. Значит, это бытие в отношении небытия тождественно с небытием. Значит, небытие отлично от небытия. Допустим, однако, что небытие отлично от небытия. Но то, что отлично от небытия, есть бытие. Следовательно, небытие тождественно с бытием. Итак, различие между небытием и бытием существует лишь постольку, поскольку между ними существует тождество. Или: когда между членами отношения существует различие, то это происходит только потому, что между ними существует тождество. Другими словами, различие возможно только там, где есть тождество; и оно возможно только потому, что там же есть и тождество.

II. Бытие отлично от небытия. Но небытие тоже есть некоторое бытие. Следовательно, бытие отлично от самого себя. Допустим, однако, что бытие отлично от бытия. Но то, что отлично от бытия, есть небытие. Следовательно, бытие тождественно с небытием. Итак, тождество бытия с небытием вытекает из различия бытия с небытием. Тождество возможно только там, где есть различие, и оно возможно только потому, что там же есть и различие.

III. Бытие тождественно с самим собою, т. е. с бытием. Но бытие как предикат отлично тут от бытия как субъекта, ибо иначе было бы бессмысленно и самое это утверждение. А то, что отлично от бытия, есть небытие. Следовательно, если утверждение, что бытие тождественно с самим собою, имеет хоть какой-нибудь смысл, то только потому, что бытие отлично от самого себя. Итак, тождество есть различие.

IV. Небытие тождественно с небытием. Но небытие как предикат отлично тут от небытия как субъекта, ибо иначе было бы бессмысленно и самое это утверждение. А то, что отлично от небытия, есть бытие. Следовательно, если утверждение, что небытие тождественно с небытием, имеет хоть какой-нибудь смысл, то только потому, что небытие различно с небытием. Итак, тождество есть различие.

б) Эти четыре аргумента имеют одно и то же содержание: тождество есть не что иное, как различие; и различие есть не что иное, как тождество; однако при этом тождество не есть различие; и различие не есть тождество. Бытие и небытие тождественны только в том случае и только потому, что тому и другому тождественно присуще различие со своим другим. И также бытие и небытие различны между собою только в том случае и только потому, что тому и другому присуще тождество с самим собою. Отбросим отличие бытия от небытия, нечему будет и отождествляться. Отбросим тождество бытия и небытия с самим собою, нечему будет и различаться. Это

нужно твердо запомнить раз навсегда всякому, желающему разбираться в диалектике сущности: тождество всегда обязательно есть тождество различия (и только различия), тождественно данному где бы то ни было; и различие всегда обязательно есть различие тождества, различно данному где бы то ни было.

Так можно было бы представить в самом кратком и элементарном очерке диалектику категорий тождества и различия как категорий сущности.

5. Однако мы не удовольствуемся и этим. Формулированная диалектика построена по платоно-гегелевскому типу. Можно, однако, подойти к ней и несколько иначе. И хотя по существу это будет та же самая диалектика, но с привлечением точного разграничения с чувственной действительностью она, пожалуй, будет более понятна с обывательской точки зрения. Это²¹ применение метода бесконечного перехода, образец которого тоже содержался в первом символе, а именно в области наличного бытия. Используем его, прежде чем перейти к деталям в диалектике тождества и различия.

Всмотримся в те чувственные и конечные вещи, в отношении которых обыватель так охотно признает несовпадение тождества и различия. В чем их наиболее разительное отличие от изучаемой нами сферы смысла? И почему обыденная мысль так не может расстаться с тем, что в старой логике называли «законом противоречия» (и что гораздо яснее можно было бы назвать «законом непротиворечия»)?

а) Может быть, мы не ошибемся, если скажем, что в этой чувственной и конечной сфере все вещи существуют только отчасти и до некоторой степени. В самом деле, мой приятель Иванов сначала учился в школе, что является во всяком случае чем-то неполным и недостаточным, так как после того он поступил в университет. Учение в университете и жизнь в течение университетских лет, очевидно, тоже еще не есть все то, что должен был и мог проявить мой Иванов, потому что он жил еще много лет после университета и имел массу всяких занятий и дел. И т. д. и т. д. Ни Иванов, ни Петров, ни эта чернильница, ни этот неизменно урчащий у меня на столе кот никогда и нигде не проявляют себя целиком и полностью, но всегда только отчасти и до некоторой степени. Ни одна чувственная и конечная вещь, живое существо или человек не в силах проявить себя целиком, но всегда они проявляют себя по частям, постепенно, то более, то менее полно, всегда только до некоторой степени.

б) Если это так, то ничто не мешает нам мыслить такое бытие, которое проявляет себя сразу и целиком, такое бытие, которое действует не постепенно и в течение долгого времени, но моментально, абсолютно цельно и собранно, в одно неделимое мгновение времени. Тут нельзя возражать, что такого бытия фактически нигде нет, что это только наша фантазия. Пусть его фактически нет, но это — не наша фантазия, а наша мысль; и эта мысль требует, что если дано что-нибудь отчасти, то оно должно мыслиться и как данное целиком. Если я прошел половину своей улицы, то это значит, что можно пройти (мне или кому-нибудь другому) и остальную половину. Пусть фактически я сегодня не смог ее пройти, так как ввиду ремонта водопровода проход по

²¹В рукописи: этот.

ней был закрыт. Но речь идет не о фактической возможности, но о принципиальной. Принципиально же вторую половину улицы не только можно пройти, но эта возможность совершенно необходима. Если ее нет в мысли, то необходимо возникает вопрос, можно ли пройти и первую половину.

Итак, если что-нибудь существует отчасти, то оно может (пусть хотя бы только мысленно — смысл ведь и есть нечто мысленное) существовать и полностью. И если нечто существует только до некоторой степени, то это значит, что нечто (пусть хотя бы только в мысли) существует и в полной степени. И, может быть, проще и яснее будет сказать так: если что-нибудь существует в конечном виде, то это значит, что оно может существовать и в бесконечном виде. И не только «может», но для мысли оно обязательно, необходимо существует. Как прочтение нескольких страниц книги обязательно предполагает возможность прочтения всей книги, так и представление о конечных вещах требует представления о бесконечных вещах. Если есть конечное, то существует и бесконечное. А если не существует бесконечное, то не существует и конечное, как не существует круг, если у него нет окружности, которая бы отделяла его от того, что не есть круг. Если есть круг, то есть и не-круг. А если нет не-круга, то нет и самого круга.

с) Итак, наши обывательские рассуждения о несовпадении тождества и различия, столь понятные в применении к сфере конечных вещей, очевидно, должны претерпеть какое-то существенное изменение, если мы захотим перейти в сферу бесконечных вещей. Во всяком случае вопрос этот требует исследования.

б. а) Прежде всего, можно ли в отношении сферы смысла говорить о целостности и бесконечности? На этот вопрос приходится отвечать безусловно положительно. Действительно, всякая конечная чувственная вещь всегда проявляет то один, то другой свой признак, то два, то три, то очень много из своих свойств. Тем не менее когда заходит речь о смысле этой вещи, то все ее признаки мыслятся сразу и целиком, без всяких перерывов и промежутков. В самое понятие смысла входит эта целостность и эта моментальность, эта бесконечная плотность (так сказать) и прочность объединения всех его моментов. В сфере смысла нет никаких протеканий времени, никаких пауз, промежутков, никаких степеней или колеблющихся количеств. Тут все собрано сразу вместе, в одну точку, вне всякого пространственно-временного процесса; тут в полном и точном смысле этого слова все дано в бесконечной форме, все выражено в бесконечной степени, все дано бесконечно уплотненно и незыблемо, бесконечно неразрывно.

Значит, бесконечность играет какую-то очень большую роль в конструировании смысла; и эта роль настолько же велика, насколько и таинственна. Бесконечность есть как раз тут наиболее яркий принцип, который отличает смысловое бытие от вещественного. Однако тут для нас пока очень много неясного.

б) Чтобы дальнейшее было понятно, необходимо усвоить сначала одну довольно простую — истину. Именно, можно в любой категории видеть только то, как она применяется для обыденной или научной практики мысли, и больше ничего. И можно задаваться вопросом о самой этой категории, вникая в ее смысл и анализируя ту ее

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

собственную жизнь, которая не видна при утилитарных подходах. Я могу надеть себе на нос очки и в течение целого дня носить их, пользуясь ими как некоторым орудием для лучшего видения, но совершенно не обращая никакого внимания на них самих. Я, пусть, без очков не могу читать; но думаю я об очках только тогда, когда они снимаются или разобьются и когда приходится менять стекла. То, как пользуется очками обыватель, и то, как относится к очкам оптик, — совершенно разные вещи. Для одного это есть только орудие в совершенно иных целях, для другого же это является предметом вполне самостоятельного интереса. Точно то же самое происходит в отношении к смыслу и к составляющим его категории, т. е., прежде всего, в уточнении тождества и различия. Можно пользоваться этими категориями совершенно без всякого внимания к их собственной внутренней структуре и жизни и даже ничего не зная о самом их существовании. Но можно отбросить такой утилитарный и инструментальный подход (конечно, в целях только исследования и нисколько не мешая их обыденному функционированию), и можно сосредоточиться на их собственной значимости, на их собственной внутренней жизни. И немудрено, что такой категориальный «оптик» найдет в этих категориях нечто такое, что совсем неизвестно тем, кто их практически использует, но не подвергает самостоятельному исследованию.

Если эта невинная истина будет усвоена (а усвоится она, надо сказать, с очень большим трудом), то это весьма расширит наш исследовательский путь и придаст нам бодрость там, где мы при другой точке зрения готовы были бы остановиться.

Итак, на данной стадии нашего исследования категории различия и тождества суть не механические инструменты и объекты, а как бы самостоятельные субъекты, жизнь и историю которых мы описываем.

7. а) Возьмем категорию различия. Она как-то живет и действует, как-то себя проявляет. Но, припоминая сказанное выше о конечном и бесконечном, мы можем здесь говорить не о «как-то», но о чем-то вполне определенном. А именно, если мы действительно находимся в сфере смысла, то ведь в сфере смысла нет никаких конечных степеней или количеств и нет никаких частичных или прерывающихся проявлений, но все действует здесь сразу в бесконечной форме. Следовательно, и различие, если оно мыслится в сфере чистого смысла, проявляет себя бесконечным способом, в бесконечной форме, с бесконечной силой. Отсюда мы можем зафиксировать два первых тезиса диалектики различия и тождества, которые надо усвоить возможно тщательно и в которых надо добиться последней ясности.

I. Различие есть чисто смысловая категория.

II. Различие действует с бесконечной силой.

Различие — как мы условились его рассматривать на данной стадии нашего исследования — есть обязательно нечто живое, самостоятельное и действующее. Это, повторяю, не просто очки, которые носят без всякого внимания к ним; но это — такие очки, в которых выверяется малейшая выпуклость или вогнутость, в которых все размеры, формы и изгибы конструируются при помощи точных математических положений. И этот предмет живет и проявляет себя сам по себе (для оптика, механика или врача) еще до всякого его практического применения (хотя это применение не

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

только принято здесь во внимание, но ради него-то и проводится самостоятельный подход к предмету). Это — раз. Но как только зашел разговор о самостоятельной жизни и функциях различия в качестве чисто смысловой категории, так тотчас же возникает требование мыслить эти функции как бесконечные, как такие, которые абсолютно всеильны. И какое бы количество вещей ни подпало под эту категорию, она с абсолютной легкостью определит их со своей собственной точки зрения, и притом в одно мельчайшее, едва заметное мгновение. Таковы действия всех смысловых категорий.

Теперь посмотрим, что же получается в результате бесконечно мощных действий категории различия.

б) Итак, различие — бесконечно мощно. Что это значит? Мы уже сказали, что это означает применимость и действенность категории различия для вещей любого количества и любого качества. Однако раз мы хотим взять категорию различия как таковую, то для нас будет уже недостаточно брать «любое количество» осмысляемых ею фактов. Мы должны взять все факты и вещи, которые только были, есть и будут (и притом со всем их разнообразием и комбинированием), т. е. мы должны взять всю бесконечность вещей, так что уже нельзя было бы прибавить сюда ровно ничего нового. И вот эту бесконечность осмысляет категория различия, действуя с бесконечной силой и в одно мгновение.

Однако представим себе реально, что из этого получается (разумеется, и мы пока допускаем, что в отношении вещей действует только эта одна категория различия и больше никакая другая). Получается, что всякая вещь только отлична от всякой другой вещи и больше ничего. Получается, что маленький элемент в бытии, в вещах, все разный и разный. Получается, что каждый наш малейший сдвиг по полю бытия приводит нас к чему-то абсолютно новому, небывалому, отличному. Получается, что в бытии все находится вне всего, все одно другому внеположено, одно с другим различно и абсолютно различно. И только так и можно себе представлять бесконечно сильное действие категории различия. Зафиксируем это.

III. Различие требует абсолютной смысловой различности, или внеположности всего и каждого со всем и с каждым.

с) Тут, однако, кроется новая большая идея.

В самом деле, все по смыслу своему внеположено всему. Возьмем какую-нибудь вещь А. Она абсолютно вне-положена всему. Это значит, что она абсолютно ни на что не похожа. Это значит, что она не содержит в себе ровно ничего такого, что отличало бы ее от всего другого. А это значит, что наша вещь А не содержит в себе никаких отличий, т. е. что вещь А не содержит в себе никаких таких моментов, которые были бы взаимно различны. А это значит, наконец, что к вещи А применима только категория тождества. Но если мы возьмем вещь В, то, очевидно, данное рассуждение нужно будет только повторить. И если возьмем вещь С, — то же самое. И если бесконечное количество вещей, то — то же самое. Следовательно, различие, если оно берется как бесконечно мощная смысловая категория, есть не что иное, как тождество. Или в тезисах

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

IV. Абсолютная отличность каждой вещи от всего есть абсолютное отсутствие в ней каких бы то ни было различествующих моментов. И абсолютная отличность всего от всего есть абсолютное отличие во всем каких бы то ни было различествующих моментов.

V. Абсолютное отсутствие в вещи каких бы то ни было различествующих ее моментов есть тождество всех моментов вещи.

VI. Следовательно, если различие есть чисто смысловая категория, то она то же самое, что и тождество.

d) Нетрудно сообразить, что аналогичный же ход рассуждения ожидает нас и в том случае, если мы захотим начать с тождества и изучить форму его адекватного проявления в инобытии.

Пусть тождество действует так, как того требует его смысловая природа. Это значит, что тождество целиком воплотится решительно на всем том, из чего состоит бесконечность. Но произойти это может только в том случае, если образуется абсолютное отсутствие в каждой вещи и во всех вещах вместе каких бы то ни было различествующих моментов. А это, в свою очередь, возможно только тогда, когда каждая вещь абсолютно отлична от всякой другой вещи, т. е. когда категория различия царствует решительно над каждой вещью и, следовательно, над всеми вещами вместе, т. е. когда не существует никакой категории тождества, а вездесуща и всеильна только категория различия. Так тождество превращается в различие.

VII. Применяя обратный ход заключения, необходимо также сказать, что если тождество есть чисто смысловая категория, то она то же самое, что и различие.

e) Вот когда мы добрались, наконец, до желанного конца, до полной логической завершенности; и вот когда мы смогли, наконец, разъяснить причину и смысл совпадения тождества и различия. Предложенные семь тезисов рисуют замечательную картину жизни чистого смысла, и без их понимания и уяснения нечего и думать приблизиться к диалектике и овладеть ею. Эти краткие тезисы есть формула удивительной истины смысла, о которой не догадывается обыватель, всегда занятый утилитарной практикой смысла, а не вниканием в его самостоятельную глубину. И они, конечно, содержат в себе нечто гораздо большее, чем то, что в них выражено буквально. Раскрытием некоторых идей, кроющихся здесь, мы сейчас и займемся.

7. a) Прежде всего, чем отличается инструментально-практический подход к этим категориям от нашего непосредственного и самостоятельного подхода?

Мы взяли категорию различия не в ее абстрактной значимости, но в ее живом действии. Однако это не значит, что мы ее взяли так, как она действует в научном или житейском обиходе. Наука и житейский обиход, как мы сказали выше, оперируют с конечными вещами и конечными процессами. Те факты и те события, с которыми человек имеет дело в науке и жизни, являются, как сказано, фактами и событиями отчасти, не целиком, понемногу, постепенно, с перерывами и промежутками, до некоторой степени — попросту говоря конечными и текучими фактами и событиями. Если бы мы стали изучать действия и проявления категории различия на этих конечных и текучих фактах, то мы заслонили бы от себя ту подлинную жизнь и действия этой

4. Диалектика тождества и различия в сфере смысла

категории, которые принадлежат ей как ей. Мы изучали бы эти действия частично, случайно, внося в исследование этой нетекучей категории всю ту текучую случайность, которая для нее, как для нее, для нее, как она дана сама по себе, совершенно чужда и нехарактерна. Надо было посмотреть, как эта категория действует сама по себе, как она действует в тех условиях, когда ничто ей не мешает, когда ничто не тянет ее в чуждую ей сферу и ничто не искажает ее собственных требований. А это и значило посмотреть, как она действует на бесконечном числе вещей.

Можно сказать еще и так. Мы взяли категорию различия не уединенно, не изолированно, но захотели посмотреть, как она действует в вещах, в окружающем ее инобытии. Это инобытие мы взяли так, чтобы для категории различия был полный простор. Ведь категория различия, говорим мы, есть не вещественная, но чисто смысловая категория. Это значит, что к смыслу не приложимы никакие определения времени и пространства. Другими словами, смысл существует так, что он не проявляет себя сейчас одним образом, а потом — другим, и не так, что сейчас он есть, а потом его нет, и не так, что тут у него оказалась дыра или прорыв, а там эти дыры заштопались. Все эти характеристики взяты из вещественного, пространственно-временного мира, и они не имеют никакого применения к сфере смысловой. Другими словами, просто бессмысленно говорить, что, напр., таблица умножения один раз значима, другой раз незначима или что прямую линию можно, напр., взвесить, понюхать, разорвать, создать или уничтожить и т. д. и т. д. Сфера смысла совершенно невещественна; и смысл действует сразу целиком, весь и полностью в одно мгновение.

Ему соответствует и результат. То инобытие, в котором живет смысл, и в частности категория различия, целиком и сразу воплощает на себе все действия этой категории. Что она значит сама по себе и на что она только способна по собственной значимости, то и воплощено целиком на ее инобытии. Мы постарались взять жизнь этой категории не частично и разорванно, но целиком и полностью. И при этом смысл имеет значение не только для чего-нибудь одного; он имеет значение сразу для всего, для всех возможных и невозможных вещей, для всей бесконечности. В этом отношении не существует ни малейшего ограничения ни для смысла вообще, ни для категории различия в частности.

б) И вот оказалось, что различие, понимаемое не в своей абстрактной изоляции, но в своем активном значении, и притом в таком значении, когда оно проявляет себя именно как себя, т. е. абсолютно адекватно себе, такое различие есть не что иное, как тождество, неотлично от тождества. Чтобы это положение дела не ускользнуло от нас и чтобы мы не забыли тех причин, благодаря которым различие превращается в тождество, попробуем зафиксировать это терминологически.

Когда что-нибудь переносится в свое инобытие и там воплощается, мы по этому инобытию можем узнать и само то, что воплотилось. Это узнавание может быть точным или неточным — в зависимости от того, как и в какой мере данный предмет воплотился. Если он воплотился в своем инобытии целиком и если ни одна существенная его черта не осталась без надлежащего коррелята в инобытии, то мы целиком узнаём этот предмет, хотя он дан тут инобытийными средствами. В таком

случае предмет и его воплощение неразличимы между собою; и нам все равно, иметь ли дело с одним или с другим. И тогда это инобытие мы называем символом. Совершенно ясно, что тождество есть символ различия, и различие есть символ тождества, поскольку тождество мы получили как результат адекватного инобытийного воплощения различия, а различие как результат адекватного инобытийного воплощения тождества.

Однако в нашей операции вскрытия живой жизни смысла мы руководствовались не только воплощением и воспроизведением различия или тождества. Мы все время подчеркивали, что тут имеется в виду адекватное воплощение, а адекватность здесь равносильна бесконечной значимости, бесконечной мощи воплощаемого смысла. Следовательно, нам нужно говорить не просто о символе, если мы захотели действительно показать мощь смысла в ее реальном и адекватном проявлении, но о бесконечном символе, или о символе бесконечности. Отсюда точная и логически безукоризненная формула взаимоотношения различия и тождества может быть представлена в следующем виде:

VIII. Различие есть бесконечный символ тождества, и тождество есть бесконечный символ различия.

Заметим, что применение метода бесконечного перехода к взаимоотношению категорий тождества и различия не надо понимать так, что этот метод специален именно для данных категорий. Мы можем вообще применять любой из переходов, найденных нами в первом символе (гл. II, 494)²². Переход от конечного к бесконечному проводится, как мы помним (гл. II, 450)²³, в пределах «наличного бытия», или «ставшего». Но можно было бы рассуждать о взаимоотношении тождества и различия и так, как мы рассуждали, напр., о взаимоотношении бытия и небытия (что мы и провели в З) или о взаимоотношении становления и ставшего, ставшего и для-себя-бытия и т. д. В сущности, это ведь везде совершенно один и тот же переход, переход от утверждения к отрицанию и от отрицания к отрицанию этого отрицания, или к новому утверждению. В данном случае, в применении к тождеству и различию нам представился удобным метод бесконечного перехода. Но, строго говоря, это — только способ демонстрации диалектического исследования, а не модификация самого исследования.

с) Итак, если рассматривать сферу смысла в ее живой жизни, а не в ее абстрактной изоляции, то, собственно говоря, мы не имеем права говорить ни просто о различии, ни просто о тождестве. Зная о том, что обыватель резко противопоставляет различие тождеству, мы только введем обывателя в заблуждение, если скажем, что функции смысла ограничиваются различием, или что они ограничиваются тождеством, и даже что они характеризуются различием и тождеством. Как мы помним, неопределенность этого «и» как раз и заставила нас предпринять разработку диалектики различия и тождества; и, пока этой диалектики нет или пока она не

²²В рукописи стоит знак параграфа, но сам параграф не проставлен.

²³В рукописи стоит знак параграфа, но сам параграф не проставлен.

усвоена, простое объединение этих категорий будет только вводить в обман и ничем не сможет даже намекнуть на истинное положение дела.

Поэтому если уже останавливаться на этих терминах и в диалектике различия и тождества видеть природу смысла вообще, то мы можем сказать так. Смысл есть самотождественное различие, или саморазличающееся тождество. Конечно, и это словоупотребление не объяснит и не заменит обывателю подлинной диалектики различия и тождества; но, по крайней мере, оно²⁴ хотя бы пресечет или затруднит обывательское легкомыслие в оперировании с этими ходовыми терминами философии.

В самом деле, когда мы говорим «самотождественное различие», то это уже во всяком случае значит, что тут имеется в виду такое различие, которое само же, своими собственными средствами, и никем и ничем не принуждаемое, свидетельствует о превращении себя в тождество. И когда мы говорим «саморазличающееся тождество», то ясно, что мы говорим здесь не просто об абстрактном тождестве вообще, но о таком тождестве, которое опять-таки само по себе, своими же собственными средствами, никем и ничем не принуждаемое, свидетельствует о перерождении у себя различия и в него превращается.

Вот почему так трудно изобразить природу смысла. Смысл есть просто смысл — вот что говорит всегда обыватель и вот что хочет сказать своими определениями и философ. Однако сказать так мог бы только очень высокий ум и очень совершенный философ, который уже не нуждается ни в наших описаниях и ни в наших определениях для того, что он мыслит. Мы же принуждены сейчас остановиться только на предложенной выше формуле. Будем только помнить, что смысл не есть ни только разница, ни только тождество, а то их абсолютное совпадение, где они уже и не тождество, и не различие. Смысл есть и тождество, и различие, т. е. и утверждение того и иного, и отрицание того и иного. Отмена хотя бы малейшего штриха из этой диалектики разрушает всю эту проблему, и смысл уже теряет весь свой «смысл».

5. Противоречие, противоположность и разность

1. Исчерпали ли мы всеми предыдущими формами диалектических построений все учение о тождестве и различии, если эти категории понимать как «отражение», «рефлексию», «смысл» взаимосвязей, царящих в сфере бытия и небытия? Если мы вспомним наши заключения в гл. II, 1, п. 3b — d, то станет ясным, что до сих пор мы отразили в сфере сущности только такие бытийные акты: бытие есть бытие (это дало нам категорию «тождества», п. 3c), бытие полагает небытие (отсюда — «различие», п. 3d), бытие есть небытие, и небытие есть бытие (отсюда — диалектика «самотождественного различия», п. 4ab). Однако кроме этого общего учения остаются еще очень важные детали, а именно — применение принципа совпадения бытия и небытия к разным сферам, т. е. отдельно к сфере бытия, отдельно к сфере небытия и отдельно к сфере их совокупного обстояния. Необходимо дать сущностный коррелят и этих бытийных актов. А отсюда уже открыта будет дорога и к неразличимому

²⁴В рукописи: она.

совпадению бытия и небытия, т. е. к становлению (с соответствующей «рефлексией» и «осмыслением»).

а) Совпадение бытия и небытия может быть само рассматриваемо как бытие. Оно может осуществляться в сфере бытия и средствами бытия. В этом нет ничего удивительного. Ведь так бывает всегда, что если два момента отождествляются или совпадают в третьем, то каждый из них обязательно несет на себе смысл этого третьего. Стоит только допустить, что на них это третье никак не отражается, как рухнет и самое это совпадение. Получится, что эти два момента как были сами по себе вне всякого взаимного совпадения, так и остались. Если же они вступили в некую связь, то следы этой связи без сомнения на них заметны; и, следовательно, не только можно, но и нужно говорить о том, как совпадение бытия и небытия отражается отдельно на бытии и отдельно на небытии.

б) Итак, совпадение бытия и небытия отражается отдельно на бытии, дается средствами бытия, выражается как бытие, существует для бытия. Что тут делается с бытием, средствами которого и в целях которого выражается рассматриваемое совпадение бытия и небытия? Оно, конечно, уже не может остаться в своем прежнем виде, неся на себе смысл совпадения бытия с небытием, оно перестраивается и получает новую структуру. В чем же заключается эта новость? Бытие отражает на себе совпадение бытия с небытием. Это значит, что бытие отражает на себе свое совпадение с небытием. Другими словами, оно полагает себя уже не просто как себя, но себя, вообще говоря, как небытие, себя как иное себе, себя как не-себя.

с) Спрашивается: какой же это имеет смысл, как это отражается в сфере сущности? Ясно, что тут не годится ни тождество, ни различие. Категория тождества «отражает» собою то, что бытие просто полагает себя, т. е. себя как себя, а вовсе не себя как не-себя. Различие тоже тут выражает еще далеко не все, так как категория различия переносит в сущность только то, что бытие полагает небытие, или иное себе, а не специально себя как иное себе. Где же та категория сущности, которая была бы смыслом этого нового положения дела, когда бытие заключается только в полагании себя как не-себя, т. е. в полагании границы, когда акт полагания бытия свидетельствует и о полагании небытия, когда бытие само громко кричит о своем собственном отрицании, о своей собственной границе?

Это есть противоречие.

д) Под противоречием обычно понимается в логике такое отношение между двумя моментами, когда один из них является А, а другой не-А (белый не-белый, продолговатый — не-продолговатый и проч.). Вскрыть смысл этого соотношения было бы очень интересно, но авторы руководств по логике обычно не занимались этим, считая, что это понятно и без всяких разъяснений. Тем не менее дело тут вовсе не в понятности или непонятности. Философ вскрывает смысл именно того, что понятно; и только потому он и может вскрыть смысл предмета, что этот предмет понятен. Если бы он не был понятен, было бы невозможно говорить и об его смысле. Итак, что такое противоречие, всем понятно. Стало быть, законно спросить: а что оно значит?

Значит оно вот что. Когда мы говорим «не-А», мы, прежде всего, как-то полагаем

самое А. Но как? Исключительно только в отрицательном смысле, полагаем его небытие. Но и этого мало. Если бы мы просто говорили, что никакого А нет, это еще далеко не значило бы, что мы полагаем не-А. Пусть я говорю, что здесь нет белого цвета. Это еще не значит, что здесь есть что-то не-белое. Это значит только то, что белого цвета здесь нет, и больше ничего. А для противоречия надо, чтобы не только отрицался факт данного А, но и признавался еще некий новый факт или множество фактов, выходящих за пределы отринутого А. Надо, чтобы в то же самое время признавался факт зеленого, синего и проч. цветов. Значит, в противоречии появляется такое небытие, которое есть в то же время и бытие, не просто отсутствие бытия, но присутствие того, что не есть само бытие. Оказывается, бытие полагает себя, но полагает себя не как просто себя (тогда мы говорили бы просто «белое» или «белое есть белое»); и оно полагает небытие, но не как просто небытие (тогда мы говорили бы просто «белого нет»). Оказывается, что бытие полагает себя как иное себе и полагает иное себе в его тождестве с самим собою. Бытие совпало тут с небытием, но, оказывается, само же бытие и произвело это свое совпадение с небытием. Не-А есть не что иное, как А, полагающее себя в своем совпадении со своим небытием, или — совпадение бытия и небытия А, данное средствами самого же А.

е) Для ясности диалектики противоречия будем рассуждать, исходя из более понятной категории различия. Ясно, что противоречие есть вид различия, потому что там, где есть противоречие, обязательно имеется и различие, но там, где есть различие, еще не обязательно присутствие противоречия. Что же надо теперь прибавить к различию, чтобы получилось противоречие? Пусть А отлично от В. Что надо для того, чтобы А противоречило В? Очевидно, надо, чтобы не кто-то другой утверждал, что А отлично от В, но чтобы само А активно свидетельствовало о своем отличии от В. А не только будет отличаться от В, но оно еще будет специально подчеркивать это самое отличие от В, будет кричать об этом отличии. Однако выражения «свидетельствовать», «подчеркивать», «кричать» являются здесь, конечно, фигуральными; и как же можно было бы выразить это в строгих диалектических категориях?

Свидетельствовать о том, что бытие есть именно бытие, а не что-нибудь иное, само бытие может только путем фиксирования своей твердой границы с этим иным. Бытие здесь как бы доходит до своей границы, останавливается на ней и, показывая на дальнейшее, как бы произносит: а что дальше, то уже не бытие. Другими словами, для получения не-белого надо 1) фиксировать само белое, 2) фиксировать все белое целиком, т. е. фиксировать его с его собственной границей, и при этом 3) так фиксировать белое с его границей, чтобы это было фиксированием того, что находится за этой границей. Надо, чтобы мы совершали акт полагания, но чтобы в то же время этот акт полагания белого имел совершенно новый смысл, а именно смысл полагания того, что за пределами белого. Что это значит, выясняется тотчас же, как мы только привлечем понятие границы. Ведь граница бытия и небытия есть, как мы хорошо знаем, сразу и бытие и небытие. Но границей можно пользоваться как некоторым слепым фактом, специально его не фиксируя, не осмысляя и не подчеркивая. В таком виде ею и пользуется различие. Когда мы говорим, что А отличается от В, то здесь мы

фиксируем не специально границу между А и В (хотя она фактически здесь не может не быть), но фиксируем и сравниваем самое качество А и В. Противоречие же подчеркивает именно самую границу, полагает, осмысливает, делает своим предметом именно границу. Следовательно, наше белое, положенное вместе со своей границей, должно теперь полагаться только как граница, а не как белое со всем своим положительным содержанием, но именно как отрицание всего прочего. Сама граница не есть ни просто белое, ни просто не-белое, ни бытие, ни не-бытие. Но если мы эту границу зафиксируем как такую, сделаем своим предметом, или, попросту, положим как бытие, тогда она превратится в кричащее отрицание. А это и есть противоречие.

f) В противоречии, стало быть (подчеркнем еще раз), фиксируется ни просто бытие, ни просто не-бытие, но — граница между тем и другим. Кроме того, граница эта не просто тут имеется, существует, дана (т. е. не есть акт полагания, не есть категория бытийная), но имеется как таковая (т. е. «отражается» в «сущность», берется как смысловая, а не бытийная категория). И вот когда мы совершаем акт полагания, когда мы полагаем бытие, но так полагаем, что по смыслу оно оказывается только границей, то это и создает для нас категорию противоречия. А так как граница есть совпадение бытия и небытия, то, следовательно, противоречие и есть не что иное, как совпадение бытия и небытия, осуществленное как бытие, выраженное средствами бытия, положенное в сфере бытия, данное для самого же бытия.

2. Такова смысловая характеристика того совпадения бытия с небытием, которое само взято как бытие. Но, как мы знаем (гл. II, 451)²⁵, совпадение бытия и небытия есть также и небытие, может рассматриваться как небытие. Что получается отсюда?

а) Совпадение бытия и небытия, вообще говоря, есть граница между бытием и небытием. Будем, как сказано, рассматривать эту границу как инобытие, как положенную в инобытии, для инобытия. В этом случае мы должны представить себе, что не является белым, и представить себе границу этого инобытия, т. е. тот крайний пункт, до которого оно доходит. Когда мы имеем в виду противоречие, мы сначала берем само белое, потом берем его все, чтобы стало видно, где оно кончается и где начинается иное, и затем уже, фиксируя эту границу, активно отбрасываем все это иное. Теперь же у нас совсем другая картина. Мы берем все целиком не бытие, но инобытие и говорим о границе не бытия, но инобытия. Как и в противоречии, мы здесь достигаем границы бытия, но фиксируем ее уже не как границу бытия, но — как границу инобытия. Это ведь легко сделать, потому что бытие и небытие вполне граничат одно с другим, так что одну и ту же границу можно рассматривать и как границу бытия, и как границу небытия. И вот мы, опять-таки фиксируя не что иное, как именно границу, понимаем ее теперь уже как границу небытия.

Отсюда, вместо прежнего противоречия получается противоположность.

б) В самом деле, какая смысловая категория соответствует тому соотношению, когда мы говорим: «белое — черное», «светлое — темное», «сильное — слабое» и т. д.? Черное, конечно, не является белым. Следовательно, черное есть небытие белого. Но

²⁵В рукописи стоит знак параграфа, но сам параграф не проставлен.

абстрактным небытием, т. е. простым отсутствием, оно не может быть. Даже противоречащее не есть просто отсутствие, а тем более — противоположное. Наоборот, когда мы фиксируем черное, мы фиксируем присутствие некоего вполне определенного бытия. В инобытии белого цвета мы фиксируем некое определенное бытие. Какое же? То, которое является крайним пунктом этого инобытия, когда оно, максимально удаляясь от бытия и пройдя себя всего, доходит до своей последней границы, дальше которой идти уже невозможно. А это и есть черное, если бытием для нас было белое.

Значит, противоположность, как и противоречие, тоже базируется на выдвигании границы, т. е. совпадения бытия и небытия, но, в отличие от противоречия, фиксирует эту границу не для бытия, но для небытия, в целях инобытия, в сфере инобытия, средствами инобытия, с точки зрения инобытия. Поэтому можно просто сказать, что противоположность есть совпадение бытия с небытием в небытии.

3. а) Далее, остаются и еще не использованные для сущности возможности, сформулированные выше, в диалектике чистых и непосредственных категорий бытия и небытия. Именно, совпадение бытия и небытия может быть дано не для бытия и не для небытия, а сразу для них обоих, для их одновременного и равнозначного совокупного обстояния. Поскольку совпадение бытия и небытия мыслится нами, вообще говоря, как граница, и эту границу мы теперь мыслим сразу и в бытии, т. е. для бытия, и в небытии, т. е. для небытия, то здесь ни одна из этих различествующих категорий нисколько не будет перевешивать над другой. Здесь ни бытие не будет кричать, что оно есть именно бытие, а не небытие (на манер противоречия); и небытие не будет здесь успокаиваться в своем достижении крайнего пункта и пребывать в своем самодовлении (на манер противоположности). Мы будем здесь спокойно фиксировать наше совпадение бытия с небытием, т. е. границу, и будем спокойно озирать с ее точки зрения горизонты бытия и небытия.

Это будет разность.

б) Разность уже предполагает и тождество (ибо то, что разнится с бытием, должно быть, прежде всего, тождественно самому себе, как и то, с чем разница), и различие (ибо если что-нибудь разнится от другого, то оно уже и по давности от него отлично); но она²⁶ сдерживает смысловые тенденции противоречия и противоположности. Она²⁷ именно их уравнивает, принимая превалирующее значение бытия в противоречии и небытия в противоположности. Из всех этих категорий она²⁸ ближе всего подходит к категории различия однако совершенно с ним не совпадая. Различие есть смысловое отражение бытия, когда оно переходит в небытие; при этом в различии хотя и подразумевается переход через границу (иначе оно не было бы отличием одного от другого), но он тут специально не фиксируется. В разности же, наоборот, фиксируется именно самый переход в полагаемой им границе, причем тут оказывается неважным, что во что переходит и что от чего отличается, а

²⁶В рукописи: оно.

²⁷В рукописи: оно.

²⁸В рукописи: оно.

5. Противоречие, противоположность и разность

важно только то, чем они между собою отличаются, т. е. фиксируется их граница при равновесном (и в то же время безразличном) присутствии обеих сторон. Различие есть смысл самого акта перехода от бытия к небытию; разность же есть смысл, получающийся в результате этого перехода границы. Точно: разность есть совпадение бытия и небытия, данное как таковое и для бытия, и для небытия.

4. а) И вот только теперь, наконец, мы вплотную пришли к становлению в чистом виде и к его отражению в сфере сущности. Какое-то отвлеченное становление есть уже и просто в совпадении бытия и небытия, т. е. в границе, ибо тут тоже есть характерная для становления сплошная и неразличимая процессуальность. Однако она здесь еще не развернута и дана как таковая в своей цельности. Она есть или как слепой факт (в тождестве и различии), или как осмысленный факт (в противоречии, противоположности и разности), но осмысленный в своем фактическом обстоянии, в своей, так сказать, абстракции, а не в развернутом осмыслении. В противоречии бытие само полагало себе границу, и — мы видим бытие в его развернутом виде, дальше чего оно уже не могло идти, дальше чего уже наступало небытие. В противоположности само небытие полагало себе границу (или бытие наполняло границу для своего небытия), и — мы получили возможность пройти все инобытие до его крайнего пункта и тем самым развернуть это инобытие. В разности мы зафиксировали саму границу, но и тут мы развернули не ее, но опять-таки прежние области бытия и небытия. И вот, наконец, возникает вопрос: может ли существовать граница для самой границы? Граница бытия есть, и граница небытия тоже есть. Но есть ли граница самой границы?

Сначала такой вопрос кажется бессмысленным, потому что граница всегда что-нибудь отличает от чего-нибудь, т. е. ограничивает то, чем сама она во всяком случае не является; здесь же, явно, получается так, что граница ограничивает сама себя. Однако затруднение это мнимое. Действительно, граница не может быть границей для самой себя в том смысле, чтобы отличать собою что-нибудь другое. Граница является границей самой себя внутри себя не в смысле границы в бытии или небытии (тогда она была бы границей самой себя), но в смысле самой этой границы как таковой. Если мы возьмем ради примера круг, то нужно будет представить, что мы полагаем (или ищем) границу, скользя по самой его окружности. Границей границы тут будет не граница в отношении внутреннего соединения круга и не граница в отношении фона, на котором нарисован круг, но — границей, отделяющей одну часть этой окружности от другой. Ясно, однако, что такой границы достигнуть невозможно, так как, сколько бы мы ни двигались по окружности в поисках конечного пункта, мы никогда такого пункта не найдем. Поскольку граница чего-нибудь есть некое отношение этого последнего (ибо она есть совпадение с иным) и отрицание границы есть отрицание определенности, т. е. вечное достигание конца, определенности, и вечное его ненахождение, постольку здесь мы переходим уже к совершенно новой категории, которую необходимо назвать становлением. Вот почему граница самой границы есть бесконечное и сплошное искание границы, или, попросту, становление.

Какой же сущностный аналог этого становления, как оно «отражается» в сфере смысла?

К этому мы сейчас и перейдем.

6. Смысловое «происхождение»

1. Категории тождества и различия вскрывают природу смысла только с очень общей стороны. Ведь категория тождества «отражала» в «сущности» только ту простую установку, что «бытие есть бытие». Другими словами, категория тождества была в сфере сущности только бытием, чистым актом полагания, непосредственно данным и еще никак не оформленным. Категория же различия была «сущностью» небытия, или перехода в небытие. Сейчас мы можем не говорить о прочих категориях смысла, выведенных нами раньше, потому что все они есть, как мы видели, не больше как детали (или подготовка) становления или детали (и разработка) тождества и различия. Будем говорить об основном; и это есть тождество и различие. И вот это самотождественное различие есть не больше как только бытие в сфере сущности. Как в учении о бытии сама категория бытия (и небытия) является самой первой и самой абстрактной (а это для нас пока и значит, что — наиболее бедной), так и в учении о сущности категории тождества и различия есть только самый акт полагания смысла и далеко еще не его оформление или определенное конструирование. Сказать, что нечто существует, и тем только и ограничиться в характеристике данной вещи — это значит дать очень бедную, очень абстрактную ее характеристику; это — та характеристика, абстрактнее и общее которой уже не может быть ничего. Вот чего мы достигли во всех предыдущих рассуждениях.

Ясно, что, положивши такое начало учению о смысле (и о сущности вообще), мы должны и дать его конкретное развитие. Наше самотождественное различие должно зацвести еще новыми красками, чтобы «смысл» в конце концов получил свою настоящую физиономию.

2. а) Чистое бытие (в качестве первой категории учения о бытии вообще) было только первой точкой на некоем неведомом фоне. Небытие противопоставило ему другую точку, в которую оно — в качестве первой точки — перешло. Становление впервые рассматривает самый этот переход, самый этот путь от одних точек бытия к другим. Наше самотождественное различие, возникшее как «отражение» разных точек непосредственно данного бытия, теперь тоже погружается в становление, — и, конечно, уже в свое собственное, специфическое становление, которое, в отличие от чисто бытийного становления в пределах первого символа, теперь именуется у нас **СМЫСЛОВЫМ**.

б) Каждая эпоха или школа в истории философии всегда выдвигает ту или иную категорию, ту или иную интуицию, в которой она оказывается наиболее компетентной или наиболее понимающей. Было, по крайней мере, две таких мировых школы философии, которые выдвигали на первый план проблему смыслового происхождения, что и надо считать выражением нашего принципа смыслового становления. Это — неоплатонизм и неокантианство. Обе эти школы дают обильный материал для установления, констатирования и понимания этого чрезвычайно важного принципа. Но сначала попробуем взглянуть в него сами.

3. Если мы припомним «бытийные» категории, то определенность и качественность бытия возникала у нас только с категорией ставшего, наличного бытия. Значит, на стадии становления мы еще не имеем законченного оформления смысла. Здесь смысл именно только еще становится, возникает. Тут еще нет лица, физиономии смысла, нет его картинного и фигурного вида (или, как мы будем выражаться в дальнейшем, тут еще нет эйдоса). Есть только движение карандаша по бумаге; и при этом еще неизвестно, какую фигуру этот карандаш вычертит. Таким образом, смысловое становление нельзя преувеличивать со стороны его оформления; оформленности здесь нет никакой. Однако не надо и преуменьшать значения смыслового становления. Оно есть все же становление смысла, т. е. оформление смысла тут уже зародилось, в то время как простые категории тождества и различия были только еще наложением карандаша на бумагу и совсем еще не были реальным движением этого карандаша.

С другой стороны, смысловое становление мы получили как границу границы. Это тоже рисует с большей яркостью природу рассматриваемой категории. В смысловом становлении, следовательно, уже поставлен вопрос о границе, и даже поставлен очень специфически. Выше ()²⁹ мы уже видели, в чем заключается эта специфичность. Граница полагает границу для самой себя: это значит, что граница ищет своей определенности, двигаясь сама вдоль себя. Но так как ясно, что на этом пути мы никогда не можем найти никакой границы (а будем все время двигаться, напр., по окружности круга, вечно проходя через одни и те же точки), то граница границы есть не что иное, как безграничность, сплошно становящееся искание границы и вечное ее ненахождение. Отсюда и характеристика смыслового становления.

4. а) Смысловое становление, или, как его называли неокантианцы, «происхождение», прежде всего есть такое состояние смысла, когда мы не можем найти в нем ни начала, ни середины, ни конца. Ведь в становлении бытие ежемгновенно гибнет. Правда, будучи совпадением бытия и небытия, оно тут же и возникает. Тем не менее, однако, становление есть сплошная неразличимость. Поэтому к наиболее существенным чертам этого «происхождения» относится то, что оно ни в какой степени не содержит в себе ни начала, ни середины, ни конца, ни вообще какой бы то ни было различимой точки. В тот самый момент, когда выступает та или иная точка этого становления, тут же происходит и ее уничтожение, ее снятие, как бы уход в прошлое. Нам нужно решительно расстаться со всеми предрассудками рационализма и раз навсегда перестать думать, что какие-нибудь схемы, или формы, или какие-нибудь завершенные системы имеют первичное значение. Под всякой схемой, формой и системой кроется ее «происхождение», ее, как мы говорим гораздо яснее, смысловое становление. Поэтому смысл здесь является не чем-нибудь устойчивым и постоянным, но вечно текущим, неугомно бурлящим источником; он именно сплошное и вполне алогическое становление. Обычно всякое живое движение и протекание люди относят к чувственному миру, а мысль и понятия понимают сугубо статично, мертвенно,

²⁹В рукописи оставлено пустое место.

неподвижно. Повторяем, с этими предрассудками необходимо покончить раз навсегда. Есть подвижные и неподвижные элементы в вещах; есть текучие и нетекучие состояния и в области мысли, в области «сущности». Даже больше того. Рассматриваемая категория, вообще говоря, не раз будет фигурировать в области сущности, так что мы с полным правом будем говорить именно о текучей сущности, или о текучих моментах сущности.

б) Не только нельзя указать начала, середины и конца смыслового «происхождения». Нельзя о нем и вообще ставить какие бы то ни было вопросы. Наоборот, всякий вопрос уже предполагает свое «происхождение». Кроме того, ставя вопрос, смысловое происхождение тут же и решает его или, по крайней мере, ведет к решению. Ведь во всяком становлении скрыто и бытие и небытие. И смысловое происхождение точно так же, с одной стороны, выставляет ту или иную смысловую структуру, а с другой — тут же ее и снимает, сливая тем самым эту структуру в одно неразличимое становление, о котором решительно ничего нельзя сказать определенного. «Нечто» и «ничто» слиты здесь раз навсегда, и ни о каком их разъединении не может быть и речи.

с) Неокантианцы, страдая многочисленными философскими недугами, все же сделали очень много для распространения правильных взглядов на этот Ursprung — «происхождение». Что они отделили его от всякой бытийной «данности», от всяких психических переживаний, от всяких фактических «причин» и «законов», об этом едва ли стоит и упоминать; это ясно. «Происхождение» фиксируется ими только в сфере чистой мысли и только для самой мысли. По Когену, в нем заложено и всякое нечто, и переход этого нечто ко всему другому, совершаемый при помощи ничто. В этом «происхождении» познание само рождает себя. Здесь чистое сознание само себя питает. Это — чистая деятельность мысли, которая сама для себя является и окончательным содержанием, так что «форма» и «содержание» слиты здесь в одну общую деятельность чистой мысли. В «происхождении» неокантианцы видели чистую самодеятельность сознания, его чистое самопорождение.

д) Однако диалектически чище и прозрачнее их рассуждали неоплатоники. У неокантианцев, исходивших все же главным образом из гносеологии, мы находим некоторую изначальную узость основной позиции. Они имеют в виду, главным образом, интересы гносеологии, интересы обоснования научного познания, почему вся их терминология и все методы несут на себе следы этой специфической точки зрения. Неоплатоники же хотели обосновать бытие вообще, и потому их смысловое становление гораздо общее и диалектичнее, в нем нет никаких следов специально физико-математических и гносеологических интересов в философии. Кроме того, неокантианцы в классическую пору своего существования не доходили до первопринципа в собственном смысле слова, и их «происхождение» относится, главным образом, к логическим процессам мысли. Они еще не знали, что существует перво-принцип всего логического и алогического одновременно. «Смысл» представлялся им главным образом как логический смысл. Но в конце своей философской деятельности П.Наторп дошел и до этой — уже чисто

неоплатонической — концепции, что означало, собственно говоря, конец неокантианства и переход его уже на совсем небывалые рельсы.

е) В нашей концепции смысловое происхождение, связанное, как и все эти начальные категории бытия и сущности, с самым самим, на деле резко отделено от него. Самое само стоит у нас выше всех категорий и ни с какой стороны не есть категория. Его³⁰ первые символы как бытия — бытие, небытие и становление или, можно сказать, становление просто (ибо оно и есть совпадение бытия и небытия), и, значит, его³¹ первый сущностный символ смысловое становление, или «происхождение». Таким образом, эта категория (или источник категории) стоит у нас тоже выше всего, но над этим у нас бескатегориальное самое само, которое в неоплатонических характеристиках часто сливается с источником категорий, а в классическом неокантианстве, вообще говоря, как таковое просто отсутствует, что и самое это «происхождение» делает происхождением, главным образом, логического и рационального.

Для тех, кому непонятна природа самого самого, может быть, более понятным будет в качестве первопринципа становление. Оно ближе (правда, для нефилософов) к реальному содержанию знания, и правду его поняли даже рационалисты-кантианцы. В самом деле, смысловое происхождение несет с собою все отождествления и все различения, подобно тому как бытийное становление несет с собою все акты полагания бытия и все его отрицания. Тут в едином принципе заключена вся индивидуальность вещи и все ее инобытийные судьбы. Но только в самом самом это дано в виде одной неделимой точки; тут же это развернуто, так сказать, в целую линию. Принцип смыслового происхождения, следовательно, обеспечивает собою все те различения и все те отождествления, которые необходимы для того, чтобы вещь была вещью. И тут в одном смысловом потоке (или, если угодно, источнике) заключены все те волны смысла, из которых состоит вещь; тут сосредоточена вся та смысловая тревога и сущностное беспокойство, которое предшествует оформлению вещи и ее предопределяет. Очень важно научиться понимать стихию смысла в ее текучести, напряженности, хаотичности, в ее вечном творческом беспокойстве, в ее мощи создавать самые условия для оформления. Смысл отнюдь не просто устойчивость и неподвижность, окаменелость, не просто оцепенелое понятие, которое старые метафизики понимали в виде раз навсегда данной и мертвой вещи. Он тоже бурлит, и прыгает, и пенится, и рыдает. И когда мы говорим о смысловом происхождении, мы как раз имеем в виду категорию, играющую роль принципа всякого осмысления, в этом отношении даже не категорию, а скорее категоричность самих категорий, тот первопринцип осмысления, который обеспечит нам в вещи и все ее рациональное содержание, и всю ее принципиальную текучесть. С одной стороны, тут еще пока нет ничего, кроме сущности бытия в ее собственном бытии и небытии, т. е. ничего, кроме самоотждествленного различия, того первого, с чего вообще начинается всякое

³⁰В рукописи: ее.

³¹В рукописи: ее.

осмысление. С другой стороны, тут еще нет никакой законченной структуры смысла, нет никакого ее оформления, а есть только самая сила, осмысляющая всякую структуру, смысловая нить всякого сущностного оформления. Если так, то, очевидно, вполне законно именовать смысловое происхождение неким первопринципом, и неокантианцы в этом случае тысячу раз правы.

f) Однако картинно изображать природу «происхождения», так же как и становления вообще, очень большой соблазн у тех, кто понял, в чем тут дело. Гераклит, Плотин, Фихте, Г.Коген и П.Наторп, Шопенгауэр истратили здесь очень много поэтических красок и дали ряд замечательных и незабываемых образов и фигурных идей. Поэтому, чтобы не сбиться с толку во всех этих увлекательных картинах, необходимо не терять из виду нашей основной диалектической установки. А она совершенно точно гласит: смысловое становление, или «происхождение», есть самоотждествленное различие, данное как становление. Это становление несет с собою все различия и все отождествления, необходимые для конструирования вещи, но пока еще не конструирует самую форму вещи.

5. В дальнейшем нам хотелось бы для иллюстрации анализируемой категории привести реальные примеры из рассуждений на эту тему в истории философии.³²

7. Эйдос

1. Изучая философские системы в истории, нельзя поддаваться вражде и ненависти, царящей между такими направлениями, которые базируются на диалектически связанных между собою основаниях. Казалось бы, и враждовать тут совершенно не из-за чего. А однако, в первой четверти XX в. рознь между кантианцами-трансценденталистами и гуссерлианцами-феноменологами была очень велика, хотя принципы обеих школ таковы, что они взаимно вполне предполагаются и требуются. Представители «происхождения» (и связанных с этим понятием «гипотезис», «метод», «чистая возможность») не понимали или не хотели понять, что такое «эйдос» Гуссерля, как, правда, и, наоборот, все подобные утверждения кантианцев трактовались у феноменологов как метафизические и произвольные. Попробуем рассуждать немного более спокойно и не столь злободневно, и — мы тотчас же убедимся, что кантианский «Ursprung» и гуссерлианский «эйдос» не только не противоречат один другому, но скорее, наоборот, они требуют друг друга и друг из друга выводятся.

Будем, однако, рассуждать, продолжая нить нашего собственного диалектического исследования.

2. Мы знаем из диалектики первого символа, что становление переходит в ставшее, что мы именовали также наличным бытием и качеством. Переход этот совершается так, что бытие, ушедшее в небытие и там исчезнувшее на стадии становления, теперь, на стадии ставшего, вновь находит себя, как равно и небытие, исчезнувшее в бытии, теперь тоже вновь находит себя. Эти процессы достаточно были

³²В рукописи внизу слева в квадратной рамке: Гераклит, Плотин, Шопенгауэр о мировой воле. Коген и Наторп об Ursprung.

изучены нами прежде. Теперь посмотрим, что понимается из этого для «сущности», или «смысла», имея в виду, что сущность есть в отношении бытия его «отражение».

а) Итак, до сих пор в сфере смысла мы имели, вообще говоря, самождественное различие. Это самождественное различие у нас становилось. Как в становлении бытия бытие уходило в небытие и оставалось там безвозвратно, так и в становлении смысла самождественное различие уходило в небытие и там оставалось безвозвратно. Но вот мы сделали скачок к ставшему. В ставшем бытие, ушедшее в небытие, вновь находит себя, и, следовательно, самождественное различие, уйдя в небытие, вновь теперь находит себя. Однако в сфере досущностного бытия бытие, чтобы превратиться в ставшее, находило себя вполне слепо; оно просто слепо сталкивалось здесь с самим собою и неожиданно наткнулось на само себя. Для досущностного ставшего ничего другого и не нужно было. Но сейчас мы находимся в сфере сущности, а сущность есть рефлексия бытия. Мы, следовательно, должны спросить себя: каков же смысл того обстоятельства, что тождество, уйдя в небытие, встречает там себя, и какой смысл того, что различие, уйдя в небытие, наталкивается там на само себя, или, другими словами, возвращается там к самому себе?

б) Как возникло ставшее? Оно возникло так, что в чистом становлении, которое было до того времени только сплошной неразличимостью, ввиду образования останки, оказалась возможность различения, оказалась возможность различить начальный и конечный пункт становления и вновь их отождествить, но отождествить уже после различения, а не так сплошно, как до сих пор, до различения. Следовательно, и в сфере смысла сначала, на стадии становления, мы имеем тождество, которое сплошь становится, так что еще не видно, что же именно и с чем именно тождественно; и мы имеем здесь сплошь становящееся различие, или, скажем, сплошь наступающее, непрерывно создающееся все заново и заново различие, и — мы тут еще не знаем, к чему же ведет это различие, откуда оно исходит и что именно является для него целью. Необходимо совершить скачок от сплошного и неразличимого становления к отдельно и расчлененно ставшему, тогда — мы получаем, по крайней мере, две точки нашего становящегося пути, о которых мы и сможем сказать, что они тождественны и что они различны.

с) Следовательно, смысл как ставшее, как наличное бытие, всегда есть некоторая структура, потому что он всегда на этой стадии содержит несколько отдельных точек, между которыми и разыгрывается диалектика самождественного различия. Сначала мы получили просто самые категории тождества и различия, и ни о какой структуре и даже вообще определении не возникало и речи. Потом эти категории были пущены на сооружение некоего здания, для которого они были бы определяющими; и, пока это здание строилось, мы находились в сфере смыслового становления, или смыслового происхождения. Но вот здание окончено, выстроено. Наше внимание привлекают теперь уже не просто сами по себе отвлеченные категории тождества и различия, которые ни к чему не применялись бы, и не просто самое строительство из этих категорий чего-то нового. Мы теперь смотрим на самый результат строительства. И мы видим: категории тождества и различия остаются совершенно на том же месте, между

ними — та же диалектическая игра взаиморазделения и взаимосовпадения; однако рассматриваются тут они нами не самостоятельно, не сами по себе, но лишь как надетые на особый костяк, полученный нами после скачка становления к ставшему, так что мы отныне говорим не просто «тождество», но «тождественное» и не просто «различие», но «различное», т. е. говорим о том, что приняло на себя эти категории, что оформилось через них, что получило от них свое определение. Вот почему перед нами здесь, по крайней мере, две точки, о которых мы говорим, что они тождественны или различны. А это значит, что этих точек бесчисленное количество, ибо между каждыми двумя всегда можно наметить еще третью. А это значит, что перед нами тут уже некая структура — «нечто», или «качество», в котором проведено различение отдельных моментов. Таковую структуру мы и называем эйдосом.

3. а) Греческое слово «эйдос» означает «вид» в самом широком смысле этого слова. Это по-гречески и чисто чувственный вид, фигура, форма, картина, и чисто сущностный «вид», т. е. наглядно, оптически данная сущность. Почему необходимо привлечь для анализируемой здесь категории как раз этот греческий термин? Дело в том, что здесь действительно рождается нечто наглядное или, вернее, воззрительное, хотя мы и находимся здесь только в пределах сущности и даже только в пределах смысла. Говорить о том, что наглядно и созерцаемо не только чувственное, мы не будем. Весь этот труд в значительной своей части посвящен доказательству и просто обнаружению того, что предметы ума, смысловые, сущностные предметы, тоже наглядны, воззрительны, созерцаемы, видимы очами ума. И здесь, в учении об эйдосе, мы только более мучительно встречаемся с этой пресловутой и многообразной «интеллектуальной интуицией». На самом же деле без нее невозможно никакое выведение категорий, поскольку для того, чтобы диалектически перейти к какой бы то ни было последующей категории, необходимо первую категорию о-граничить, о-предметить, отличить ото всего прочего; а это проведение границы есть операция всецело воззрительная. Кто не понимает, что совпадение бытия и небытия есть, вообще говоря, граница, тот, можно сказать, ничего не понимает в диалектике бытия и небытия; а граница дана чисто зрительно, хотя и в то же время чисто интеллектуально.

б) Что же касается эйдоса, то эйдос — на стадии смысла как наличного бытия — тем только и отличается от границы, что это есть законченная самозамкнутая граница, в которой начальный пункт, от которого ее стали вести, совпал с конечным пунктом, до которого она дошла; та же граница, о которой мы говорили выше, в главе о тождестве и различии (или о бытии и небытии), есть только граница вообще, граница как принцип, граница, ведомая пока неизвестно откуда и куда, граница без формы, без определенной своей качественности. Эйдос есть поэтому первое о-пределение смысла вообще, т. е. первое полагание для него точных пределов, точных границ, в результате чего перед нами здесь и появляется первая и наибо́льшая структура смысла, в то время как до сих пор был только вечно бьющий источник смыслового оформления, но не самое оформление.

с) Для уяснения того, что эйдос есть первая структура смысла вообще, т. е. первая его законченная наглядность, необходимо иметь в виду следующее.

Вернемся к общей дедукции эйдоса. Он получился у нас как результат встречи тождества и различия с самими собой в бездне становления. Всмотримся в этот процесс несколько пристальнее. Что значит, что тождество встретилось с самим собою в своем становлении? Ведь это может значить только то, что здесь произошла не просто слепая встреча каких-то двух моментов становления (начального и конечного). Это значит, что указанные два момента отождествились, раз идет речь именно о категории сущности. Но раз они отождествились, это значит, что они вступили в какую-то общую для них цельность. Они не просто слились в прежнюю неразличимость. Они отождествились после различения. А это значит, что различие осталось, ибо вообще никакая прежняя категория не исчезает, но она всегда остается — в том или в другом виде — во всех последующих категориях. Но если различие осталось, то ведь это и значит, что мы вступаем здесь в некую наглядно данную цельную структуру. Ведь структура — это и есть, говоря вообще, некая раздельная совокупность моментов, находящихся между собою в том или другом отношении.

Что тут перед нами совокупность моментов, это совершенно ясно: ведь мы же начинали чертить свой круг с какой-то одной точки и пришли к какой-то другой точке, совпавшей с первой; кроме того, между первой и второй точкой тут, разумеется, еще неисчислимая бездна точек. Далее, что эта совокупность дана сразу, это — тоже должно быть ясным, так как процесс становления круга вовсе не совершается во времени, хотя бы мы фактически и чертили его, скажем, полминуты. Круг ведь есть некое цельное понятие, или — что в данном случае одно и то же — геометрическая фигура; а то и другое дается сразу, мгновенно, без всякого перерыва в своих моментах, без всякого своего физического или временного разрыва. Наконец, должно быть ясным на основании этого, что все входящие в данную совокупность моменты должны быть отождествлены в своей отнесенности к тому целому, что представляет собою данная совокупность. Если бы этого не было, совокупность не проявлялась бы сразу, т. е. совокупность была бы в зависимости от того, как она существует и является, т. е. она не была бы совокупностью как ступенью смысла и сущности (ибо смысл, взятый сам по себе, не подчинен никаким фактам и никаким явлениям). Однако если смысл есть совокупность различных моментов, данных, однако, абсолютно одновременно и потому с тождественной отнесенностью их к самой совокупности, то ясно и то, что эта совокупность вполне сущностна и вполне интуитивна одновременно.

4. а) Мы раскрываем природу смысла. Эйдос и есть смысл. Эйдос есть как раз ответ на вопрос: что такое данная вещь или что значит данная вещь?

б) Эйдос есть смысл различенный, раздельный; внутри его мы различаем те или иные подчиненные ему моменты. Стало быть, эйдос построен на категории различия.

в) Но могут ли моменты эйдоса быть только различными? Если бы это было так, то каждый такой момент просто существовал бы сам по себе, без всякой отнесенности к чему-нибудь и — больше ничего. И весь наш эйдос рассыпался бы на множество абсолютно дискретных и не имеющих никакого друг к другу отношения вещей, вещей, не создающих из себя ровно ничего цельного. Итак, моменты эйдоса должны между собой не только различаться. Но что же есть еще кроме различия? Есть еще тождество

или, по крайней мере, сходство.

Возьмем сходство. Сходство есть не что иное, как частичное тождество. Если я говорю, что Иван похож на Петра, то это значит, что 1) во множестве своих признаков Иван и Петр различны, но что 2) в некотором количестве своих признаков они тождественны. Теперь возьмем не Ивана и Петра, но наш отвлеченный эйдос, в котором содержатся различествующие между собою моменты. Возьмем каких-нибудь два из них, А и В. Пусть А и В сходны между собою. Это, следовательно, означает, что одной своей стороной — назовем ее А1 — А тождественно с В, а другой — назовем ее А2 — оно различно с В. Спросим: а в каком же отношении находятся А2 и А, т. е. та сторона А, которая различна с В, и всё А? Допустим опять, что какая-нибудь часть этой части, напр. А3, в свою очередь различна с целой частью А2, а все остальное, что есть в А2, вполне тождественно с А2 (и тем самым, очевидно, с А и с В). Тогда возникнет снова вопрос: а в каком отношении находятся между собою А3 и А2? Нетрудно заметить, что мы стоим тут перед дилеммой: или надо уже с самого начала признать, что А целиком тождественно В, без всякого разделения в этом отношении на А1, А2 и т. д., или надо раздробить все А на бесчисленное количество дискретных частей и тем самым признать, что никакого А как А не существует. Или А вполне и абсолютно тождественно с В, или нет вообще никаких А и В.

Другими словами, или эйдос состоит из каких-нибудь отдельных моментов — тогда эти моменты абсолютно тождественны между собою; или они только различны (или хотя бы только сходны, а не тождественны) — тогда в эйдосе вообще нет никаких моментов, т. е. эйдос вообще не есть совокупность, т. е. эйдос не есть эйдос. Итак, эйдос построен на категории тождества.

d) При этом совершенно нетрудно заметить, что в пределах эйдоса совершается та же самая диалектика тождества и различия, которую мы констатировали и раньше, в учении о границе и становлении. Тут, стало быть, самое обыкновенное самотождественное различие, но только дано оно не средствами становления, а средствами ставшего. Там оно было только принципом возникновения формы, здесь же оно принцип самой формы. Там оно тонуло в бездне неразличимого наплывания тех моментов, между которыми устанавливались отношения тождества и различия; здесь же оно применено к отдельно возникшему целому, в котором все подчиненные моменты не тонут и не исчезают, но остаются самими собой. Итак, эйдос есть самотождественное различие, данное как ставшее, как наличное бытие, как определенное качество, т. е. как ставшее, как наличность, как качество смысла.

Примечания

i Работа «Самое само» была написана в начале 30-х годов, по возвращении А.Лосева из лагеря (он был арестован непосредственно после публикации «Диалектики мифа») и ранее не публиковалась. По словам составителей сборника «Миф, число, сущность», обнаружение рукописи этой и ряда других работ в архиве А.Ф. Лосева явилось в известной мере открытием для них самих.

ii Svetacvatara Upanishad IV 18 (Deussen 303).

iii Mundaka Up. 2, 2, 1 (Deussen 553).

iv Deussen. Allg. Gesch. D. Phil. II 1. S. 125 сл.

v Ibid., 143.

vi Относительно Нирваны, и притом как раз с интересной для нас стороны (диалектика единства и множества), см. материалы у Щербатского, The conception of Nirvana in Buddhism.

vii De div. nom. VII 3, 872.

viii Ibid. V 8, 824.

ix De myst. theol. IV, V (Migne. S. gr. III 1045–1048).

x De doct. Ing. I 13.

xi De coniect. 7.

xii De doct. Ign. I.16.

xiii De vis. Dei 13.

xiv Экхарт М. Духовные рассуждения и проповеди. Пер. М.В. Сабашниковой. М., 1912. С. 146–148.

xv M. Eckehart's Schriften u. Predigten. Hrsg. v. Buttner. I 148.

xvi Ibidem.

xvii Ibid. I 176.

xviii Ibid. I 202.

xix Ibid. II 186.

xx Ibid. II 202.

xxi Ibid. II 207.

xxii Ibid. I 184.

xxiii Все цитаты из Фихте по Вышеславцеву: Этика Фихте, М., 1914, 231 стр.

xxiv Гегель. Энциклопедия, 86.