

# С. Л. Франк

## Предмет знания

«Предмет знания»: Наука; 1995

## Предмет знания

### Часть первая. Знание и бытие

#### Предисловие

Предлагаемая книга посвящена исследованию *предмета* знания, т. е. есть попытка разрешения основного гносеологического вопроса о природе и условиях возможности знания. С этим вопросом для нас, однако, неразрывно сплетается другой, быть может, еще более старый и вместе с тем вновь выдвинутый в современной философии вопрос – вопрос о значении и пределах знания, выраженного в понятиях. Это знание, которое в прежние времена принято было называть, по его предполагаемому психологическому источнику, «рассудочным» и противопоставлять знанию посредством «разума», мы предпочитаем характеризовать чисто логически и называем *знанием отвлеченным*.

На первый взгляд может показаться, что гносеологическая проблема имеет с этим вопросом не большую связь, чем с любым другим вопросом логики. Все наше исследование пытается, напротив, показать, что это – не два вопроса, а один и тот же вопрос, лишь взятый с двух различных сторон. Знание есть необходимо знание о *предмете*, т. е. раскрытие для нашего сознания содержания предмета как 'бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему; это точное понятие знания мы пытаемся утвердить вопреки всем попыткам обойти или видоизменить его. Но если так, то знанию необходимо предшествует то первичное отношение *потенциального обладания* предметом, вне которого познание и знание столь же немислимы, как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели или как невозможна никакая деятельность над предметом, которого нет у нас под руками. Мы стараемся показать, что это исконное обладание предметом, предшествующее всякому обращению сознания на предмет, возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не в каком-либо сознании или знании, как это принято думать, а в *абсолютном бытии*, как непосредственно и неотъемлемо присутствующим у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом. Таков вывод первой части нашего исследования. Но поскольку и в уже осуществленном знании сохраняется различие между *самим предметом* и *содержанием знания о нем* – хотя известное содержание есть содержание самого предмета, – мы, очевидно, различаем и тем самым знаем предмет в том, в чем он отличен от содержания знания. Это было бы, однако, совершенно невозможно, ибо противоречиво, если бы мы не имели права различать два рода знания – знания о *предмете* от знания, тождественного с *осуществленным обладанием самим предметом*. И здесь-то и обнаруживается, что знание, выраженное в суждении посредством понятий, то, что мы называем *отвлеченным* знанием, имеет всегда свой предмет *вне себя* и, достигая содержания самого предмета, вместе с тем не есть подлинное обладание предметом, а дает лишь вторичное воспроизведение его в отраженной, низшей сфере понятий. Предмет же, в отличие от знания интуитивное обладание которым есть условие и недостижимый руководящий идеал отвлеченного знания. Исследованию этого соотношения посвящена *вторая* часть нашей книги. В *третьей* части исследование отношения между знанием и бытием дополняется уяснением понятия бытия как *конкретно-сверхвременного* всеединства, именно как единства вневременности и становления или идеальности и реальности. Отсюда открывается, что высшей ступенью интуиции может быть *лишь жизнь*, где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же. Таким

образом, разрешение гносеологической проблемы отношения между знанием и бытием возможно лишь через уяснение смысла понятия бытия, т. е. через обнаружение того избытка единства, самоутвержденности, полноты и конкретности, который отличает бытие от знания о нем; тем самым это разрешение совпадает с уяснением основ и пределов отвлеченного знания. Спор между идеализмом и реализмом есть спор между рационализмом и интуитивизмом; оправдание реализма возможно лишь через усмотрение ложности рационализма. Все это соотношение в целом высказано в прекрасных, энергичных и вразумительных словах Николая Кузанского, в которых мы можем резюмировать наше общее мировоззрение:

«Negari nequit, *quin* prius natura res sit, quam sit cognosibilis. Igitur essendi modum neque sensus, neque imaginatio, neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat... Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videamus. Habemusigitur visum mentalem intuentem in id, quod est priusomni cognitione» (Compendium, cap. 1, Opera 1514,/. 169 a).

Мы предвидим, конечно, что нашему исследованию, которое далеко уклоняется от преобладающих мнений, будет прежде всего противопоставлен преюдициальный вопрос: не преступили ли мы пределов чистой «теории познания», не впали ли мы в «догматизм», решая вопросы гносеологии посредством онтологических исследований? Единственный ответ, который мы можем дать на этот вопрос, заключается в том, что мы считаем саму постановку вопроса ложной. Известно, что методологические требования и понятия определены всегда тем или иным пониманием существа предмета. Для нас, в силу нашего понимания гносеологической проблемы, нет «гносеологии» вне «онтологии». Если знание по самому понятию своему есть знание предмета, то невозможно никакое исследование знания вне исследования предмета знания. К счастью, в этом понимании мы не одиноки: в настоящее время оно в принципе может считаться уже отнюдь не новостью, и притом оно достигнуто в движении, возникшем на почве кантианства и ставившем своей задачей именно развитие чистой гносеологии. В трудах таких мыслителей, как Шуппе, Коген, Ремке, Гуссерль, в разных формах высказано общее убеждение, что не существует гносеологии как исследования «познания» вне исследования его предмета, а существует лишь единая наука, охватывающая единство знания и его предмета, – все равно, будем ли мы называть ее «феноменологией», «чистой логикой», «основной наукой» или «онтологией». В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от «психологизма» сводится именно к уничтожению особой «теории познания» как науки, отличной от «теории бытия» и предшествующей ей. Однако ввиду двусмысленности слова «онтология» мы предпочитаем называть эту единую «теорию знания и бытия» не онтологией, а старым и вполне подходящим аристотелевским термином «первой философии». Первая философия есть действительно первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различие между знанием и предметом знания; в отношении этой науки как «гносеология», так и «онтология» в узком смысле суть лишь подчиненные и взаимосвязанные частные сферы знания.

Этим уже указано, что наше мировоззрение имеет точки соприкосновения с современной немецкой философией и тем самым – с классическим немецким идеализмом, лишь несовершенным возрождением которого является последняя; однако по общему своему духу оно далеко от них уклоняется. Ближе мы сознаем себя к философии Бергсона, еще ближе – к некоторым течениям русской философии. Тем не менее мы не можем причислить себя ни к одной современной философской школе и имеем смелость мыслить, худо ли или хорошо, но по-своему. Это отнюдь, однако, не значит, что мы претендуем на безусловную оригинальность и новизну наших взглядов. Настроение бакалавра из «Фауста», по адресу которого направлены меткие слова Мефистофеля об «оригиналах», нас ничуть не соблазняет, напротив, в применении к философии мы считаем особенно верным мнение Гете, что истина уже давно была найдена и что надо лишь уметь уловить эту старую истину. Нам эта «старая истина» представляется глубже и полнее всего раскрытой в системах двух мыслителей, из которых один есть не только хронологически, но и систематически завершитель ценнейших традиций античной мысли, а другой – не только зачинатель и предвозвестник всей новой философии, но вместе с тем и лучший в ней выразитель ее вечного фундамента в лице античного наследия. Мы имеем в виду

Плотина и Николая Кузанского. Мы далеки от какого-либо слепого поклонения этим мыслителям, невозможного уже потому, что они во многом расходятся между собой; и кто знаком с процессом философского творчества, тот знает, что подлинных философских убеждений вообще нельзя «вычитать» ни из каких книг. Мы лично обратились к этим забытым мыслителям, лишь когда уже сложившееся в нас философское мировоззрение заставило нас внимательнее отнестись к их ранее лишь поверхностно известным нам системам. Кроме того, для нас эти две системы – лишь самые яркие и богатые выражения единого великого, истинно вселенского течения философской мысли. И если нужно непременно приписаться к определенной философской «секте», то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте платоников. С этой точки зрения для нас даже вся «трансцендентальная философия» есть лишь этап в истории платонизма.

По первоначальному плану нашей работы она должна была сопровождаться рядом исторических экскурсов, в которых мы хотели точнее выявить исторические корни и горизонты того мировоззрения абсолютного или конкретного идеал–реализма, которое намечается в нашем исследовании. Но, с одной стороны, книга наша и без того чрезмерно разрослась, а с другой стороны, нам уяснилось, что задуманные нами исторические исследования слишком обширны и – по неразработанности материала – слишком ответственны, чтобы быть совмещенными с систематическим исследованием. Мы ограничились поэтому одним приложением по «истории онтологического доказательства», в котором по частному, но центральному вопросу попытались представить такого рода историческую перспективу; в остальном же мы могли лишь в эпиграфах и примечаниях мимоходом отмечать нашу связь с философским прошлым, и притом почти исключительно с двумя названными представителями платонизма.

Автор считает долгом выразить свою глубокую признательность Историко–филологическому факультету Петроградского университета, который дал средства для напечатания его труда и по представлению которого автор был командирован за границу, и, в частности, проф. А. И. Введенскому, которому принадлежит инициатива этого представления.

Боровичи, Новгород. губ.

Лето 1915 г.

С. Франк

## **Часть первая. Знание и бытие**

### **Глава 1. Предмет и содержание знания**

Уясняя состав нашего знания, мы замечаем во всех его явлениях основную двойственность–двойственность между предметом и содержанием. Во всяком знании мы находим, с одной стороны, направленность на нечто, что в силу этой направленности является для знания его предметом, а с другой стороны, уловление, признание в этом предмете некоторых определенностей, что образует содержание знания. Мы имеем что-то в виду, мы думаем о чем-то, и об этом предмете мы что-то знаем и высказываем. И смысл, всякого знания состоит в устанавливаемом им отношении между предметом и содержанием. Как ни просто и очевидно это деление в его общей форме, более точное его определение может возбудить целый ряд сомнений.

1. Что значит «то, о чем мы говорим» и «то, что мы о нем говорим?» Как отличить эти две части в каждом суждении? При невнимательном отношении к вопросу может показаться, что подлежащее и сказуемое предложения – грамматические подлежащее и сказуемое – обозначают «предмет» и «содержание» суждения. Но любой пример опровергает это, и нет ничего легче, как убедиться в отсутствии строгой пропорциональности между словесным выражением мысли и ее внутренним смыслом, между строем предложения и строем суждения. Два предложения «я нахожусь в плохом настроении» и «у меня плохое настроение» совершенно тождественны по смыслу, т. е. очевидно имеют один предмет и одно содержание и образуют одно суждение, между тем грамматические подлежащее и сказуемое в обоих различны. Таким образом,

обычное утверждение, что в предложении грамматическим подлежащим служит предмет, о котором мы говорим, а сказуемым – то, что мы о нем говорим, очевидно, совершенно ложно. Значение терминов «подлежащее» и «сказуемое» в грамматике нас здесь не касается. Нам достаточно только раз навсегда уяснить себе, что оно не совпадает с внутренним различием частей суждения, а касается исключительно словесного выражения мыслей и определяется особыми, внешними правилами этого выражения.

Если оставить в стороне словесное выражение мысли и сосредоточиться только на ее внутренней природе, то ближайшим образом различие между «предметом» и «содержанием» суждения можно было бы усмотреть в различии между отправным и конечным пунктом мысли. Процесс познания всегда движется от старого, привычного, уже знакомого к новому, интересному, существенному, впервые узнаваемому и подчеркиваемому. Я смотрю на дерево и узнаю в нем яблоню; или я смотрю на движущуюся вдаль фигуру и узнаю в ней бегущую собаку. Что передо мной в первом случае находится дерево, во втором – движущаяся фигура, – это в данных актах знания меня не интересует, кажется мне самоочевидным и потому несущественным; это знание могло возникнуть в предшествующих актах «вот – дерево», «вон там – что-то движется», могло возникнуть и без сознательного размышления. В рассматриваемых же процессах познания «дерево» и «движущаяся фигура» мне даны, имеются у меня как уже известное и знакомое. Мне важно и интересно только отметить, что дерево это есть именно яблоня, а не иная порода и что в движущейся фигуре я вправе признать именно бегущую собаку, а не человека или что-либо иное. И так как во всякий момент нашей сознательной жизни мы имеем множество «уже известных», «самоочевидных», далее не интересующих нас содержаний и именно к ним присоединяем или с ними связываем содержания вновь узнаваемые и в этом смысле «интересные», то всякий процесс познания носит в себе эту двойственность между отправным и конечным пунктом движения мысли. Казалось бы, здесь мы имеем основу двойственности между предметом и содержанием знания. Предмет есть знакомое содержание, на которое мы направляемся, чтобы в нем или в связи с ним открыть новое содержание – содержание в узком, нами принятом значении.

Но очевидно ведь, что мы имеем здесь дело с чисто психологическим различием, определяемым временным течением мысли, порядком приобретения знания или движением нашего интереса и внимания. Это различие обосновывает, следовательно, деление между психологическим подлежащим и сказуемым. В каждом суждении мы раскрываем эти две стороны посредством самонаблюдения, подмечая часть, на которой лежит психологическое ударение, и отделяя ее в качестве сказуемого от остальной части, образующей подлежащее суждения. И если бы это деление совпадало с искомым делением на предмет и содержание, то мы не имели бы ни одного суждения, в котором мы могли бы однозначно отличить предмет от содержания, независимо от того, кто, при каких условиях и с какими намерениями его высказывает. Другими словами, определение объективного смысла суждения как такового, т. е. независимо от психологических процессов, совершающихся в сознании различных людей при его высказывании, было бы совершенно невозможно, и логическое исследование оказалось бы при этом всецело подчиненным исследованию психологическому.

Нам нет надобности пускаться здесь в сложные исследования соотношения между логикой и психологией и приводить то множество соображений, которыми опровергается зависимость первой от последней. Для нас достаточно на любом примере непосредственно убедиться, что суждение действительно имеет объективный смысл, совершенно независимый от направления субъективного познавательного интереса или от временного хода мыслей. Никто не будет оспаривать, что суждение « $7 \times 8 = 56$ » имеет совершенно определенный, однозначный смысл; и если действительно смысл суждения есть связь между его предметом и содержанием, то это суждение имеет тем самым строго однозначные предмет и содержание, при каких бы условиях оно ни высказывалось. Между тем, если при первоначальном знакомстве с таблицей умножения суждение это имеет психологическую форму перехода от сравнительно простого и уже известного понятия « $7 \times 8$ » к более сложному и еще новому знанию «равно 56», то в интересах преподавания может оказаться полезным ознакомить учащегося с этим суждением и

в иной форме, например поставить вопрос: «в каком отношении стоят друг к другу величины «7 х 8 и 56?»», на что должен последовать ответ «они равны между собой»; и в этом случае психологическим сказуемым суждения «7 х 8 = 56» будет служить одно лишь понятие «отношение равенства». Другой пример. Суждение «Петроград есть столица России» имеет совершенно определенный объективный смысл, в котором и употребляется в учебниках географии. Между тем это же суждение может психологически иметь различные оттенки, смотря по тому, хотим ли мы в нем сказать, что Петроград есть не обыкновенный город, а именно столица, или что Петроград есть столица России, а не какой-либо иной страны, или, наконец, что именно Петроград, а не, например, Москва, как это было раньше, есть столица России. В первом случае психологическим сказуемым служит понятие «столица России», во втором – понятие «Россия», в третьем – понятие «Петроград». Только первое психологическое движение мысли выражено грамматически адекватно в предложении «Петроград есть столица России»; второе следовало бы выразить: «страна, столицей которой является Петроград, есть Россия» и третье – «столица России есть Петроград». Правда, легко может показаться, что здесь одна и та же грамматическая форма скрывает совершенно различные объективные смыслы, т. е. различные в логическом отношении суждения. Ведь в одном случае мы говорим о Петрограде и указываем его место в ряду русских городов, во втором случае – о стране, имеющей столицей Петроград, и определяем ее как Россию, в третьем, наконец, о столице России, которую мы усматриваем в Петрограде. Что эти суждения различны не только по своей грамматической форме, – это, конечно, ясно само собой, но весь вопрос в том, какое значение имеет усматриваемое здесь различие. Ведь, с другой стороны, совершенно очевидно, что объективный, предметный смысл высказывания во всех трех случаях один и тот же. Интересуемся ли мы в одном случае значением Петрограда, в другом случае – страной, столицей которой он служит, в третьем – городом, выполняющим функцию столицы, во всех этих комбинациях, так сказать, объективное поле нашего духовного зрения остается одним и тем же, и только интерес наш сосредоточивается на разных его частях. Всюду мы утверждаем одну и ту же связь между тремя понятиями «Петроград», «столица» и «Россия»; и если без подчеркивания сказуемого не всегда ясно, что именно нас интересует в этой связи понятий и, следовательно, что мы хотим сказать этим (психологическом) смысле, то там, где мы хотим передать только объективный состав суждения, например в географическом учебнике, нет надобности приводить все три суждения – все они покрываются одним суждением «Петроград есть столица России».

Если бы в этих и им подобных случаях мы имели различные по объективному смыслу суждения, то мы вобщем не могли бы читать и однозначно понимать книги, в которых предложения не были бы явственно разложены на подлежащие и сказуемые в этом смысле, например посредством выражения сказуемых курсивом. Однако все мы можем понимать такие книги, можем однозначно разуметь объективный смысл высказываний автора; лишь при декламации поэтических (например, драматических) произведений, т. е. там, где предложение должно быть взято именно не только с логической стороны, но и как выражение душевного процесса, мы можем ошибаться и неправильно истолковать мысль автора.

Быть может, возразят, что в случаях, подобных вышеприведенному, предмет знания, правда, остается неизменным (в нашем примере он есть всюду та часть реальности, которая обозначена связью трех понятий («Петроград», «столица» и «Россия»)), но смысл суждения при каждом обороте меняется, т. е. содержит новую мысль. Доля истины, которая содержится в этом допущении, будет указана ниже, при обсуждении понятий логического подлежащего и сказуемого. Здесь нам достаточно лишь отметить, что такое толкование содержало бы смешение разнородных точек зрения. Под смыслом суждения мы условились понимать тот объективный состав суждения, который однозначно определен связью его предмета и содержания. Поскольку мы согласимся, что здесь во всех оборотах мысли «речь идет об одном и том же», т. е. допустим единство предмета, мы должны допустить и единство «смысла», ибо во всех трех случаях предмет выражен тождественной связью трех указанных понятий. Поскольку же, наоборот, мы имеем здесь три разных суждения, различен не только их «смысл», но и их «предмет». С

психологической точки зрения каждое из этих суждений имеет особый предмет и особый смысл, с логической – все они говорят одно и то же об одном и том же.

Это становится еще более ясным, если сравнить эти случаи с другими, в которых, хотя логический предмет остается тождественным, но действительно меняется логическое содержание, а следовательно, и общий смысл суждения. Суждения: «Наполеон I умер на острове Св. Елены», «первый французский император умер вдали от Франции», «победитель Европы умер в заточении всеми покинутый» имеют, очевидно, своим предметом одну и ту же реальную историческую личность или, если угодно, одно и то же историческое событие. Но они освещают этот предмет с разных сторон; каждое суждение содержит новые черты, которых нет в другом. Точно так же суждения «равносторонние треугольники остроугольны» и «равноугольные треугольники не могут быть прямоугольными», очевидно, эквивалентны, т. е. относятся к одному и тому же предмету, но не тождественны, ибо обозначают его с разных сторон. Поэтому в противоположность рассмотренному выше примеру вполне возможно, что в учебнике геометрии они будут приведены как две отдельные теоремы.

Еще одно возможное существенное возражение должно быть здесь учтено. Может показаться, что изложенное выше учение о безразличном для логики психологическом делении суждения на подлежащее и сказуемое и о возможности психологических преобразований суждения в этом отношении, не меняющих его логического смысла, относит к психологии и лишает логического значения так называемые непосредственные умозаключения, например обращение. Ведь в приведенных нами примерах суждения «Петроград есть столица России» и «столица России есгь Петроград», с точки зрения господствующего понимания, суть два логически различных суждения, из которых одно получено в результате обращения другого, тогда как мы рассматривав их как одно тождественное по своему логическому смыслу суждение. Мы нисколько не сомневаемся, что обращение есть действительное логическое преобразование суждения. Но для того, чтобы отличить обращение от простого словесного преобразования предложения, как и от преобразования психологической стороны суждения, нужно прежде всего отчетливо выделить логическую сторону суждения и очистить ее от несущественных для нее оттенков психологического характера. Мы отнюдь не утверждаем, что психологическое преобразование суждения всегда оставляет логическую сторону его неизменной. Напротив, в случаях, например, подлинного обращения психологическое преобразование, т. е. перемена порядка перехода от одного понятия к другому, связано с логическим изменением, так же, как с таким изменением может быть связано и словесное преобразование. Но именно потому, что между логическим и психологическим преобразованием не имеется ни тождества, ни необходимой связи, а есть только связь случайная, мы должны отчетливо различать их между собой.

2. Анализ понятия предмета и содержания в их обычном, психологическом значении приводит, таким образом, к выводу, что не всякая пара понятий, образующая в процессе суждения его исходный и конечный пункт, с чисто логической точки зрения, т. е. с точки зрения объективного смысла суждения, может быть признана его «предметом» и «содержанием». Мы видим теперь, что эти понятия нельзя определять как «то, о чем мы говорим» и «то, что мы о нем говорим», ибо под это широкое определение подходят и психологические подлежащее и сказуемое. Итак, если мы должны отличать от последних подлинные «предмет» и «содержание», руководствуясь при этом той мыслью, что для логики важны только внутренний смысл мысли и соотношения, вытекающие из него, а не своеобразия совершающихся при этом процессов мысли, то логические предмет и содержание мы можем усмотреть лишь там, где содержания самих понятий предполагают определенное одностороннее направление в их взаимном отношении, т. е. где переход от понятия А к понятию определен не произволом мысли, не психологическими мотивами, а коренится в самом содержании понятий, так что переход от А к В имеет значение перехода от основания к следствию. Понятия «предмета» и «содержания» окажутся тогда тождественными понятиям подлежащего и сказуемого, но не в шатком психологическом, а в строгом логическом смысле слова. Где два понятия по своему объективному смыслу располагаются в определенном порядке, там мы имеем уже не

психологические, а логические отправную и конечную точку знания, то, что в строгом смысле слова функционирует в суждении как S и P, и эти два понятия обозначают предмет и содержание суждения.

Но и здесь остается место для сомнений. Мы исходили выше из допущения, что во всяком суждении, чего бы оно ни касалось, имеется коренная двойственность между предметом и содержанием. И мы не можем себе представить суждения, в котором не было бы этого объективного смысла, т. е. определенного предмета и содержания. Иначе обстоит дело, если мы действительно обязаны отождествить понятия предмета и содержания с логическим подлежащим и сказуемым. Прежде всего мы имеем суждения, в которых вообще нет двух различных по содержанию понятий. Возьмем, например, безличное суждение: «холодно!». Мы хорошо понимаем, что это суждение, как и всякое другое, говорит о чем-то и что-то высказывает, т. е. имеет предмет и содержание. Но где здесь логическое подлежащее и сказуемое, где два содержания, которые по своему объективному значению располагались бы в порядке предшествующего и последующего? Очевидно, что двух таких содержаний здесь вообще нет. Но даже и там, где мы имеем дело со сложным суждением, т. е. где суждение включает связь двух понятий, могут возникнуть аналогичные сомнения. Возьмем общеотрицательное суждение: «А не есть В», «черное не есть белое». «Черное» есть здесь грамматически и психологически подлежащее, но при определении логического подлежащего и сказуемого здесь возникает одна весьма существенная трудность. Суждение «черное не есть белое» по своему объективному смыслу совершенно тождественно суждению «белое не есть черное», ибо смысл обоих один: «черное и белое суть различные содержания». Поэтому в вопросе о логическом подлежащем и сказуемом здесь возможны два решения. Мы могли бы, во-первых, сказать, что в суждениях, устанавливающих соотносительную (непосредственно обратимую) связь двух понятий, например связь различия, вообще нет понятий, которые располагались бы в определенном порядке логического следования, г. е. нет Подлежащего и сказуемого в логическом смысле. Мы могли бы сказать, что всюду, где мы имеем строгую соотносительность двух понятий, где А столь же мало мыслимо без связи с В, сколь В – без связи с А, оба понятия логически равноправны и потому не содержат основания для распределения между ними ролей логического подлежащего и сказуемого. Правда, в некоторых случаях мы можем вскрыть в таких суждениях другие, не выраженные явно элементы, которые располагаются в определенном порядке логической последовательности, и эти элементы окажутся тогда подлежащим и сказуемым. В других случаях это, однако, может оказаться невозможным и тогда мы должны признать, что эти суждения вообще не имеют подлежащего и сказуемого в логическом смысле слова. Это утверждение может показаться нелепостью, не заслуживающей даже обсуждения, только тем, кто исходит из предвзятого мнения, (основанного либо на психологической ориентировке, либо на слепой вере в традиционную логическую теорию), что S и P суть самочевидные составные части суждения. Но нам нет надобности идти так далеко. Нам достаточно признать – и это есть здесь вторая возможность, на которой мы и останавливаемся, – что соотносительная, непосредственно-обратимая связь двух понятий, имеющая место в рассматриваемом суждении, дает возможность каждому из двух понятий играть роль и подлежащего, и сказуемого, ибо эта связь означает, что каждое из этих понятий есть и основание, и следствие другого. Где L строго соотносительной, там L в такой же мере есть основание B, как B – основание A. Но если так, то в лице рассматриваемого типа суждения мы имеем пример суждения, которое, имея только один логический смысл, может быть выражено в двухразных (по распределению ролей подлежащего и сказуемого) логических формах. Если же смысл суждения определяется его предметом и содержанием, то ясно, что предмет и содержание не тождественны логическому подлежащему и сказуемому. Таким образом, отождествление «предмета» и «содержания» с логическим подлежащим и сказуемым должно быть отвергнуто.

Но в чем же, в таком случае, мы можем усмотреть подлинный предмет и содержание знаний?

Пусть мы имеем суждение «А есть В», в котором А и В суть понятия, по своему

содержанию располагающиеся именно в этом определенном порядке следования. Поставим вопрос: в чем сущность такого соотношения? В каком смысле одно понятие может здесь служить отправным пунктом мысли и в какой форме «из него» или «за ним» логически следует другое понятие? Очевидно, что суждение «А есть В» не может толковаться как логическая тождественность А и В. Два разных понятия никогда не могут быть тождественными. А есть только А и не может быть не-А, следовательно, в этом смысле оно не может «быть» В. Итак, «А есть В» может только значить: от А мы вправе и должны перейти к В, или А связано с В. Что же является здесь предметом нашего суждения? Можно ли сказать, что мы говорим здесь об А и находим его связь с В, т. е. что предметом суждения является А? Но ведь А, как таковое в изолированном своем содержании не имеет в себе ничего, кроме именно своего внутреннего содержания: А есть только А. Если бы мы в нем самом открывали его связь с В, то оно было бы уже не А, а АВ. Открыть в самом А как таковом его связь с В значило бы признать, что А есть не только В но вместе с тем и не-В т. е. значило бы вступить в конфликт с законом противоречия, и тогда всякое суждение было бы очевидной нелепостью. С другой стороны, если мы скажем, что предметом суждения А есть В» является не А как таковое, а именно в его связи с В, то наше суждение, правда, избегнет нарушения закона противоречия, но зато превратится в пустую тавтологию, ибо примет форму «АВ есть В». И хотя история логики знает примеры даже выдающихся мыслителей, которые останавливались на таком решении, но здравый смысл, конечно, отдаст здесь справедливость Гегелю, который указывает, что повторение подлежащего в сказуемом есть не выражение мысли, а лишь признак идиотизма. Но согласимся даже на мгновение с этим оскорбительным для нашего достоинства как мыслящих существ допущением, что всякое суждение имеет форму «АВ есть В». Ясно, что проблема суждения «А есть В» не разрешена, а только отодвинута нами, ибо в понятии АВ уже скрыто готовое суждение «А есть В». Перенести готовое суждение в предмет суждения и затем сказать, что суждение повторяет этот свой предмет, не значит объяснить природу суждения. Итак, предмет суждения, то, о чем высказано в нашем суждении, что оно «есть В», не может быть ни изолированным ни А уже связанным с В. В чем же тогда состоит предмет суждения? Решение очевидно: это есть не чистое А и не А связанное с В, а именно А в его связи с чем-то иным вообще. Содержание А, о котором до нашего суждения мы не знали, с чем именно оно связано, но которое мы с самого начала мыслим связанным с чем-либо вообще, определяется теперь как связанное именно с В. Схематически это может быть выражено так: «А есть В» = Ах есть В.

Итак, понятие А только потому может служить логическим подлежащим, т. е. содержанием, из которого вытекает новое содержание, что оно берется не отвлеченно, не только в своем собственном внутреннем содержании, а как выделенная сторона, с самого начала связанная с некоторым неизвестным. Рассмотрим теперь в символ Ах. Он значит Ав связи с чем-то неизвестным. Но это что-то не присоединяется, как отдельное содержание, к чистому А. Символ х принципиально отличен от всяких содержаний А, В, С. Это ясно само собой, но может быть и косвенно доказано. Ведь в противном случае мы имели бы здесь снова суждение «А есть х», которое опять должно было бы быть истолковано, как «Ау есть х», т. е. имели бы регресс в бесконечность. Напротив, единство Ах дано сразу и совершенно непосредственно; это есть первичное единство определенного содержания с неопределенностью, и лишь посредством неосуществимой до конца «формулы вычитания» (пользуясь удачным выражением Шуппе) мы потенциально можем говорить о чистом А в его отличии от х. Секрет творческой силы подлежащего состоит в том, что оно с самого начала мыслится как обозначение чего-то более широкого, чем его внутреннее содержание как понятия. И этот излишек, первоначально мыслимый в форме неизвестного, х, определяется затем как В.

3. Но если основа суждения «А есть В» лежит в понятии Ах; то необходим еще дальнейший анализ. Мы опять напоминаем о различии между психологической и логической точкой зрения. Психологически А (или Ах) может быть для нас совершенно очевидным, и наш интерес может сосредоточиться исключительно на переходе от него к В. Логически суждение «А есть В» остается непонятным, пока в нем есть хоть какой-либо элемент производный, пока мы не дошли до подлинной отправной его точки. В понятии Ах содержится знание, т. е.



суждение, и это суждение есть последняя основа знания «А есть В». Но здесь мы наталкиваемся, по-видимому, на безвыходную антиномию. С одной стороны, как мы видели, х не может быть отделено от А и противопоставлено ему в суждении «А есть х». С другой стороны, если Ах есть знание, оно должно иметь определенный предмет и содержание. Если мы останемся при допущении, что предмет и содержание равносильны логическому подлежащему и сказуемому, т. е. двум понятиям, по своему содержанию стоящим в порядке логического следования, то мы никогда не выберемся из этой антиномии, ибо таких двух отдельных понятий здесь вообще нет. Но если вне всяких допущений мы непредвзято задумаемся в значение символа А то нам нетрудно будет уяснить его смысл, каковы бы ни были объективные трудности, в нем таящиеся. Ах есть логически первая определенность, связанная с чем-то неопределенным, или, точнее, – так как здесь мы имеем дело не с внешней связью двух обособленных элементов, а с неразрывной сопринадлежностью двух соотносительных моментов – Ах есть единство первой определенности с неопределенным. Что это значит? Берём конкретный пример. Перед нами суждение «ртуть есть металл», в котором понятие ртути явственно играет роль логического подлежащего (в согласии с вышеприведенным критерием). Это суждение (как и всякое суждение) не есть чистое тождество. Если бы понятия «ртути» и «металла» имели тождественное содержание, то у нас не было бы вообще суждения. Мы знаем теперь, что наше право связать с содержанием «ртути» содержание «металла» основано на том, что под понятием ртути мы мыслим не только данное содержание в его узком смысле (не только «ртутность» как таковую, ибо в этом качестве ртуть есть только ртуть и больше ничего), но данное содержание в связи с каким-то неопределенным избытком. Откуда взялся этот избыток и в чем он заключается? Ответ очевиден: «ртуть» в смысле специфического содержания, определенного законом тождества, с самого начала мыслится как момент некоторого более широкого целого, и иначе и не может мыслиться. «Ртуть» – это значит: «нечто, в чем есть специфический момент ртутности, но что им не исчерпывается». Именно потому, что это нечто не исчерпывается «ртутностью», я могу в нем же открыть и нечто иное – именно «металличность» вообще. В формуле Ах мы имеем, следовательно, не сложение, а вычитание; синтез А+х обусловлен анализом, который из х впервые выделил А. Суждение, имеющееся в знании Ах, может быть выражено как «х есть А». Только потому, что А выделилось, как первая определенность из х вообще, оно и связано с ним или с его остатком. Иначе говоря: х как понятие «чего-то иного, чем А» есть логический остаток из понятия «чего-то вообще», которое в данном суждении определено как единство А с не-А. Суждение констатирования первого содержания – суждение, дающее понятие Ах и лежащее в основе всех других, дальнейших знаний, – есть выявление этого А из хаоса неопределенности, вскрытие, что предмет вообще имеет «это» содержание. И именно потому, что А как бы вырастает, как очерченная форма, из хаоса неизвестного, оно всегда и неразрывно окружено неизвестным, как остров океаном.

Итак, суждение «А есть Б» есть производная форма знания, опирающаяся на первичную форму «х есть А». Различие между ними очевидно. Только первая форма есть подлинный синтез двух содержаний; вторая, более основная форма есть уже не синтез, а анализ или полагание одного содержания. Эти две формы мы должны различать, как суждение синтетическое и тетическое. Отсюда прежде всего объясняются суждения, уже причинившие столько хлопот логикам – так называемые «одночленные суждения», именно экзистенциальные и безличные. Само собой разумеется, что не всякое суждение, которое грамматически, или даже психологически, имеет такую форму, заслуживает с этой стороны внимания логика. Все суждения со сложным содержанием, как бы они ни были выражены, логически суть; суждения предикативные или синтетические. Суждение «антиподы существуют» означает: «противоположная нам сторона земного шара населена людьми», и экзистенциальная форма его либо вообще логически несущественна, либо во всяком случае логически производна от предикативной формы, ибо в содержании подлежащего такого экзистенциального суждения скрыто соответствующее предикативное суждение. Точно так же безличное суждение «нездоровится», «тошно» – даже если оно не только грамматически, но и психологически «бессубъектно» – логически предполагает подлежащее «мне нездоровится», «меня тошнит» и

т. п., ибо предикат его немыслим вне связи с определенным предметом, именно понятием индивидуальной психической жизни как целого. Но за вычетом этих мнимых случаев остаются еще суждения, в которых, поскольку под понятием мы разумеем логически отграниченное и определенное содержание, имеется действительно только одно понятие. Если я говорю «синева есть», то здесь в суждении: утверждается простое, первичное понятие «синевы». Попытка вложить в это суждение более сложное содержание, например усматривать в нем мысль «в мире существует синева» или «синева встречается среди зрительных ощущений» несостоятельна, ибо для возможности таких суждений я должен уже иметь синеву, и эту простую «данность» синевы я выражаю суждением «синева есть», которое, следовательно, логически первично по сравнению со всеми высказываниями о синеве. То же применимо и к подлинным безличным суждениям. В суждениях вроде «гремит!», «холодно!» (не «мне холодно», а просто «холодно») высказывается только одно определенное содержание, и не заключено никакой связи двух понятий. Логическая неизбежность таких суждений очевидна, ибо, что-бы иметь суждения, содержащие связь двух понятий, я должен сперва иметь эти понятия или, в случае их сложности, суждения, раскрывающие связь признаков в этих понятиях. Но где-либо в результате такого анализа я должен прийти до первичного содержания, уже неразложимого далее на связь двух понятий, и суждения, выражающие эти первичные содержания, сами в этом смысле уже одночленны. Логически сюда же относятся суждения, которые хотя явственно содержат два члена, но не содержат двух понятий – суждения, в которых подлежащее не определено, а лишь указано по своему пространственно–временному месту, – например суждение «это (только что услышанный шум) был гром» и т. п. С логической стороны такие суждения совершенно тождественны безличным суждениям, ибо пространственно–временная или по крайней мере только временная определенность мыслится, конечно, во всяком понятии, обозначающем индивидуальный предмет. Суждения «гремит!» и «это был гром» логически, конечно, суть одно и то же суждение. Ясно также, что такое суждение равносильно и экзистенциальному суждению с конкретно–индивидуальным подлежащим: «гремит» – «гром теперь есть». Все внешнее многообразие таких суждений логически, таким образом, сводимо к одному типу – к типу суждений тетических.

Все они означают выделение первой определенности из неопределенного нечто, все имеют схему «х есть А».

Все такие суждения (а следовательно, и все суждения вообще) двучленны, ибо имеют два термина х и А. Но все они вместе с тем имеют только одно понятие в смысле отграниченной определенности.

Но эти суждения не только образуют особый класс суждений. Будучи логически первичной формой знания, они тем самым присутствуют во всяком знании. Синтетические суждения производны от тетических и включают их в себя: «А есть В», как мы видели, равнозначно «Ах есть В». Но так как Ах означает «х есть А», то суждение «А есть В» при окончательном раскрытии своего смысла должно быть понято в значении «х, которое есть А, есть вместе с тем В». Если же, не различая двух отдельных содержаний, уже осуществленного и осуществляемого в данном суждений мы захотим выразить полный смысл суждения, то мы получим формулу «х есть АВ». Синтетическое суждение содержит в себе тот же строй, что и суждение тетическое: в обоих неизвестное определяется, выявляется в своем содержании; только в одном из них содержание простое, в другом – сложно и содержит определенный переход от одной определенности к другой.

Мы не хотим этим сказать, что в суждении, обычно изображаемом как «А есть В», А только по недоразумению попало в подлежащие суждения, тогда как в действительности его подлежащим является х, а сказуемым – сложное понятие АВ. Напротив А и В (в случае, если между ними есть отношение логического следования) выполняют действительно две разных функции, и это различие не высказано в их обозначении как подлежащего и сказуемого суждения. Мы хотим только указать, что это различие, во–первых, не тождественно с различием между «предметом» и «содержанием», и, во–вторых, лишь производно в отношении последнего. А только потому есть подлежащее суждения (и именно потому), что оно стоит

ближе к  $x$ , чем  $B$ , что в данном суждении мы только через него от  $x$  доходим к  $B$ . Это отношение весьма существенно (значение его еще уяснится нам далее); но оно явно зависимо от еще более фундаментального отношения между  $x$ ; и некоторой определенностью вообще (все равно, будет ли то  $AB$  или простой). Последнее отношение, во-первых, охватывает все типы знания без исключения, тогда как первое имеет смысл только в отношении синтетических суждений; и, во-вторых, оно образует основной, последний смысл всякого знания, тогда как отношение между подлежащим и сказуемым дает как бы лишь вторичное наслоение мысли, производное от первого. В отношении между  $x$  и определенностью вообще мы открываем, таким образом, подлинный смысл понятий «предмета» и «содержания». Всякое знание направлено на неизвестное, и это неизвестное или неопределенное есть именно то, «о чем оно говорит» в логически точном смысле этого выражения; и всякое знание определяет это неопределенное, говорит о нем «что-то», и в этой вскрытой определенности неизвестного – все равно, проста или сложна эта определенность, обнаружима ли она непосредственно (как в тавтологическом суждении) или через промежуточные ступени (как в суждении синтетическом) состоит содержание суждения.

Мы видим: первая же попытка уяснить суждение с его логической стороны приводит к той первичной его форме или основе, в которой предмет и содержание обнаруживают свой особый, основополагающий смысл, не совпадающий с функцией логического подлежащего и сказуемого. Мы еще раз подчеркиваем: в логическом смысле подлежащее и сказуемое суть понятия, связанные в суждении соотношением логического следования. Грамматически, а в известном смысле и психологически в суждении « $x$  есть  $A$ »  $x$  есть подлежащее,  $A$  – сказуемое суждения.

Логически это вообще невозможно, ибо  $x$  есть вообще не какое-либо особое понятие или определенное содержание, из которого могло бы следовать содержание  $A$ , а, напротив, совершенная неопределенность, чистое «ничто» в противоположность всякой определенности, всякому «это».  $X$  есть обозначение неизвестного, которое в суждении определяется как  $A$ . Именно это соотношение мы называем соотношением между предметом и содержанием суждения. Кто пожелал бы уже наличные значения понятий «подлежащего» и «сказуемого» обогатить еще новым значением, мог бы говорить здесь о трансцендентальных подлежащем и сказуемом, в отличие от логических. Для нас существенно здесь уяснить, что соотношение между логическим подлежащим и сказуемым,  $S$  и  $P$ , есть не первичная основа суждения, а требует для своего пояснения анализа суждения, который приводит к схеме  $x$  есть  $A$ . Поэтому исследование знания должно начинаться не с рассмотрения соотношения между  $S$  и  $P$ , а с рассмотрения соотношения между предметом и содержанием. Это есть лишь особое выражение того, что формальная логика или логика понятий должна опираться на логику трансцендентальную или предметную.

Соотношение между предметом и содержанием знания есть первичная двойственность, на которую опирается всякое суждение и которое образует его последний смысл. Всякое суждение включает в себе указание на неопределенный предмет, на который оно направлено, и на содержание, которое оно вскрывает в предмете и которым его определяет. Мы видим теперь, что деление на предмет и содержание не только не совпадает с делением на логическое подлежащее и сказуемое, но, так сказать, и не параллельно ему: содержанием суждения мы должны признать совокупность всех определенностей в суждении, все равно, относятся ли они к подлежащему или к сказуемому (т. е. в суждении « $A$  есть  $B$ » – совокупность определенностей  $AB$ ), предметом суждения – неопределенность, подвергающуюся определению в содержании. Различие же между «подлежащим» и «сказуемым» есть лишь различие по логическому порядку определения, или, иначе говоря, по относительной близости отдельных определенностей к предмету. Конечно, это не мешает нам в каждом отдельном сложном суждении говорить об «уже определенном предмете» и в этом относительном смысле причислять содержание подлежащего к составу предмета, отличая от него содержание сказуемого; и эта возможность объясняет нам, почему деление на подлежащее и сказуемое имеет все же связь с делением на предмет и содержание. С этой точки зрения мы получим два понятия предмета: предмет

вообще, или предмет в основном смысле, под которым мы разумеем все целое, определяемое целостным содержанием суждения, и предмет производный, под которым мы разумеем предмет, уже определенный содержанием подлежащего и определяемый содержанием сказуемого. В приведенном выше примере «Наполеон умер на острове Св. Елены» основным предметом будет вся совокупность реальности, определяемая связью понятий «Наполеона», «смерти», «острова Св. Елены», предметом же производным будет понятие «Наполеон». Нужно только помнить, что производный предмет предполагает всегда предмет основной и логически указывает на него, как на последнюю инстанцию.

4. Итак, всякое знание имеет схему «х есть А» (или «х есть АВ», что, с точки зрения самой этой двойственности между неопределенным и определенным, предметом и содержанием, несущественно). Всякое знание имеет дело с еще неизвестным предметом, который оно определяет, вскрывая в нем и приписывая ему содержание. Это положение кажется, с одной стороны, столь очевидным и банальным, что не было, по-видимому, надобности в мудреных и замысловатых соображениях, чтобы обосновать его. В чем же вообще и может состоять природа знания, как не в определении неизвестного? С другой стороны, эта столь очевидная природа знания есть величайшая загадка, и можно сказать, что вся теория знания, в сущности, бьется над загадочностью этой формулы «х есть А», и все ее вопросы так или иначе сводятся к этой основной загадочности. Чтобы оттенить эту загадочность и выявить всю важность проблемы, мы сознательно прибегнем к несколько парадоксальным формулировкам. Схема «х есть А», в которой выражена природа всякого знания, предполагает, во-первых, что мы знаем то, чего мы не знаем, ибо х, с одной стороны, есть неизвестное, то, чего мы еще не знаем и что мы лишь должны определить. Но так как мы говорим о нем, то, значит, оно все же присутствует в нашем знании, мы знакомы с ним – иначе как пришла бы нам в голову мысль о нем? Что такое вообще понятие неизвестного, предмета в его неопределенности? Как мыслим символа, понятие «нечто», принципиально отличаемое нами от всякого «такого» и «этого», абсолютная неопределенность, которая, несмотря на отсутствие всякого содержания, все же есть не ничто, а стоит, как некоторый точно осмысленный термин, в нашем знании? Это есть первая сторона загадки. Во-вторых, схема «х есть А» означает, что то, чего мы не знаем, есть для нас основа и носитель того, что мы знаем. Ибо, если в х мы находим А, то это значит, что А действительно принадлежит х'у, содержится в нем; определить неизвестное значит усмотреть в нем присутствие чего-то определенного. Смысл знания состоит в проникновении в неизвестное; те содержания, которые мы высказываем, не выдуманы и не свободно созданы нами: мы убеждены, что они действительно лежат в самом предмете, и только это сознание превращает мысль в знание. Знание есть не свободная, оторванная от своей основы совокупность содержаний А, В, С; знание есть комплекс суждений «х есть А, В, С...», т. е. содержания в их укорененности в неизвестном предмете. Где мы имеем только определенное (чистые содержания А, В, С), там нет знания; знание предполагает связь известного с неизвестным, знание имеет своей опорной точкой неизвестное.

Первая сторона загадки очевидна сама собой; она дана в символе х, в понятии неопределенного, неизвестного предмета, которое присутствует в каждом акте знания. Не столь понятна вторая сторона загадки. Для уяснения ее обратим внимание на то, что х, неведомый носитель и субстрат определений, присутствует в знании не как пассивный, познавательно бесплодный элемент; в нем таится, напротив, последняя санкция знания. Предмет есть и намеченная, и осуществленная цель знания; предмет, как х, есть неведомая область, к которой стремится, которой должно овладеть знание; но когда этот же предмет, уже в качестве познанного предмета, всецело охвачен и покрыт содержанием, это содержание рассматривается не как нечто, извне присоединившееся к нему, а, напротив, как нечто, лежавшее в недрах самого предмета и лишь для нас, для знания, впервые открывшееся или проступившее наружу. Замечательное своеобразие предмета, выраженного символом х, состоит в том, что он в известном смысле соединяет в себе совершенную неопределенность с абсолютной, идеально законченной определенностью. Понятие «определенный» обладает именно двояким смыслом, смотря по тому, имеем ли мы в виду его грамматическую форму как прилагательного или как

глагольного причастия, говорим ли мы о том, что само по себе или в себе определено, или о том, что нами определено, т. е. есть итог определения. В первом смысле предмет знания всегда и с самого начала мыслится абсолютно определенным, самым идеалом всесторонней определенности без малейших пробелов. Предмет не сам по себе, а лишь для нас, для нашего знания о нем есть неизвестное, неопределенное, хаос; сам по себе он есть полная определенность, абсолютная полнота содержательности. Под предметом, следовательно, мы разумеем неопределенную для нас и подлежащую определению законченную полноту определенности. Обозначая его как  $x$ , мы характеризуем не его собственную внутреннюю природу, а лишь его функциональное место в составе нашего знания. Определения предмета не творятся нашим знанием, а именно лишь «познаются» им – сами по себе они существуют в предмете независимо от всякого нашего знания о них. Таков, по крайней мере, смысл, который мы придаем нашему знанию: знанием мы называем лишь такие содержания, в отношении которых мы убеждены, что они существуют независимо от своей познанности, т. е. присущи предмету как таковому, даже когда этот предмет есть для нас только пустое, совершенно неведомое  $x$ . Таким образом, у нас не только имеется понятие чего-то неизвестного, но мы сверх того заранее знаем, что это совершенно неизвестное как бы таит в себе всю полноту знания. Нам не просто доступен, наряду с известными содержаниями, непосредственно непроницаемый туман неизвестного; окутанные этим туманом, мы заранее знаем, что за ним скрывается бесконечное богатство абсолютно ясных форм. И поэтому, когда эти формы предстают перед нами, мы убеждены, что не мы их сотворили, а что перед нами раскрылось лишь то, что «само по себе» было уже прежде. И только это убеждение – убеждение, что известное нам содержание есть именно содержание предмета, т. е. лишь вскрыто нами из глубины самого предмета, а не имманентно присуще нашему «знанию», делает это содержание подлинным знанием.

При таком уяснении понятия неизвестного предмета как цели знания становится очевидным, что проблема предмета есть не что иное, как проблема отношения между «знанием» и «реальностью» – вопрос о том, как и по какому праву мы доходим до понятия независимо от нас и «наших представлений» существующей реальности, и по какому праву, далее, мы признаем «наши представления» знанием определенностей, присущих самой реальности. Короче говоря, это есть проблема трансцендентного. Только проблема эта поставлена у нас в самой общей, чисто логической своей форме, которая тем самым есть самая точная ее форма. Всякое знание совершенно независимо от того, на какую специальную область оно направлено, направлено всегда на трансцендентный предмет, на неизвестное, и претендует на овладение содержанием самого этого трансцендентного предмета; так что, в сущности говоря, не только словосочетание «трансцендентный предмет» есть плеоназм – ибо под предметом мы именно и разумеем то, что непосредственно не есть ведомое содержание, а в качестве  $x$  выходит за пределы всего непосредственно известного, – но такой же плеоназм содержится и в словосочетании «знание трансцендентного», ибо мы лишь то содержание называем знанием, которое признается содержанием самого предмета, т. е. трансцендентного  $x$ . Обычная же формулировка проблемы трансцендентности – вопрос, как «наше сознание» или «представления в нас» относятся «к внешнему миру», – не только содержит ряд неточностей и предвзятых допущений (которыми мы тотчас же ниже займемся), но и отождествляет частный случай трансцендентности (именно, когда предметом служат «вещи» пространственного мира) с универсальной, чисто логической проблемой трансцендентности всякого предмета как такового.

В этом отношении «наивное» сознание, не ведающее никаких проблем теории знания и потому не нуждающееся ни в каких их формулировках, учитывает фундаментальную двойственность между предметом и содержанием совершенно правильно, именно во всей ее универсальности. Предмет или «реальность» оно всюду, во всех областях знания, противопоставляет самому знанию о нем, или отвлеченному от предмета содержанию знания. Реальность со всей полнотой своих определений мыслится существующей независимо от того, что в ней познано или выявлено, в качестве содержания знания. Внешний мир со всем богатством его форм и содержаний существует независимо от того, что и сколько мы в нем

усмотрели. Но точно так же и душевный мир реально существует независимо от его опознания и притом не только чужой, но и свой собственный. И не только мое прошлое содержит в себе много для меня неизвестного, что действительно было, хотя я его не знаю – потому ли, что я о нем забыл, или потому, что я никогда его не знал, так как своевременно не «обратил на него внимания и не уяснил его себе» – но и в самом настоящем есть многое, чего я не знаю, – темные, лишь с трудом определимые влечения, чувства, настроения; и каждый опытный психолог, каждый тонкий наблюдатель и описатель душевной жизни может всегда указать мне на такие стороны моего собственного душевного мира, о которых я даже не подозревал, или исправить мои суждения даже о том, что мне само по себе совершенно доступно и все же было мной неправильно определено. Во всех без исключения областях человеческого знание фактически ограничено и подвержено ошибкам, ибо всюду предмет знания, «как он есть на самом деле», не совпадает целиком с содержанием нашего знания, – с тем, «что нам о нем известно».

Так говорит «наивное» сознание. И это есть не теория, не какое-либо «построение», как-либо толкующее или объясняющее строение знания, это есть просто смысл, имманентно присущий всякому явлению знания, первичная и непосредственно преднаходимая структура всякого знания, которой с одинаковой неизбежностью подчинены все люди, в том числе и самые умудренные и критические теоретики знания. В дальнейшем правомерность этого раздвоения знания на независимо от знания существующий предмет и на содержание знания о нем будет обстоятельно доказано. Здесь мы берем эту двойственность как неизбежно навязывающуюся нам исходную точку размышления.

5. Итак, «предмет» есть не что иное, как имеющийся в знании момент трансцендентного. «Трансцендентный» не значит, конечно, абсолютно недоступный, принципиально недостижимый предмет. Как бы мы ни смотрели на вопрос о границах знания, тот предмет, о котором у нас здесь идет речь, есть во всяком случае именно предмет знания, т. е. трансцендентное, которое в последнем итоге все же доступно знанию, – цель хотя непосредственно и выходящая за пределы известного, иначе она и не была бы целью, но вместе с тем цель достижимая. Смысл трансцендентности предмета заключается, таким образом, в том, что он никогда не дан в своей определенности совершенно непосредственно, а, наоборот, имеется всегда лишь в форме  $x$ , т. е. требует от знания особого проникновения в себя. Заранее ясно, что способы этого проникновения в разных областях различны и обладают различной степенью сложности. Если мы сравним, например, познание химического состава небесных тел (которое, как известно, еще Ог. Конт считал неосуществимым и которое все же осуществлено в спектральном анализе) с познанием цвета вещи, непосредственно стоящей в поле нашего зрения, или познание будущего с познанием настоящего, то разница эта обнаруживается воочию. Именно это различие послужило даже поводом к ограничению «трансцендентного» одной областью знания. И в самом деле, казалось бы, что может быть трансцендентного в предмете, непосредственно нам доступном, стоящем прямо «перед нашими глазами»? Но если результат, к которому мы пришли, действительно верен, если предмет есть всегда  $x$ , то эта трансцендентность должна иметься повсюду, и мы видели, что обычное, «наивное» сознание стоит именно на этой точке зрения, не отдавая себе, конечно, отчета в ее основаниях. «Предмет сам по себе» оно всюду отличает от нашего знания о нем, т. е. понимает знание как определение чего-то трансцендентного.

Мы исходим при исследовании этой проблемы из самоочевидного допущения: в абсолютном смысле непосредственно дано нам или в строжайшем смысле «имманентно» лишь то, что всецело вмещается в поле восприятия в данный его момент, т. е. что само актуально присутствует в составе сознания. «Боль», которую я в данный момент переживаю, цветовые пятна, пространственные формы, звуки, запахи и т. п., присутствующие в моем сознании в данный момент, в этом своем качестве, т. е. как содержания данного «восприятия» или переживания, абсолютно неотъемлемы и очевидны. Мы называем эти данные «имманентным материалом знания». Если бы нашлось знание, которое исчерпывалось этим материалом, то мы имели бы чисто имманентный тип знания, в котором отсутствовал бы всякий предмет в смысле

неизвестного. В действительности, однако, такого знания нет, и разные типы или области знания отличаются друг от друга в этом отношении не абсолютно, а лишь количественно – именно степенью своей удаленности от этого имманентного материала. Чтобы выяснить, с одной стороны, универсальность общей функции трансцендентного предмета, и с другой стороны, многообразие оттенков и степеней, которые эта трансцендентность имеет в разных областях знания, мы должны с этой точки зрения пересмотреть основные типы суждений.

Суждения синтетические по своему логическому подлежащему (как обыкновенно говорят, по своему «предмету») делятся на суждения о конкретноиндивидуальном и суждения об отвлеченно–общем. Но и суждения синтетические, полагающие одну определенность, могут полагать либо конкретно–индивидуальную определенность («гремит!»), т. е. «здесь теперь»), либо определенность отвлеченно–общую («синева есть»). Мы начинаем с суждений синтетических о конкретно–индивидуальном.

Среди них есть случаи, в которых выходение «за пределы данного» очевидно само собой. Не требуют, конечно, никакого рассмотрения в этом отношении суждения, содержания которых относятся вообще к области невоспринимаемого, например суждения об атомном строении материи, о загробной жизни души и т. п. С ними не совпадают но к ним близки случаи, где содержание суждения хотя и примыкает непосредственно к «воспринимаемому», но явственнее шире того, что может быть дано в едином восприятии. Если я говорю-, «за этим (видимым мной) лесом начинается луг» или «планета Марс имеет атмосферу» или «эта (видимая мной) снежная гора есть вершина Монблана», то только часть высказываемого мной содержания дана мне в поле восприятия, остальная же скрыта и присоединяется лишь мысленно, в воображении. То, о чем я говорю, есть совсем не «данное», не видимая мной картина. В последней, конечно, лес не граничит с лугом, а (согласно допущению) замыкает горизонт и, следовательно, граничит только с небом; точно так же не красноватая точка, которую я непосредственно вижу на ночном небе, а невидимое и недоступное никакому человеческому восприятию огромное небесное тело имеет атмосферу (также непосредственно нами не воспринимаемую); также и на видимой мной снежной вершине не написано, что это есть Монблан, т. е. высочайшая гора Европы, лежащая в таком-то определенном месте Альп. Сюда же относятся, очевидно, все суждения о будущем и по крайней мере те суждения о прошлом, которые не просто воспроизводят пережитое, например исторические суждения. Своеобразие этого типа заключается в том, что по крайней мере часть их содержания не дана в «имманентном материале», а привлекается извне, причем это привлечение может опять иметь различные степени сложности, которые нас далее здесь не интересуют. Воспринятое есть здесь лишь отправная точка, либо совсем не входящая в состав знания, либо образующая только часть этого состава. Содержание, присущее «самому предмету», о котором мы в таких случаях говорим, явно шире «имманентного материала знания», и, лишь проникая в это неданное содержание, я могу что-либо высказать о предмете.

От этих случаев представляются на первый взгляд резко отличными случаи иного рода, в которых индивидуальный предмет кажется целиком вмещающимся в восприятие. Когда я говорю: «эта роза красная» или «эта комната богато обставлена мебелью», то я, по–видимому, утверждаю только то, что непосредственно вижу. Я вижу розу и вместе с тем вижу ее красный цвет, или вижу комнату и вместе с тем ее богатую меблировку. Мне не нужно проникать во что-либо не данное, скрытое, чтобы определить предмет, как «красную розу» или «богато обставленную комнату»: его содержание явственнее и воочию лежит передо мной. Именно такие соображения в связи с допущением, что суждения такого типа суть основа всего опытного знания (и далее – всего знания вообще), привели к распространенному со времени Локка и до наших дней продолжающемуся направлению мысли, для которого всякое суждение есть только связь между двумя «идеями», «представлениями» или даже «ощущениями». Более тщательный анализ, однако, тотчас же показывает, что суждения такого типа в интересующем нас отношении хотя и отличаются от суждений, рассмотренных выше, но не столь резко, как это кажется с первого взгляда. Никакая конкретная «вещь» вообще не может быть непосредственно дана. Как бы это ни казалось парадоксальным неискушенному сознанию, но никогда никто на

свете не может в буквальном, точном смысле слова «увидеть» что-либо, подобное «красной розе» или «хорошо обставленной комнате». Я не могу ведь сразу увидеть и переднюю, и заднюю сторону розы, и наружные и внутренние ее лепестки во всем их объеме, и в этом целом усмотреть красный цвет. То, что я действительно вижу, есть ряд отдельных образов, как бы снимков или проекций, изменяющихся при каждом движении глаз или повороте розы. Точно также очевидно, что невозможно сразу увидеть «комнату», т. е. все четыре стены, пол и потолок, и все, что в ней вмещается. С другой стороны, последовательно сменяющиеся при повороте глаз и головы зрительные образы «комнаты» или «розы» с ярко выступающей центральной частью и расплывчатыми, сходящими «на нет» крайними ее частями и в своей совокупности совсем не тождественны мыслимой нами «комнате» или «розе». Их много, но выражают они только одну вещь; они сменяют друг друга, но сама вещь остается неизменной; точных очертаний их уловить невозможно, тогда как «комната» и «роза» сами по себе выступают из их хаоса с совершенно определенными контурами.

Точнее говоря, дело обстоит здесь следующим образом. Имманентный материал знания здесь достаточен для построения содержания предмета в том смысле, что предмет не имеет в своем содержании никакого добавочного материала. Но этот материал дан не сразу, а только в ряде отдельных восприятий, и само построение из этого многообразного материала внутренне-связного и тождественного содержания предполагает и здесь проникновение в «неданное». Сюда же относятся суждения о сложном содержании собственной душевной жизни и суждения о пережитом прошлом. Если я говорю о себе, что «я дружен с NN», если я признаю себя «вспыльчивым», «меланхоликом», «флегматиком», если я воспроизвожу в памяти пережитую реальность, то всюду я на основании разрозненного «имманентного материала» строю отличное от него (именно не по материалу, а по его форме – по единству и связанности его) содержание предмета. «Дружбу», как сложное длительное отношение, можно столь же мало непосредственно «пережить», прошлое, как связный ряд событий, можно столь же мало непосредственно воспроизвести, как мало можно «увидеть» красную розу. И здесь, следовательно, хотя в несколько ином смысле, чем в предыдущем виде суждений, воспринятое или пережитое есть лишь отправная точка для мысленного построения предмета, и лишь через такое построение, т. е. через проникновение в неданный предмет, мы можем что-либо высказать о нем. Учение, что опытное суждение есть только «анализ (или синтез) ощущений», есть плод поверхностного гносеологического дилетантизма и должно быть раз навсегда изгнано из теории знания.

Дальнейший своеобразный тип суждений о конкретно-индивидуальном мы имеем там, где действительно весь материал суждения дан нам сразу, в одном восприятии или переживании. Пусть я не могу «увидать» «красную розу» как целое; но «красное пятно» передо мной я во всяком случае «сразу» вижу, и если я выскажу суждение, что эта, лежащая передо мной вещь именно с видимой ее стороны красная, то я, по-видимому, высказываю только то, что есть имманентный материал знания, и ни о какой трансцендентности уже не может быть и речи. И все же это не так. Само собой разумеется, что здесь, как и выше, нет никакого привлечения неданного материала, но форма знания все же и здесь содержит нечто новое по сравнению с имманентным материалом. Ведь дано мне «что-то красное» только в момент самого восприятия, суждение же признает эту «красноту» свойством самого предмета, т. е. реальностью, независимой от моего восприятия. В суждении я утверждаю, что это красное пятно не только есть в данный момент, но и было и будет красным – т. е. утверждаю нечто неданное. Из имманентного материала я и здесь, следовательно, строю «содержание предмета», на основании его я утверждаю, что  $x$ , предмет сам по себе, т. е. бытие, выходящее за пределы воспринятого и потому непосредственно неизвестное, обладает определенностью «красного цвета». Правда, знание здесь не нуждается в комбинировании многих отдельных «материалов», как в суждениях предыдущего типа; напротив, материал его дан совершенно непосредственно; но содержанием знания этот материал остановится здесь все же в результате особой переработки, в состав которой необходимо входит акт расширения во времени. Только потому, что видимую мной в данный момент «красноту» я расширяю в обе стороны на неопределенно



долгое время, я вправе говорить вообще о «красной вещи», о красном как свойстве некоторой реальности; в противном случае я мог бы только сказать, что «передо мной сейчас что-то красное», но не мог бы знать ни о каком реально существующем красном предмете. И здесь, следовательно, я имею ^неизвестный предмет, через проникновение в который я узнаю его определенность.

Теперь мы подошли к предельному типу знания о конкретно–индивидуальном, к знанию, так сказать, с максимумом имманентности. Это – случай, когда содержанием знания является именно непосредственно воспринятое в момент его восприятия. Когда я говорю «вот мелькнуло что-то красное», или «холодно!», или «гремит!», то я хочу лишь выразить, констатировать то, что непосредственно воспринимается или переживается и именно в этой его совершенно непосредственной форме, в пределах самого его имманентного «присутствия». Различие между синтетическим и тетическим суждением, между высказыванием связи нескольких определенностей и высказыванием одной определенности в этом отношении несущественно в данном случае (как и в предыдущем типе суждений). «Вижу» ли я сразу сложную или простую определенность – это безразлично; но я именно сразу вижу ее, и высказываю только то, что мне «дано», и именно в пределах его данности. Я воздерживаюсь от всякого утверждения о том, что было и будет вне момента восприятия, и ограничиваюсь констатированием, что передо мной в данный момент стоит такая-то определенность. Казалось бы, здесь по самому смыслу высказывания нет уже решительно никакого места ни для чего трансцендентного; смысл суждения ограничивает себя именно тем, что мы выше назвали «имманентным материалом знания» и противопоставили всему трансцендентному.

Структура такого знания, бесспорно, своей особой «имманентностью» отлична от всякого иного, «предметного» в узком смысле слова, или (по терминологии Канта) «опытного» знания. Тем не менее с той общей точки зрения, которая нас здесь интересует, и это знание не имеет чисто имманентного содержания. Как бы это ни казалось странным, но и оно предполагает некоторое выхождение за пределы данного. В самом деле, в точном смысле слова имманентно не определенное, охарактеризованное в понятиях содержание такого суждения, имманентен только его материал, невыразимое никаким словом испытываемое или переживаемое как таковое. В сознании действительно воочию стоит некоторое многообразие «это», которое затем определяется, например, как (мелькнувшее) «что-то красное». Но признав невыразимое «это» «красным пятном», я сказал о нем, строго говоря, уже больше того, что я непосредственно вижу: я признал его по цвету тождественным всем другим красным предметам и отличным от всего не–красного и не–цветового. Я установил, следовательно, его отношение к другим, уже не воспринятым, а лишь мыслимым данным, определил его место (правда, не пространственно–временное, а чисто «логическое») в ряду иных возможных предметов. Содержание такого знания уже не есть простое невыразимое «это»; оно предполагает знание о том, что не содержится в отдельном восприятии – вечную неизменность самой «красноты», в отличие от изменчивости ощущений, вечную логическую связь с иными определенностями. Если бы смысл суждения был тождествен с самим ощущением, он исчезал бы вместе с последним; но даже самое мимолетное ощущение навеки закрепляется в суждении. Точно так же, если бы содержание суждения само совпадало с непосредственно данным, суждение такого рода было бы всегда безошибочным; между тем несомненно, что при простом распознавании или «констатировании» «данного» тоже возможны ошибки. Что же это означает? Это значит, что основой суждения является здесь не одно данное как таковое, а данное в его связи с неданным. Совершенно так же, как в рассмотренном выше типе суждений знание предполагает пространственное или временное расширение воспринятого, так здесь оно предполагает расширение особого типа, расширение чисто логическое, т. е. внепространственное и вневременное. Чтобы иметь право сказать: «это пятно красное», я должен, так сказать, к данному материалу привлечь все бытие в его целом, ибо краснота (и любое вообще содержание) не есть что-либо целиком вмещающееся в данную пространственно–временную часть бытия; по самому своему смыслу она выходит за пределы всякого «здесь» и «теперь». И если под предметом мы, согласно вышеизложенному, должны разуметь весь целостный субстрат,

определяемый в суждении, то лишь кажущимся образом этот предмет укладывается в узкие пространственно–временные пределы «этого» видимого нами здесь и теперь пятна. В действительности эти узкие пределы означают лишь одну точку предмета, как бы лишь вершину конуса, основание которого не вмещается ни в какое ограниченное место пространства и времени. Что «здесь есть что-то красное», мы знаем, следовательно, потому, что «данный» нам материал мы связали с необъятным полем не данного, т. е. и здесь лишь проникновение в х, в неведомый предмет, дает основу нашему знанию.

Мы видим теперь, что всякое знание, поскольку оно имеет определенное содержание, – а лишь постольку оно и есть знание – неизбежно направлено на трансцендентное, имеет дело с неданным непосредственно х'ои. Лишь по–видимому его «предметом» является сам имманентный материал; если бы это было так, то оно вообще не имело бы предмета, ибо предмет есть именно х, неизвестное, т. е. трансцендентное, достигаемое знанием. На самом деле всякое знание, помимо всего остального «трансцендентного», что оно может в отдельных случаях предполагать, уже просто в качестве определенного знания заключает в себе, в силу свойства вневременности, присущего всякой определенности, и немыслимости одной определенности вне отношения к другой, указание на неопределенного и не вмещимую ни в какое восприятие полноту реальности как таковой. Оно говорит об отношении (более или менее сложном, более или менее легко уяснимом) имманентного материала знания к трансцендентному предмету.

Быть может, на это возразят, что содержание знания, не вмещаясь в само временное переживание, не совпадая с самим имманентным материалом, все же в ином смысле дано нам совершенно непосредственно. С точки зрения здравого смысла утверждение, что видимый нам красный цвет совсем не дан нам непосредственно, останется навсегда пустой софистикой, бессильным ухищрением мысли, явственно противоречащим очевидности. И несомненно, что этот приговор здравого смысла в некотором смысле совершенно правомерен. Весь вопрос заключается лишь в том, каков этот смысл. Здесь, в начале нашего исследования, мы не можем до конца выяснить проблему «данности» общего и его связи с воспринимаемым индивидуальным, временным его проявлением. Для отвода указанного возражения здесь достаточно немногих слов. Мы нисколько не сомневаемся, что в известном смысле суждение «это пятно красного цвета» совершенно непосредственно. Но оно непосредственно именно как проникновение в неданное содержание: это есть непосредственное уловление неданного, а не простая, первичная наличность самого определения. Конечно, усмотрение в имманентном материале переживания его общей определенности, и иные, рассмотренные выше формы расширения этого материала и превращения его в «содержание предмета», суть своеобразные, отличные друг от друга формы «проникновения» в неизвестный предмет. Это не мешает, однако, тому, что и в первом случае мы имеем подлинное «проникновение» в трансцендентный предмет, и что, следовательно, все эти формы логически оказываются разнообразными функциями одной и той же гносеологической величины. В непосредственном знании о том, что «это» (видимое мной цветное пятно) есть в данный момент «красное», т. е. тождественно всем иным, прошедшим и будущим, невидимым и отчасти вообще недоступным «красным» предметам, таится та же самая загадка, как и, например, в непосредственном знании, что все отдельные, частичные и различные по содержанию восприятия относятся к одной и той же «красной розе».

После сказанного по крайней мере один из двух основных типов суждений об отвлеченно–общем, к рассмотрению которых мы теперь обращаемся, – именно суждения тетические об отвлеченно–общем – не нуждается в особом анализе. Мы видели только, что последний и безусловно универсальный источник трансцендентности всякого знания заключается в том, что всякое знание содержит полагание общей определенности и что всякая такая определенность по самому своему смыслу выходит за пределы «имманентного материала», ибо вневременна и потому не укладывается во временные пределы восприятия. Эта сторона трансцендентности содержания, следовательно, именно и означает трансцендентность тетических суждений об отвлеченно–общем. В таких суждениях (например, «краснота есть») мы имеем последнюю

основу всякого знания; и так как они вообще говорят не о конкретно-индивидуальном, а именно о безусловно-общем, вневременном, то в отношении их невозможно недоразумение, в силу которого суждение «вот мелькнуло красное» считалось всецело имманентным. Они имеют, в сущности, тот же предмет, что и суждения последнего типа, лишь за вычетом той специфической временной точки проявления этой общей определенности, той вершины конуса, на которой сосредоточено внимание тетических суждений о конкретно-индивидуальном; они направлены именно не на проступающую в имманентное поле восприятия. вершину, а на само бесконечное, идеальное основание определенности, – основание, по самому своему смыслу выходящее вообще за пределы всего воспринимаемого. В тетическом суждении об отвлеченно-общем то, на что направлено знание, есть идеальная, вневременная сторона реальности, по логическому своему существу только «мыслимая», и потому никогда не «данная». Кому это еще неясно – тому остается поучиться у платонова Сократа.

С другой стороны, однако, может показаться, что раз какое-либо понятие так или иначе осуществлено, раз через проникновение в целостную область мыслимого мы установили в нем грани и нашли в нем какое-либо содержание (например, «красное», «число 2» и т. п.), то дальнейшие высказывания об этом содержании всецело опираются только на само это содержание и не нуждаются в выхождении за его пределы. Ведь смысл суждений об отвлеченно-общем в том и состоит, что мы говорим «о самом содержании» как таковом, а не о том, что в реальном бытии с ним связывается, например о красноте как таковой, а не о свойствах красных вещей, о числе «два», а не об особенностях каких-либо двух вещей и т. п. Поэтому, когда я говорю, что «красное есть цвет» или что «два, умноженное само на себя, равно четырем», я, по-видимому, сосредоточиваюсь на самом содержании «красное» или «два» и в нем самом, не выходя за его пределы, нахожу основание суждения. Что красное есть цвет данной розы или что число 2 применимо, например, к полюсам земного шара, – этого я, конечно, не могу вывести из понятия «красноты» и «двух», но что краснота есть цвет, что  $2 \times 2 = 4$ , это я знаю, не обращая ни к чему иному, кроме самих содержаний рассматриваемых понятий. Другими словами, может казаться, что синтетические (в вышепринятом смысле этого термина, т. е. предикативные) суждения об отвлеченно-общем, или по крайней мере та часть их, в которой сказуемое следует непосредственной очевидностью из самого отвлеченно-общего подлежащего, в своей области дают совершенно имманентное знание и не предполагают никакого неизвестного предмета, проникновение в который являлось бы их основанием. Однако эти соображения, сколько бы справедливого в них ни заключалось, упускают из виду уясненный выше смысл синтетических суждений и опровергаются уже представленным нами анализом общей схемы предикативного, или синтетического, суждения «А есть В». Мы видели выше, что такие суждения объяснимы только через схему «Ах есть В», и в этом отношении суждения об отвлеченно-общем не представляют никакого исключения. Конечно, чтобы рассуждать о самой «красноте» или о самом числе 2, мне не нужно рассматривать никаких иных содержаний, с которыми эти понятия могут сочетаться, так сказать, случайно, в своих проявлениях в эмпирическом бытии. Истины, которые я вправе высказать о «красноте» и о «числе 2», довлеют себе и не зависят от того, будет ли перед нами красная роза или красная промокательная бумага, два полюса земного шара или два французских императора. Но это не значит, что эти истины опираются всецело только на само обособленное содержание «красноты» или «двух». Только содержания, рассматриваемые в связи с иными содержаниями или как члены более широких (хотя, конечно, тоже только идеальных) комплексов, дают основания для суждения. Так называемых «аналитических» суждений, в смысле особого класса суждений, именно суждений со сложным содержанием, но лишенных момента синтеза разнородных определенностей, – таких суждений вообще не существует. Или, если угодно, чисто аналитическими суждениями будут только суждения чистого тождества и противоречия «А есть А» и «А не есть не-А» – «краснота есть краснота и не есть не-краснота»; но суждение «краснота есть цвет» значит, например, «краснота укладывается в определенный ряд вместе с синим, зеленым, белым, т. е. должна мыслиться в связи с объединяющим все эти цвета моментом цвета вообще». И точно также  $2 \times 2 = 4$  предполагает, что 2 мыслится в системе чисел и их отношений; и это суждение

вытекает не из изолированного созерцания содержания «число 2», а только из уяснения его мыслимых отношений к другим числам или к числовым связям. Недоразумение, в силу которого такие суждения кажутся чисто аналитическими, основано на том, что соответствующие понятия с самого начала мыслятся не изолированно, а в связи с иными моментами. Кто под «красным» уже понимает «красный цвет», для того, конечно, «красное есть цвет» есть «аналитическое суждение». Что в таком взгляде на суждение содержится некоторая доля истины, другими словами, что сущность суждения не исчерпывается синтезом в смысле внешней связи двух обособленных, чуждых друг другу содержаний, а опирается на некоторое более тесное и внутреннее единство этих двух частей – это несомненно и будет более подробно показано ниже. Но это единство во всяком случае не может быть (полным или частичным) тождеством понятий; ^поскольку мы рассматриваем суждение как соотношение между понятиями, это соотношение может быть только синтетическим, т. е. соотношением между различными определенностями. Связь между «специфически красным как таковым» и «цветом вообще» остается во всяком случае связью разных содержаний – иначе к чему бы их обозначать разными словами и вообще высказывать это суждение? И, следовательно, не в красноте как таковой, в ее отличии от зеленого и синего, лежит то, что она есть цвет, а лишь в связи этого специфического содержания с иным моментом, общим «красному» со всеми другими «цветами». Поэтому всякое суждение об отвлеченно–общем опирается также на выхождение за пределы содержания подлежащего. Оно всецело подходит под схему «Ах есть В»: содержание подлежащего служит лишь отправным пунктом для проникновения в еще неопределенные неведомые стороны предмета, и раскрытие этих новых сторон предмета дает нам право связать А с В; другими словами, В, содержание сказуемого, мы находим не в самом содержании подлежащего, а в иных, еще не известных сторонах предмета, связанных с А. Таким образом, и в суждениях об отвлеченно–общем загадочное само по себе понятие х играет ту же загадочную роль: лишь через него и с его помощью мы доходим до знания. Знание относится к неизвестному и лишь через проникновение в природу самого непосредственно неизвестного предмета обретает свое содержание. Само собой разумеется, что и здесь это «проникновение» имеет ряд степеней и оттенков, в зависимости от характера связи между отвлеченными определенностями. Мы сознательно рассматривали лишь предельные по «очевидности» или «непосредственности» типы этой связи. Суждение « $2 \times 2 = 4$ » опирается на иную, более очевидную связь, чем суждение «площадь треугольника равна произведению половины основания на высоту», и последнее суждение, в свою очередь, более очевидно, чем суждение «жидкое упруго». Мы можем различать связи формально–логические, вытекающие из чистой формы знания и определяющие любые содержания, связи, с логической необходимостью вытекающие из материального содержания определенностей и, наконец, связи реальные, вообще не выводимые из содержания определенностей; Отдельное рассмотрение их здесь для нас, однако, несущественно, раз показано, что уже суждения с максимумом непосредственности, предикат которых, по–видимому, прямо вытекает из содержания подлежащего, опираются на проникновение в неизвестные стороны предмета.

Анализ основных типов суждения, таким образом, подтверждает, что знание во всех своих областях и формах всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле трансцендентный предмет. Знание есть проникновение в этот неизвестный предмет, его определение. Или, иначе говоря: мы называем знанием только то содержание, которое мы признаем независимым от знания содержанием самого предмета. Только те формы и очертания, которые выявляются перед нами из хаоса неизвестного и которые мы признаем укорененными в непосредственно недоступных нам глубинах, по существу независимыми от процесса своего самораскрытия, суть подлинные содержания или содержания подлинного знания. Знание есть суждение, а всякое суждение свой последний смысл имеет в формуле «х есть А», в которой содержание есть функция неизвестного предметах, ах – основа и санкция содержания. Но как возможно это х? Как возможно иметь неизвестное, знать неведомое, и как возможно понимать содержание как содержание именно неизвестного предмета?

Мы обращаемся теперь к рассмотрению основных направлений в разрешении этой загадки.

## **Глава 2. Проблема трансцендентного предмета и основные направления в ее разрешении**

Предыдущий анализ должен был показать, что никакое содержание знания не дано непосредственно в самом имманентном материале знания, а познается лишь через некоторого рода (еще не исследованное нами) проникновение познающего субъекта в трансцендентный предмет. Как возможно это проникновение в трансцендентный предмет и раскрытие его – этот вопрос мы пока оставляем без рассмотрения. Здесь мы сосредоточиваемся на самом понятии трансцендентного предмета, неизбежно, как было показано, присутствующего во всяком знании. Независимо оттого, как сознанию удастся проникнуть в трансцендентное и раскрыть его, представляется загадочным уже то, что мы допускаем само существование этого недоступного нам  $x$ . Проблема предмета есть, с этой точки зрения, проблема отношения между предметом и познающим сознанием или субъектом. Как предмет, по самому понятию своему лежащий за пределами «имманентно данного», «попадает» в наше сознание? Каковы основания нашего убеждения, что в знании наше сознание действительно улавливает «сам предмет», т. е. как будто выходит за пределы самого себя? Прежде всего мы должны здесь рассмотреть основные типические, с необходимостью возникающие попытки ответов на этот вопрос.

1. Мы видели выше, что «наивное», вообще не размышляющее сознание во всех областях знания усматривает – не отдавая себе отчета в основаниях – описанную нами двойственность между «предметом» и «содержанием» знания, т. е. между «самим предметом» и осуществленным «знанием о нем». Всюду познанное рассматривается как содержание самого предмета, т. е. как определенность, существующая «сама в себе» и лишь уловимая в знании (с большей или меньшей точностью и полнотой), но не исчерпываемая в своем бытии этой «уловленностью». Это значит: неразмышляющее сознание непосредственно различает между «действительностью» и «сознанием» и знание усматривает в проникновении сознания в запредельный ему предмет.

От этого простого признания двойственности между «самим предметом» и «осуществленным в сознании знанием о нем» надо строго отличать попытки «наивного» сознания истолковать или объяснить эту двойственность. Обыкновенно то и другое, сознание этой двойственности и объяснение ее, смешиваются воедино и обозначаются как точка зрения «наивного реализма». Под наивным реализмом часто разумеется совместно и отсутствие всякого гносеологического анализа, и первая, несовершенная, опирающаяся на многие предвзятые допущения попытка гносеологического анализа. Но при всей психологической близости этих двух позиций, при всей естественности почти для каждого человека хоть раз в жизни отдать себе отчет в том, что такое есть знание и как оно возможно, по существу они остаются двумя совершенно разными позициями. Различие между ними приблизительно таково же, как различие между чистым, чуждым всяких размышлений восприятием движения солнца и звездного неба и птолемеевой астрономической теорией. Сколь мало человек, чуждый всяких астрономических идей, может быть признан сторонником птолемеевой теории на том только основании, что он видит движение солнца вокруг земли, столь же мало наивному, неразмышляющему сознанию можно приписать теорию так называемого «наивного реализма». Человек, вообще не размышляющий над проблемой знания, не может иметь и никакого решения ее: то, что он имеет, есть только некоторые самоочевидные черты в строении знания, столь же неустранимые из него, сколь неустраним никакой теорией самый факт видимого движения солнца и небосвода. Когда такой человек различает, например, «сам стол» как таковой от своего «представления стола», то он совсем не имеет в виду определенного отношения между двумя обособленными содержаниями: содержанием «восприятия» и содержанием «самого предмета» (например, отношения тождества, которое утверждается теорией так называемого «наивного реализма»); здесь не может быть речи о каком-либо отношении просто потому, что не

усматривается никакого реального раздвоения содержаний. Воспринимается – с точки зрения неразмывляющего сознания – не какоелибо идеальное содержание, которое было бы тождественно содержанию предмета, а просто «сам предмет» (например, «сам стол»); единственное различие между воспринятым и «самим предметом как таковым» есть различие количественное: с одной стороны, восприятие охватывает предмет обыкновенно не со всех сторон, улавливает не всю полноту его черт, а лишь некоторую их часть, и, с другой стороны, восприятие, как правило, по длительности короче бытия самого предмета: предмет продолжает существовать и тогда, когда не воспринимается. В этих двух отношениях «предмет» отличается от «воспринятого», причем, однако, это различие не создает никакой реальной двойственности содержаний, а дано как различие между частью и целым одной и той же реальности: воспринимается «сам предмет», но воспринимается лишь «отчасти» (в указанных двух отношениях). Иное дело – «представление» в смысле воспроизведенного образа: такой воспроизведенный образ, конечно, признается реально-отличным от самого предмета уже потому, что он зависит от нашей воли и может быть осуществлен в отсутствие самого предмета. Поэтому нетеоретизирующему, практически ориентированному сознанию приходится часто ставить вопрос, в какой мере воспроизведенное (памятью или воображением) представление соответствует «самому предмету» (или – что здесь то же самое – его «восприятию»), но оно никогда не ставит и потому и никак не разрешает вопроса об отношении между содержанием «восприятия» и «самого предмета».

Совсем иное – та теоретическая позиция, которую такое «наивное», неразмывляющее сознание обычно занимает, когда перед ним впервые возникает вопрос об отношении «представления» (в смысле «восприятия») к «самому предмету», т. е. когда оно впервые принимается размышлять об этом вопросе. В качестве ответа у него психологически неизбежно возникает некоторая теория знания, истолковывающая преднаходимый состав знания, но отнюдь не тождественная с последним. И лишь ее мы вправе называть теорией «наивного реализма» и подвергать критической проверке. Для точности и во избежание смешения с точкой зрения чистой, «наивности» ее следовало бы называть, по ее основной мысли, дуалистическим реализмом.

В чем же состоит эта теория? Она возникает в тот момент, когда мысль замечает и сознательно отмечает, что «воспринимаемое» есть нечто идеальное, т. е. дано в некотором акте познания или сознания. С другой стороны, «сам предмет» мыслится независимым от всякого его сознания. Отсюда возникает раздвоение: предмет сам по себе и предмет^ поскольку он дан или живет в моем восприятии, суть не одна, а две отдельных реальности – первый есть реальность «внешнего», физического мира, второй есть нечто принадлежащее к моей душевной жизни. Если, однако, по содержанию то и другое совпадает, как это представляется очевидным, то это может быть истолковано только одним способом: восприятие предмета есть точное отображение, копия самого предмета. Образцом здесь служит соотношение между воспроизведенным представлением и первичный восприятием: подобно тому, как воспоминание повторяет, воспроизводит содержание восприятия, так восприятие повторяет сам реальный предмет. Самоочевидная двойственность между предметом и содержанием и самоочевидная обоснованность содержания в предмете истолковываются «наивным» сознанием как двойственность и вместе с тем тождественность по содержанию между образом в сознании и самой реальностью «вне сознания». В этом толковании таятся очевидные трудности, которые не позволяют на нем остановиться. Все они сводятся в конечном итоге к основному противоречию – к противоречию между фактической единственностью содержания восприятия с допускаемой здесь двойственностью «образа» и «самого предмета».

В восприятии дано всегда что-то одно, что мы можем толковать либо как «образ предмета», либо как «сам предмет», но никогда не дано двух отдельных сравнимых содержаний (содержания самого предмета и содержания его отображения). «Стол», который я вижу, не есть нечто отдельное от «образа стола», который я при этом имею в сознании; поэтому тут немислимо никакое сопоставление, сравнение и отождествление по содержанию двух численно различных элементов; и в этом обстоятельстве – коренное отличие этого случая от случая

совпадения воспроизведенного содержания с первично–усмотренным содержанием, ибо в последнем случае мы действительно имеем дело с двумя отдельными актами сознания и, следовательно, с двумя численно различными его содержаниями, которые могут быть сравнены и отождествлены. Этим теория отображения уже отвергнута; и соображения, в силу которых она признается несостоятельной, влекут, по–видимому, к неизбежной дилемме: либо в восприятии нам вообще дан не «сам предмет», а только его образ, так что все, что мы противопоставляем «образу», в качестве самого предмета, или вообще есть нечто невозможное, или же, поскольку оно возможно, есть тоже только образ, – либо же нам каким-либо образом доступен или дан сам предмет, и у нас нет, и нам не нужно никакого образа, который духовным воспроизведением предмета делал бы его доступным нам. От наивного дуалистического реализма ближайшим образом есть выход только к монистической теории, которая может быть либо чистым (субъективным) идеализмом, либо чистым объективизмом.

2. Психологически здесь оказывается сначала неизбежным путь идеализма. Поскольку исходный дуализм между «самой реальностью» и «нашим представлением» внутренне еще не преодолен, а только сопоставлен с уясненным монистическим характером содержания сознания, монистический тезис с необходимостью принимает форму скептической резиньяции: знание наше по замыслу своему направлено на «сам предмет», на «подлинную реальность», и получило бы настоящее удовлетворение, только – фактически это, к несчастью, невозможно: реальность сама по себе нам недоступна, лежит навеки за пределами сознания, и все, что мы можем знать, есть только «наши представления» о ней. Соответствуют ли эти представления действительности, и, если да, то в какой мере, – об этом мы либо (как полагают одни) можем строить лишь более или менее вероятные, но никогда точно не проверяемые догадки, либо же – как более последовательно решают другие – не можем вообще иметь никакого мнения. Такова уже, в общем, точка зрения древнего скепсиса, начиная с Протагора и киренцев; такова также по существу, в своих окончательных выводах, гносеологическая позиция Локка, по его обыкновению высказанная в осторожной, недоговоренной форме и смягченная утешением, что на практике мы можем удовлетвориться и этим мнимым знанием. С полной ясностью, в качестве самоочевидной исходной точки всякого гносеологического размышления, эта точка зрения высказана Юмом. «Мы можем направлять наш взор на бесконечные дали, можем уноситься воображением до небес, до последних границ мироздания, но мы все же не выйдем ни на шаг за пределы нас самих, никогда не узнаем иного рода бытия, кроме представлений, возникающих в узком круге нашего я». Такова, во всяком случае, и общая гносеологическая рама, в пределах которой разворачивается сложная, обильная и противоположными точками зрения, система Канта. Эта предпосылка есть основа феноменалистического идеализма в точном, историческом смысле этого слова и в той или иной форме присутствует во всех идеалистических системах.

С этой точки зрения теория «отображения» оказывается несостоятельной в силу недоступности для нас тоотооригинала, с которого мы должны были бы снимать копию. Понимается ли отношение между «вещью в себе», «подлинной реальностью» и «нашими представлениями» как отношение причинения (как в локковской концепции «первичных» и «вторичных» качеств), или остается проблематичным – безразлично: во всяком случае «наши представления» признаются не «копиями», а явлениями самобытного содержания, реальное значение которого либо прямо отвергается, либо признается неопределимым.

Два мотива влекут к дальнейшему видоизменению достигнутой феноменалистической точки зрения: с одной стороны, уяснение сомнительности самого понятия «недоступного предмета» («вещи в себе») и, с другой стороны, связанная с ним неизбежность расширения понятия «представления». Прежде всего, здесь легко и совершенно неизбежно возникает вопрос: если нам доступны вообще только наши представления, то какой смысл может еще иметь понятие «независимого от нас предмета», т. е. чего-то, что не есть «представление»? Не должны ли мы признать это «нечто» не только непознаваемым, но и немислимым? Ведь мыслить – значит тоже каким-то образом иметь в сознании мыслимое, овладевать им, достигать его; и раз признано, что мы никоим образом не можем достигнуть того, что есть само по себе,

вне нашего сознания, то очевидно, что понятие «вещи в себе», т. е. сознаваемого предмета, недоступного сознанию, содержит внутреннее противоречие. Правда, тут, по-видимому, открывается еще один выход, который был использован уже Кантом и к которому идеализм продолжает прибегать и доселе. Он заключается в признании понятия «вещи в себе» предельным понятием, т. е. понятием, образованным через простое отрицание признака представляемости. Однако нетрудно показать несостоятельность такого выхода. Понятие, образованное через отрицание какого-либо признака данного понятия (понятие  $A$ –поп– $B$ , в противоположность понятию  $AB$ ), всегда нуждается еще в особом оправдании, т. е. требует доказательства своей осуществимости. Я могу образовать понятие «некрасного цвета», но я не имею никакого права на понятие «нецветовой красноты», которое остается только неосуществимой, т. е. бессмысленной, претензией мысли. В чем состоит такое оправдание? Очевидно, в уяснении, что признак  $A$  соединим с содержанием поп– $B$ , т. е. со всей областью того, что есть «иное, чем  $B$ ». Но в таком случае я должен прежде всего иметь эту область содержаний, т. е. иметь возможность осуществить ее в каком-либо вполне или отчасти определенном положительном содержании; так, понятие «некрасного цвета» законно потому, что я имею положительное понятие «иных цветов», и по соотносительному обратному основанию недопустимо понятие «нецветовой красноты». Таким образом, понятие поп– $B$  имеет смысл, лишь когда нам известно, что за пределами  $B$  имеется что-то иное, что может заполнить образовавшийся пробел. Поэтому отрицание вообще применимо только к частному содержанию знания, относительно которого мы заранее уверены, что им не исчерпывается все возможное вообще содержание знания. Отрицание, таким образом, никогда не создает нового знания, а лишь различает, расчленяет части уже наличного или, по крайней мере, уже вне самого отрицания возможного содержания знания. Сказать, что за пределами всего представляемого мыслимо еще что-то иное, непредставляемое, и вместе с тем утверждать, что все, доступное сознанию, есть только представления, – это все равно, что сказать, что за пределами всего доступного сознанию ему доступно еще что-то. С таким же правом можно было бы требовать, чтобы слепой мыслил цвета через простое отрицание окружающей его темноты. В пределах идеализма здесь возможны лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представлений, вообще противоречивым и невозможным, т. е. отрицать не только познаваемость, но и саму мыслимость «предмета», либо же допустить, что это «нечто непредставляемое», будучи доступно сознанию, тем самым лежит в пределах сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно.

Первое решение лежит в основе субъективного идеализма берклея типа: все, что нам дано и что, тем самым, мыслимо, – это «наши представления»; понятие действительности, независимой от представлений, есть ложное, неосуществимое создание метафизиков, лишенное всякого смысла: быть – значит быть воспринимаемым, и потому «бытие содержания в невоспринятой вещи есть очевидное противоречие. Это решение просто и последовательно; оно было бы абсолютно неопровержимо, если бы – если бы именно понятие предмета могло быть так легко устранено. Фактически, однако, не «метафизика», а простое описание смысла любого знания говорит нам, что предмет есть не что иное, как представление, что, например, предмет не возникает и не исчезает вместе с моим представлением о нем, а имеет длительное бытие. Теория, которая объявляет это понятие предмета противоречивым и потому несуществующим, свидетельствует лишь о своей собственной несостоятельности. Можно критиковать обычное толкование этого понятия предмета, объявлять его ложным, но нельзя отрицать, что само это понятие каким-то образом присутствует в нашем знании и имеет какой-то совершенно определенный смысл; дело теории знания объяснить, истолковать это понятие, вскрыть его подлинный смысл, а не просто отвергать его.

Таким образом, для идеализма здесь остается лишь второй выход: предмет есть действительно нечто отличное от представления; но так как предмет как бытие, трансцендентное сознанию, нам абсолютно недоступен, то остается допустить, что представлениями не исчерпывается мое сознание, а что имеются еще иные, имманентные формы сознания, которые выражаются в идее предмета как чего-то, отличного от



представлений. «Предмет», с которым мы имеем дело в реальном, опытном знании, есть не трансцендентный предмет вне сознания, а момент предметности в самом сознании (все равно, в чем бы он ни заключался), в силу которого некоторые содержания нашего сознания приобретают для нас предметный, объективный характер, и тем отделяются от других содержаний, которые мы называем «чисто субъективными» или «только представлениями».

Таково решение Канта, и не подлежит сомнению, что он захватывает проблему предмета глубже, чем чисто отрицательная теория Беркли. За пределами сознания лежат «вещи в себе», абсолютно для нас непознаваемые; в пределах сознания же, т. е. в пределах того, что в широком смысле слова может быть названо «нашими представлениями», лежит эмпирический предмет – то, что мы называем реальностью и что, по существу, есть лишь мир особым образом упорядоченных и в силу особых факторов сознания объективированных представлений.

Форма, в которой это учение изложено в исторической системе Канта, глубина и значительность мыслей, попутно им развиваемых, нас здесь не касаются. Для нас достаточно одного – усмотрения, что это учение страдает непреодоленным и в его пределах непреодолимым противоречием. Уяснив субъективный источник понятия предмета, показав, например, что оно есть лишь «коррелат единства апперцепции», что поэтому оно «совершенно неотделимо от чувственных данных, ибо в противном случае не остается ничего, с помощью чего предмет был бы мыслим», и что, наконец, оно в силу этого «не есть предмет познания сам по себе, а лишь представление явлений, подводимых под понятие предмета», Кант тем самым уже уничтожает понятие «вещи в себе» или трансцендентного предмета.

Весь смысл, вся оригинальность и значительность теории знания Канта в том и заключается, что познаваемость предметов он объясняет из того, что сознание само строит свой предмет, т. е. что предмет есть момент предметности в представлениях, – понятие предмета как продукт особых форм и законов деятельности сознания. Сознание есть источник самой мысли о предмете; и то, что мы называем предметом, есть лишь особая форма сознания – коррелат единства апперцепции. Но если так, то понятие «трансцендентного предмета», «вещи в себе» есть не обозначение непознаваемой области бытия, а просто противоречивое понятие, подлежащее устранению. Если смысл понятия предмета уяснен как имманентная черта сознания, то у нас нет ни основания, ни возможности признавать или даже мыслить трансцендентный предмет. Это противоречие системы Канта – именно что «без этой предпосылки (существования вещей в себе) нельзя войти в его систему, а с ней нельзя в ней оставаться» – было тот час же подмечено проницательным Якоби и его указание никогда не было опровергнуто.

Так критическая мысль на этом пути приходит к абсолютисту идеализму, т. е. к выводу, что все мыслимое и вообще как-либо доступное сознанию, в том числе и то, что мы называем самим предметом, есть только «представление», т. е. внутреннее, имманентное содержание самого сознания.

Но именно этот вывод таит в себе свое собственное самоуничтожение. По своему замыслу эта теория имеет ограничительный, скептический характер. Исходя из различия между «представлением» и «самой реальностью», она пыталась доказать, что знание ограничено пределами только первой из этих двух соотносительно мыслимых областей. Понятие «представления» имело определенный смысл лишь в сопоставлении с противоположным ему понятием «самой реальности» или «самого предмета». С уничтожением последнего теряет смысл и первое. Весь ограничительный характер идеализма, который требовал от человеческого знания смиренного самоограничения только одной областью и признавал невозможным переход в другую, сразу уничтожается, когда и эта вторая область признается равнозначной первой, т. е. понятие «представления» в смысле «только представление, а не реальный предмет» теперь уже уничтожается, а с ним уничтожен и весь замысел идеализма. С этой точки зрения мы уже не вправе отрицать само понятие реальности или предмета как чего-то, не совпадающего с отдельным представлением, ибо, если абсолютная реальность вне представлений есть бессмыслица, нечто, чего вообще нельзя помыслить, то мы уже не вправе отождествлять с этим непомыслимым понятием вполне доступное и осмысленное понятие, например стола,

существующего в момент, когда я его не вижу. Этот реально существующий стол, в его отличие от стола как образа, в данный момент воспринимаемого, т. е. конкретно стоящего в сознании, мы тоже обязаны признавать, и лишь для успокоения нашей гносеологической совести мы должны присовокупить признание, что этот реальный стол есть «тоже представление», причем, однако, смысл этой оговорки остается непосредственно непонятным. Прежняя двойственность между предметом и представлением вновь возрождается перед нами, и бессодержательные общие скобки, в которые мы поставили оба члена этой двойственности, сами по себе во всяком случае не в силах помочь нам разобраться в ней.

Этим мы отнюдь не хотим сказать, что попытка Канта построить новую теорию об отношении между «представлением» и «предметом» в общих рамках идеализма не содержит ничего ценного. Напротив, при всех ее весьма явных и теперь уже достаточно вскрытых недочетах она содержит гениальные прозрения и принадлежит к числу самых ценных достояний общечеловеческой философской мысли. Но то, что в ней ценно, не только не согласуется с общим ее идеалистическим замыслом или выводом (т. е. с положением, что нам доступны «только представления», а не «сам предмет»), но прямо ему противоречит. Это есть, с одной стороны, опровержение наивного дуалистического реализма, и, с другой стороны, опровержение сенсуалистического идеализма, согласно которому сознание есть только связка или груда ощущений. В противоположность этому Кант показал, что сознание в своих последних корнях проникнуто неотмыслимыми нечувственными элементами, что сознанию имманентно присущи начала объективности и что поэтому психологический идеализм, для которого достоверны только внутренние переживания «сознания», отрешенного от объективного внешнего мира, внутренне несостоятелен. Другими словами, Кант, не вполне отдавая себе отчет в значении своих выводов, расширил понятие сознания настолько, что оно стало охватывать сферу самого предмета и совершенно утратило свое первоначальное значение той узкой сферы субъективности, которая противопоставляется «самому предмету»; однако свой вывод он изображает так, как будто он, напротив, сузил всю сферу бытия до пределов субъективного сознания. В этом заключается основное противоречие его теории, поскольку она хочет быть идеализмом: уяснение взаимной связи и соотносительности категорий «представления» и «предмета», «субъективного» и «объективного» в неясной форме сочетается в ней с признанием, что обе эти стороны вмещаются в одну из них же., что предметная природа знания заключается не в достижении знанием «подлинного» предмета, а есть лишь как бы иллюзия предмета в области «только представлений», т. е. в той области, которая сама мыслима только в отношении к противостоящей ей области «предмета».

Это противоречие очевидно само собой, совершенно независимо от того, как мы отнесемся к той положительной теории, которую выставил Кант для объяснения понятия предмета. В самом деле, допустим, что эта теория совершенно верна: согласимся с Кантом, что «предмет» есть не что иное, как начало необходимости в наших представлениях, что эта необходимость создается через подчинение представлений определенным «правилам» путем отнесения к понятиям, и что это отнесение к понятиям само возможно лишь в силу «единства апперцепции». Что из этого следует? Если отнесение к понятиям, синтезирование представлений в единстве апперцепции создает из представлений «предмет», т. е. открывает нам предметную сторону явлений, их внутреннюю, независимую от субъективных процессов нашего сознания необходимость, то, при непредвзятом отношении к делу, отсюда ясно, что те моменты в знании, которые обозначены как «понятия» и как обуславливающее последние «единство апперцепции», сами уже выходят за пределы субъективной стороны сознания. Опираясь на самого Канта и пользуясь соображениями, высказанными им, правда, по иному вопросу, но по вопросу, не только аналогичному рассматриваемой проблеме, но и внутренне с ней связанному мы можем сказать: «единство сознания», которым в конечном итоге объясняется предметная природа знания, строго говоря, отнюдь не может рассматриваться как внутренний момент, присущий самому сознанию в субъективном смысле, т. е. в его отличии от «предмета».

«Единство» есть понятие, объемлющее отношение сознания к бытию, начало, из которого истекает как категория «предмета», так и соотносительная ей категория «только

субъективного», т. е. непредметного представления. «Единство сознания» с таким же правом может быть понимаемо и как «сознание единства». Тогда теория Канта принимает следующий характер: сознание не исчерпывается «субъективными представлениями», имманентно данным материалом знания, во всей его беспорядочности и произвольности; за пределами этих представлений ему ведомо (эмпирически, т. е. в самом потоке представлений не данное) единство, и через отнесение представлений к этому единству сознание упорядочивает их, устанавливает в них связь, выраженную в понятиях, и тем самым от «представлений» доходит до «предметов». Что такая теория чрезвычайно близко подходит к подлинному объяснению проблемы предмета и содержит, строго говоря, основу разрешения этой проблемы, – это будет показано ниже. Ясно, во всяком случае, что эта теория – которая есть не что иное, как последовательное проведение мысли Канта, освобожденной от внутренне несовместимого с ней ее искажения в субъективистическом смысле – уже принципиально порывает с идеализмом.

3. Последовательное развитие основной мысли идеализма само приводит, следовательно, к ее уничтожению. Если учесть итог этого развития, то мы получим мировоззрение, которое в строгом смысле слова уже не есть идеализм и которое может быть обозначено как имманентный объективизм. Это мировоззрение отбрасывает дуалистическую предпосылку, лежащую в основе идеализма и не согласимую с монистическим учением самого идеализма и пытается последовательно провести именно эту монистическую тенденцию. Ближайшим источником этого мировоззрения является учение самого Канта. Уже давно было указано, что «понять Канта значит выйти за его пределы. В самом деле, как только из учения Канта, в духе недоговоренного замысла самого Канта, вычеркивается заоблачный предмет – «вещь в себе» и эмпирический предмет, предмет опыта и науки, признается единственным не только доступным нам, но и мыслимым предметом, идеализм преобразуется в имманентный объективизм. Поэтому к этому направлению принадлежат системы, исторически выросшие из идеализма и продолжающие именовать себя идеализмом. Сюда же относятся и системы так называемой «имманентной философии», которые возникли из сознания несостоятельности как дуалистического реализма, так идеализма, из потребности занять новую гносеологическую позицию, равно далекую от того и другого.

Согласно этому направлению, сознанию дан и в нем присутствует не иллюзорный суррогат «предмета», а момент, конституирующий «предмет» во всех чертах, характеризующих его объективность. Вместе с идеализмом, т. е. пользуясь монистической идеей, составляющей приобретение идеализма, его «коперниканское деяние» имманентный объективизм отрицает реальную раздвоенность между «самим предметом» и «представлением о нем», но в противоположность идеализму утверждает, что понятие предмета должно быть так уяснено, чтобы была постигнута его имманентность. Сознание не копирует предмет в реально отделенных от последнего образах, как это представляет себе дуалистический реализм, но и не созерцает внутри себя «только представления», которым иллюзорно придает значение «подлинного предмета», а некоторым образом владеет «самим предметом», объемлет его и включает в себя. Дело в том, что «предмет» есть не метафизическая реальность, не какая-либо вещь, пространственно или как-либо иначе реально отделенная от сознания и трансцендентная ему, а особая черта, особый момент в строении самого сознания. Так как «вне нашего знания мы не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию, как соответствующее ему», то «предмет» должен быть признан имманентной чертой нашего знания, – «предметностью», т. е. именно тем моментом, в силу которого содержания нашего сознания приобретают для нас объективный характер и становятся «знанием».

Сознание, следовательно, отнюдь не есть нечто «только субъективное», чему можно было бы противопоставить «предмет»; напротив, оно по самой своей природе возвышается над противоположностью между «субъективным» и «объективным» и, таким образом, в качестве одного из своих моментов включает в себя черту объективности или «предметности». Монистический замысел идеализма, последовательно продуманный, требует не сужения всего бытия до пределов «субъективного сознания», а, напротив, расширения сознания до пределов всего мыслимого «бытия».

Это направление, будучи, как указано, лишь последовательным развитием замысла идеализма, обладает большими и очевидными преимуществами по сравнению с чистым (субъективным) идеализмом. Оно, во всяком случае, содержит более точный учет непосредственно предстоящего гносеологического состава сознания, чем идеализм. Оно избегает парадоксальности идеализма, у которого бытие в целом оказывается содержимым одной своей части – именно субъективной своей стороны. Последний источник этих преимуществ состоит в том, что понятие «предмета» богаче понятия «представления» (ибо предметное знание включает в себя все, данное в представлении, «представление» же само не включает в себя «предмета»); поэтому гносеология, с самого начала учитывающая понятие предмета (или «предметности»), не обременена тем насильственным сужением состава сознания, которое есть коренной порок идеализма. Ясно также, что имманентный объективизм преодолевает трудность дуалистического реализма, ибо с устранением предмета, как самостоятельного бытия за пределами сознания, уничтожается и весь вопрос о познаваемости этого предмета, и проблема «предмета» становится проблемой чисто имманентной, вопросом о своеобразной структуре и деятельности сознания. Что абсолютная, метафизическая трансцендентность «предмета», допускаемая дуалистическим реализмом и приводящая к трудностям субъективного идеализма – что трансцендентность предмета, в этом смысле должна быть как-либо преодолена и преобразована – это ясно само собой. «Имманентизация» предмета в смысле сведения его к некоторому «логическому» или «трансцендентальному» моменту в широком значении этого слова, т. е. отыскание последнего основания, в силу которого мыслимо само понятие «трансцендентного предмета», есть требование, вытекающее из самой постановки проблемы предмета, и в ясном прозрении существа этого требования заключается правда имманентного объективизма и величайшая всемирно-историческая заслуга Канта, в рамках идеалистического замысла обосновавшего это направление.

Однако разрешение этого требования в имманентном объективизме не может быть признано вполне удовлетворительным. Для подлинного разрешения проблемы предмета должен быть найден такой логический или «трансцендентальный» момент, который был бы вполне эквивалентным понятию предмета, т. е. из которого действительно вытекали бы все признаки этого понятия; а так как трансцендентность, независимость от сознания, есть конститутивный признак понятия предмета, то именно этот признак должен вытекать из момента, в котором мы усматриваем источник понятия предмета. Имманентный объективизм хочет найти этот момент в составе самого сознания, т. е. признать его имманентным. Итак, момент, имманентный сознанию, должен быть по своему содержанию таков, чтобы из него следовала трансцендентность. Уже из этой формулировки ясно, что задача эта, по существу, неразрешима.

Источник сознания трансцендентности имманентный объективизм усматривает в признаке необходимости и вытекающей из него общеобязательности – признаке, присущем некоторым содержаниям и придающем им «предметный характер».

Усмотрев необходимость какого-либо содержания, мы тем самым мыслим его независимым от нашего сознания его, и эта независимость, это «бытие само по себе» и есть не что иное, как момент необходимости, приписываемый данному содержанию. Что это учение, связующее понятие предметности с понятием необходимости, близко подходит к истине и затрагивает корень проблемы, было отмечено уже выше. Но нужно отдать себе отчет, как при этом мы обязаны мыслить понятие необходимости.

Само собой ясно, что здесь не может идти речь о необходимости психологической в строгом смысле слова, т. е. о необходимом возникновении и бытии известных содержаний в нашем сознании. В этом смысле необходимы все содержания, которые мы вообще имеем, и, следовательно, такая необходимость не может заключать в себе критерия, отделяющего «объективные», «предметные» содержания от субъективных. Дело идет, следовательно, о необходимости внутренней, о самообоснованности содержаний и их связей. Тогда возникает вопрос; в каком отношении стоит эта необходимость к нашему сознанию?

«Необходимость» может быть или трансцендентной, или имманентной. Если мы признаем ее трансцендентной, т. е. логической необходимостью, как чем-то сущим в себе, независимо от

его признания чьим-либо сознанием, то мы уже вышли за пределы имманентного объективизма. Объяснение загадки трансцендентности предмета трансцендентной же необходимостью, очевидно, вообще не есть решение вопроса. Нужно обладать очень упрощенным, так сказать, обывательским понятием «бытия», чтобы противопоставлять трансцендентную «необходимость» (или «ценность», или «долженствование») трансцендентному бытию. Ведь все эти возвышенные начала, раз они признаны трансцендентными, тоже суть, т. е. тоже суть бытие, хотя бы и особого рода.

Если же мы, оставаясь верными духу имманентного объективизма, признаем эту необходимость имманентной сознанию, т. е. непосредственно наличной в сознании, особой чертой сознания, в силу которой известные содержания становятся обязательными, значимыми для нас, то знание уже потеряет свой характер независимости от акта сознания, характер трансцендентной ценности. Все непознанное, еще не отмеченное в сознании знаком необходимости, было бы тогда равносильно несуществующему; мы не имели бы понятия истины как идеала, к которому мы стремимся; мы могли бы еще иметь содержания, которые в силу их обязательности для нас мы называли бы «знанием», но мы ничего не могли бы сознать, ибо за пределами фактически сознаваемого у нас не было бы цели, к которой мы могли бы еще стремиться. Если «предмет» есть не что иное, как «предметность сознанного», т. е. имманентная черта содержаний как сознаваемых, или для сознания, то он растворен в сознании и уже не существует в качестве предмета, т. е. в качестве цели, которую мы имеем до и независимо от ее достижения.

Абсолютно имманентный предмет есть *contradictio in adjecto*: либо сознание вообще ни на что не направлено, а все в себе объемлет, как свое содержание, все фактически имеет в себе, все мыслит лишь в отношении себя, и тогда мы не имеем никакой противоположности между идеалом знания и его осуществлением, а имеем только замкнутый космос сознания, который – все равно, будем ли мы характеризовать его субъективными или объективными чертами, называть его содержание «только представлениями» или «бытием» – не имеет никакого значения знания; либо же сознанию присуща черта направленности, и тогда эта направленность предполагает точку, на которую сознание устремлено, – предмет, который как таковой мыслится независимым от его познания.

Эта независимость предмета от его познания, этот характер его, как  $x'$ , как цели, к которой стремится сознание и которая мыслима, следовательно, лишь вне сознания, не погашается и в осуществленном знании, а продолжает присутствовать в нем, как присутствует в решении уравнения, хотя величина его и определена. Это  $x$  как таковое отличается, как особый момент, от знания о нем именно тем, что он может покрываться последним, но может и не совпадать с ним – подобно тому как образец, к которому мы подбираем тождественный дубликат, есть нечто иное, как этот дубликат, или как измеряемый предмет отличен от прилагаемого к нему мерил, даже если, измеряемая его сторона в точности совпадает с последним. Если бы предмет во всей полноте своей определенности был тождествен «нашему знанию», то в сознании не было бы коренной двойственности между предметом и знанием о нем. Мы обладали бы всеведением, мы непосредственно имели бы готовое содержание знания, а не должны были бы направляться на предмет как на неизвестное, подлежащее определению. Или, точнее говоря, так как свойство функционировать в нашем сознании, в качестве  $x'$ , подлежащего определению, есть специфический отличительный признак понятия предмета, и вне этого признака немислимо и само это понятие, то мы вообще не имели бы предмета, а тем самым не имели бы и знания. Предмет есть как бы крепость, которую мы должны одолеть и в которую должны войти; одоление ее есть познание, прочное, окончательное обладание ею есть знание; но покорять можно лишь то, что оказывает сопротивление, и обладать можно лишь тем, что, по своему собственному бытию, мыслится существующим независимо от обладания; покоренная крепость есть все же крепость, а не ветряная мельница Дон-Кихота. Если же крепость как таковая по самой своей природе вечно предопределена быть раскрытой и подчиненной нам, то не только бессмысленно ее завоевывать, но она вообще уже не есть крепость, и понятие обладания ею также теряет всякий смысл. Предмет, конечно, должен быть

доступен знанию – иначе он не был бы его предметом – но именно так, как крепость «доступна» осаждающей ее армии, которая может ее покорить.

Эта сторона предмета, в силу которой он неизбежно является трансцендентным, независимым от его сознания и познания, в той или иной форме встает перед каждой системой имманентного объективизма. Попытки объяснить трансцендентность предмета на почве имманентного объективизма сводятся, насколько мы обзриваем, к трем основным типам.

Первый тип объяснения сводится к тому, что двойственность между «нашим знанием о предмете» и «самим предметом» преобразуется в двойственность между «осуществлением знания в индивидуальном сознании» и «самим знанием» как содержанием «надиндивидуального», «нормального» сознания, «сознания вообще». Предмет, т. е. цель, к которой мы стремимся в нашем познании, есть не трансцендентная вещь за пределами всякого сознания, а «истина», «знание», именно содержания и связи, которые мыслятся, как содержания абсолютного, надиндивидуального сознания. Таким образом, с одной стороны, предмет трансцендентен нашему сознанию, – каждый из нас не владеет им, а только стремится достичь его, и, с другой стороны, предмет есть не абсолютная реальность вне сознания, а имманентное содержание сознания – только не «нашего», а «идеального»; само же это идеальное сознание или «царство знания» не отрешено от нашего сознания, а, не совпадая с ним, все же ему доступно и непосредственно с ним связано.

Легко убедиться, что этим объяснением не достигается ровно ничего. Мы оставляем в стороне, что это знание для того, чтобы подлинно быть знанием, само должно иметь отношение к предмету, т. е. что понятие «предмета» само несводимо к «знанию», «значимости» и т. п., а мысленно сохраняется, как его необходимый коррелят. Но даже независимо от этого двойственность между «предметом» и «сознанием» здесь заменена столь же загадочной двойственностью между «надиндивидуальным» и «индивидуальным» сознанием. Соотношение между последней парой понятий совершенно такое же, как между первой, и потому прежняя дилемма сохраняет всю свою силу. Либо «сознание вообще» вмещается в индивидуальное сознание, имманентно ему, и тогда последнее целиком и непосредственно владеет им, и остается непонятным, для чего ему нужно еще стремиться к нему, и как может оно ошибаться, т. е. отличаться от него, и почему индивидуальное сознание беднее, слабее, хуже в познавательном смысле, чем это сознание вообще, которое есть один из моментов в нем самом. Либо же «сознание вообще» трансцендентно «индивидуальному сознанию» и тогда непонятно, как последнее может достигать первого, и, в особенности, сверять себя с ним. Ведь если теория «отображения» (теория дуалистического реализма) оказалась ложной потому, что для сравнения оригинала с копией надо иметь, т. е. знать, сам оригинал, что либо невозможно, либо делает излишней копию – то буквально так же обстоит дело и здесь: для того чтобы знать, соответствует ли содержание моего сознания «предмету», я должен знать, соответствует ли оно содержанию «сознания вообще», а для того чтобы знать последнее, я должен обзривать, как бы иметь при себе, под руками, все это высшее царство истины; а в таком случае, раз я владею истиной, к чему мне еще сравнивать с ней что-то иное, а если я, наоборот, не владею ею, то как я могу производить это сравнение? Таким образом, само по себе понятие «сознания вообще» ничего не объясняет: вместо объяснения эта теория только заменяет одну загадку (фактически заданную) другой такой же загадкой, только искусственно построенной. Фактически учение о различии между «индивидуальным сознанием» и «сознанием вообще» преобразует имманентную теорию знания в чрезвычайно своеобразную, вычурную трансцендентную теорию, которую можно было бы назвать трансцендентным идеализмом. Отрицая предмет как реальное бытие вне сознания, «идеализируя» его через сведение к понятию «истины» или «содержания сознания вообще», эта точка зрения вместе с тем вынуждена признать и резко подчеркнуть полную трансцендентность этого преобразованного предмета нашему сознанию. Предмет есть для нас «трансцендентное должествование» или «ценность», идеал, к которому мы только стремимся, но который отнюдь не находится непосредственно в нашем обладании. В нашем сознании мы имеем не саму трансцендентную ценность, а только указание на нее, именно в форме чувства «должного» в наших представлениях, короче, в форме «чувства

очевидности». Неудовлетворительность этой теории очевидна. «Чувство очевидности» в качестве особого переживания есть ведь нечто совершенно субъективное. Как может оно не только субъективно казаться, но и объективно быть гарантией очевидности? Здесь неизбежна дилемма: либо в этом «чувстве» какимто образом дано, заключено само трансцендентное (или по крайней мере открыт путь к нему), и тогда это уже не есть простое «чувство», а есть некоторое отношение или состояние, в котором трансцендентное объединено с нашим сознанием; либо же это есть действительно только наше субъективное чувство, и тогда мы должны расписаться в абсолютном скептицизме. Неизбежность этой дилеммы уяснилась и самому автору этой теории, и он в новейших своих работах допускает особое «царство смысла» как промежуточное начало, объединяющее субъективное сознание с его трансцендентным предметом.

Но это «царство смысла» есть лишь слово, которым загадка только намечена, а не разрешена.

Гораздо тоньше и основательнее продуман другой тип решения рассматриваемой проблемы в духе имманентного объективизма. Это решение исходит из мысли, что проблема отношения индивидуального сознания к предмету, т. е. осуществимости знания для индивидуального сознания, вообще ложно поставлена. Не «сознание», а сам факт знания есть первая, самоочевидная основа, из которой должно исходить гносеологическое размышление и которая сама по себе не может быть ничем иным объяснена и не нуждается ни в каком дальнейшем объяснении. Знание как таковое есть абсолютный, самодовлеющий и всеобъемлющий космос, и из анализа его внутреннего строения мы можем познать, что такое есть его «предмет» – не в смысле чего-либо, на что оно направлено и что лежит вне его, – а в смысле особой внутренней черты, присущей ему самому, способу его деятельности. При этом оказывается, что жизнь знания есть не законченное, неподвижное пребывание, а процесс развития, вечное движение расширения и углубления, вечная работа самопреодоления и самоисправления. Жизнь знания имеет по существу своему характер вопроса, проблемы и ее разрешения, причем всякое разрешение проблемы тем самым ставит новую проблему. Предметом мы в каждый момент называем ту цель, которую знание ставит само себе, то *x*, которое должно быть определено в данном уравнении. Поэтому знание есть не повторение, воспроизведение уже данного – к чему нужно было бы такое повторение уже известного, такое бессмысленное пережевывание жвачки? – а определение неизвестного, причем, однако, «неизвестное» значит не лежащее за пределами знания, а лишь направление, в котором движется само знание и которое оно на основании своих собственных данных предписывает себе самому. В силу этого то, что на данной ступени есть *x*, предмет, на следующей оказывается уже только средство для определения дальнейшего *x*, и т. д. до бесконечности. Этот взгляд на понятие предмета был с полной ясностью намечен уже Гегелем, а в настоящее время развит в стройную систему в «логическом идеализме» так называемой «марбургской школы».

Система эта, давшая уже довольно значительные научные результаты, должна быть признана во многих отношениях ценной и плодотворной. Однако в основной ее мысли, с которой одной лишь мы здесь имеем дело, есть какая-то недоговоренность, которая при ближайшем анализе обнаруживается как противоречие. Поскольку терминология есть дело произвольного выбора, мы, конечно, вправе называть «знанием» не то, что обычно понимается под этим словом, т. е. не законченное, осуществленное обладание содержанием предмета, а само первичное отношение или единство, в силу которого предмет, как *x*, вообще присутствует у нас. Более того, будем ли мы называть это отношение «знанием» или нет, во всяком случае, само фиксирование этого отношения как первичного единства, как гносеологического фундамента, на почве которого только и возможны понятия «предмета» и «знания» (в узком, обычном смысле слова), – причем последние суть лишь абстрактно выделяемые моменты этого единства, – чрезвычайно ценно и есть необходимое условие подлинного решения проблемы предмета. Ибо раскрыть понятие предмета, объяснить возможность *x*'а и значит показать его необходимую связь с соотносительным ему иным членом некоторого объемлющего единства. Если это единство мы условимся называть «знанием», то мы имеем, конечно, право

рассматривать понятие предмета как абстрактный момент этого единства, «целепредстояния», подобно тому, как в области практики «цель» может рассматриваться, как имманентный абстрактный момент целостного отношения целенаправленности. Но ясно ведь, что это первичное предстояние цели не может быть отождествлено с процессом осуществления цели, который возможен лишь на почве этого единства и в отношении к которому цель необходимо мыслится как момент трансцендентный: цель, впервые рождающаяся из деятельности осуществления цели, есть – по крайней мере в качестве конечной цели – nonsens. Совершенно так же «знание», как первичное гносеологическое единство целепредстояния, должно быть строго отличаемо от знания или познания в обычном смысле, как осуществления или раскрытия для сознания намеченной познавательной цели; и в этом отношении новая терминология, которая в одном термине «знания» как будто сознательно смешивает эти два совершенно различных понятия, должна быть признана чрезвычайно вредной и запутывающей дело. «Целепредстояние», т. е. непосредственная наличность у нас предмета, как  $x$ 'а, на который направлено познание, есть условие возможности самого движения знания, и потому никоим образом нельзя рассматривать это  $x$ ; как имманентную категорию жизни самого знания, – подобно тому, как нельзя, например, объяснить место, подлежащее обстрелу в сражении, из самой деятельности стрельбы или из механизма ее орудий. Совершенно справедливо, что предмет не дан, а «задан» и что в этой «заданности» и заключается функция предмета для знания. Но знание (в обычном смысле) имеет эту «заданность» своим условием, которое само есть для него нечто данное, логически ему предшествующее. Сама «заданность» не может быть в свою очередь «задана»: задан не сам предмет, как  $x$ , подлежащее определению – «задано» лишь это определение его – тогда как само  $x$  стоит перед знанием, как наперед данное его условие, и вне постижения существа и возможности этой «данности» невозможно объяснить природу знания. Мы различаем между вопросом и ответом; лишь в ответе, но не в вопросе мы имеем знание, тогда как «вопрос» есть гносеологическое отношение, логически предшествующее знанию. Конечно, в некотором условном смысле мы можем сказать, что из всякого ответа «рождается» новый вопрос – именно в том смысле, что всякий фактически достижимый ответ не окончателен, а дает повод к новому вопросу. Но это, конечно, не значит, что вопрос создается самим ответом, т. е. рождается изнутри самого знания. Совершенно так же, как процесс осуществления цели совершается через ряд отдельных этапов, и характер уже достигнутого определяет, к какому дальнейшему этапу мы будем теперь стремиться, – причем, однако, все эти частные цели, обусловленные самой природой процесса осуществления, предполагают независимую от нее последнюю – логически первую – цель и мыслимы только в отношении ее, – так и в познании частные вопросы, которые мы себе ставим, определены состоянием нашего знания, но в конечном счете предполагают тот последний – точнее «первый» – вопрос, который уже невыводим ни из какого знания, а сам предписывает направление познания. Мы приходим так к последней проблеме: «как возможен вообще вопрос?» – и это не бессмысленная проблема, а основная проблема всей теории знания, вне решения которой невозможно решить вопрос «как возможен ответ», т. е. как возможно знание.

Сказать, что понятием имеет смысл только с точки зрения уравнения и его решения, что оно есть тоже только «вспомогательное понятие», которым пользуется знание для своего движения – значит впасть в ложный круг.

Вспомогательное понятие для чего? для решения уравнения, т. е. для определения значения этого же  $x$ ! Мы видим: подобно тому, как  $x$  математического уравнения хотя и определяется по своему значению через посредство решения уравнения, но само по себе, т. е. как понятие неизвестной величины, подлежащей определению, есть условие, вне которого само понятие уравнения лишено смысла, так и великое  $x$  всякого знания вообще – «предмет знания» – есть понятие, вне отношения к которому само понятие «знания» остается пустым звуком. Хоть исходная и опорная точки знания, но именно для того, чтобы быть таковой, оно само не может зависеть от знания и вытекать из его внутренней природы, ибо исходить можно лишь из того, что существует независимо от нашего намерения двинуться из него, и опереться можно лишь на что-либо твердое и самодовлеющее, а не на саму «необходимость опереться».



Что сказали бы мы о физике, который на архимедово требование точки опоры ответил бы, что нет нужды искать ее, когда можно стоять «на» своих собственных ногах?

Таким образом, не «знание», а то целое, которое объемлет в себе «незнание» и «знание», как и движение от первого к последнему, есть универсальный космос, вне которого действительно уже немислимо ничто иное. И теория знания не может быть избавлена – простой ссылкой на имманентность «предмета» этому целостному комплексу – от необходимости ответить на вопрос, как неизвестный, независимо от знания (в точном смысле слова) существующий и в этом смысле в себе самом пребывающий предмет может быть нам «дан» до «знания» о нем, т. е. почему мы имеем эту двойственность между «предметом» и «знанием о нем». Другими словами, необходимое преодоление понятия метафизической, реальной трансцендентности предмета не должно вести к признанию «предмета» чисто логической категорией. Между предметной природой сознания как условием всякого знания и всеми чисто логическими категориями, выражающими отношения между содержаниями знания, имеется принципиальное, неустранимое различие.

Наконец, третий тип объяснения «трансцендентности» предмета дан в теории предмета позитивизма и так называемой «имманентной философии». Это объяснение исходит из допущения, что знание осуществлено в восприятии; объект есть «содержание восприятия», и предмет имманентен сознанию в том смысле, что он мыслим лишь как содержание восприятия. Но из этого не следует, что предмет мыслим только как актуально воспринятое; фактически несомненно, что мы мыслим предмет существующим и вне восприятия, т. е. невоспринятым, и именно это его бытие мы называем «трансцендентным». Но это существование вне восприятия, согласно рассматриваемому учению, мыслимо не иначе, как в форме «возможности восприятия». Актуальное восприятие – так могли бы мы формулировать эту точку зрения – есть знание, или предмет в состоянии познания; потенциальная воспринимаемость же есть предмет как таковой. Так, двойственность между предметом и знанием сохраняется, и вместе с тем предмет есть только в сознании и в отношении сознания, ибо понятие его опирается на понятие восприятия. Эта точка зрения была впервые развита Дж. Ст. Миллем, который признал «материальный мир» за permanent possibility of perception,

и, по существу, в тождественной форме воспроизведена Лаасом и Шуппе. Ввиду того что в этом учении неизбежное противоречие имманентного объективизма обнаруживается с особенной поучительностью, остановимся на нем несколько подробнее, положив в основу наиболее точную формулировку Шуппе.

«Мы совсем не утверждаем, – говорит Шуппе, – что видимое перестает существовать, как только перестает быть видимым, мы, напротив, охотно допускаем это невидимое бытие, мы лишь имеем нескромность затруднить теоретического реалиста вопросом, мыслит ли Он что-либо, и что именно, когда он утверждает, что то, что он видел, а теперь не видит, продолжает существовать. Он не сможет привести в качестве содержания этого утверждаемого бытия ничего иного, кроме 1) того, что, воспроизводя в воображении соответствующую вещь, он представляет ее себе там и так, где и как он ее видел, и 2) того, что он вполне уверен, что он и всякий иной человек, очутившись в том месте, воочию увидит эту самую вещь». И точно так же «существование» реальности до того момента, как она была впервые воспринята, означает лишь, что «если бы кто-либо и ранее со зрячими глазами прибыл в соответствующее место, он бы наверно увидел ее». И даже в тех случаях, где восприятие фактически невозможно, оно логически мыслимо, и в этой его мыслимости – смысл допущения соответствующего бытия.

Это разъяснение, при всей его кажущейся очевидности, неудовлетворительно в двух отношениях. Во-первых, оно недостаточно: вопреки мнению Шуппе, ни один реалист не согласится, что указанным содержанием исчерпывается смысл понятия невоспринимаемого бытия. Напротив, реалист будет продолжать упорно утверждать, что доступность восприятию есть только следствие бытия, а не его сущность, и если он и не всегда сможет дать ясный ответ на вопрос, что же еще, кроме потенциальной воспринимаемости, он при этом мыслит, то что-то трудновыразимое, он при этом все же будет мыслить, и это «что-то» должно быть не просто откинута, а подвергнуто внимательному рассмотрению. Вовторых, это разъяснение таит в себе

внутреннее противоречие. Что значит «возможность быть воспринятым»? Под возможностью чего-либо, по объяснению самого Шуппе, мы разумеем либо совместимость данного явления с каким-либо иным наличным (реальным) явлением, но вместе с тем и отсутствие необходимой связи между ними, либо то, что данное явление имеет одно из своих условий в ином наличном явлении. В обоих смыслах понятие возможности предполагает понятие реальности, имеет всегда относительный смысл, т. е. выражает известную своеобразную связь между двумя элементами реальности, как это с полной определенностью показывает сам Шуппе, весьма тонко сводящий все вообще модальные различия к видоизменениям простого понятия «бытия», простого «так оно есть». Но если так, то ясно, что понятие возможности не может в свою очередь конституировать понятие бытия. Для гносеологического реалиста «способность быть воспринятым» имеет разумный смысл: она означает, что два отрезка бытия – «внешний мир» и «сознание» – существуют именно независимо друг от друга, и притом так, что их встреча не необходима, но и не невозможна; и именно в этом смысле она «возможна». Для имманентиста же бытие навсегда и по существу уже приурочено к сознанию, и остается непонятым, что здесь означает «возможность быть воспринятым», ибо эта «возможность» предполагает также соотносительную ей «возможность не быть воспринятым», что равносильно «отсутствию необходимости быть воспринятым».

Другими словами, теория эта, по своему собственному логическому смыслу, противоречит своему замыслу: она хочет доказать необходимую зависимость предмета от восприятия, а доказывает, наоборот, его независимость от него. Поэтому одно из двух: или предмет трансцендентен сознанию (восприятию), и тогда непонятно, как восприятие улавливает то, что лежит за его пределами, т. е. откуда мы знаем при восприятии, что воспринятое есть то, что существует независимо от восприимчивости, – или же такого трансцендентного предмета нет, и тогда мы возвращаемся к сенсуалистическому идеализму, т. е. к признанию, что нам доступны «только представления». В обоих случаях теория не достигает своей цели.

4. Таким образом, имманентный объективизм никаким образом не может последовательно справиться с трансцендентной природой предмета, т. е. объяснить эту «трансцендентность» как своеобразную черту имманентного содержания сознания. Проведем ли мы круг, очерчивающий область сознания так, что предмет останется абсолютно за его пределами, или так, что предмет войдет в него и в нем растворится, – в обоих случаях понятие предмета в строгом смысле, как в-себе-бытия, раскрывающегося для нас, несмотря на свою независимость от сознания, уже уничтожено, а тем самым уничтожено и строгое понятие знания, возможное лишь в отношении к этому предмету. Поэтому имманентный объективизм обречен как бы вечно колебаться между двумя полюсами, которых он стремится избежать – между чистым, субъективным идеализмом и прямым признанием трансцендентного предмета как такового. Если, таким образом, нет возможности свести трансцендентный предмет к какому-либо чисто имманентному началу, то остается только признать его как таковой, т. е. признать, что в сознании или сознанию с самого начала дано – несводимое ни к чему иному – отношение к трансцендентному, к самому бытию в его независимости от всякого сознания и познания. Это есть точка зрения, которая может быть обозначена как трансцендентный объективизм. Согласно этой точке зрения, предмет не «содержится» внутри сознания, не сводим к какой-либо имманентной черте, или функции сознания (или знания), а есть именно то, что разумеется под «самим предметом» в строгом смысле слова: в себе сущая полнота определенности, бытие, независимое от его сознавания и познания. Но из того, что это бытие независимо от сознавания и в этом смысле трансцендентно, не следует, что оно недоступно сознанию, что между сознанием и предметом существует вечная и непреодолимая преграда; допущение замкнутости сознания и отрешенности его от «самого предмета» есть только предвзятое мнение, ни на чем не основанное и противоречащее фактической природе сознания. Напротив, сознанию как таковому присуща черта устремленности, направленности на «сам предмет», который через эту направленность ему раскрывается; или (по иной, родственной версии) сознание есть не что иное, как общее обозначение функционального соотношения, координации между познающим «я» («душой», «субъектом») и познаваемым бытием, «самим предметом». Бытие как таковое, во

всей своей трансцендентности – «имманентно» сознанию или знанию в том смысле, что доступно познанию, раскрывается перед познающим субъектом; и знанием мы называем именно это овладение «самим предметом». Трансцендентный объективизм есть, следовательно, вместе с тем имманентный, или монистический, реализм. Вместе с наивным («дуалистическим») реализмом он утверждает, что в знании присутствует «сам предмет», но – вопреки дуалистическому реализму – отрицает двойственность между «представлением» и «самим предметом»: то, что раскрывается сознанию, есть не «представление», которое мы должны были бы еще как-либо сравнить с его оригиналом, а именно «сам оригинал», предмет во всей его трансцендентной реальности: сознание сразу и непосредственно направлено на «сам предмет» и познает его.

Это направление развито в современной гносеологии, главным образом, в двух учениях: в учении «интенционализма», которое было обосновано в применении к психологии гениальным психологом Ф. Brentano, а в логическую систему развито Мейнонгом и в особенности Гуссерлем, сочетавшим взгляд Brentano с логическим учением Больцано, и в учении интуитивизма или чистого реализма, развитом в поразительно сходных между собой системах Н. О. Лосского и И. Ремке.

Это направление имеет, несомненно, большие заслуги в разъяснении рассматриваемого вопроса. Основная ценность его заключается в том, что оно подчеркивает необходимый момент «трансцендентности» предмета в смысле независимости его от познающего сознания – момент, которым, в интересах объяснения имманентности предмета, должен был пожертвовать идеализм и имманентный объективизм. Предмет доступен нам не как иллюзия предметности в строении наших представлений – как это думает субъективный идеализм – и даже не как момент предметности в строении сознания или знания в широком смысле, как это доказывает имманентный объективизм, а именно во всем своем самодовлеющем бытии, во всей своей независимости от познающего сознания: отношение познания есть раскрытие для познающего субъекта содержания самого бытия, как они суть сами по себе. В этом отношении трансцендентный объективизм намечает в теории знания необходимый коррелят к «коперниканскому деянию» Канта, т. е. к монистической идее о внутренней связи познаваемого с познающим. Лишь в силу признания, что предмет имманентен, т. е. доступен сознанию и познанию именно во всей своей трансцендентности, точка зрения имманентности, преодолевающая дуалистический реализм, приобретает ту силу значения, ту способность захватить всю полноту мыслимого, которая должна быть ей присуща для действительного преодоления скептицизма.

Если, однако, мы не можем и это направление признать подлинным разрешением проблемы предмета, то не потому, чтобы оно было ложно, а потому, что оно недостаточно. Что трансцендентный предмет именно в своей трансцендентности должен быть как-либо доступен сознанию – это несомненно, и в открытом признании этого факта заключается заслуга этой точки зрения. Теории интенционализма, в частности, гносеология обязана самим открытием понятия «предмета» в тех его чертах, которые отделяют его от имманентного переживания, от того, что мы выше назвали «имманентным материалом знания». Но эта доступность запредельного, эта имманентность трансцендентного есть именно проблема; в нем таится чудо знания. И как ни ценно открытое, смелое признание этого чуда по сравнению со всеми попытками отвергнуть его или перетолковать, отняв от него те своеобразные черты, которые именно и делают его загадочным, – загадка остается и требует не только простого констатирования, но и объяснения. Но всякая теория, каково бы ни было ее дальнейшее развитие, которая начинает с признания трансцендентного предмета, тем самым не дает объяснения понятию «трансцендентного предмета». Если бы дело действительно обстояло так, что направленность сознания на независимый от него предмет или соотношение между познающим и этим предметом было бы последним фактом, не допускающим дальнейшего анализа, то мы должны были бы смиренно сознаться в неразрешимости последней, основной тайны знания. Конечно, всякое объяснение имеет предел и в конечном итоге опирается на нечто самоочевидное, на простое «так оно есть», в отношении которого всякое дальнейшее

объяснение не только невозможно, но и недопустимо, ибо означает только противоречивую попытку «сведения» первичного к производному. При этом, однако, должна быть достигнута та последняя ясность понятий, в которой, при надлежащем, адекватном ее осознании нет места для дальнейших вопросов. Не таково понятие «трансцендентного предмета», на которое опирается рассматриваемое направление, ибо понятие определенностей, о которых мы знаем, что они существуют независимо от нашего знания о них, непосредственно содержит противоречие, требующее разрешения. Именно это понятие есть центральная проблема всей теории знания.

Нам нет надобности излагать по отдельности и подвергать систематической критике родственные между собой теории интуитивизма и интенционализма, в которых выражено в современной философии учение трансцендентного объективизма. Достаточно лишь показать, что предложенные в них разъяснения понятия «предмета» не вполне адекватны этому понятию, т. е. оставляют необъясненными некоторые существенные его стороны.

Так, прежде всего, обе теории настойчиво и вполне убедительно указывают на различие между субъективной и объективной, психологической и логической стороной сознания, и в ясном фиксировании этого различия усматривают устранение трудности понятия предмета: если мы не будем смешивать «познавательный процесс» с его «содержанием», или «акт направленности» с его «смыслом», то мы избегнем, как полагают эти теории, предрассудка, будто сознание имеет дело только со своими представлениями, и нам раскроется самоочевидная связь между сознанием и независимым от него предметом. — Мы вполне признаем гносеологическую ценность намечаемого здесь различия, но мы полагаем, что оно недостаточно для объяснения понятия предмета. В самом деле, пусть сознаваемое содержание (например, стол, который я вижу) строго отлично от процесса самого зрительного восприятия, или «смысл» математической теоремы есть нечто совсем иное, чем мои усилия понять ее; и условимся называть «психическим» только самый процесс сознания, в отличие от его содержания. Этим будут установлены две качественно различные стороны в составе сознания, что весьма ценно для критики ходячих субъективистически–психологических понятий сознания; но понятие предмета как бытия в себе, независимого от его познания, останется все же неразъясненным, ибо трансцендентность предмета заключается не только в качественном отличии его, как «сознаваемого», от «сознающего», но и в независимости предмета в его бытии от его сознания или познания. При всей ценности различия между «моим» — и «данном мне» (по терминологии Т. Липпса и Н. О. Лосского), «психическим актом» и его «смыслом» (Гуссерль) или «принадлежащим ко мне» и «принадлежащим мне» (по остроумной формулировке Ремке), это есть различие в пределах состава сознания и тем самым совсем не затрагивает второго момента трансцендентности предмета, именно независимости его бытия от его сознаваемости. Здесь неизбежна следующая дилемма: или понятие сознания (как целого, состоящего из указанных двух сторон) берется в обычном, старом смысле, как того, что противостоит бытию в себе предметов и имеет последнее вне себя, — и тогда анализ состава сознания (в том числе открытие в нем объективного «смысла» или «содержания») есть все же анализ го-пьюкоодиого члена целостного гносеологического комплекса, и оставляет совсем в стороне другой его член — предмет, как бытие в себе независимо от его сознания; ши же понятие сознания расширяется, так что охватывает оба члена комплекса, т. е. в том числе и «сам предмет», — и тогда теряется понятие предмета как в себе сущего, трансцендентного бытия и мы возвращаемся снова к точке зрения имманентного объективизма. Первая часть дилеммы является трудностью интенционализма, вторая — соответствующей трудностью интуитивизма.

Феноменологический анализ, предлагаемый учением «интенционализма», есть, по существу, анализ психического акта сознания: «феноменология» интенционального переживания выросла из психологии и носит на себе ее печать. Предлагая анализ интенционального «акта», открывая в нем момент «смысла», т. е. момент, в силу которого акт мыслит или подразумевает независимый от него предмет, феноменология оставляет совершенно в стороне вопрос о реальном бытии предмета еше отношения к смыслу направленного на него акта, что вполне естественно для психологии познания, но явно недостаточно для теории

знания. Ведь очевидно, что раскрытие «интенциональной» природы акта сознания, указание на присущую ему отнесенность к предмету не тождественно с объяснением природы предмета как такового. «Смысл» предполагает психический акт, смыслом которого он является; «предмет» мыслится независимым от этого акта. Что смысл отличается от фактической, изменчивой природы индивидуального акта, что он в самом акте мыслится как нечто независимое, идеальное, вневременное, не мешает ему быть смыслом именно акта, т. е. стороной или моментом переживания. Таким образом, мы имеем здесь дело лишь с описанием своеобразной природы «интенционального акта» как такового, и подлинная гносеологическая проблема – проблема отношения этого акта к независимому от него предмету остается вообще незатронутой. Если «направленность» (интенция) должна быть направленностью на подлинный предмет, то уяснить это отношение между актом и независимым от него предметом нельзя простым анализом одного только акта. Быть может, возразят, что «направленность» есть именно не что иное, как то «целепредстояние», которое конституирует понятие предмета, как это мы выше (при рассмотрении учения «марбургской школы») сами допустили. Однако надо строго отличать «целепредстояние», как то первичное отношение, которое обосновывает для нас само понятие предмета как «трансцендентного бытия», т. е. в силу которого впервые становится возможным понятие предмета как в себе сущей цели познания – от «направленности», как того вторичного отношения, которое через «смысл», присущий психическому акту, устанавливает некоторую связь между нашей мыслью и самим бытием, и в силу которого может быть намечено и осуществлено познание этого бытия. Весь обстоятельный феноменологический анализ, представленный Гуссерлем, касается исключительно «направленности» в этом втором смысле: первая и основная проблема – как возможна вообще цель познания в смысле чего-то совершенно независимого от всякого знания и логически ему предшествующего и вместе с тем во всей этой независимости нам доступного или у нас присутствующего – эта первая проблема не только не разрешена Гуссерлем, но вся постановка вопроса у него, при которой до понятия «предмета» доходишь только через «смысл» познавательного акта, лишает его возможности разрешить ее.

Обратная трудность, присуща, как указано, теории «интуитивизма». Если мы определим сознание как функциональное соотношение между сознающим и познаваемым или процессом сознавания и его предметом, то из существа самого определения следует, что это соотношение должно мыслиться неразрывным, т. е. не как случайная встреча двух независимых элементов, а как логически предопределенная, следовательно, навеки данная и неразъединимая связь двух соотносительных моментов. Но этим уже уничтожается понятие предмета как «бытия в себе». В самом деле, как можем мы мыслить предмет «сам по себе», т. е. вне отношения к нашему сознаванию его, если в самом факте нашей мысли о нем дано имен, но это соотношение между нами и им? Что, мысля об объекте, мы не должны непременно в то же мгновение «сознавать» нас самих, т. е. отдавать себе отчет в присутствии субъекта и что в этом смысле нет противоречия в понятии «бытия вне отношения к субъекту» – это несомненно, но не решает вопроса. Психологическая возможность сосредоточиться на одном члене соотношения и «забыть» о другом не опровергает чисто логической необходимости, с которой само содержание первого члена, по существу, предполагает его связь с противоположным членом. Тем самым мы приведены назад, к «имманентному объективизму», приблизительно к точке зрения «имманентной философии» или «коррелятивизма»: «предмет» с этой точки зрения оказывается немислимым вне связи с субъектом и понятие предмета как того, что есть в себе до и независимо от познавательного отношения к нему субъекта, остается необъясненным и необъяснимым. В этом отношении не помогают и другие, дополнительные указания интуитивизма, сколь бы правильными и ценными они ни были сами по себе. Мы разумеем, с одной стороны, указание на вневременность «гносеологической координации» между субъектом и объектом и обусловленную ею возможность временного расхождения между бытием предмета и его сознаванием или познаванием, и, с другой стороны, различие между сознанием как простым обладанием предметом и знанием как обладанием дифференцированным, уясненным содержанием предмета. Что касается первого указания, то

оно само по себе, несомненно, справедливо: всякий факт знания о прошлом и будущем есть его подтверждение. Мы оставляем здесь в стороне, что этот факт заключает в себе некоторую загадочность, требующую объяснения. Но указание это и недостаточно для объяснения понятия предмета как бытия вне отношения к сознанию: ибо из него следует лишь, что предмет независим (по времени) от отдельного акта познавания, но не от знания или сознания как такового. Точнее говоря, согласно этому объяснению можно понять, что познанное существует во времени независимо от момента его познавания, но остается неуясненным, как и на каком основании мы знаем о существовании в самом предмете еще не познанных определенностей. И здесь нам не может помочь и второе указание, различающее простое обладание предметом в сознании от знания его содержания. Дело в том, что предмет мыслится нами необходимо с трех сторон: 1) сам по себе, в своем «в себе бытии» он есть абсолютная полнота определенности; 2) до своего опознания он есть для нас *x*, неопределенное «нечто», подлежащее определению; 3) после опознания он есть для нас же познанный предмет, или его собственная определенность образует содержание нашего знания о нем. В этой третьей стороне, конституирующей понятие «знания», предполагается, очевидно, не только вторая, но и первая сторона. Если бы мы не знали заранее, т. е. до осуществления знания, что предмет сам по себе, в его скрытом для нас бытии есть не хаос, а полнота определенности, то раскрытую затем нами определенность мы не могли бы признать определенностью самого предмета, и, следовательно, раскрывшееся нам содержание – «знанием». Но каким образом мы знаем, что мы имеем действительное знание, т. е. что раскрывшаяся нам определенность существовала независимо от нашего знания о ней? Из рассматриваемой теории, собственно, должно было бы следовать, что предмет до своего опознания мыслится именно так, как он «дан», т. е. как неопределенность, т. е. что мы процессом познавания не раскрываем сущую в себе определенность, а творимое из хаоса (как это и полагает объективный идеализм «марбургской школы»). Таким образом, понятие предмета как в себе сущей полноты определенности, т. е. предмета в том отношении, в каком он трансцендентен не только отдельному акту познавания, но и знанию вообще (не в смысле его недоступности знанию, а в смысле независимости от него) остается по-прежнему непонятным. Вся эта теория опирается, в сущности, на уже готовое, заранее принятое понятие предмета как трансцендентного бытия, и потому при всей своей правильности недостаточна для его объяснения.

Таким образом, трансцендентный объективизм (или – что то же – имманентный реализм) также неизбежно должен прийти к дилемме, аналогичной дилемме идеализма и имманентного объективизма. Либо знание направлено на «подлинный предмет», т. е. не предмет, существующий независимо от знания о нем; тогда остается непонятным, как возможно понятие такого предмета, т. е. как мы знаем о бытии именно с той его стороны, с которой оно есть непознанное, вне знания сущее бытие. Либо же предмет непосредственно дан знанию в том смысле, что целиком, во всех конституирующих его моментах, есть элемент в строении самого знания и, следовательно, объемлется знанием; тогда это уже не есть подлинный предмет, ибо у него отсутствует отличительный признак предмета–трансцендентность, в смысле бытия, независимого от знаниями трансцендентный объективизм перестает уже быть самим собой, а сливается с имманентным объективизмом.

5. Если мы теперь, оставив в стороне гносеологические направления, как они выражены в определенных системах продумаем строение самой проблемы и заложенные в ней внутренние мотивы, влекущие к развитию разнородных направлений, то мы заметим, что этой проблеме присуща своеобразная диалектика, в силу которой именно крайние выражения прямо противоположных направлений сближаются между собой и ведут к тождественному результату.

А именно, абсолютный субъективный идеализм, утверждающий, что «трансцендентный предмет» не только непознаваем, но и немислим, т. е. есть противоречивое понятие, и что все доступное нам есть содержание нашего сознания, – и крайний имманентный реализм, утверждающий, что предмет во всей его реальности имманентен, т. е. как бы воочию стоит перед нашим сознанием, и есть содержание последнего – по своим последним выводам оказываются явно тождественными. Эта диалектика была ясна уже Беркли (хотя он и не вывел

из нее необходимого заключения, что в основе ее лежит некоторая неясность понятий): проповедуя субъективный идеализм, восставая против понятия бытия, независимого от сознания, он вместе с тем подчеркивал чисто реалистический характер своих выводов и заявлял, что он не вещи делает представлениями, а наоборот – «представления» признает самими вещами. Точно также исторически основная мысль реализма – совершенная имманентность знанию реального предмета, во всей полноте его определенностей, во всей кажущейся отрешенности его от сознания – была развита в идеалистической по замыслу системе Канта. И в самом деле, если для идеализма «предмет» есть не что иное, как «представление», т. е. имманентное содержание сознания, а для реализма «сознание» есть не что иное, как универсальное обозначение для имманентности самого предмета, для его доступности и наличности у нас, то итог получается один и тот же: втиснем ли мы всю безграничность бытия в узкие рамки сознания, или раздвинем сознание так, что оно захватит всю безграничность бытия, мы придем, по существу, к одному и тому же соотношению – в обоих случаях сферы сознания и бытия совпадают между собой. Этим принципиальным, в чистом виде лишь редко продумываемым до конца соотношением объясняется не только неизбежное развитие метафизики абсолютного из системы Канта, но и поразительная, все растущая близость в современной философии идеалистических и реалистических построений. «Имманентный объективизм» есть с этой точки зрения не отдельное, самостоятельное направление, а имеет более широкое значение центра, к которому с двух крайних концов тяготеют принципиально разнородные замыслы. С одной стороны, в идеализме утверждаемый им всеобъемлющий характер сознания несовместим с «субъективностью» последнего, ибо целое не может равняться части. Поэтому понятие сознания неизбежно видоизменяется и приближается к реалистическому его пониманию. С другой стороны, в реализме полная имманентность предмета знанию, а тем самым и сознанию, несовместима со строго трансцендентным характером предмета. Поэтому понятие предмета должно видоизменяться в направлении идеалистического его понимания. Оба направления с разных сторон подходят к одному и тому же выводу: к имманентности «предмета» «сознанию» и к соотносительности, в сознании, понятий «предмета» и «знания». Но поскольку этот вывод строго формулирован, поскольку мы, через ряд промежуточных ступеней, приходим к тождеству между сознанием и бытием («предмет сам в себе = предмет знания = знаемый предмет = знание предмета = предметность знания = предметный момент сознания» или в обратном порядке), то уже лишь от чисто психологических, принципиально несущественных и даже неправомερных оснований зависит, где в этом тождестве помещается психологическое подлежащее и где – сказуемое, что «сводится» к чему: «предмет» к «сознанию» или «сознание» к «предмету». Если мы скажем, что «предмет» есть «только» обозначение своеобразного характера сознания, то мы высказываем, как будто, идеалистическую теорию; если мы, наоборот, скажем, что «сознание» есть «только» обозначение наличности, раскрытости для нас самого предмета, то мы утверждаем, казалось бы, нечто прямо противоположное. И эти утверждения действительно были бы прямо противоположны, поскольку понятия «предмета» и «сознания» могли бы быть определены независимо одно от другого. Но так как они в действительности предполагают друг друга, то всякое «сведение» одного из них к другому лишено смысла. Такое «сведение» уничтожает значение того понятия, к которому «сводится» противоположное: так, в идеализме понятие «сознания» или «представления», расширенное до пределов предметного бытия, перестает уже быть каким-либо определенным понятием, и, наоборот, в реализме предмет абсолютно имманентный не отвечает уже требованиям понятия предмета. Обе точки зрения возможны, как определенные решения гносеологической проблемы, только поскольку они, так сказать, не договорены до конца, опираются на понятия, не доведенные до последней ясности.

Это положение дела приводит с необходимостью к двоякому выводу: во-первых, как идеализм (развитый в имманентный объективизм), так и имманентный реализм («трансцендентный объективизм») содержат каждый несомненную долю истины: первый уясняет необходимость сведения понятия «трансцендентного предмета» к чему-то иному, что было бы непосредственно самоочевидно и в этом смысле «имманентно»; последний уясняет,

что при этом объяснении не должны быть утрачены черты, характеризующие предмет именно в его трансцендентности, в его независимости от его сознания и познавания. С другой стороны, каждое из этих направлений не в состоянии разрешить проблемы предмета именно потому, что каждое из них в своем осуществлении должно учесть тезис противоположного (идеализм – трансцендентный характер предмета, реализм – имманентность предмета), и именно на этом терпит крушение. Отсюда следует, что разрешение загадки «предмета» возможно лишь через органическое сочетание мотивов обоих направлений – иначе говоря, через уяснение соотносительности понятий «имманентности» и «трансцендентности», «сознания» и «независимого от сознания бытия». Тем самым мы приведены назад к той двойственности, которая составляет исходную точку гносеологического анализа и основную мысль дуалистического или «наивного» реализма. Последний источник трудностей, к которым приводят в вопросе об отношении между сознанием (или знанием) и предметом одинаково и имманентный, и трансцендентный объективизм (идеализм и имманентный реализм), заключается в неустраимости этой двойственности между «предметом» и «знаемым содержанием», тогда как обе эти теории именно эту двойственность и пытаются устранить. Отсюда следует, что выход из противоречий дуалистического («наивного») реализма должен быть иным, чем тот, который намечен рассмотренными направлениями. Указанная двойственность должна быть не устранена, а сохранена и лишь непротиворечиво объяснена. Идеализм и имманентный реализм, с полной убедительностью вскрывая несостоятельность идущего дуалистического понимания познания, не учитывают той истины, которая, правда, лишь в искаженном виде содержится все же в смутной, логически беспомощной и противоречивой формулировке наивного реализма. Не в том заключается ошибка последнего, что он вообще признает различие между познанным содержанием и самим предметом в его независимом бытии и отношение между ними в случае осуществленного знания объясняет как тождество по материальному составу двух формально различных гносеологических моментов, а лишь в том, что это тонкое, трудноуловимое в его специфической природе своеобразное различие он грубо отождествляет реальным различием двух обособленных областей. Конечно, предмет «сам по себе» и наше знание о нем, т. е. наличное в знании его содержание, не суть две обособленные реальности, которые можно было бы сравнить по их материальному составу. Идеализм и имманентный реализм вполне правы, указывая, что в знании дано в этом смысле только нечто единое – все равно, будем ли мы называть это «содержанием знания» в смысле «простого представления» или «самим предметом». Но именно в пределах этого реального единства, на почве достигнутого монистического понимания, должна быть вскрыта, и теперь уже в своей подлинной природе, прежняя двойственность. Трудность уловления этой двойственности в ее чистом виде заключается в том, что здесь мы имеем совершенно исключительный, специфический, ни в каких иных областях не встречающийся тип различия. Во всех иных объектах знания нам известны лишь два типа различия: различие логическое, или по содержанию, и различие числовое, или по бытию, и мы с очевидностью усматриваем, что этими типами исчерпывается мыслимое значение понятия различия. Ни одно из этих различий – как совершенно справедливо уясняет это гносеологический монизм – неприменимо к отношению между содержанием и предметом (по крайней мере, в случае осуществленного адекватного знания). Что то и другое не суть две численно различные или обособленные реальности, ясно с абсолютной очевидностью, и не нуждается в дальнейших пояснениях. Но и по содержанию они должны совпадать – это признает даже и наивный, дуалистический реализм; если, не боясь неуклюжего сочетания слов, мы захотим выразить это соотношение, то мы должны будем сказать: содержание содержания и содержание «самого предмета» очевидно тождественны, иначе это содержание не было бы именно содержанием этого предмета. Как бы часто содержание наших мнений и представлений ни расходилось с содержанием самих предметов, знанием мы называем именно то соотношение, когда эти содержания совпадают, т. е. тождественны. Итак, то, что мы познаем, на что направлено наше знание, есть именно сам предмет, а не его дубликат или отношение между ним и его дубликатом: предмет познаваемый и предмет «сам по себе» есть численно один и тот же



предмет. И то, что мы в нем познаем, т. е. содержание нашего знания, совпадает с тем, что он сам имеет, т. е. с его собственным содержанием: знание по своему содержанию не отличается от содержания самого предмета. И все же, несмотря на эту, так сказать, двойную тождественность, «сам предмет» и знание о нём или знаемое его содержание, как мы уже с достаточной ясностью видели, в каком-то смысле все же суть нечто различное; и даже утверждение самой этой двойной – числовой и качественной – тождественности не имело бы никакого смысла, если бы не было двух соотносимых и с этих сторон отождествляемых отдельных членов.

Смысл этого специфически гносеологического различия, не совпадающего ни с качественным, ни с чистовым различием должен быть уже ясен из предыдущего, хотя возможность этого различия еще не показана. Это есть именно различие меж неизвестными известным, между г, как символом скрытой от нашего знания полноты определенностей, и раскрытой в нашем знании определенностью.

Не два отдельных предмета (как это толкует дуалистический реализм), а один и тот же предмет дан нам все же в двух принципиально различных гносеологических аспектах: с одной стороны, как неведомый, с другой стороны – как познанный. Или, иначе говоря, содержание и предмет не суть две реально разных вещи, ибо знаемое содержание есть именно содержание самого предмета, и предмет есть именно то самое, что имеет это содержание. Но предмет мы все же отличаем от содержания тем, что содержание есть всегда заемое содержание, т. е. предмет, или то в предмете, что находится в состоянии известности, тогда как «самим предметом» мы называем то же самое, данное в состоянии неизвестности и только как бы на наших глазах превращающееся в известное, обнаруживающее свою определенность. Мы называем познанное содержание содержанием предмета или говорим, что в нем мы познаем «сам предмет» в силу того, что это же содержание мы мыслим имеющимся и в скрытой форме, т. е. независимо от того, что оно есть содержание знания. Один и тот же – качественно и нумерически – объект дан нам в двух модальностях, и это различие модальности обосновывает различие между «предметом» и «содержанием». Точнее говоря, мы имеем здесь не два, а три различных понятия: 1) чистое содержание, т. е. знаемая определенность, мыслимая как таковая, т. е. вне отношения к своей иной модальности; 2) чистый предмет, т. е. определенность в состоянии скрытости или «независимости от знания», также мыслимая вне отношения к своему иному состоянию познания; 3) содержание как содержание предмета, или предмет как предмет, имеющий данное, познанное содержание, единство предмета и содержания. При этом последнее понятие есть не производное из первых: двух, не итог их механического сочетания, несущественного для внутренней природы каждого из них, а исконное единство, из которого посредством неосуществимой до конца «формулы вычитания» мы как бы противоестественно изолируем два отдельных, по существу же строго соотносительных момента. Содержание есть всегда содержание предмета, и предмет есть всецело предмет, раскрывающийся (более или менее) в своем содержании. Во всяком акте знания мы имеем х, раскрывающееся в А, или А, сознаваемое как определение х. Из того, что «содержанке» и «предмет» суть гносеологически или модально разные моменты, не следует, что они суть самостоятельные, независимые друг от друга реальности; напротив, они мыслимы именно лишь как два соотносительных момента или аспекта одной реальности. Но и, с другой стороны, из того, что оба эти момента мыслимы только во взаимной связи и выводимы только из своего единства, не следует их абсолютная тождественность; напротив, в пределах этого единства мы неизбежно встречаем модальную двойственность, неразрывную связь двух разных моментов. «Содержание предмета» и «предмет, имеющий содержание», есть, конечно, одна и та же реальность, и в этом смысле между ними может быть поставлен знак равенства. Но это равенство не есть абсолютное тождество понятий, а лишь эквивалентность двух разных определений. Оба они упираются в тождественное понятие «единства или соотносительной связи между предметом и содержанием»; но это тождественное понятие они обозначают с разных сторон, выделяют в нем два разных момента, каждый из которых хотя и немислим вне отношения к другому, но в этом отношении имеет свое определенное, особое место. Совершенно так же «красота розы» не есть то же самое, что «красная роза», хотя оба понятия мыслимы лишь во взаимной связи,

предполагают друг друга и с разных сторон обозначают тождественное понятие единства данного цвета с данной вещью.

6. Итак, «содержание» и «предмет» есть один и тот же объект, как «известное» и как «неизвестное», при чем оба эти гносеологические аспекты даны совместно и во взаимной связи: «известное» есть узнанное неизвестное, и неизвестное есть то, в чем открывается изустное. Из этой строгой соотносительности, из этой немислимости одного момента вне связи с другим следует, что оба они в известном смысле даны, т. е. что не только содержание, но и предмет в его отличие от содержания непосредственно имеется у нас. Предмет «сам по себе» в своей определенности непосредственно, правда, скрыт от знания; он представлен в нем лишь как неизвестное, подлежащее определению, как  $x$ , но в качестве  $x'$ а он все же сам присутствует в знании, ибо этот характер неизвестности илизапределъности и конституирует само понятие предмета. В этом отношении нам особенно существенно, после того, как уяснена законность дуалистического мотива «наивного реализма», окончательно преодолеть именно его наивную, реалистическую форму. Последний источник этого реалистического дуализма, объявляющего эти два разных гносеологических аспекта двумя реально разными вещами, лежит в том, что характер «скрытости от нас» предмета как такового, его свойство быть  $x'$ ом, подлежащим определению, толкуется наивной точкой зрения как производный признак, как следствие, вытекающее из реальной отделенности предмета от «сознания»; подобно тому, как, например, различие между видимым мной письменным столом, за которым я сижу, и письменным столом в чужом кабинете основано на том, что мы имеем дело с двумя реально разными столами. Такое толкование очевидно недопустимо; содержание нашего знания относится именно к самому предмету, и, следовательно, здесь не может быть двух отдельных предметов, как будто бы знание было вечно обречено не попадать в цель, – направляясь на один предмет, овладевать совсем другим. Неведомое,  $x$ , и предмет, определенный в знании, есть один и тот же предмет. Из этого с очевидностью следует, что этот моменту присутствующий в знании, есть не знак, по которому мы умозаключаем к отделенному от нас иному, «самому» предмету, не косвенное указание на отсутствующий предмет, а есть именно форма, в которой, до осуществленного знания, нам дан сам искомый предмет гносеологическая форма, по своему смыслу тождественная с присутствием самого предмета. Пока признак неизвестности, скрытости от нас рассматривается как особое следствие реальной отделенности от нас предмета, понятие предмета остается совершенно непостижимым: как можем мы знать или хотя бы мыслить наличность того, что по самому своему понятию отделено от нашего знания? Но что же мы разумеем под этой «реальной отделенностью» предмета, как не именно то своеобразное гносеологическое отношение, что предмет дан нам в форме  $x$ ? Слова, заимствованные из обозначения пространственных определений, не должны здесь запутывать нас. Сознание – не сосуд, имеющий непроницаемые стены, и «запределъность предмета» не значит, что предмет лежит по ту сторону этих стен. Она значит именно только, что определенность предмета не дана непосредственно. И раз в этом признаке «неизвестности» или «скрытости» мы усмотрим самый смысл понятия «отделенности от нас», понятие предмета, по крайней мере, теряет свой противоречивый характер. Предмет в своей определенности скрыт или отделен от нас; но до самой этой отделенности, или, что то же самое, до самого предмета в его неизвестности мы не доходим каким-либо косвенным путем; этот предмет как цель знания непосредственно дан именно в форме неведомого  $x'$ а, как момент, с самого начала присутствующий у нас. Определенность предмета непосредственно трансцендентна нам (и становится имманентной лишь особым путем, исследование которого составит тему наших дальнейших размышлений); но предмет как таковой, т. е. именно предмет с еще неопределенным содержанием, с самого начала входит в состав нашего знания. Всякое знание, как мы видели, относится к самому предмету, как к  $x'$ у, и теряет всякое разумное значение вне отношения к нему; этот  $x$  «дан» в знании, конечно, в ином смысле, чем знаемое «содержание», ибо он дан именно как  $x$ , как неизвестное; но в этом своем смысле он дан с полной очевидностью, положительное значение которой нам выяснится ниже и которую здесь мы постигаем лишь из невозможности иного – из немислимости знания вне этого допущения. Предмет, таким образом, доступен нам во всей

своей недоступности, именно потому, что в качестве  $x'$  он присутствует в составе знания, а в этом качестве и состоит – для знания – его сущность как неизвестного или «независимо от знания существующего» предмета, ибо «неизвестность» и «независимость от нас» или «самостоятельность» предмета суть не два различных понятия, а одно и то же понятие;  $x$  есть, следовательно, не симптом, по которому мы каким-то непостижимым способом догадываемся о присутствии предмета, а сам предмет во всей предметности его бытия, стоящий перед нами. Иначе говоря, мы должны различать два понятия знания: знание в узком смысле есть содержание знания в его противоположности предмету, и в соетцр этого знания предмет, конечно, не входит. Но это знание немисливо иначе, как в связи со знанием в широком смысле, т. е. как момент знания о предмете, содержания в его отнесенности к определяемому им  $x'$ ; это знание в широком смысле есть то, что в начале нашего исследования мы обозначили как смысл знания, в отличие от его содержания – содержание, отнесенное к предмету, высказываемое содержание в его отношении к предмету, о котором оно высказывается; и в этом смысле  $x$  или предмет входит в состав знания. И по крайней мере в формально логическом отношении нет никакого противоречия в том, что «мы знаем то, чего не знаем», ибо нам действительно доступно не только содержание, но и то, что ему противопоставляется в качестве неизвестного предмета, и знание в смысле известного содержания не должно быть смешиваемо со знанием в смысле отнесенности его к предмету;  $x$  как символ неизвестного в этом своем смысле есть вполне определенное понятие, и в этом понятии дано знание неизвестного предмета. Итак, понятия предмета и содержания суть выражения качественно и реально тождественного объекта, но лишь в двух принципиально различных и неразрывно соотносительных гносеологических аспектах неизвестности и известности.

7. Этим разъяснением, однако, разрешение проблемы предмета отнюдь не может считаться законченным: в нем представлено только уяснение точного смысла проблемы, т. е. расчищена почва для ее разрешения. Мы показали, что для возможности знания необходимо, чтобы в его составе присутствовал сам предмет в аспекте неизвестности. Но как неизвестное может вообще присутствовать? Или, если все, о чем мы мыслим, есть в широком смысле слова содержание знания, то как может быть таким содержанием то, что по самому существу своему противоположно всякому содержанию? Как может быть нам дано абсолютное нечто, которое не есть никакое определенное «это» и вместе с тем не есть ничто? Речь идет тут, очевидно, не о двусмысленности слова «содержание», которую легко можно преодолеть введением соответствующих терминов (как это и было сделано нами в самом различении понятий «предмета» и «содержания»), а о гораздо более существенной трудности. С иной стороны смысл этой трудности может быть показан следующим образом. Если бы мы удовлетворились разъясненным понятием предмета как момента  $x$  в составе нашего знания, то мы не вышли бы за пределы имманентного объективизма и подпали бы трудностям последнего. Ведь тогда понятие предмета оказалось бы подчиненным понятию знания и тем самым сознания, возможным только на почве последнего; предмет мыслился бы лишь как зависимый момент в составе знания, т. е. значение его исчерпывалось бы его функцией в знании. Однако выше уже была уяснена недостаточность такого понятия предмета. В составе знания (в широком смысле) предмет, правда, фигурирует как  $x$ , как цель, подлежащая осуществлению, т. е. как неизвестное, внутренняя определенность которого должна быть раскрыта. Но эта его функция – как это уяснилось в особенности при анализе объективного идеализма «марбургской школы» – не может исчерпывать всего его смысла; напротив, для возможности ее необходимо, чтобы цель мыслилась в себе сущей до и независимо от деятельности ее осуществления. В формуле знания (суждения) « $x$  есть  $A$ »  $x$ , конечно, немисливо вне отношения к  $A$ : в знании «предмет» неразрывно связан с некоторым «содержанием». Но для того, чтобы объяснить эту формулу, мы должны понять  $x$  как таковое, т. е. независимо от его отношения к  $A$ , иначе мы впадаем в ложный круг: знание о предмете предполагает наличие предмета, а последняя предполагает в свою очередь знание. Таким образом, недостаточно показать, что в составе знания (и, следовательно, сознания) должен присутствовать «сам предмет» в форме  $x$ ; надо показать, как это возможно. Понятие предмета, говоря терминами Фихте, должно быть в нашей мысли

переведено из состояния фактичности в состояние генетичности. Прежний, основной вопрос стоит перед нами во всей своей силе и парадоксальности: как возможно понятие предмета—в-себе, бытия, независимого от всякого знания о нем? Итог, к которому мы пришли на основании анализа логической роли понятия предмета и обзора направлений в объяснении его загадочности, дает нам лишь опорную точку для дальнейшего размышления над этой проблемой. Мы должны конкретно уяснить, что такое есть это *x*, этот «предмет в состоянии неизвестности» в составе нашего сознания и через посредство этого уяснения постараться достигнуть той первоосновы, на почве которой он возможен.

### Глава 3. Состав непосредственно—очевидного: «данное» и «имеющееся»

Λεῖπσῶ δ' ἄμωσάλεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως

Парменид

Предыдущий анализ показал, что нам какимто образом должен имманентно предстоять сам предмет знания в той отличительной его черте, которая делает его именно трансцендентным предметом, т. е. в качестве неизвестного, еще не определенного «нечто», в котором позднее осуществленное знание вскрывает определенности как внутренние принадлежности самого предмета. Этот вывод должен быть теперь проверен прямым описанием состава сознания.

Я смотрю на расстилающийся передо мной летний пейзаж. Я вижу синеву неба, зелень лугов и леса, струи серого дыма из труб домов, слышу крики людей, работающих в поле, обоняю доносящийся до меня аромат свежего летнего воздуха. Вся эта картина, конечно, «непосредственно дана» мне, присутствует в моем сознании. Само собой разумеется, что «непосредственно» мне даны не эти *понятия*, в которых я выражаю и с помощью которых я передаю стоящую передо мной картину, а именно сама эта совершенно конкретная картина. Понятия, с одной стороны, далеко не исчерпывают всей полноты того, что я непосредственно воспринимаю в этой картине, а скорее только намечают некоторые из ее черт, и, с другой стороны, понятия эти сами по себе вовсе не «даны», а суть результат лишь некоего «постижения», некоторой умственной переработки непосредственно данных содержаний. Всякая выраженная в понятии определенность, как мы уже знаем, не вмещается в имманентный материал знания, ибо содержит в себе расширение его в сферу вневременного бытия и сопоставление его с иными, не данными в восприятии, содержаниями. Здесь же мы должны сосредоточиться лишь на самом имманентном материале знания, на — непосредственно невыразимой — конкретной картине, которая в данный момент воочию стоит перед нами.

Одновременно с этой картиной, которую я таким образом воочию воспринимаю, я имею ряд мыслей, содержание которых я *противопоставляю* непосредственно—данному в качестве того, до чего я *дохожу*, т. е. чего я *не имею* непосредственно перед собой. Так, я думаю о том, как изменится вся эта картина с наступлением зимы; я вспоминаю о других пейзажах, некогда виденных мной; я знаю, что далеко отсюда, от этой местности ровных полей и скудного света, лежит невидимая, недоступная для меня в этот момент страна высоких гор со снежными вершинами и с сияющими от избытка света зелеными склонами и долинами, страна с другими домами и другими людьми. Возвращаясь назад к видимой мной картине, я и в ней, точнее, в том, что она мне говорит, нахожу бесконечный материал для размышлений. Реальность, о которой говорит мне эта картина, полна содержаний, которые не сразу и не во всей своей полноте мне доступны. И в этой скрытой от меня реальности, на которую указывают непосредственно предстоящие мне образы, все может служить темой для многообразных размышлений и догадок. Каждая из человеческих фигур, которые здесь движутся, имеет недоступную для меня свою личную жизнь, свои радости и печали, заботы и интересы, свое прошлое и будущее. Но и все остальное, что для моего взора сливается в одну картину, все полно жизни, богатых содержаний, из которых я могу узнать лишь ничтожную часть: каждая букашка есть сложный организм, таящий в себе целый микрокосм, в каждой пылинке, в каждой частице воздуха движутся мириады атомов.

В силу этого я имею возможность, а вместе с тем и потребность, в каждое мгновение дополнять непосредственно стоящую передо мной картину новым содержанием, которое я только «мыслю», т. е. которое не имеет очевидности наглядно данного, а есть лишь результат моей умственной работы или доступно только косвенно. Мои мысли о прошлом и будущем, о том, что граничит с видимым мной горизонтом и о далеких странах за его пределами, о всем вообще, что не вмещается в пределы зрительного поля данного момента, как и мои мысли о том, что скрывается как бы в глубине этой картины, оставаясь недоступным для меня, все это окружает бесконечным фоном данную мне картину и насыщает ее изнутри новым, бесконечно богатым содержанием. Когда берешь живое сознание и всматриваешься, вне всяких теорий, в его подлинную, фактическую природу, то учение, что сознание есть «совокупность ощущений» или вообще складывается целиком из «опыта», из «непосредственно данного», оказывается в таком вопиющем противоречии с реальными фактами, что становится непостижимым, как оно могло вообще возникнуть. Уже для того, чтобы выйти из моей комнаты на улицу, я должен совершенно преобразовать, переработать «непосредственное данное», дополнить его извне и пропитать изнутри новым содержанием. Мимолетные образы комнаты, возникающие и сменяющие друг\*друга с каждым поворотом головы, я должен мысленно объединить в «непосредственно невидимую» комнату, как неподвижное оформленное целое; и это мыслимое содержание я должен связать с новыми содержаниями – представлением о расположении комнаты в квартире, о доме в целом, об его пространственном отношении к улице и т. п.; человек, который бы действительно жил только в «непосредственно–данном», не мог бы найти дороги из своей комнаты или, вернее, не мог бы даже искать ее. Между этим творческим расширением и преобразованием «непосредственно данного», необходимым для самой элементарной практической ориентировки в действительности, и глубочайшими научными метафизическими, религиозными прозрениями, которые заменяют все видимое и доступное нам недоступными никакому взору картинами шарообразной земли, солнечных систем, электронов, монад, Бога и пр., не существует принципиального, качественного различия. Всюду, во всех проявлениях живого сознания мы имеем этот факт избыточных содержаний, не вмещающихся в непосредственно предстоящую, имманентно данную картину, и только в силу связи с этими новыми, не–данными содержаниями само непосредственно данное приобретает для нас смысл; этот факт настолько универсален и постоянен, что нам даже трудно отдать себе отчет в нем, и нужен особый, трудный процесс абстракции, чтобы из совокупных содержаний, которыми в каждый момент занято сознание, выделить, обособить то, что действительно «непосредственно дано».

Откуда я беру право на эти новые содержания? Насколько *основательно* это дальнейшее, присоединенное мной содержание? Быть может, все оно, а не только отдельные его элементы, что во всяком случае всегда возможно, лишено всякого прочного основания, есть простая выдумка, в которую я могу верить или не верить, но которую я не в силах проверить? Да и как я могу ее проверить? Если, вспоминая местность, невидимую отсюда, я отправляюсь в нее и сверю свое воспоминание с живым впечатлением, то откуда я знаю, что это впечатление относится не только к данному моменту, когда я его имею, но что содержание его было таким же и тогда, когда я воображал его, или что оно вообще существовало раньше, чем я увидел его? Есть ли действительно прошлое и будущее, которое никогда мне не дано как таковое и содержание которого мне известно всегда только как *настоящее*, т. е. без всякой гарантии за его наличность, именно как части будущего и прошлого? И если все, что мне дано, есть *теперь*, то оно также есть только здесь; за пределами этого *здесь* я ничего не знаю; перенесясь в другое «*здесь*», я только меняю содержание этого «здесь», но никогда не проникаю непосредственно в «*там*», в то, что лежит за пространственными пределами видимой мне сферы. И наконец, если я ограничен вширь пределами «здесь» и «теперь», то я ограничен и вглубь. Не только то, что шире данного клочка времени и места, непосредственно мной созерцаемого, но и то, что лежит как бы позади поверхности вещей – внутреннее строение тел, мельчайшие частицы и движения, скрывающиеся за видимой формой – также недоступно мне. Я могу под микроскопом увидеть то, чего я не вижу простым глазом; но откуда я знаю, что то, что я видел под микроскопом,

продолжает невидимо существовать во всем, на что я в данный момент гляжу без микроскопа? Словом, все, что я, так или иначе, могу «увидеть», «непосредственно воспринять» в качестве такого непосредственно–данного, самоочевидного содержания, имеет силу только в самый момент восприятия и каждый раз лишь в отношении того, что именно в данный момент мне так предстоит. Как бы мы ни расширяли такой опыт, он всегда даст только множество разрозненных картинок, каждая из которых в момент ее усмотрения самоочевидна, но которые никогда не могут быть сложены в более широкое и длительное, связное знание о мире. Если «знать» значит иметь достоверность, а достоверность означает непосредственную наличность или «данность», которая всегда распространяется только на то, что есть «здесь» и «теперь», то понятие *знания того, что лежит за пределами «здесь» и «теперь»*, немислимо, ибо содержит внутреннее противоречие.

Правда, и в обыденной жизни, и в науке мы стремимся проверить наши догадки о содержании «неданного», и нам кажется, что это иногда осуществимо. Но когда мы вдумываемся в те основания, по которым мы верим в осуществимость этой проверки, то мы видим, что эта вера опирается именно на те допущения объективной реальности «примышляемого» и однородности его с «данным», которые сами никогда не могут быть проверены никаким опытом. *Если я уже верю, что за пределами непосредственно данного имеется вообще что-то иное, хотя и не данное, но все же существующее, и если я верю, что наблюдаемое мной здесь и теперь* сохраняет силу и за пределами самого поля наблюдения и распространяется на всякое *там и тогда*; то я имею возможность в отдельном частном случае «проверить» свою догадку, т. е. посмотреть, соответствует ли содержание, допущенное мной относительно этих *там и тогда*, тому, что я могу непосредственно наблюдать *здесь и теперь*. Проверка именно в том и заключается, что мы имеем некоторый опыт, содержание которого мы не только констатируем как таковое, т. е. в его значении для данного места и момента, но и непосредственно относим к нашей догадке о «неданном». Я вспоминаю, например, стихи и не уверен, правильно ли я их воспроизвожу; я нахожу стихи в книге и таким путем узнаю, была ли моя догадка истинной или ложной. Или я строю допущение, что шум, который я слышу в соседней комнате, произошел от падения на пол плохо укрепленной картины; я вхожу в комнату и через «непосредственное восприятие» проверяю это допущение. Но убедительность этих проверок опирается на уверенность, что стихи существовали и в закрытой книге, что лежащая на полу картина висела на стене в комнате, когда меня тут не было; но эта уверенность сама никаким опытом проверена быть не может, ибо всякий опыт говорит только за себя, а не за то, что лежит за его пределами. Таким образом, общая вера в реальное существование содержаний неданных, лежащих за пределами непосредственно воспринимаемого содержания, *сстьусловие*, вне которого не может быть проверено отдельное допущение о том, что именно в каждом данном случае имеет место в этом «за–опытном» бытии. Мы приходим, по–видимому, к неизбежному заключению: убеждение в существовании чего-то однородного с содержанием опыта за пределами непосредственного опыта есть слепая и недоказуемая вера, вымысел, который никогда не может быть проверен.

Эта беда была бы непоправима, если бы к ней не присоединялась вторая. Разрешив отрицательно вопрос о правомерности примышляемого содержания, мы стоим теперь перед другим вопросом: откуда это содержание вообще взялось в нас? На первый взгляд, казалось бы, что нет ничего легче, чем ответить на этот вопрос. В качестве ответа сами собой напрашиваются общеизвестные не только в науке, но и в обыденной жизни понятия «воспоминания», «воображения», «ассоциации идей» и т. п. При ближайшем рассмотрении, однако, обнаруживается, что эти понятия нам отнюдь не могут помочь. С одной стороны, они недостаточны, не дают полного объяснения искомого явления. *Вообразить*, например, по поводу видимого летнего пейзажа соответствующий зимний пейзаж и знать или верить, что этот видимый летом пейзаж сменил собой в *действительности* зимний пейзаж и в свое время снова будет им сменен, – это суть две совершенно различные вещи; и если воспоминание воспроизводит прошлое именно как реальное прошлое, ибо воспоминанием мы именно и называем то воображение, которое сопровождается верой в прошедшую реальность его образов,

то перенесение этого прошлого на настоящее и будущее, например, когда мы, «на основании» воспоминания, уверены, что за летом снова наступит зима или что Париж, который я в данный момент не вижу и только «вспоминаю», продолжает существовать и теперь, – это перенесение есть уже во всяком случае не одно «воспоминание» и ни в каком «воспоминании» не может быть дано. С другой стороны – и это еще гораздо важнее: в лучшем случае эти способности помогают нам *заполнять* невидимые, непосредственно недоступные части мира определенном содержанием; но они никогда не могут создавать само понятие «недоступной реальности», т. е. саму мысль о том, что непосредственно данным не исчерпывается все сущее, а что оно есть лишь маленький клочок реальности, со всех сторон окруженный *какими-то иными содержаниями*. Это убеждение есть и здесь *условие*, вне которого немислима сама деятельность воспоминания и воображения. Относительно воспоминания само собой очевидно, что оно уже опирается на идею «прошлого», т. е. предполагает наличность – именно в направлении прошедшего – чего-то иного, кроме непосредственно воспринимаемого настоящего. Но и воображение – все равно, есть ли это свободная фантазия, руководимая произвольным ходом ассоциации представлений, или оно руководится известными критериями и сопровождается уверенностью в реальном значении своих созданий – не имело бы, так сказать, места, которое оно могло бы заселить этими созданиями, если бы у нас заранее не было убеждения, что непосредственно данными содержаниями не исчерпывается все сущее или возможное. В рассматриваемом вопросе для нас существенно не возникновение тех частных содержаний, которыми мы заполняем «примышляемый мир», а именно возникновение самого этого запредельного опыту бытия; не мысль о том, что именно существует за пределами «данного», а мысль, что там *вообще существует нечто*, есть загадка, которая нас интересует. Очевидно, что эта идея чего-то, лежащего за пределами воспринятого, не может быть итогом какого-либо *воспроизведения*, ибо «воспроизводиться» может лишь то, что раньше было как-либо дано первичным образом, «запредельное» же, по самому своему понятию, никогда не «дано». Столь же очевидно, что сама эта идея не может быть результатом умозаключения, не может быть косвенно «выведена». Если можно сказать, что об отсутствующем я умозаключаю по присутствующим явлениям, что наблюдения над реальными связями явлений заставляют меня при наличности одного явления предполагать или допускать и наличность другого, связанного с первым, хотя бы это второе явление само по себе не присутствовало в опыте, то вполне ясно, что для этого я должен заранее допустить, считать правдоподобным и мыслимым, что *отсутствующее может все-таки существовать*. Пока у меня такой мысли нет, до тех пор моя уверенность в необходимой связи между двумя реальностями будет просто разрушаться, опровергаться каждым опытом, в котором присутствует воочию лишь одно из явлений и не дано другое; и при этом условии ни одна закономерная связь между явлениями не могла бы быть обнаружена и получить признание.

Итак, откуда же взялось у нас убеждение, что за пределами непосредственно данной картины есть еще нечто иное? Откуда самое понятие «*нечто неизвестное*», понятие неведомой реальности, недоступного предмета? Очевидно, если нам дано только то, что стоит перед нами воочию, как «имманентный материал знания», то вопрос остается абсолютно неразрешимым. Повторяем, удивительно здесь не то, что люди допускают то или иное определенное содержание за пределами «опыта»; удивительно то, что они допускают вообще *что-то*, что они имеют понятие *чего-то недоступного*, что они ставят вообще вопросы о чем-либо. Откуда мысль о неведомом, если все дано и вне данного в сознании вообще нет ничего? Этот вопрос достаточно поставить, чтобы понять его неразрешимость – и, следовательно, его неправильность. Простое констатирование того, что в каждый момент может быть найдено в любом сознании, приводит нас к тому же выводу, который выше был косвенно обоснован: «*неведомое*», «*запредельное*», *именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержания непосредственного опыта*. Не лишено смысла, т. е. не содержит внутреннего противоречия скептическое утверждение, что мы не знаем и никогда не узнаем с полной достоверностью того, *что именно* лежит за пределами непосредственно данного – все равно, верно или неверно по существу такое утверждение. Но

сомнение в том, что «что-то вообще» за этими пределами есть, внутренне противоречиво. Ведь суждение «нечто неведомое есть» есть чистая тавтология. Я не образую первоначально понятия «нечто», чтобы потом приписать ему реальность; напротив, «нечто» и значит нечто иное, как «неведомое сущее». И раз у меня есть, и есть первичным образом, это понятие, ибо оно невыводимо ни из чего иного, то сомнение в нем лишено смысла; сама его наличность тождественна с наличностью у меня непосредственного знания о неопределенной сфере бытия за пределами непосредственно данного. Более того: даже противоположное мнение, что нам известно только «непосредственно данное» и что вне его для нас нет ничего, даже оно само предполагает молчаливо то самое, что явно отвергает. Какой смысл имело бы это *ограничение*, если бы оно не было ограничением мыслимого безграничного? Какой смысл имело бы *отрицание* запредельного опыту предмета, если бы у нас не было понятия последнего, т. е. если бы *ничего было отрицать*? Пусть выход за эти пределы строгой запрещен знанию; но это запрещение не имело бы смысла и никогда само не возникло бы, если бы мы заранее не знали, что есть такие *пределы*, или что мыслим выход, т. е. что областью опыта не исчерпывается все мыслимое. Воспрещать невозможное, вообще говоря, бессмысленно: никто не ставит таможенной или полицейской стражи на границе, недоступной переходу; или, перефразируя известную поговорку о всемогуществе английского парламента: никакой закон не воспрещает превратить мужчину в женщину. Воспрещать же *немыслимое* не только бессмысленно, но и *немыслимо*: чтобы выразить запрещение, надо уже *мыслить то, что запрещается*. Мы видим: даже само допущение невозможности выйти за пределы опыта предполагает эти пределы, которые сами *немыслимы* вне допущения чего-то запредельного; даже убеждение, что нам доступно *только* данное в опыте, предполагает непосредственную мыслимость чего-то иного. Мы должны, таким образом, снова проверить наше исходное наблюдение: что, собственно, нам непосредственно дано или известно?

1. Предыдущие размышления снова привели нас к парадоксальному положению, которое мы с самого начала усмотрели в понятии предмета знания – к выводу, что нам известно неизвестное или дано неданное. Чтобы избежать противоречивой терминологии, будем различать между «*данным*» и «*имеющимся*»; то и другое мы объединяем под общим названием *непосредственно доступного* или *очевидного*.

К числу величайших философских открытий Платона принадлежит его указание, что в области знания возможно *потенциальное обладание*, не тождественное с фактическим осуществленным владением. Подобно тому как я могу обладать платьем, не нося его фактически, или как я могу иметь запертыми в голубятне диких голубей, не будучи в состоянии во всякое мгновение взять в руки желаемую птицу, так и в сфере знания я могу многое *иметь потенциально*, и все же не иметь возможности с полной достоверностью и безошибочностью реализовать это знание (Theaetetus 197 В–199 С). Это различие между  $\text{KT}\text{t}\text{j}\text{c}\text{j}\text{u}$ ; и  $\text{e}\text{y}\text{a}\text{y}\text{o}\text{t}\text{c}\text{t}\text{c}\text{t}$ , которое мы передаем в терминах «*имеющегося*» и «*данного*», должно быть исследовано во всем его значении.

Мы видели, что сознание в каждый момент имеет, во-первых, комплекс непосредственно данных образов, и, во-вторых, мысли о содержаниях, лежащих за пределами «данного». Эти содержания, конечно, сами по себе не могут считаться непосредственно данными и самоочевидными; напротив, мысли о них суть лишь более или менее вероятные догадки, нуждающиеся в проверке, т. е. образуют область опосредствованного знания. Но мы видели также, что в основе всего этого опосредствованного знания о том, *что именно* находится за пределами данного, должно лежать непосредственное знание о том, что *там вообще что-то находится*, т. е. непосредственное знание неопределенного, неведомого по содержанию бытия за пределами «данного». Это последнее непосредственное знание мы должны теперь с полной отчетливостью и конкретностью вскрыть в составе сознания.

Мы начинаем с наиболее наглядной стороны проблемы – с вопроса о том, как нам «дано» или доступно то, что *пространственно* запредельно воспринимаемой картине непосредственно данного. Для удобства анализа мы должны упростить наш пример: пусть перед нами стоит не широкий горизонт местности с бесконечным множеством очертаний, цветов и всяких иных



впечатлений, а что-либо гораздо более простое и легко уловимое. Я стою на расстоянии одного шага от стены моей комнаты, на которой висит небольшой портрет в гладкой и узкой черной раме. Я неподвижно сосредоточиваю свой взор на портрете и отдаю себе отчет в том, что мне в данный момент «непосредственно дано». Я вижу комбинацию линий и пятен на белом фоне, замыкаемом узкой черной лентой рамы; эта рама окружена, в свою очередь, красным фоном обоев. Этот последний фон уже не имеет определенных очертаний—ближе к центру зрительного поля он дан отчетливо, дальше от него он становится все более смутным, расплывается и как-то без всяких точных границ «сходит на нет». Больше ничего мне не дано (если я допущу, для простоты, отсутствие всяких иных внешних и внутренних ощущений). «Данное мне» исчерпывается, следовательно, определенным внутри и отграниченным извне образом обрамленного портрета и неопределенным, не имеющим уловимых очертаний его фоном. Я ставлю вопрос: можно ли, хотя бы гипотетически, допустить, что этими данными кончается все на свете, что доступное мне бытие исчерпано этими бедными, ограниченными содержаниями? Конечно, я легко могу осмыслить не только более сложные, отдаленные содержания, которые мне приходят в голову в связи с этими данными, как, например, все мои размышления о лице, изображенном на портрете и т. п., ибо я могу без всяких размышлений отдаться во власть самих зрительных впечатлений, навязывающихся мне), но и содержания, ближайшим, непосредственным образом примыкающие к «данному». Так, я совсем не обязан знать, что этот фон есть именно стена, граничащая с другими стенами и образующая вместе с ними, полом и потолком часть дома, который в свою очередь граничит с другими домами и образует город, окруженный опять-таки полями и т. д. Поскольку я все это знаю, это есть опосредствованное знание, знание, явно выходящее за пределы *данного* и потому при рассматриваемом состоянии знания, когда все мое зрительное поле сплошь заполнено образом на каком-то фоне, совершенно недостоверное.

Если меня схватят, лишат на время сознания и затем пробудят, поставив лицом перед этим портретом на фоне и не давая мне возможности повернуть головы, то я и фактически не буду знать, где я нахожусь и что меня окружает. Тем не менее, помимо того, что я вижу, я буду знать с *полной достоверностью* еще нечто: этот фон, границ которого я не вижу, либо имеет границы, т. е. в свою очередь окружен чем-то иным, либо не имеет границ и тогда простирается в бесконечность; в том и другом случае мне ясно, что мир не кончается, не исчерпывается тем, что я вижу. Видимое или данное непосредственно сознается как часть *имеющегося*, хотя и не данного, безграничного целого. Противоположное немислимо. Даже если бы вокруг этого видимого фона со всех сторон зияла пустая бездна, она не была бы абсолютным ничто; она была бы, по меньшей мере, окрашенным пространством. Откуда я это знаю? Конечно, то, что лежит за пределами данного, само никогда не может быть дано, и, следовательно, здесь нельзя усмотреть непосредственного знания в смысле «данности». Но, с другой стороны, это знание и не опосредствованное; я не дохожу до него никаким умозаключением, а с самого начала его имею, и притом с полной очевидностью, мерилom которой является *немислимость противоположного*. Идея пространственно-бесконечного, неопределенного бытия, идея самой пространственной безграничности дана с абсолютной достоверностью вместе со всяким ограниченным образом, как его логическое условие, ибо все ограниченное мыслимо только как ограниченное чем-то иным, т. е. предполагает безграничное. Всматриваясь непредвзято в непосредственное, самоочевидное содержание моего сознания, я вижу в нем не только «непосредственно данные образы», но и безграничный, «не-данный», мыслимый их фон. Этот мыслимый безграничный фон отличается от всего остального «мыслимого», от всех частных содержаний, которыми я могу его заполнить, тем, что он *неосмыслим*, т. е. не может быть устранен. При всем моем (возможном) полном неведении о том, *что именно* лежит за пределами видимого мной портрета на красном фоне, я как бы некоторым косвенным восприятием с абсолютной, непререкаемой достоверностью «вижу» — точнее говоря, не видя, *«имею»* — это безграничное бытие за пределами непосредственно видимого, имею его в качестве *чего-то вообще*, содержание чего я не знаю, но присутствие, наличность чего я знаю с очевидностью. Таким образом, любое данное или совокупность данных есть лишь часть

пространственно безграничного целого, которое я непосредственно «имею» и небытие которого немислимо, несмотря на то, что оно мне никогда не дано. Оно не дано и даже никогда не может быть дано только потому, что оно *непосредственно имеется* как основа и фон всего «данного».

Присмотримся теперь к тому, как, т. е. в каких направлениях, мы имеем это «не-данное», и каково его содержание.

Оставаясь пока в пределах восприятия пространственности, мы должны здесь констатировать, что эта пространственная бесконечность не только окружает со всех сторон теряющиеся в ней очертания картины данного, но и дает продолжение этой картины *вглубь*. Психологический вопрос о восприятии третьего измерения – глубины – нас здесь не касается, или касается только своими *чисто логическими* сторонами; и в этом отношении совершенно очевидно, что всякая попытка *выведения* сознания глубины из плоскостных данных заранее обречена на неудачу. Если бы даже было верно, что все конкретные зрительные данные первоначально воспринимаются в двух измерениях и лишь затем, в силу сложного процесса навыка, переносятся *вглубь*, т. е. распределяются по трем измерениям, то это значило бы только, что мы постепенно научаемся *ориентироваться* в третьем измерении и располагать в нем данные, тогда как само *сознание третьего измерения* ниоткуда не могло бы взяться, если бы оно не имелось совершенно непосредственно, все равно, в какой бы момент нашей жизни мы ни опознали его и ни начинали использовать для пространственной ориентировки. Таким образом, ясно, что мы должны с самого начала иметь содержания, обладающие характером объемности или *глубинности*.

Логически для нас существенно только то, что глубина, простор *вглубь* есть особое, непосредственно имеющееся «нечто», не сводимое ни к чему иному. И вот, в силу этой «глубинности» опыта, всякий окрашенный, непрозрачный элемент зрительного поля дан нам как содержание, за которым скрывается невидимое для нас, но достоверно имеющееся «что-со иное». Таким образом, не только *вокруг* данной нам картины простирается бесконечное неведомое, но оно имеется и в пределах нашего зрительного поля за ним, т. е. заслоненное данным содержанием. По некоторым психологическим (вероятно, чисто практическим) основаниям это скрытое в *глубине* или позади видимых содержаний неведомое имеет для человека совершенно исключительный интерес. Почти всегда всякое обогащение знания, всякое достижение новых сведений о вещах рассматривается как *углубление*, как проникновение *вовнутрь* вещей; так, мы говорим, что «углубляемся» в «прошлое» или в «душу» человека, или вообще, что «углубляем» наше знание, переходя от следствий к основаниям; на этой же аналогии, очевидно, основан термин «*открытие*». А с тех пор, как возникло различие между феноменальным и метафизическим знанием, именно последнее представляется как переход от поверхности вещей к их глубине; да и само слово «метафизика», первоначально, как известно, обозначавшее только сочинения Аристотеля, помещенные «*вслед за физикой*», стало позднее означать знание о том, что лежит *позади* физических явлений, «In's Innere der Natur dringt kein erschaffter Geist, gluckselig wem sie nur die aussre Schaale weist!» – в этой формулировке Галлера (которую Гете, как известно, встретил негодующей отповедью: «Natur hat weder Kern noch Schaale, alles ist sie mit einem Male») ярко выражено символическое значение глубины, или «нутра», как представителя всего неведомого и недоступного. Мы видим, однако, что по меньшей мере в своем буквальном смысле скрытая глубина есть нечто, что мы непосредственно имеем, несмотря на недоступность (для непосредственного знания) ее содержания. Вместе со всяким *данным*, воспринимаемым в пространстве вообще, мы сразу имеем нечто, лежащее позади него и скрытое за ним. На этом примере особенно хорошо видно, как может непосредственно иметься не-данное, скрытое, недоступное. Как трудны, спорны, сомнительны, например, выводы диагностики – науки, которая по наружным, «данным» признакам умозаключает о явлениях и процессах внутри человеческого тела! А между тем нет ничего более достоверного и самоочевидного, чем знание, что человеческое тело за своими видимыми наружными покровами вообще скрывает в себе какие-то реальности. И как бы трудно, иногда даже почти невозможно ни было в некоторых случаях узнать, что именно скрывается в глубине – например, исследовать состав центра земного шара или процессы, совершающиеся

внутри человеческой головы, в мозге во время умственной работы – это познание не рождает для нас из ничего нового бытия, которого мы были бы совершенно лишены до него, а только «раскрывает», «обнаруживает» перед нами то бытие, которое в скрытом виде, заслоненное от нашего взора, имелось у нас. Обогащение знания совершается через *эжопненисопределенность* области, которая в неопределенной форме, в качестве «чего-то неизвестного, здесь имеющегося», с самого начала была нашим достоянием.

2. Но самая возможность употребления в переносном, символическом смысле понятия «глубины» показывает, что ею, как и вообще наличием пространственно–удаленного и «запредельного», не исчерпывается вся область того, что, оставаясь неизвестным, вместе с тем непосредственно «имеется» у нас. В понятии «лежащего в глубине», «скрытого внутри» только с особенной наглядностью обнаруживается это своеобразное сочетание близости, очевидного присутствия с неизвестностью, непосредственной недоступностью. Помимо бытия, которое *пространственно* не «дано» и вместе с тем непосредственно «имеется», мы имеем совершенно аналогичное знание о бытии, не данном во *времени*. Во времени нам «дано» в строгом, точном смысле только настоящее: «*настоящее*», как показывает само его обозначение в большинстве языков, есть *предстоящее*, присутствующее, *praesens*, I e present, Gegenwart; в противоположность «прошедшему» – «*ушедшему*», *lepassé*, Vergangenheit, и будущему, как «*грядущему*», l'avenir, T. e. «приближающемуся» к нам; настоящим мы называем миг, в который бытие входит конкретно, как воспринимаемое, в сознание, временную точку встречи воспринимающего с воспринимаемым. Все, что воочию стоит перед нашими глазами, существует «теперь», «сейчас», «в данный момент». И если бы «данным» исчерпывалось все непосредственно нам доступное, то мы имели бы только миг настоящего, но не имели бы никакого понятия о прошедшем и будущем. А так как вне прошедшего и будущего нет вообще длительности и времени, так как само настоящее, в качестве момента *времени*, мыслимо не иначе, как в форме грани между прошедшим и будущим, то мы вообще не имели бы сознания времени и бытия во времени – все равно, изменяющегося во времени или неподвижно пребывающего в нем. Между тем, как бы трудно ни было восстановить прошлое и предвосхитить будущее бытие в их определенности, т. е. знать в точности, *что именно* было и будет, самое знание, что *что-либо вообще было и будет*, что настоящим мигом не исчерпывается вся совокупность бытия, есть абсолютно самоочевидное знание, критерием которого также является немыслимость противоположного. Если, при указанных выше условиях, я внезапно поставлен перед портретом на красном фоне, не ведая, ни где я нахожусь, ни предшествовавших явлений в данном месте, то я, конечно, не знаю, откуда взялся портрет, принесен ли он только что сюда или уже долгие годы висел и будет еще долго висеть здесь, или даже – не есть ли он только оптическая иллюзия или галлюцинация, которая исчезнет реально в момент, когда соответствующий образ исчезнет из моего сознания. Но я опять с полной непосредственной достоверностью знаю нечто, что мне никогда не было дано: этот образ, стоящий передо мной в данный миг, либо безгранично простирается на прошлое и будущее, т. е. вечно существовал и будет существовать, либо ограничен в прошлом или будущем или в обоих направлениях, т. е. некогда возник и исчезнет, и тогда он возник не из абсолютного небытия и не обратился в таковое, а сменил собой нечто иное, ему предшествовавшее и так же будет сменен чем-то иным. В обоих случаях содержанием данного мига, или данного ограниченного промежутка времени, столь же мало исчерпывается все бытие вообще, сколь мало оно исчерпывается данным пространственным полем: каждое данное мне содержание ограниченного промежутка времени по обе стороны окружено бесконечным временем, которое заполнено чем-то, т. е. некоторым неопределенным бытием. Каким бы образом я ни научался разбираться в этом бытии, т. е. доходить до его содержания – восстанавливать прошлое и предугадывать будущее, – знание, что прошлое и будущее бытие вообще есть, имеет для меня характер первичной, непосредственной самоочевидности. *Содержание «данного» мига* мне «дано», но оно немыслимо иначе, чем как часть, момент бесконечного неведомого содержания, простирающегося от него в сторону прошлого и будущего, и, следовательно, вместе с «данным» мигом я имею, как его самоочевидное условие и основу, не данную мне *вечность*.

Итак, все, что «дано», дано только на фоне этих двух бесконечностей – пространственной и временной. Все, что дано, есть *здесь* и *теперь*. Но вместе со всяким «здесь» и «теперь» мы непосредственно *имеем* бесконечное «там» и «тогда». «Здесь» и «теперь» даны только как часть, как незавершенный, подразумевающий и требующий продолжения отрезок этого абсолютного «там» и «тогда», – как точка, определенная координатами бесконечной системы.

Эти две бесконечности – каковы бы ни были более глубокие соотношения между ними – обладают еще одним общим признаком – *непрерывностью*. Все разграничения, которые мы в них проводим, условны, как бы не проникают в их подлинную глубину; как бы мы ни отделяли «это» место от соседнего, «этот миг» от следующего, все точки и миги слиты в сплошное единство, непосредственно примыкают друг к другу, нигде нет ни малейшего разрыва. Эта двойственная основа бесконечна, следовательно, не только *экстенсивно*, но и *интенсивно*, не только в своем безгранично целом, но в каждом ограниченном своем отрезке. Всякое *определенное содержание*, занимающее известное место в пространстве и времени, есть одновременно и часть бесконечно-большого целого, и бесконечный комплекс бесконечно-малых частиц. Никакая совокупность «данных» определенных содержаний не исчерпывает собой всего непосредственно имеющегося бытия не только потому, что за ее пределами имеется еще бесконечно многое, но и потому, что и в ее собственных пределах каждый мельчайший отграниченный промежуток пространства и времени объемлет в себе бесконечно много неуловимого содержания. Все данное имеет определенную *конечную* величину, но всякая конечная величина есть и отрезок бесконечно большого целого, и сумма бесконечно малых частей; поэтому вместе с каждой данной величиной *x* в ней самой мы *имеем*, как ее основу, неуловимую, не данную и вместе с тем непосредственно наличную бесконечность в этих двух направлениях, самоочевидную возможность безграничного расширения и суждения. Все данное есть в этом смысле произвольно фиксированный клочок, который мы как бы пытаемся, – но тщетно пытаемся – сделать самодовлеющим, т. е. обособить, отделить от его непрерывной бесконечной основы, все объемлющей и заполняющей собой. В силу этого любое данное указывает как на свое условие на непосредственно имеющуюся вместе с ним бесконечно богатую, неисчерпываемую абсолютную полноту неведомого содержания.

3. Прежде чем пойти дальше в анализе природы «имеющегося», мы должны учесть одно существенное возражение, которое – при господствующих привычках мысли – здесь естественно представляется. Разбор его будет содействовать уяснению своеобразия этой новой, намечаемой нами, гносеологической категории.

Что наряду с знанием того, что «непосредственно дано», мы имеем веру в нечто, лежащее за его пределами, – это настолько самоочевидно, что никем не может быть отрицаемо. Но, может быть, это есть именно только слепая вера? Что ручается нам за ее истинность? Ведь и солипсизм, и субъективный идеализм также не отрицают, что за пределами непосредственно переживаемого нам мнится бесконечная реальность, признавая последнюю, однако, лишь иллюзией, субъективным порождением сознания. В чем гарантия, что эта «психологическая необходимость» допускать что-то за пределами данного имеет объективные основания? Мы уже видели, что опытная проверка здесь, по существу, невозможна: сколь бы часто отдельные содержания «имеющегося», «неданного», ни становились «данными», ни входили в сферу «данного», в этом своем переходе они уже теряют свой первоначальный характер; а «неданное» как таковое, конечно, само не может быть «дано». Если многое, что сознавалось «там» и «тогда», может оказаться «здесь» и «теперь», то сами «там» и «тогда» как таковые, очевидно, никогда не могут быть «здесь» и «теперь», т. е. обречены на вечную, недоступную для непосредственной близости трансцендентность. Но мы уже указывали также, что критерием достоверности «имеющегося» должна служить не его доступность «опытной» проверке, а невозможность его отсутствия. Именно в этом и заключается своеобразная непосредственность «имеющегося»: оно очевидно в силу невозможности противоположного, не будучи явно или актуально «дано». Мы должны теперь с полной ясностью развить содержание этого соображения.

Прежде всего: почему непосредственно *данное*, воочию присутствующее в сознании,

признается в качестве такового абсолютно самоочевидным, так что сомнение в нем не только неосновательно, но и прямо нелепо? Ответ ясен: потому, что противоположное немислимо, ибо отрицание и сомнение вообще мыслимы лишь в отношении сложного, в отношении связи понятий, и лишены всякого смысла в отношении непосредственного переживания как такового. Я могу сомневаться, например, действительно ли данный реальный предмет обладает данным цветом, потому что здесь я имею нечто, что я подвожу под систему понятий – под понятия реального предмета и определенного его свойства; но я не могу сомневаться, например, в зеленом, как таковом, т. е. как оно непосредственно дано мне и переживается мной. Отрицание и сомнение в отношении простой наличности или данности невозможно, повторяем, не в том смысле, что оно неосновательно, а в том, что оно просто бессмысленно, т. е. есть пустая, неосуществимая логическая претензия. Но то же самое применимо и к описанной нами неопределенной наличности потенциально-данного или «имеющегося». Более того, само «данное» не допускает отрицания не поскольку оно неопределенное, «такое-то» данное, а поскольку оно, подобно «имеющемуся», есть простая наличность. Зеленое, стоящее передо мной, абсолютно достоверно не в качестве зеленого, – в этом качестве, как мы выше видели, оно в строгом смысле совсем не дано мне непосредственно, – а лишь в качестве наличности как таковой. Если я говорю, указывая на что-либо: «это – зеленое», то тут может быть место для сомнений; я могу сомневаться не только в правильности словесного обозначения, но и в правильности самого логического отнесения содержания моего переживания именно *такой* определенности (например, оттенок цвета между зеленым и синим может быть с большим или меньшим правом отнесен к тому или другому цвету). Но если я просто констатирую, не фиксируя логически, переживание как таковое: «вот это!», то здесь я имею абсолютный предел всякого сомнения. Между такой неопределенной данностью и описанной нами неведомой наличностью остается, следовательно, одно только различие: первая есть нечто «такое-то», некоторая положительная и явная «данность», вторая есть неведомое или абсолютное нечто, противоположное всякому «такому» или «этому»; или, как мы это раньше формулировали, первое дано, последнее имеется, не будучи дано. Нельзя ли, признавая первое, отвергнуть или отрицать последнее? Достаточно попытаться сделать это, чтобы увидеть, что в отношении этого «имеющегося» отрицание имеет столь же мало смысла, как и в отношении данного. Допустим на мгновение такое отрицание и попытаемся его выразить. Мы скажем тогда: за пределами стоящей перед нами картины данного *нет ничего*. Допустим полную истинность этого положения и отдадим себе только отчет в том, что оно говорит. Если мы разумеем пространственные пределы, то этим сказано, что картина данного со всех сторон окружена зияющей пустотой; если же речь идет о временных пределах, то мы хотим сказать, что до и после данного момента не было и не будет ничего, т. е. что данный, заполненный содержанием миг окружен в прошлом и будущем пустой вечностью, в которой ничего не бывает и не совершается. Пусть так; но не ясно ли, что и в этом радикальном скептицизме бесконечная неведомая основа данного совсем *не отрицается*? Мы говорим: «за этими пределами не существует ничего», а должны мыслить какую-то безграничную бездну или пустынную вечность, т. е. во всяком случае нечто положительное. Ясно, что сама попытка отрицать эту бесконечную основу данного неосуществима; как только мы пытаемся точно формулировать отрицание, его острие направляется на что-то иное, но никак не на саму эту основу, от которой оно, так сказать, неизбежно бессильно отскакивает.

Здесь мы, однако, предвидим новое возражение. Пусть – скажут нам – «невозможно» отрицать эту основу; но эта «невозможность» есть лишь невозможность *представления* иного, а никак не логическая *немислимость*. Безграничное пространство и время, и тем самым безграничное пространственно-временное бытие, могут быть необходимыми (например, прирожденными) представлениями, оставаясь, однако, «субъективными формами» нашего сознания. Ничто не мешает нам утверждать, что, хотя мы не в силах отказаться от этих *представлений*, остается все же *мыслимым*, что им не соответствует никакая реальность.

Нам нет надобности для отвода этого возражения углубляться в вопрос о различии между «представлением» и «мышлением». Нам достаточно для этого исходить из самоочевидного

положения: «мыслить» что-либо несуществующим значить *отрицать* это «что-либо» (или, по крайней мере, допускать возможность его отрицания). Следовательно, несуществующим мыслимо лишь то, что логически доступно отрицанию, т. е. в отношении чего отрицание сохраняет свой логический смысл. Но легко убедиться – вне всякой ссылки на наглядное представление, – что запредельное бытие, т. е. сама запредельность как таковая несовместима с отрицанием. Ведь сама функция отрицания и ее последний итог – предельное понятие «*ничто*» или «отсутствия» – становится впервые возможным лишь в силу того, что сознание, кроме данного или присутствующего, *имеет простор и для иного; изъятие, исключение* всякого содержания предполагает все же нечто, из чего можно вынуть или удалить это содержание. Если бы сознание действительно исчерпывалось непосредственно данным, явно присутствующим, то было бы непостижимо, откуда у нас взялась та мысль, которую мы выражаем словами «нет» или «ничто»; мы были бы, так сказать, обречены на вечное «да» – не в его опознанном смысле, который возможен лишь в соотношении с «нет», а в его непосредственности, – на простое бессильное, покорное принятие, имение того, что фактически нам дано. Подобно тому как в практическом отношении к среде отвержение фактически наличного, недовольство им возможны только в силу стремления к чему-то иному, так в теоретическом отношении к бытию отрицание предполагает представление об «ином», т. е. потенциальное обладание иным. Отрицание может быть либо отрицанием одной определенности в отношении другой «А не есть В», – и тогда оно, конечно, предполагает доступность сознанию обоих членов отношения, либо же отрицанием безусловным, суждением отсутствия: «А нет», и тогда оно предполагает также субстрат или основу, относительно которой отрицается, «А нет» значит: «в составе бытия А не встречается»; следовательно, отрицая бытие А, мы самым смыслом отрицания *предполагаем* то бытие, из состава которого мы исключаем А или которое мы отрицаем в отношении А. Но это бытие, конечно, не равнозначно сфере «непосредственно данного», а выходит за ее пределы: когда мы говорим «А не существует», мы разумеем изъятие этого А из всего состава мыслимого бытия, а отнюдь не из сферы данного. Таким образом, отрицательное суждение «А нет» равнозначно суждению «х (неопределенное бытие в его целом) не есть А». Итак, х, неопределенная, непосредственно имеющаяся «запредельность» есть *условие* отрицания чего бы то ни было; и отсюда ясна неприменимость отрицания к самому этому х.

Следовательно, в суждении «*ничто* за пределами непосредственно данного не существует» – суждении, к которому сводится попытка отрицания запредельного или сомнения в нем – под ничто мы должны понимать лишь то, что мы вообще можем понимать под этим термином: именно *нечто*, лишенное всех определенных содержаний; но тогда отрицать наличность самого этого «нечто» значит отрицать само отрицание; замысел такого отрицания подобен, например, желанию выбросить из окна на двор... сам двор. Это знал уже Демокрит, когда высказал свое глубокомысленное и для истории науки столь важное суждение.

Но именно это положение Демокрита, выражающее то, до чего мы теперь дошли, требует дальнейшего пояснения содержащейся в нем мысли. Взятое в буквальном смысле, оно как будто заключает противоречие. Каким образом *ничто* может все же *быть*? В каком смысле тому, что лишено *всякого* определенного содержания, мы можем еще приписать *бытие*! Если ничто есть нечто, лишенное *всех* содержаний, то это суждение обратимо: это нечто есть именно *ничто*. Очевидно, речь идет здесь не о простом определении этого понятия в его обычном значении, а об его объяснении, которое содержит исправление этого ходячего, непродуманного значения. Итог наших размышлений сводится к тому, что абсолютное «*ничто*» немислимо. Смысл глубокого демокритова положения в том и заключается, что так называемое «ничто» есть не абсолютное небытие, а «пустота», т. е. нечто, хотя в одном смысле лишенное «содержания», в другом смысле все же сохраняющее положительное значение, т. е. имеющее некоторые определения. В самом деле, пустое пространство, будучи лишено всякого «эмпирического» содержания, заключает в себе все многообразие и полноту возможных геометрических определений; и аналогичные определения, конечно, присущи и «пустому времени». Отрицание, выражаемое в понятии «ничто» или «отсутствия» имеет всегда не

абсолютное, а относительное значение.

Но этого мало. Непосредственная очевидность говорит нам, что это «нечто», сознаваемое за пределом данного, не может быть тождественно с «*ничто*» даже в этом относительном смысле. Это непосредственно явствует из *непрерывности* содержания. Абсолютные границы картины данного не только сами никогда не даны нам, но и немислимы: всякая граница предполагает нечто ограничивающее за ее пределами. Граница есть понятие относительное; она есть рубеж между *одним* содержанием и *другим*, черта, которая не только разделяет, но и связывает. Переход же от бытия к небытию, от содержания к отсутствию содержания есть нечто немислимое и внутренне противоречивое: переход и переход к *чему-то* (т. е. к какому-либо положительному содержанию) суть понятия равнозначные. Поэтому невозможно не только абсолютное *ничто*, но и абсолютная *пустота* – пустоеместилище или форма (пространственная или временная), не имеющая никакого содержания, место, в котором нет *ничего*. Если пространство и время суть формы, выражающие неизбежность самого *перехода* от данного содержания к не-данному, то этот переход должен быть переходом к чему-либо, и, следовательно, этой пустой «формой» не может исчерпываться «имеющееся» за пределами данного. Иначе говоря: пространство и время, будучи не абсолютным «ничто», а определенным логическим содержанием, вместе с *тем* немислимы иначе, как в качестве «формы» или; «местилища» для какого-то иного содержания, т. е. в качестве форм сущего, по содержанию своему не исчерпывающегося одной только «пустой» формой. Само собой разумеется, что эта общая необходимость содержания совершенно не затрагивает физической проблемы сплошности или прерывности *материи*. Она только свидетельствует, что мыслимая в этом отношении «пустота» есть совсем не логическое, а чисто физическое понятие. Физическая пустота есть отсутствие материи или вообще физического субстрата; логическая пустота должна была бы быть отсутствием всякого содержания, всякого бытия вообще в пространственной форме, и именно последнее немисливо. Для физика пустота означает, например, проницаемость, отсутствие задержек для действия сил и т. п., но она столь же мало есть отсутствие всякой реальности, сколь мало, например, «душевная пустота» означает отсутствие всякой психической жизни вообще. С другой стороны, *геометрическая* отделимость пространственной формы от ее содержания есть независимость ее от *каждого* данного содержания, или совместимость с *любым* содержанием, но не независимость от всякого содержания вообще. Геометрическое пространство есть не «пустое» пространство, а пространство, законы которого независимы от качественных различий в заполняющем его содержании. Но всякая пространственность есть конкретно внеположность, разлитость *чего-то*, какого-либо положительного содержания. То же самое применимо и к временному фону «данного» содержания. Откуда взялось древнее убеждение «*ex nihilo nihil fit*»? Возникновение и уничтожение не имеют смысла, если не берутся в относительном смысле. Здесь опять-таки речь идет не о сохранении материи или энергии, или вообще какого-либо *определенного* содержания. Уяснить, какие стороны или части конкретного бытия сохраняются и какие – сменяются, есть дело естествознания. Но если бы даже все на свете изменялось, если бы, по слову Геркалита, все текло и ничто не пребывало, то все же одно сменялось бы другим, и было бы немисливо вообразить абсолютное рождение первого содержания и абсолютное исчезновение последнего. Всякое возникновение и уничтожение есть во всяком случае *смена*, и время во всей его безграничности всегда наполнено *чем-то*. И если, как мы видели, вместе с данным мигом мы сразу имеем безгранично простирающуюся в обе стороны связь прошедшего с будущим, то этот миг должен быть окружен не только вечностью вообще (хотя бы пустой), как мы говорили выше, но именно *заполненной вечностью*, ибо в силу непрерывности любое содержание немисливо иначе, как в порядке смены иного содержания. Либо оно было и будет вечно, либо оно началось и кончится, и это значит, что в прошлом и будущем оно граничит с иным содержанием.

Отсюда видно, что понятие *ничто*, которое есть крайнее выражение отрицания, относительно не только в том смысле, что есть не абсолютное небытие, а лишь отсутствие наполненности, пустота, которая тем самым предполагает наличность опустошенного

вместилища всякого содержания, т. е. всеобъемлющую пространственно–временную форму; оно относительно еще и в том смысле, что никогда не может распространиться на всю без изъятия совокупность содержания, заполняющего эту форму. «Ничто» имеет смысл лишь в составе суждения, в отношении к какому-либо *определенному содержанию* или комплексу содержаний; «ничто не вечно под луной», «*nil admirari*» и т. п.; оно извлекает из целого круга содержаний какую-либо отдельную определенную черту, оно отрицательно характеризует некоторое положительное содержание. Уже Платон показал, что суждение небытия сводится всегда к суждению *различия*. Напротив, «*ничто*» как таковое, т. е. образующее, без ограничивающего его отнесения к определенному содержанию, смысл чистого тетического (экзистенциального) суждения («ничто не существует») есть бессмысленный звук; и слова древнего Парменида, что «не–сущее непостижимо (ибо неосуществимо) и невыразимо» и что «вне сущего мысль не найти – она изрекается в сущем» сохраняют всю свою силу, как самоочевидная логическая истина. Отсутствие содержания может быть лишь отсутствием какого-либо определенного содержания, а не всякого содержания вообще. Если мы раньше различали между «нечто», как отсутствием определенного содержания, и «ничто», как отсутствием всякого содержания, то мы видим, что это различие отпадает, но не в силу тождества обоих понятий, а в силу невозможности последнего из них. «Ничто» есть только «нечто», характеризованное – в некотором, всегда ограниченном направлении – отрицательно, т. е. определяемое отсутствием в нем некоторых содержаний (в связи с неизбежно мыслимым присутствием иных содержаний). Возможна только одна противоположность понятия «данного» содержания – и это есть понятие «неопределенного, неведомого содержания» – понятие *нечто*, х Вместе с каждым данным нам «этим» мы имеем «нечто», и отрицать последнее или считать его иллюзией и одной верой невозможно потому, что в применении к этому понятию отрицание лишено смысла. *Отрицать что-либо – значит мысленно заменять его чем-либо иным; я* могу отрицать, что данный предмет «белого» цвета, потому что в моем распоряжении есть *другие* цвета спектра; я могу отрицать протяженность души, потому что я могу выразить ее сущность в *ином* предикате; и что бы я ни отрицал – я отрицаю всегда одну определенность и тем самым утверждаю *другую* (или возможность многих других). Поэтому отрицание имеет смысл всегда лишь в отношении *определенного частного* содержания и лишено всякого смысла в отношении совокупности всех мыслимых содержаний, в отношении понятия «нечто» или «бытие вообще».

Итак, тем, что мне в каждый момент «дано» как конкретный, стоящий перед мной ограниченный комплекс образов, не исчерпывается непосредственно очевидное знание; оно включает в себя также в качестве неотъемлемого, вечно ему присущего содержания то, что мы назвали «имеющимся», – безграничное в пространственно–временном смысле неопределенное бытие вообще. Это содержание как таковое, нельзя назвать «смутным» (как думал Лейбниц, впервые наметивший эту область). «Смутным» мы называем *отдельное* содержание (все равно, идет ли речь о конкретном образе или отвлеченном понятии), в котором грани, определяющие его внутреннее многообразие и его отличие от окружающего его «иноного», не сполна познаны нами, короче говоря, смутность есть неопределенность того, что *должно быть определенным* и *отчасти уже определено*. Поэтому те отдельные содержания, которые мы мыслим в составе этой общей неопределенной основы и пытаемся извлечь из их неопределенности, конечно, в большей или меньшей мере «смутны» для нас. Но сама неопределенная основа, самый факт бытия, есть нечто, в отношении чего понятие «смутности» лишено смысла. Напротив, это бытие как таковое, именно в своем качестве «бытия вообще», при надлежащем внимании к нему абсолютно ясно и может быть познано во всех конституирующих его чертах.

Мы можем теперь сделать шаг вперед и значительно упростить наше рассуждение. Выше мы наметили сферу «имеющегося», как неотъемлемый от сознания, т. е. неотмыслимый безграничный пространственно–временной фон, со всех сторон извне окружающий и изнутри наполняющий картину данного. Этот фон мы признали, таким образом, двойственным, т. е. имеющим два направления или измерения – пространственное и временное. Однако можно показать, что с гносеологической точки зрения, т. е. для исследования, отношения между



«имеющимся» и «непосредственно данным», эта двойственность излишня: одно измерение – именно временное – объемлет все направления сферы «имеющегося», и все отношения между «данным» и «имеющимся» могут быть сведены на отношения временные и выражены в них. Речь идет здесь не о каком-либо «выведении» пространственности. Нам нет надобности «устранять» пространственность и сводить ее как таковую к чему-либо иному. Достаточно показать, что то, что для нас в пространственности существенно – именно пространственность как особая форма потенциального обладания «неданным» – подчинено также временным отношениям и может быть выражено в них.

Это вполне очевидно. Смысл этого утверждения заключается в том, что всякое «там» с точки зрения познающего сознания может быть переведено на «тогда», всякая пространственная удаленность и запредельность выразима как удаленность и запредельность временная (но не наоборот). Если в момент, когда я пишу эти строки, Париж удален от меня, так что никакое осуществимое в данный момент восприятие не может его достигнуть и охватить, то я говорю, что Париж существует *там*, где я его не воспринимаю; данному «здесь» я противопоставляю «имеющееся» за его пределами, лишь потенциально мне доступное «там». Но ведь *то же самое* соотношение я могу выразить и так, что Париж существует *тогда, когда* я его не воспринимаю (именно теперь, в настоящий момент). И когда я увижу снова Париж, то вместе с пространственной удаленностью исчезнет и временная: он войдет одновременно и в сферу моего «здесь», и в сферу моего «теперь». Иначе говоря, его пространственная удаленность от меня в настоящий момент гносеологически равносильна его отсутствию в моих восприятиях во *временном промежутке* между восприятиями.

Два момента должны быть отмечены в этой сводимости пространственной запредельности к временной. *Во-первых* – и это самое существенное – пространственная запредельность может быть сведена к особому измерению времени: именно, наряду с непосредственно недоступным мне «прошедшим» и «будущим», я имею еще одно измерение времени, которое лишь *отчасти*, но отнюдь не сплошь объемлет мое восприятие, т. е. в кото – ром также есть запредельное: это есть *настоящее, соотношение одновременности*. Лишь малая часть «настоящего» мне дана; за его пределами я мыслю или «имею» непосредственно недоступную мне по содержанию, бесконечную сферу всего того, что «есть» *одновременно с* этим данным мигом, и в эту сферу входит именно все, пространственно удаленное от меня.

*Во-вторых*, знание об этом запредельном одновременно существе, поскольку речь идет не о простом «имении» самой неопределенной основы бытия за пределами воспринятого, а о каком-либо определенном ее содержании, *опирается* на знание, осуществляемое в направлении прошлого и будущего. Одновременно существе запредельное в своих содержаниях, конечно, не дано мне непосредственно. Каковы бы ни были те умозаключения, на основании которых мы познаем эти содержания, во всяком случае ясно, что опорными точками здесь служат некоторые восприятия, которые или были актуально осуществлены *в прошлом*, или мыслятся возможными *в будущем*, или соединяют в себе оба эти признака – осуществленность в прошлом с осуществимостью в будущем. Существование недоступного мне в настоящий момент Парижа я знаю, с одной стороны, потому, что я сам прежде видел его; мысленно углубляясь в *то прошлое*, затем мысленно же пройдя обратно *промежуток времени* между этим *прошлым* и *настоящим* и, будучи убежден, что город Париж непрерывно существовал в продолжение всего этого промежутка, я тем подтверждаю свое допущение существования Парижа в настоящий момент, когда он мне не дан (и если бы за этот промежуток времени случилось что-либо, нарушившее это длительное существование, например землетрясение, разрушившее город, то мое допущение оказалось бы ложным). Или же (предполагая опять-таки это непрерывное существование во времени) я уношусь мысленно в будущее, когда я смогу снова увидеть Париж, например, представляю себе, что я могу, проехав по железной дороге определенное число часов или дней, увидеть Париж; отсчитывая затем обратно время от этого будущего до настоящего, я возвращаюсь к настоящему моменту и утверждаю существование в нем Парижа. Или, наконец, оба измерения – через прошлое и через будущее – одинаково участвуют в этом определении содержания недоступного мне настоящего. Если речь идет не о длительном

непрерывном существовании, а о событии, которое в данный момент произошло вдали от меня и которое, следовательно, я не мог воспринять в прошлом и не смогу также воспринять в будущем, то знание в данный же момент об этом событии (оставляя в стороне явления телепатии и всякого рода непосредственное усмотрение) возможно лишь в той форме, что – я исхожу из определенного момента прошлого, когда я непосредственно воспринимал причину этого явления, отсчитываю определенный промежуток времени, необходимый для осуществления рассматриваемого события, и на этом основании утверждаю, что событие произошло в данный момент: так инженер, зажегший шнур мины, знает момент, когда вдали от него произойдет взрыв; иного способа знать о том, что в данный момент совершается вдали от меня, не существует. Одновременность двух пространственно удаленных явлений никогда не дана непосредственно: если одно из них я непосредственно воспринимаю, то другое я знаю либо в момент его совершения, на основании изложенного вычисления определенного промежутка времени от воспринятого же прошлого, либо же только *задним числом*, например, получив известие о происшедшем явлении и отсчитав назад, в прошлое, соответствующий промежуток времени от момента получения известия. Всегда определение момента времени для пространственно удаленного бытия совершается через двойное определение чисто временного измерения (от прошлого к настоящему и обратно, или от настоящего к прошлому и обратно, или от настоящего к будущему и обратно, или, наконец, от настоящего к будущему и по истечении этого времени, т. е. по наступлении этого будущего, от этого нового настоящего к прошлому).

Таким образом, определение того, что именно совершается или есть в настоящем, поскольку речь идет о пространственно удаленном от меня, логически всегда зависит от определения того, что было и будет; проникновение в эти удаленные содержания настоящего возможно лишь через проникновение в прошлое и будущее. Поскольку речь идет не о пространственно удаленном, а о содержаниях настоящего момента, недоступных мне по своей скрытости, но находящихся *здесь же*, т. е. в глубине самого поля восприятия, правда, возможно прямое проникновение (в них) на основании известных законов сосуществования, т. е. без мысленного движения в прошлое и будущее, как, например, когда по видимому мной дыму я умозаключаю, что здесь же в настоящий момент есть (невидимый по своей скрытости) огонь. Но и здесь последняя проверка этого допущения будет заключаться в том, что я *через некоторое время* увижу сам огонь (потому ли, что я переменю зрительное поле, например, подойду поближе, или потому, что огонь сильнее разгорится) или же следы его (например, пожарище), и это усмотренное мной содержание (или, в последнем случае, его причину) отнесу обратно в прошлое к моменту усмотрения дыма. Таким образом, проверка всякого определения непосредственно не данного, вошлого заполнения сферы «имеющегося» определенным содержанием – в каких бы направлениях и измерениях это «имеющееся» ни стояло само по себе, т. е. онтологически, к сфере «данного» – есть отнесение определенных содержаний к определенным моментам времени; и всякое опосредствованное знание единовременного есть лишь косвенный итог знания о размещенности содержаний *в линии времени*, т. е. об их длительности и порядке их временной смены.

Что гносеологически пространственное соотношение между «имеющимся» и «данным» подчинено временному и объемлется им, – что, говоря словами Канта (впрочем, несколько двусмысленными), пространство как форма «внешнего опыта» объемлется временем как формой «всякого опыта вообще», – это легко объяснимо и без более глубокого анализа понятий пространства и времени, от которого мы здесь должны отказаться. Ведь сам процесс «восприятия» – точнее говоря, процесс перехода какого-либо содержания из сферы «имеющегося» в сферу «данного» – есть *временной процесс*, и в каких бы направлениях от нас ни лежало недоступное нам «запредельное», все эти измерения преодолеваются, в конечном итоге, течением времени, которое одно лишь способно ввести содержания «запредельного» в сферу воспринимаемого или «данного». Поэтому с точки зрения воспринимающего сознания и его отношения к непосредственно не данным содержаниям все удаленности объемлются удаленностью временной, все *пути* отданного к неданному измеряются *временем их прохождения*. Это не значит, конечно, что единовременность вообще не есть самостоятельное

измерение, а целиком, как таковая, сводима к измерению последовательности. Напротив, мы имеем здесь два самостоятельных измерения времени, каждое из которых столь же мало может быть сведено на другое, сколь мало каждое из трех измерений пространства может быть сведено на остальные или «выведено» из них. Но подобно тому, как трехмерное пространство может быть *проецировано* на двухмерное, так и двухмерное время не только может быть проецировано, но и неизбежно, по указанным основаниям, проецируется на одномерное, т. е. на отношение последовательности. Началом, нулевой точкой этой системы координат служит «настоящее» в узком смысле слова, как «*предстоящее*», *воочию присутствующее*, сама «данность»; от нее ближайшим образом идет линия последовательности, в сторону прошлого и будущего. Но и миг, настоящего не ограничен узкими пределами «данного»; в себе самом он содержит безграничность, и это есть линия единовременности. Но измерение ее, т. е. проникновение в ее содержание, будучи само процессом временным, т. е. двигаясь по линии временной последовательности, неизбежно требует проецирования единовременности на последовательность, и лишь через сочетание моментов *смены* и *длительности* в линии временной последовательности мы вскрываем содержание *существования*.

6. Таким образом, идеальная доступность нам всего неданного, потенциальная наличность, присутствие всего отсутствующего коренится в последнем итоге в одном высшем условии: в обозримости для нас *самого времени*. Поскольку «сознание» есть совокупность «данного», оно подчинено времени – оно есть поток сменяющихся образов (и всяких иных переживаний, которые, в чем бы они ни заключались, во всяком случае протекают во времени, т. е. подчинены ему). Но поскольку «данным» не исчерпывается все, доступное нам, – поскольку мы потенциально владеем всей безграничной совокупностью содержаний, запредельных «данному», – не сознание подчинено времени, а, напротив, *время подчинено сознанию*. Тот самоочевидный факт, что мы вообще имеем идею времени, свидетельствует, что мы *возвышаемся над временем*, а идеальная безграничность доступного нам времени означает, что в нас или у нас есть что-то вообще вневременное. Мы сразу и с полной непосредственностью объемлем время *во всей его безграничности*, т. е. мы непосредственно погружены в *вечность*, живем в ней, и «с точки зрения вечности» ориентируемся во временных соотношениях.

Совершенно ясно, что этот момент «вневременности» или «вечности» неотмыслим и образует первую самоочевидную основу сознавания чего бы то ни было. Мы уже видели, что все «данное» дано только в связи с неданным, на фоне имеющегося, и невозможно вне отношения к этому своему продолжению. Поэтому требование признавать непосредственно очевидным только поток актуально-данных, имманентный переживаний вне связи их с чем-либо «трансцендентным» содержит внутреннее противоречие. Ведь возможность обозреть в целом даже сам этот поток имманентно данных содержаний, т. е. констатировать его, предполагает способность знать трансцендентное. В отношениях настоящего мига *прошлое это то* потока уже есть нечто неданное, т. е. трансцендентное. Если бы нам было доступно *только* имманентно-данное, то мы были бы, так сказать, с головой погружены в настоящий миг, не имели бы никакого понятия о жизни сознания, которая, протекая во времени, требует для своего обозрения возвышения над временем. Крайний идеализм и солипсизм, последовательно продуманный, неизбежно должен быть *солипсизмом момента*. Но такой солипсизм момента внутренне противоречив, ибо понятие момента есть не что иное, как понятие грани, отделяющей два протяжения времени – прошедшее и будущее – и немислимо вне понятия времени как целостного потока. Таким образом, само понятие «имманентно данного» немислимо иначе, как в отношении к трансцендентному: «настоящий момент» и его актуально воспринятое содержание столь же мало возможны вне отношения ко всему потоку времени и, следовательно, к объемлющей его вечности, сколь мало остров мыслим вне отношения к окружающей его воде.

Отсюда объясняется и *третье* (наряду с пространственным и временным), логически самое существенное выхождение за пределы непосредственно данного – выхождение, необходимо имеющееся во всяком знании. Мы имеем в виду момент *вневременности*,

присущей любому содержанию знания. Мы видели выше (гл. 1, 5), что всякое понятие уже выходит за пределы имманентно–данного и что даже в суждении с максимумом имманентности, например, в суждении: «здесь (непосредственно перед моим взором в данный момент) что-то красное», в самом понятии «красного» содержится указание на запредельную моему восприятию вечность. Это есть как бы третье измерение «запредельности» или, лучше сказать, логически *первое* его измерение, ибо вне его невозможно вообще никакое знание, а следовательно, и знание пространственного и временного запредельного. Откуда мы берем право на этот трансцензус? Ответ, конечно, ясен сам собой: *вневременность* есть первичная, логически не устранимая черта сознания – черта, вне которой невозможно было бы и обладание имманентным, т. е. мигом настоящего. Ибо если настоящее мыслимо лишь как грань между прошедшим и будущим, т. е. предполагает всю бесконечность временного потока, то эта бесконечность в свою очередь немыслима иначе, как если она обзревается, т. е. имеется сразу. Это непосредственное обладание *единством* всей бесконечности времени и есть не что иное, как *вневременность*. Вневременность, конечно, не тождественная бесконечной длительности во времени, но она и не отделена от временного потока так, чтобы она не имела никакой связи с ним, никакого отношения к нему: она есть именно непосредственно, сразу имеющееся у нас *единство* бытия, единая основа всего временного. Это есть первичная основа всякой вообще трансцендентности: наряд у с непосредственно *данным*, т. е. с имманентно–переживаемым материалом настоящего мига, мы столь же непосредственно *имеем* вечность как единство всего мыслимого бытия в целом. Это единство, с одной стороны, входит как таковое в состав всякого сознания, и в его лице мы всегда и первичным, неустрашимым образом возвышаемся над уровнем непосредственно данного; и, с другой стороны, это единство, именно в силу того, что оно возносит нас над уровнем данного момента, открывает перед нами весь безграничный простор запредельного данному моменту временного, – а следовательно, и пространственного – бытия.

7. Отсюда открывается возможность нового уяснения вопроса об отношении между «имманентным» и «трансцендентным», между «находящимся в сознании» и «бытием вне и независимо от сознания». Что мы называем таким «подлинным», «независимым от нас бытием»? Как бы ни расходились мнения по вопросу о его познаваемости или непознаваемости, возможности или невозможности, во всяком случае, под понятием бытия независимого от нас, «от сознания», все одинаково понимают такое бытие, которое, «дано» ли оно нам или *нет*, не исчерпывается этой данностью. Другими словами, бытие подлинное есть то, которое продолжает существовать там и тогда, где и когда оно не воспринимается (причем в виду уясненной нами сводимости всякого «там» к «тогда»: отношение «там, где» может быть опущено). Моя зубная боль (в качестве чистого переживания) существует только «в моем сознании», потому что в момент, когда я перестаю ее чувствовать, она перестает и существовать: ее бытие и ее воспринимаемость есть одно и то же. Северный полюс Земли я считаю – все равно, по праву или нет – существующим «независимо от меня», ибо я мыслю его существующим и тогда, когда я его не воспринимаю. Столь же «реально», «независимо от меня», для меня существуют все вообще вещи материального мира, ибо я уверен, что все *зато продолжает* существовать, когда я его не воспринимаю. Далее, то, что никогда фактически не было воспринято – атомы, центр Земли, физиологические процессы, совершающиеся в моем мозге в то время, когда я обдумываю эту мысль – признается «самостоятельно существующим» в том же самом смысле независимости от восприятия. И, наконец, в этом же состоит и смысл «независимого» бытия всего *внеременно–сущего* – независимости содержания, например, геометрической истины от ее опознания, ибо я мыслю ее имеющей силу всегда, т. е. и тогда, когда я ее не сознаю. Мы видим: то, что называется «независимым от сознания бытием», есть не что иное, как содержания, которые, в смысле нашей терминологии, *имеются* у нас, не будучи нам *даны*. Или слово «независимое от нас бытие» есть бессмысленный звук, или оно означает всю сферу того, что выходит за пределы «данного» и в этом смысле недоступно нам и отсутствует у нас и вместе с тем, во всей этой недоступности и отдаленности, непосредственно у нас имеется. Итак, это бытие, с одной стороны, действительно «независимо от нас», ибо тот

факт, что в определенный момент оно «воспринимается» нами, «дано» нам, не только не исчерпывает его существа, но даже совершенно безразличен для него: порядок, в каком то или иное содержание является нашему взору, есть нечто внешнее для самого бытия как такового, и даже то, что никогда не воспринимается, может тем не менее существовать. С другой стороны, это совершенно «независимое от нас» бытие вместе с тем есть наше достояние: оно входит в сферу того, что мы имеем, и если оно не всегда может быть воспринято, то потенциально оно всегда при нас и у нас; мысль наша охватывает все сущее и во всякое мгновение может уловить и, по крайней мере, попытаться – с большим или меньшим успехом – раскрыть для нас и отдаленное прошлое, и будущее, и пространственно самое далекое от нас, и то, что по самому существу своему есть вечно, т. е. объемлет всю безграничность бытия.

Таким образом, под «трансцендентным предметом» мы разумеем бытие, которое, будучи трансцендентно восприятию и образуя для него «неведомое запредельное», вместе с тем *имманентно* вневременной (и, следовательно, время объемлющей) мысли и в силу этой имманентности непосредственно предстоит ей, именно в качестве запредельного всякому восприятию и потому скрытого содержания *i* безграничного бытия. Мы достигаем, таким образом, точки зрения, которая преодолевает саму про-; тивоположность между имманентным и трансцендентным и тем самым открывает возможность объяснить оба понятия.

Мы должны теперь исследовать, как, с точки зрения достигнутых нами результатов, обрисовывается отношение между сознанием и бытием.

#### **Глава 4. Сознание и бытие. Понятие абсолютного бытия**

Οὗτος νοῦς καί νοητόν ἄμα, ὥστε δύο ἄμα. εἰ δέ δύο, δεῖτό προ τοῦ δύο λαβεῖν, εἰ αὖν μήτε νοῦς μήτε νοητόν εἶη, τί ἂν εἶη; ἔξ οὗ ὁ νοῦς καί το^ σύν αὐτῷ νοητόν φήσομεν... ὑπερβεβηκός τοῦτο τήν νοῦ φύσιν τίτι ἂν ἀλίσκοιτο ἐπιβολή ἀθρόα; προς δ δεῖ σημαῖναι, ὅπως οἶον τε τῷ ἐν ὑμῖν δμοίῳ φήσομεν.

ἐν ἀρα οὕτω νοῦς καί τό νοητόν καί το δν καί πρότον δν τοῦτο.

*Плотин, Ennead. III, S, 9; V, 3,5.*

1. Размышления предыдущей главы ближайшим образом приводят нас к следующим результатам.

Решение вопроса о трансцендентности и имманентности предмета знания зависит от того, что мы будем понимать под сознанием. Предмет, как мы видели, в одном смысле имманентен, в другом – трансцендентен. Следовательно, возможны два совершенно различных понятия сознания, которые должны быть строго различаемы и смешение которых, очевидно, является источником многих противоречий и безвыходных трудностей в теории знания. Под сознанием, *во-первых*, мы можем понимать совокупность данного, комплекс актуально переживаемого как такового, выделенный из его связи с «имеющимся», запредельным и взятый просто как самодовлеющая, замкнутая реальность потока впечатлений. В этом смысле все остальное – прошлое и будущее, как и пространственно удаленное – словом, все, в данный момент «отсутствующее», не вмещающееся в поток впечатлений и восприятий, находится «вне сознания» и поскольку мы мыслим о нем, мы его противопоставляем, именно как отсутствующее, тому, что дано, что актуально наполняет наше сознание; это «отсутствующее» может, конечно, при известных условиях «войти в сознание», т. е. быть воспринятым и актуально пережитым, но пока оно отсутствует, его именно нет в сознании, оно лежит вне его, за его пределами. Правда, *сама мысль о* неданной реальности тоже входит в состав переживания, но она входит в него именно *в качестве мысли, т. е.* определенного *переживания*, например, мелькнувшего образа, приятных или неприятных чувств, ему сопутствующих, каких-либо органических ощущений и т. п. В этом смысле не только восприятия, но и воспоминания, образы фантазии и пр. входят в состав «непосредственно данного», но не по тому, к чему они *относятся*, не по своим предметам, а по тому, что они суть, как переживания данного момента. Если я представляю себе Наполеона, то сам Наполеон как реальная личность находится, конечно, «вне моего сознания»: он жил сто лет тому назад, мое сознание живет теперь; он имел длительную и безмерно богатую

жизнь, для меня же теперь он живет лишь то мгновение, которое я посвящаю мысли о нем; в следующее мгновение я занят чем-нибудь другим, и он уже не существует для меня. То, что мне в этом смысле дано, есть не сам Наполеон, а «образ» его, представившийся мне сейчас, чувства, которые я при этом пережил, и т. п. Точно так же, например, мысль о вечности, в качестве мысли, может быть мне «дана» и в этом смысле входит в состав моего сознания наряду с образами преходящих вещей; но дана мне, конечно, не «сама вечность», которая, очевидно, ни в какое мгновение моей жизни вместиться не может, а именно *мысль* о ней, впечатление, переживаемое в этот момент, смутный образ чего-то грандиозного, безмерного, непоколебимого и т. п. Если я искусственно выделю все эти образы, впечатления, чувства, разорву их естественную, непосредственно навязывающуюся связь с тем, что они означают, на что они указывают вне самих себя, то я получу понятие «сознания», в *отличие* оттого, к чему сознание относится, как к реальности, лежащей за ее пределами. *познание в этом смысле есть, следовательно, поток актуальных переживаний как таковых.*

С другой стороны, под «сознанием» я могу разумеать не только актуально переживаемое как таковое, но и то, к чему оно относится, на что оно указывает вне себя. Все «данное», как было указано, дано на почве не данного, «имеющегося»; картина «данного» естественно связана со своим продолжением – с неданным безграничным фоном; содержание, актуально заполняющее сознание в каждый данный момент, непрерывно слито стем, что находится за его пределами, и потому сразу и непосредственно воспринимается не как таковое, не как только имманентное содержание, а как знак отсутствующего «иного». Одновременно и непосредственно вместе с восприятием «данного» *илгшеем* неданное, и эта связь так тесна, что нужна трудная работа анализа, чтобы отделить, например, образ письменного стола, в данный момент конкретно стоящий в моем сознании, от не-данного мне «стола» как длительной реальной вещи, не вмещающейся ни в какой образ, ибо стол как непрерывную длительную реальность я потенциально *тлею* непосредственно и в тот же момент, когда мне актуально дан текущий «образ стола», изменяющийся или исчезающий с каждым поворотом головы. Поэтому столь же естественно, как *первое* понятие сознания, нам навязывается *не просто* понятие, согласно которому в состав сознания входит не только актуально данное как таковое, но вместе с ним и все содержания, потенциально доступные сознанию. Моя мысль свободно облетает все мироздание, погружается в отдаленное прошлое, гадает о будущем; нет ничего на свете, что было бы ей абсолютно недоступно. Не есть ли поэтому все на свете также ее достояние, не входит ли все мыслимое вообще в состав сознания? Если в одном смысле, например, то, что было до моего рождения, очевидно лежит за пределами моего сознания, которое как реальный поток актуальных впечатлений и переживаний само возникло только с момента моего рождения, то, в другом смысле, я все же идеально «имею» это прошлое, я могу его познать, и, следовательно, мое сознание простирается и на него. В этом смысле сознание объемлет все бытие без изъятия, и границы его намечены быть не могут, ибо за пределами *мыслимого*, очевидно, невозможно допустить, т. е. мыслить еще что-либо. Вообразить себе бытие, которое находилось бы «вне» сознания в этом последнем смысле, очевидно, невозможно, не потому, что вне его мы уже ничего больше не можем *познать* (в этом случае еще было бы все же мыслимо за его пределами какое-то неведомое бытие), а потому, что в применении к этому сознанию слово «вне» вообще лишено всякого смысла.

Поэтому под бытием «вне сознания» или «независимым от нас» мы можем разумеать только бытие, которое, входя в состав сознания во втором смысле, находится за пределами сознания в первом смысле – реальность, которая у нас «имеется», не совпадая с потоком актуально переживаемого и не объемлемая им. Сознание «большое» и «малое» – как мы могли бы их назвать – суть как бы два круга, из которых меньший помещается внутри большого. При этом содержания меньшего круга, вмещаясь в него, т. е. будучи имманентными ему, в качестве актуальных переживаний, – в качестве *содержаний знания* необходимо мыслятся вошедшими в него из «большого круга» и уходящими назад в последний; и помимо этих содержаний, в составе большого круга мыслятся еще безграничная полнота всех остальных содержаний, не проступающих из него в «малый круг». Таким образом, с одной стороны, мы отнюдь не

замкнуты пределами «малого круга», потоком актуально воспринимаемого как таковым; напротив, через него мы всегда направлены на то, что лежит за его пределами, на независимую от нашего («малого») сознания реальность и в большей или меньшей степени способны познавать ее. В *этом заключается правда реализма* (трансцендентного объективизма). Но, с другой стороны, эта «реальность», будучи независимой от смены актуальных «восприятий», вместе с тем объемлется «большим кругом», входит в состав нашего сознания (именно «большого»); и не только познаваемость, ни даже и мыслимость чего-либо, выходящего за пределы сознания в этом последнем смысле, есть нечто внутренне противоречивое. В *этом заключается правда объективного идеализма* (имманентного объективизма).

2. Но на этом мы не можем остановиться. Из изложенного следует, что каждое из указанных двух понятий сознания само по себе недостаточно, и что лишь через сочетание обоих возможно ориентироваться в проблеме «трансцендентного». В этом не было бы никаких трудностей, если бы каждое из этих понятий *быломыслимо* независимо от другого, т. е. если бы сознание в целом складывалось как бы ю двух относительно самостоятельных слоев, так что уяснение гносеологической проблемы сводилось бы к простому различению и суммированию этих слоев. Фактически, однако, дело обстоит сложнее. Сознание в целом есть не механизм, а организм, не: сумма указанных двух своих частей, а столь неразрывное и внутренне слитное их единство, что каждая из этих частей предполагает другую и немислима вне отношения к ней. Мы стоим, таким образом; перед задачей выработать *единое* понятие сознания, и уяснить роль, которую в нем или в отношении его играет момент трансцендентного.

Если мы обратимся, прежде всего, к тому, что мы назвали «малым сознанием», т. е. к сознанию как потоку актуальных переживаний, то ясно, что сознание в этом смысле не только за своими пределами предполагает «трансцендентный фон», но и несет его в себе самом и неразрывно связано с ним. Сравнение с двумя кругами, из которых один объемлет другой, в этом отношении недостаточно. «Малое» сознание – поток актуальных переживаний – не только *окружено* фоном «имеющегося», но и как бы изнутри пропитано им. Если мы выше различали эти два сознания как сознание, погруженное во время и протекающее в нем, с одной стороны, и сознание, объемлющее время и возвышающееся над ним, с другой, – то мы должны сказать, что сознание в первом смысле вообще немислимо как обособленная сфера. Само понятие потока содержит в себе указание на объемлющее его единство; иначе поток разбился бы на отдельные капли, вместо «сознания» мы имели бы лишь его мгновенные состояния; и даже это сравнение неточно: так как поток в данном случае есть по самому существу своему неразрывное единство, то отдельные «капли» «го мыслимы только в нем, как части непрерывного единства, а не вне его. Вне сознания времени, т. е. вне возвышения над временем, нет вообще сознания, даже «мгновенного». Сознание как временной поток неотделимо от своего «русла» – от вневременной своей основы: оно есть по самому существу своему поток, объемлющий сам себя; движение не только *сочетается* в нем с объемлющим его единством и постоянством, но оно и *возможно* только как движение в *едином*, на почве *высшего единства*. Чтобы иллюстрировать это отношение проникнутости «малой сферы» «большой», можно было бы сравнить его с отношением отграниченной части пространства к пространству в целом. Подобно тому как всякая геометрическая фигура мыслима только на почве пространства вообще, и не только внешним образом окружена пространством, но и целиком *погружена* в него, и в себе самой, т. е. даже в своей ограниченной сфере, заключает тот синтез, который лежит в основе пространственности как таковой, так и «малое сознание», сознание как поток актуальных переживаний в себе самом заключает ту сверхвременную основу, в силу которой становится доступной и необходимой и запредельная ему сфера. Это не значит, что намеченное нами различие между сферой имманентных образов и сферой, объемлющей также то трансцендентное, на что эти образы указывают, теряет всякое значение; напротив, поток актуальных переживаний и безграничная область объективного бытия, косвенно доступная нам через этот поток, суть явственно разные области. Но в качестве таких реально различных, логически отделимых областей, относящихся друг к другу как часть к целому, это суть области уже в *пределах самого всеобъемлющего бытия*, на почве самой универсальной вневременной

основы Сознание как поток актуальных переживаний ее, так сказать, особая область *бытия*, которую мы можем противопоставить бытию самих предметов. Это есть вполне правомерное *психологически* понятие: если мы уже с самого начала стоим в сфере самого бытия, то в ней мы можем выделить тоукий комплекс актуальных данных от того, что существует вне этих данных. Лишь в психологии, науке, изучающей процессы сознания как реальные предметы в ряду других предметов, т. е. как часть системы бытия, мы можем выделить поток переживаний от всего, что в сознании имеет отношение к запредельному. Но с точки зрения *непосредственного* знания это есть производная абстракция, *предполагающая* то, от чего мы здесь абстрагируемся; сознание для себя самого никогда не может быть простой совокупностью переживаний, а в каждом малейшем своем содержании заключает отношение направленности на запредельное. Поэтому, исходя из этого понятия сознания, невозможно объяснить его *отношение* к самому «большому кругу»; всякая попытка взять его исходной точкой в теории знания ведет к ложному кругу, к достаточно уже выяснившейся в современной гносеологии порочности «психологизма».

Гносеологически допустимо только такое понятие сознания, которое в себе уже содержит отношение к трансцендентному: сознание в этом смысле есть поток актуальных переживаний, объединенный сверхвременным единством и тем самым уже содержащий в себе самом отношение к своему запредельному. Сознание, по существу, есть «интенциональность», переживание, состоящее не в какой-либо простой наличности известных отграниченных состояний, а в направленности на иное, запредельное. Различие между сознанием как совокупностью актуальных переживаний и вне его стоящим предметным бытием уже *производно* е опирается на единственно возможное первичное понятие сознания как направленности. Сознание в этом смысле есть не «круг» – все равно, «малый» или «большой», – а скорее сравнимо с пучком лучей, который, исходя из одной точки, расширяется в безграничность, и, ничего не замыкая в себе, потенциально все захватывает.

Но с уяснением этого понятия сознания вместе с «малым» сознанием преобразуется и то понятие, которое мы выше назвали «большим сознанием». С одной стороны, сознание, как поток актуальных переживаний само, как мы видели, содержит в себе направленность на запредельное отношение к нему, так что это «запредельное» – сфера «большого сознания» – соучаствует, в качестве особого момента, в составе уже уяснившегося нам понятия сознания как потока, направленного на запредельное. С этой точки зрения «большое сознание», *в качестве сознания*, становится как бы излишним, ибо запредельное дано, в известном смысле присутствует уже для «малого сознания», – при надлежащем уяснении природы последнего, и только в этой форме оно вообще присутствует в нашем сознании, ибо, если бы мы допустили, что «запредельное» дано сверх того еще в иной, актуальной форме и в этом смысле образует содержание «большого сознания», то мы запутались бы в том самом противоречии, которое мы усмотрели в учении о «сознании вообще» и его отношении к индивидуальному сознанию: именно, было бы необъяснимо, зачем нам нужно (и как возможно) еще «направляться» на то самое, что уже дано нам актуально. Поэтому мы не имеем никакого основания удвоить сознание, и в качестве *единственного* «сознания» должны брать именно поток актуальных переживаний, отнесенный к сверхвременному единству и направленный на него. С другой стороны, это понятие сознания само по себе недостаточно для разъяснения целостного гносеологического комплекса. Ведь, как нам уже приходилось указывать (гл. II, 4), сама «направленность» сознания требует объяснения, ибо логически предполагает наличность, доступность нам – вне и независимо от акта направленности – того, на *что* сознание направлено. Для того чтобы сама эта направленность была возможна, мы должны *иметь* ту сферу, на которую сознание направлено, уже не в форме *направленности* на нее, а совершенно непосредственно, как нечто, имеющееся у нас и при нас в абсолютной форме, независимо от всякого акта усмотрения, устремления, направленности. Следовательно, то, что мы называли «большим сознанием», все же должно отличаться от сознания «малого», – но не своим объемом, не тем, что оно вообще включает в себе нечто, чего нет в «малом» сознании (ибо и последнее, как мы видели, немисливо вне отношения к запредельному и в этом смысле включает его в



себя), а своей *формой*, своей качественной или модальной природой. Мы должны иметь запредельное не в форме цели, к которой мы стремимся, а в форме прочного, уже готового, устойчивого обладания – иначе у нас не было бы и стремления к нему, ибо не к чему было бы стремиться. Если сознание есть пучок лучей, направляющихся в бесконечность и потенциально охватывающих его, то это движение безграничного расширения, хотя и содержит в себе *отношение* к безграничному пространству – или, вернее, именно потому, что содержит это отношение – не тождественно с *самим* пространством, а предполагает его как свое условие. Мы должны, таким образом, иметь сверхвременное единство не только как момент трансцендентного в нашем сознании, но и как абсолютно имманентную наличность, которая, однако, не была бы погружена в поток актуальных данных сознания, а возвышалась над ним.

3. Суть дела сводится к тому, что понятие «сознания» – в том единственном смысле, в котором оно не включает противоречия – есть необходимо понятие *члена отношения*. В этом состоит последний источник недостаточности всех монистических теорий знания, кладущих в основу единства понятие сознания: ибо, когда то, к чему сознание относится как к своему противочлену, включается в состав самого сознания, то этим уничтожается и сам противочлен, а вместе с ним и соотносительное ему понятие сознания. Логическая структура таких понятий (понятий «члена отношения») отличается вообще тем, что они, с одной стороны, немыслимы вне отношения к своему противочлену и в этом смысле включают его в свое «содержание», но, с другой стороны, не исчерпывают его, а характеризуют лишь односторонне, т. е. предполагают *вне себя* как другой член отношения, так и само отношение в целом. Так, понятие «отца» предполагает понятие «детей» и отношения к детям в той форме, что, с одной стороны, отношение «отцовства» есть признак в содержании самого этого понятия, и, с другой стороны, все отношение в целом, как и его противочлен («дети»), не исчерпывает своего значения тем, что оно есть, признак понятия «отца», а наоборот, последнее понятие возможно только как производное от общего отношения «отцовства», объемлющего как «отца», так и «детей». Обычно монистические теории знания признают понятие «сознания» не одним членом соотношения, а всем отношением в целом, т. е. связью двух членов («сознающего» и «сознаваемого»).

Но мы видели, что при таком понимании либо «сознаваемое» теряет свой характер трансцендентности, т. е. независимости от отношения к сознающему, либо же эта трансцендентность (поскольку она признается) становится необъяснимой; это значит, что «сознаваемое» есть «противочлен» не только «сознающему», но и самому «сознанию», т. е. что именно понятие «сознания» есть понятие члена отношения. Сознание есть поток актуальных переживаний, в себе самом несущий отношение к своему потустороннему, устремленность на «сознаваемое». Сознаваемое *в качестве сознаваемого*, конечно, входит в состав сознания, подобно тому, например, как наличность детей и обладание ими входит в состав жизни «отца»; но подобно тому, как отцовство возможно лишь, если отец имеет вне себя детей, как самостоятельные существа, имеющие свою собственную жизнь вне личности и жизни самого «отца», так и обладание сознаваемым предполагает, что сознаваемое не исчерпывается своим отношением к сознанию. Но когда мы имеем дело с такими понятиями, разъяснение их требует восхождения от каждого из двух членов отношения к природе самого объемлющего их отношения как *целого*. Другими словами, отношение, а с ним и каждый из его членов, только тогда понято, когда мы постигнем его природу как абсолютное начало, логически предшествующее бытию обоих его членов в отдельности: отношение между двумя членами предполагает ту основу, в которой еще нет деления на два члена, но на почве которой необходимо должно возникнуть это деление.

Поэтому *понятие сознания не может быть высшим понятием, последней основой теории знания*.

Сознание как направленность, как член отношения предполагает за своими пределами что-то иное, вне отношения к которому оно было бы само невозможно; следовательно, это «иное» должно иметься у нас само по себе, а не через посредство сознания. Мы видели, что основа предметности есть сфера «имеющегося», та вечность, которую мы непосредственно

имеем. Но мы видим теперь, что наша первоначальная формулировка, в силу которой эта сфера имеющегося есть не что иное, как часть или момент сознания – именно как содержание «большого сознания» – недостаточна. В качестве «содержания» сознания (правда, специфического, именно «трансцендентного» содержания) эта сфера принадлежит к потоку сознания, как его противочлен; если же мы ее как *таковую* назовем в свою очередь содержанием «большого сознания», то мы запутаемся в противоречии, присущем «имманентному объективизму», ибо сознание вообще не может быть самодовлеющим понятием, а всегда предполагает бытие сознаваемого вне себя. Следовательно, то, что мы назвали «большим сознанием», *совсем не есть сознание*. С другой стороны, само собой разумеется, что эта сфера как таковая не может мыслиться удаленной от нас, трансцендентной нам вообще: напротив, она есть ближайшее, теснейшим, неотъемлемым образом слитое с нами наше достояние. Если «предмет» необходимо мыслится трансцендентным «сознанию», если и его основа – сфера «имеющегося» – не совпадает с сознанием и в этом смысле трансцендентна ему, то эта сфера – независимо от своего отношения к сознанию – вместе с тем для нас абсолютно имманентна. Как это возможно? Казалось бы, здесь ставится совершенно неразрешимая и даже противоречивая задача. Нужно как будто поглядеть, каково то, что есть независимо от нашего созерцания его, – нужно что-то *увидеть, не глядя*.

4. Загадка кажется неразрешимой, а между тем вся загадочность отношения вытекает только из одного глубоко укоренившегося предвзятого мнения – из допущения, что наша жизнь, наше бытие, все имманентное нам есть сознание и входит в состав сознания. Именно это допущение потребовало незаконных расширений понятия сознания, которые все же не привели к цели, ибо, как бы ни расширять сознание, за его пределами всегда стоит То «иное», к которому оно относится, и которое, следовательно, должно быть нам доступно само по себе, т. е. вне сознания. В силу этого же укоренившегося предвзятого мнения, быть может, покажется парадоксальным то единственное решение, которое навязывается здесь с принудительной силой и есть не гипотеза, а простое констатирование самоочевидного соотношения. А именно, то *сверхвременное единство* в котором мы усмотрели основу отношения сознания к «предмету» как таковое, дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаем это единство, т. е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, *мы есть* сверхвременное единство, *мы пребываем в нем и оно в нас*. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, а *само сверхвременное бытие*. Это бытие есть, конечно, не «предметное», «трансцендентное» бытие, бытие, которого мы должны достигать, до которого мы должны косвенным путем доходить: это *есть абсолютное бытие*, вне которого нет ничего и которое есть не трансцендентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности. Оно имманентно в строжайшем, абсолютном смысле слова, как любое «переживание», актуально присутствующее у нас и в нас, но, в отличие от имманентных переживаний сознания, которым *противостоит* трансцендентное и которые мыслимы лишь в отношении к последнему, имманентность этого бытия есть *основа*, на почве которого в качестве производной двойственности возникает различие между «имманентным» (в узком смысле слова) «содержанием сознания» и «трансцендентным (предметным) бытием». Это бытие, следовательно, не противостоит сознанию, как чуждая, посторонняя область, а, напротив, объемлет его в себе: оно есть основа как потока актуальных переживаний сознания, так и всего, что необходимо мыслится за его пределами. Поэтому нет никакой надобности каким-то контрабандным путем, не глядя, тайком *увидеть* это бытие, ибо нет вообще надобности – более того, нет даже возможности – искать то, что вечным и неотъемлемым образом есть при нас и в нас.

Если мы выше различали «данное» от «имеющегося», «актуальную» наличность от «потенциальной», то здесь, в лице «абсолютного бытия» мы имеем последнюю основу отношения между тем и другим; ибо то и другое суть соотносительные части этого абсолютного бытия.

«Актуально» мне «дано» то, что не только вообще принадлежит к абсолютному бытию, но

вместе с тем вошло в поток сознания, т. е. что не только вневременно есть у меня, но и *во времени* переживается мной; «потенциально» я «имею» всю остальную сферу, объемлемую сверхвременным бытием; само же бытие как таковое не «дано» мне, в том смысле, что входит в поток сознания, но и не только «потенциально имеется» у меня, в том смысле, что лежит за пределами этого потока и только образует цель, к которой я стремлюсь, или задний фон, на почве которого протекает сознание, а в строжайшем смысле есть у меня и со мной: оно не только принадлежит *мне*, но и *принадлежит ко мне*, или, точнее говоря: *я принадлежу к нему*, ибо «я» есть именно поток сознания; и этот поток есть часть того всеобъемлющего единства, которое есть в абсолютной, первичной и самоочевидной форме.

Это понятие абсолютного бытия, как *непосредственно*, т. е. через себя самое, а не через посредство сознания, имманентной нам сферы, кажется парадоксальным лишь потому, что под понятием бытия мы привыкли всегда мыслить *предметное* бытие; предметное же бытие, как это само собой ясно, может быть нам дано или присутствовать у нас, лишь когда мы его сознаем. Предметное бытие по самому своему определению есть именно противочлен, вне себя предполагающий отношение к нему первого члена, именно направленное на него сознание; предметное бытие есть именно бытие, которое как бы ждет своего уяснения извне, от кого-то другого, чем оно само, т. е. которое предполагает вне себя взор, направленный на себя. У нас, однако, речь идет не об этом предметном бытии, т. е. не о бытии объекта, а о том бытии, которое *возвышается* над противоположностью между субъектом и объектом и объемлет ее в себе. Если мы называем его *бытием*, т. е. отличаем от сознания, то это – не в том смысле, чтобы оно имело сознание вне себя, а лишь в том смысле, что понятие сознания неадекватно ему, будучи обозначением лишь *одного* из двух моментов, в *единстве* которых состоит сущность абсолютного бытия. Абсолютное бытие есть, следовательно, не бытие для другого, а чистое бытие–для–себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для–себя–бытие, жизнь, непосредственно сама себя переживающая. Поэтому оно необходимо имманентно себе самому, а тем самым и нам, так как мы непосредственно в нем соучаствуем.

Чтобы лучше разъяснить вскрытое нами основное гносеологическое соотношение, попытаемся подойти к нему еще с другой стороны. За исходную точку размышления мы берем декартово *Cogito ergo sum*. Посмотрим, что содержится в этой, установленной Декартом, первооснове всякой достоверности. Что умозаключение от факта мысли к реальности какого-либо носителя мысли, к «я», как «мыслящей субстанции», не имеет строгой очевидности – это ясно. Наличие и природа «я» есть один из самых спорных вопросов философии. Следовательно, при строгой формулировке положение Декарта может быть выражено только следующим образом: *Cogito ergo est cogitatio*. Что содержится в таком положении? С одной стороны, конечно, в нем указывается на неотмыслимость сознания: я могу прилагать отрицание и сомнение ко всяким содержаниям моей мысли, но только не к мысли или сознанию как таковому; сомнение, будучи само «мыслью», тем самым к самой мысли неприменимо – всякая попытка сомневаться в наличии мысли в самом факте сомнения утверждает ее же. Мы имеем здесь классическую формулу идеализма: абсолютно достоверно сознание, и *только* одно сознание. Однако уже у Декарта этим не исчерпывается смысл этой формулы. «*Cogito ergo sum*» есть ключ, с помощью которого нам открывается доступ к самому *бытию*. Самодостоверность сознания вместе с тем означает его неустранимость, т. е. необходимость и достоверность его, *как бытия*. Но как возможен вообще такой подход к бытию? Если бы мы сами стояли вне бытия, если бы «сознание» означало только сферу, *противоположную* бытию, то никакой анализ и вообще никакие средства не могли бы нам раскрыть и сделать достоверным бытие. Напротив, великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое «дано» уже не косвенно, не через посредство его сознания, а совершенно непосредственно – бытие, которое мы «знаем» именно в силу того, что мы сами *есмы* это бытие. Если бы это бытие было нам доступно только косвенно, через посредство сознания же, то в лучшем случае мы могли бы только сказать: *Cogito ergo cogito me esse* (или *cogitationem esse*); и само сознание оказалось бы одним из

мыслимых содержаний, равноправным всем другим. Здесь же, напротив, уясняется, что по крайней мере в одной малой сфере – в лице «нашего сознания» – мы имеем бытие не только познаваемое, но и подлинно сущее – бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами. Пусть, согласно идеалистическому замыслу этой формулы, *«есть» только «мое сознание»*; но во всяком случае оно, т. е. в лице его мы сами *есмы бытие*, мы нашли точку, *непосредственно* соединяющую нас с бытием, нечто абсолютно возвышающееся над всяким отрицанием и сомнением, ибо всякий акт мысли возможен лишь на его почве и принадлежит к нему же. Таким образом, сам *идеализм есть реализм*: хотя и сужая допускаемое им *содержание бытия*, он все же признает бесспорность, первичность самого бытия как такового – именно в лице сознания. Различие между идеализмом (или «солипсизмом») и так называемым «реализмом» не в том, что первый отрицает бытие, а второй его признает – «отрицание бытия» есть вообще словосочетание абсолютно бессмысленное; это различие лишь в том, что «идеализм» признает *только бытие сознания*, «реализм» же – и *бытие вне сознания*. Этим самым признано, что противоположность между «идеализмом» и «реализмом» (в обычном *смысле* последнего термина) не затрагивает их общей высшей предпосылки, т. е. что всякое гносеологическое направление, осознавшее себя до конца, есть *абсолютный реализм*: бытие абсолютное, бытие как первая, неустранимая исходная точка всех теорий и всех сомнений есть очевидность, которая, правда, легко может не замечаться, но которая никогда ни одним человеком в здравом уме не подвергалась и не могла подвергаться сомнению. В самом деле, попытаемся на мгновение усомниться в очевидности бытия: допустим, что все, без малейшего изъятия, дано нам как только познаваемое. Тогда и само сознание есть тоже «только познаваемое». С другой стороны, понятие «познаваемого» предполагает, очевидно, понятие сознания. Мы получаем явный порочный круг: *понятие сознания*, а с ним и *понятие познаваемого, становятся неосуществимыми*. Смысл рассуждения Декарта, кульминирующего в формуле *cogito ergo sum*, в том и заключается, что для абсолютного скептицизма, т. е. для идеализма, а *outrance* отрицающего всякое бытие, само понятие *гносеологического субъекта* становится неосуществимым. Поскольку под «я», под носителем сознания мы будем понимать чистый гносеологический субъект или – что то же – само сознание как таковое, мы видим, что в его лице мы необходимо и самоочевидно имеем точку, в которой бытие и познаваемость есть одно и то же – другими словами, точку, в которой бытие дано нам не в косвенной форме содержания сознания, а именно в своей непосредственности, как бытие. Но раз уяснен этот вывод, то главное уже достигнуто: от понятия *предметного* бытия – бытия как момента, противостоящего сознанию и удаленного от него, мы дошли до понятия абсолютного или первичного бытия, т. е. *бытия как внутреннего корня и носителя самого сознания*. Теперь остается лишь воспроизвести те соображения, в силу которых становится очевидным, что сознание как член отношения предполагает нечто «иное» вне себя, – чтобы не осталось сомнения, что найденное абсолютное бытие *возвышается над сознанием* и им не исчерпывается и что оно, наоборот, объемлет под собой те два необходимо связанных члена, которые мы называем «сознанием» и его «предметом».

5. В этой связи полезно также остановиться на точке зрения абсолютного скептицизма. А именно, идеализм, с лежащей в его основе формулой *«est cogitation*, совсем не есть последняя, высшая ступень мыслимого сомнения. Возможно построение, которое сомневается во всем вообще, без малейшего изъятия, и смысл которого заключается в том, что всякому суждению может быть противопоставлено его отрицание. По сравнению с таким скептицизмом формула идеализма уже сама кажется компромиссом, уступкой чувству веры: ведь уже исходная точка «*cogito*», как и вывод из нее, взятые в качестве *опознанных истин*, предполагают доверие к разуму вообще, веру, что связи, представляющиеся *нам* самоочевидными, самоочевидны в *себе*. Такой скептицизм находится, казалось бы, в чрезвычайно благоприятном, совершенно исключительном положении: по сравнению с ним все теории без исключения «догматичны», ибо они требуют доказательства, которого вместе с тем они не могут представить, так как употребление любого доказательства предполагает веру в достоверность предпосылок (материальных и формальных) доказательства. Признание бесспорности такого исключительно

привилегированного положения абсолютного скептицизма встречается часто у его противников, именно поскольку утверждается, что непроверимое доверие к разуму вообще есть последнее условие всякого знания. Дело представляется так, как будто сомнение есть простое воздержание от суждения, всякое же утверждение есть определенный шаг, определенное познавательное действие; поэтому сомнение ничего не предполагает, утверждение же предполагает – именно ту последнюю почву, вне которой у нас вообще нет никакой точки опоры. При более внимательном рассмотрении, однако, обнаруживается, что притязание скептицизма на бесспорность его прав, и его требование, чтобы бремя доказательства лежало всегда на его противниках, совершенно незаконно, т. е. что сомнение в такой же мере приложим© к самому сомнению, как и к утверждению: ибо «сомнение» есть не что иное, как утверждение спорности. Вполне последовательный скептицизм должен был бы признавать (как это и встречалось в античной философии) вместе с недоверностью всего вообще, так же и недоверность себя самого, ибо если я говорю: «все на свете недоверно», то это есть определенное утверждение, которое как таковое тоже недоверно. Но и это последнее утверждение (о недоверности самого скептицизма) в свою очередь недоверно, и т. д. до бесконечности.

Могло бы показаться, что в таком регрессе до бесконечности и обнаруживается, так сказать, вся глубина недоверности всякого знания и тем самым подтверждается неустранимость скептицизма. И, конечно, скептицизм как настроение, так сказать, как душевная болезнь, разумеется, неустраним никакими логическими средствами. Но вместе с тем из неизбежности этого регресса ясно, что сомнение как осмысленное познавательное отношение предполагает тот идеал самодостовой истины, во имя которого оно только и возможно. Логически скептицизм есть не что иное, как утверждение, что ко всем содержаниям знания, ко всему, что мы признаем достоверным, применимо непротиворечиво отрицание; такой скептицизм, воображающий себя полным «воздержанием», есть, следовательно, определенная логическая теория. И несостоятельность этой теории яснее всего обнаруживается с точки зрения установленного нами основного гносеологического соотношения. Отрицая достоверность чего-либо, я тем самым утверждаю, что «отрицаемое» содержание может быть заменено противоположным ему (ибо только в этом и заключается смысл самого сомнения); отрицание, следовательно, применимо только к определенным содержаниям (к содержаниям, подчиненным законам тождества и противоречия), так как означает, что некоторое рассматриваемое нами А может быть заменено  $\neg A$ . Следовательно, то, что ничем не заменимо, что с необходимостью мыслится вневременно-вечным или – точнее – то, что есть самавневременность, стоит выше всякого отрицания и сомнения. Таково то абсолютное бытие, в котором мы выше усмотрели основу всякого знания. Попытка его отрицания есть, как указано, бессмысленное начинание, обреченное оставаться простым «flatus vocis». Для того чтобы признать это, мне нет надобности исходить из какого-либо «слепого» доверия к разуму; даже если бы мой разум во всем меня «обманывал» – этот обман был бы, т. е. бытие, будучи ложным по своему содержанию, не переставало бы быть, иначе говоря, сохраняло бы свою неустранимость. «Доверять» и «не доверять» можно лишь тому; что может нас «обмануть», т. е. что не носит в себе самом своей самоочевидности. Абсолютно же самоочевидное стоит вне вопроса о «доверии» и «недоверии», ибо в отношении к нему эти понятия становятся звуками, лишенными всякого смысла.

6. Легко видеть, что эти соображения стоят в теснейшей связи с проблемой так называемого «онтологического доказательства». Онтологическое доказательство исторически возникло и прославилось в качестве доказательства бытия Бога. Такое направление онтологического доказательства, по существу, отнюдь не случайно. Однако чисто логически это частное богословское применение онтологического доказательства легко можно отделить от его общей логической природы. Уже у Спинозы онтологический аргумент в форме понятия «causa sui» имеет такой общий характер и лишь применяется позднее к понятию Бога, через уяснение, что Бог именно и есть causa sui; точно так же Кант в своей критике этого аргумента отметил его общую логическую природу. Речь идет о следующем: мыслимо ли что-либо, понятие чего включало бы в себя существование, т. е. существование чего было бы логически необходимым?

Кант, как известно, доказывает, что суждение о существовании есть синтетическое суждение, сущность которого сводится к *полаганию* самого подлежащего; логически же необходимое суждение есть суждение аналитическое, которое из содержания подлежащего выводит содержание сказуемого, но ничего не говорит о бытии или небытии самого подлежащего, т. е. имеет всегда условный смысл: «если есть S, то есть iP». Поэтому нет и не может быть такого понятия, несуществование которого заключало бы в себе проти-<sup>1</sup>воречие, т. е. существование которого было бы логически необходимым. Логически необходимым может вообще быть лишь признак в отношении содержания понятия; бытие же не есть признак, ибо всякий признак и всякое содержание понятия совершенно независимы от бытия их предмета.

Это рассуждение, которое на первый взгляд кажется совершенно неопровержимым, встретило серьезное возражение у Гегеля. Что в отношении «конечных» вещей, как, например, пресловутых «ста талеров», мыслимость и бытие, или понятие и реальность его предмета есть не одно и то же, и что в отношении их бытие невыводимо из понятия – это ясно само собой, ибо это лежит в природе конечности, бытия во времени. Но весь вопрос в том, применимо ли то же самое по всем вообще понятиям, т. е. и к понятиям таких предметов, которые по самому своему смыслу возвышаются над «конечным». Основной вопрос не разрешен, а обойден Кантом. Онтологическое доказательство утверждает (исторически – в отношении Бога) наличность таких объектов, в отношении которых «мыслимость» и «бытие» именно *неотделимы* от друга, т. е. которые возвышаются над этой противоположностью. Для опровержения его следовало бы доказать именно то, из чего Кант исходит как из самоочевидной истины, именно что всякое логически необходимое суждение имеет условный характер и ничего не говорит о бытии.

Таков общий смысл возражения Гегеля. Что этим возражением действительно отмечен основной недостаток кантовой критики «онтологического доказательства», – кажется нам бесспорным. В самом деле, оставим в стороне применение этого доказательства к вопросу о бытии Бога, ибо в этом применении – для обычного религиозного сознания, мыслящего Бога бесконечно удаленным от человеческой мысли – особенно шокирует «самоумнение» этого доказательства. Но возьмем простое, так сказать, «прозаическое» понятие *бытия*. Что под словом «бытие» мы что-то разумеем, и что в этом смысле бытие есть «понятие», не подлежит ведь сомнению. Если я утверждаю, что бытие есть понятие, из содержания которого необходимо следует, что бытие *есть*, то я высказываю не только «аналитическое» суждение, но, по-видимому, даже чистую тавтологию. А между тем я имею здесь *optima forma* применение онтологического аргумента во всей его силе, ибо я утверждаю, что моя мысль о бытии (не о бытии чего-либо, а о самом бытии как таковом) невозможна иначе, как при реальности объекта этой мысли. Бытие не может быть только «воображаемым» или «мыслимым» бытием, ибо всякая попытка мыслить бытие несуществующим, отделить в нем «мыслимое» содержание от реальности предмета неосуществима. Мысль *о бытии* означает *eo ipso реальность* бытия, так как в лице бытия я именно имею нечто, что возвышается над противоположностью между «мыслимостью» и «реальностью вне мысли». Другой, столь же решающий пример бесспорного онтологического доказательства есть рассмотренная уже нами декартова формула *cogito ergo sum* (или *cogito ergo est cogitatio*). Представляется непонятным, как можно признавать убедительность этой формулы и продолжать отрицать силу онтологического доказательства.

Ведь в лице «моего сознания» мы имеем опять – таки такое «содержание», которое *немыслимо иначе, как существующим*: в этом явном «онтологическом аргументе» заключается весь смысл этой формулы. Что против этих двух примеров онтологического доказательства нельзя возражать приемом кантовой критики – ясно само собой, ибо было бы бессмысленно говорить, что «бытие» и «сознание» суть *только* «понятия», и что все логически необходимые суждения о них имеют гипотетический характер и потому ничего не говорят о реальности самого подлежащего суждения. Напротив, в лице этих понятий мы имеем именно такие понятия, которые вместе с тем неотделимы от мысли о существовании их предметов – точнее говоря, такие понятия, в отношении которых лишено смысла само различие между «только понятием» и «реальным бытием предмета».

Этим мы, само собой разумеется, не хотим сказать, что онтологическое доказательство в

его ходячей форме правильно и что возражения Канта *против этой его формы* лишены значения. Напротив, очевидно само собой, что поскольку под онтологическим аргументом мы будем разумеать попытку «из *одного только* понятия вывести реальность его объекта», т. е. попытку каким-то магическим способом превратить первоначально только гипотетически допущенное, «воображаемое» содержание мысли в аподиктически–достоверное бытие его объекта, этот аргумент очевидно несостоятелен, и в этой мере его критика у Канта имеет бесспорное значение. Что из содержания мысли, *отрешенного* от всякого отношения к бытию, никоим образом нельзя вылущить самого бытия – это очевидно, и поскольку человеческая мысль когда-либо предавалась такому бесплодному начинанию, решительный протест против него необходим и правомерен. Если под онтологическим аргументом разумеать именно это начинание, то он еще более бесплоден, чем попытка создать гомункула в реторте. Но это оставляет совершенно неприкосновенным тот факт, что мы имеем такие содержания мысли, реальность которых заранее очевидна именно в силу того, что эти содержания вообще неотрешимы от связи с бытием, немислимы как «только воображаемые», «гипотетически принятые». Этим самым теряет силу и другое возражение Канта, именно, что противоречие возможно лишь в отношении *между* (гипотетически принимаемыми) понятиями подлежащего и несказуемого, но невозможно при простом отрицании самого подлежащего. Отрицание ведь, во всяком случае, есть некоторая мысль, т. е. имеет определенный *смысл*. Отчего же невозможны такие содержания, которые несовместимы с самим смыслом отрицания? Мы видели, напротив, что понятие бытия именно и есть одно из таких содержаний: так как отрицание *предполагает* бытие, то оно к нему самому неприменимо.

Таким образом, то, что называется «онтологическим доказательством», есть не «выведение» бытия из «только сознаваемого» содержания мысли, а простое *усмотрение* невозможности мыслить некоторые всеобъемлющие содержания как «только сознаваемые».

«Онтологическое доказательство» говорит, что бытие не всегда есть что-то чуждое мысли и лишь извне к ней привступающее; что, напротив, есть такие точки, в которых мы непосредственно и неустранимым образом имеем слитность, единство бытия и сознаваемости. Оно указывает на наличие содержаний, *смысл* которых, по существу, выходит за пределы «мыслимого содержания» и в которых, наоборот, просвечивает, так сказать, непосредственно проступает в нас само бытие. Таковы сами понятия бытия и сознания, таково и понятие Бога, поскольку Бог мыслится как первичная основа и носитель бытия и разума.

Таким образом, правильно понятое онтологическое доказательство тождественно с развитой выше мыслью, что не все доступное нам и непосредственно имманентное нам дано в форме «сознаваемого», а что мы имеем также само бытие именно в форме бытия – *nesub specie cognoscendi, ζ sub specie essendi*. Ибо раз мы имеем содержания, немислимые как «только сознаваемые», а именно, мыслимые только как сущие, то «сознаваемость» не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступного нам. Да и как могло бы быть иначе? Ведь раз мы имеем понятие «бытия» как чего-то *противоположного* понятию «сознаваемости» и вместе с тем необходимо требуемого последним, раз мы имеем хотя бы нас самих, наше собственное «я», не только в форме содержания сознания, но и в форме «бытия для себя», то нам доступно бытие именно как таковое. И о том же говорит, в сущности, всякое экзистенциальное суждение, ибо ни одно такое суждение не только не могло бы быть достоверным, но не могло бы иметь смысла и вообще встречаться в нашей мысли, если бы «бытие» как таковое было чем-то нам недоступным. Ибо для того, чтобы суждение «*А есть*» было осуществимо, мы должны знать, что значит вообще «быть»; «бытие вообще» мы должны иметь для возможности пользоваться им как предикатом в отношении любого подлежащего; и это обладание или вообще неосуществимо, или же должно быть исконно нам присущим. Здесь не может помочь ссылка ни на какой «опыт» как на источник знания о бытии, ибо весь вопрос в том и заключается, как возможен сам опыт. Думается, что здесь нет более места для сомнений: мы можем сознать и познавать *бытие*, потому что мы сами не только сознаем, но и есмы, и раньше должны *быть*, а затем уже – сознать. *Primum esse, deinde cognoscere*. Но это *наше* бытие само немислимо иначе, как в виде соучастия – не познавательного, а именно

*оптического* – в самом бытии. И потому наличность, присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания. «Предмет», как бытие в себе неведомого, т. е. непознанного, содержания и есть не что иное, как это вечное присутствие у нас и с нами самого бытия до его опознания. Он независим от нашего сознания, но он не далек и не недоступен нам: мы имеем и переживаем его, мы *есмы* это бытие до и независимо от его опознания; и наше сознание предмета какх возможно само лишь как направленность сознания на то, что в форме бытия уже вечным и неотъемлемым образом есть у нас и с нами.

7. Для окончательного разъяснения установленного нами понятия абсолютного бытия мы должны еще остановиться на его отношении к понятиям «единства» и «необходимости». Выше, при разборе направлений в теории предмета, мы указали, что как кантово понятие «единства трансцендентальной апперцепции», так и намеченное Кантом и развитое в современной гносеологии сведение предмета на момент «необходимости» имеют глубокий смысл, выходящий за пределы идеализма и имманентного объективизма и несовместимый с ними. Теперь этот смысл может быть уяснен. То «единство», которое имеет в виду Кант, по самому существу своему есть не «единство сознания», не единство как момент только субъективной сферы – иначе оно не могло бы лежать в основе субъективности, предметности знания – а единство, объемлющее отношение сознания к предметному бытию. Что оно не есть единство «эмпирического» сознания, на это определенно указывает сам Кант. Но оно вообще не может быть укоренено ни в каком частном моменте целостного гносеологического комплекса, – иначе оно не имело бы силы для всего комплекса в целом. Единство это, лежащее в основе отношения сознания к предметному бытию, тем самым *объемлет* собой то и другое и есть высшая категория, довлеющая себе и не образующая качества какой-либо частной сферы. В нем можно признать только *единство самого абсолютного бытия*, причем необходимо иметь в виду, что и в этой связи «единство» есть не черта, присоединяющаяся к абсолютному бытию, а сама сущность последнего. «Сверхвременное единство» и «абсолютное бытие» есть именно одно и то же. Все, что так или иначе нам доступно, – как содержания мысли, так и сам процесс сознания – опирается на это высшее единство и возможно только на его почве, ибо это единство, – момент объединенности, синтезированнойности – есть условие обозримости, т. е. сознаваемости чего бы то ни было. Что познание есть деятельность синтеза, объединения, включения имманентного материала в систему сверхвременного всеединства – это с полной ясностью показано Кантом; при этом великое «коперниканское» значение его системы заключается в том, что в этом объединении он признал не воспроизведение, не *идеальное повторение* предметного бытия, а саму *основу* последнего, так что условия возможности познания суть тем самым условия возможности самого предмета знания. Но это коренное единство знания и его предмета он перенес в субъективную сферу, что непримиримо со смыслом его собственного открытия. Он был соблазнен кажущейся неизбежностью дилеммы: предметы должны либо находиться «вне» сознания, и тогда быть ему недоступны, либо быть основанными на чем-либо «внутри» сознания, и тогда порождаться творчеством самого сознания. Фактически, однако, «единство», именно в качестве единства, в себе самом несет преодоление этой противоположности между «вне» и «внутри». «Предмет», конечно, не существует вне единства и в этом смысле не есть самодовлеющее бытие, а рождается на почве единства, т. е. как бы «порождается» им; в уяснении этого обстоятельства заключается глубочайшая ценность «трансцендентального идеализма», в отличие от «наивного реализма». Но это не значит, что предметы суть порождение единства *сознания*, т. е. что единство вместиимо в пределы сознания; если бы единство было только имманентным признаком в пределах жизни сознания, из него не могло бы вырасти понятие трансцендентного объекта. Напротив, «единство» в качестве основы на почве которого «трансцендентный объект» возникает и отделяется от имманентного потока сознания, возвышается над противоположностью между имманентным и трансцендентным, т. е. тем самым над противоположностью между сознанием и предметным бытием; именно потому, что оно есть *единство*, т. е. что на его почве впервые возникает противоположность между «внутри» и «вне» и что оно есть условие «внутренности» самой «внешности», – эта двойственность неприменима



к нему самому. Единство есть, следовательно, абсолютное начало, не вмещающееся ни в какую *часть* гносеологического комплекса: оно есть выражение самой природы абсолютного, непосредственного бытия, как такового. Абсолютное, сверхвременное бытие и всеединство суть тождественные понятия. И поскольку сверхвременное единство есть лишь иное обозначение для вечности, к нему относятся слова Плотина: «Вечность есть жизнь сущего в *бытии*, в его полной, непрерывной, безусловно неизменной целостности».

То же самое применимо и к учению о «необходимости» как основе предметности. Это учение является одним из самых плодотворных наследий кантовой философии в современной теории знания. Но форма, в которой она выражается, страдает также унаследованными от Канта недостатками. Нам нет нужды повторять здесь верную мысль этого учения – что предмет в готовом виде не дан нам независимо от знания о нем и что знание, следовательно, должно иметь имманентный критерий предмета, который дан именно в лице момента «необходимости». Мы видели, однако, что вместе с тем эта необходимость не может ни быть естественной «психологической» необходимостью, ни исчерпываться значением телеологической, нормативной необходимости. Точно так же и учение, которое пытается разрешить трудность через удвоения знания или сознания, через признание «необходимых истин в себе» или «чистого, нормального сознания вообще», не дает действительного разрешения трудности. Все уясняется, если принять во внимание, что «необходимость», равносильная «неустранимости», есть также черта, выражающая сущность абсолютного бытия, как такового. До и независимо от всякого знания отдельных содержаний мы имеем, в лице абсолютного бытия, саму необходимость как таковую. «Необходимость» отдельного содержания знания есть не что иное, как связь его с самим бытием, принадлежность к абсолютному бытию. Таким образом, с одной стороны, совершенно правильно, что необходимость есть не производный момент, не косвенный признак, по которому мы узнаем о реальном бытии самого предмета, а момент, конституирующий само бытие предмета, т. е. впервые придающий мыслимому содержанию характер предмета. С другой стороны, это не значит, что «предмет» есть как бы только отражение имманентного свойства *знания*, внутренний момент в строении самого знания: напротив, знание обладает чертой необходимости именно потому, что оно есть уловление связи мыслимого содержания с самим бытием, т. е. уяснение содержания, как содержания самого абсолютного бытия. Необходимость как таковая есть первичное, самодовлеющее начало, тождественное с абсолютным бытием, ибо под абсолютным бытием мы и разумеем не что иное, как «*causa sui*», как то «первое», которое, будучи последним основанием всего остального, с абсолютной самоочевидностью обосновано в себе самом. Только при таком понимании «необходимости» объясняется то загадочное для идеализма и имманентного объективизма соотношение, что необходимость, с одной стороны, должна быть имманентным моментом знания, т. е. должна быть непосредственно усмотрена и пережита в сознании, и, с другой стороны, иметь трансцендентную значимость за пределами сознания. Ибо необходимость содержания знания, т. е. необходимость содержания для сознания, есть отражение необходимости сверхвременного бытия как такового. И так как это непосредственно имеющееся у нас, сущее в нас и при нас бытие есть основа как сознания, так и запредельной сознанию сферы, то всякое «знание», т. е. уловление в бытии определенного содержания, есть тем самым осознание *трансцендентной* необходимости или – что то же – предметности этого содержания.

8. Мы можем теперь подвести итоги. Проблема предмета есть проблема имманентности трансцендентного: как возможно для нас, понятие сущего вне сознания, знание того, что мыслится за пределами самого знания и в отношении к чему сознаваемое впервые становится знанием? Каждое из двух основных направлений теории знания – идеализм, в его осуществленной форме, т. е. в качестве имманентного объективизма, и трансцендентный объективизм – пытаются разрешить эту загадку на основании *одного* из двух соотносительных моментов, ее образующих. Тем самым каждое из них содержит известную долю правды, и каждое вместе с тем недостаточно. Имманентный объективизм подчеркивает, что трансцендентное необъяснимо иначе, как через сведение его к имманентности: «предмет» не

может быть объяснен, если он в абсолютном смысле трансцендентен, если он не укоренен в чем-то имманентном нам; другими словами, понятие предмета должно быть уяснено как момент, присущий некоторой имманентной нам сфере: предмет есть «предметность» – не самодовлеющая реальность, а производное от общей природы сознания или знания. В этом сведении предмета на «предметность», в этом уяснении необходимости общей, всеобъемлющей сферы, в природе которой должны быть черты, превращающие сознаваемое в «предмет», заключается существенная правда идеализма (имманентного объективизма). Но, характеризуя эту сферу как сознание, это направление впадает в неизбежное противоречие: сознание есть, по существу, область имманентного, которая полагает трансцендентное не внутри, а вне себя; поэтому здесь либо теряется подлинная трансцендентность предмета, либо сознание (поскольку оно мыслится объемлющим трансцендентное) перестает совпадать с подлинным, «нашим» сознанием; и становится само проблематичным понятием. Полная ясность, полное удовлетворение потребности в имманентном понимании предмета, не уничтожающем его трансцендентного характера, достигается здесь *абсолютным реализмом*. Усматривая всеобъемлющую сферу, производным от которой является трансцендентный предмет, в *абсолютном бытии*, которое сразу, с полной непосредственностью и во всей своей безграничности имеется у нас, которое, будучи само не трансцендентным сознанию, а включая его в себя, вместе с тем выходит за его пределы – эта теория открывает высшее начало, которое совмещает в себе имманентность с трансцендентностью, т. е. содержит в себе условия того и другого. С одной стороны, мы имеем всю безграничность абсолютного бытия, ибо слиты с ним и неотделимы от него, как и оно – от нас; с другой стороны, оно не превращается в силу этого в чисто имманентное «содержание нашего сознания»; напротив, сознание как лоток актуальных переживаний, как совокупность «данного» есть лишь малая часть этого бытия – именно *актуальная* часть непосредственно очевидного бытия; за его пределами мы имеем бытие, абсолютно достоверное в качестве бытия вообще, но неприсутствующее актуально в сознании и в этом смысле трансцендентное сознанию. Каким образом мы проникаем в эту непосредственно имеющуюся у нас сферу трансцендентного, т. е. определяем ее содержание и косвенно «раскрываем» ее, – это составит предмет нашего дальнейшего исследования. Но сама эта сфера, будучи непосредственно скрытой от нас и трансцендентной сознанию, с самоочевидностью имеется у нас в качестве второй, дополнительной части абсолютного бытия, неотъемлемо и неустранимо сущего в нас и у нас. Лишь в отношении всеобъемлющего, божественного сознания мыслимо полное совпадение сознания с бытием, или, что то же, полная актуальность бытия в его содержании; человеческое же сознание окружено безграничной сферой *темного* бытия – бытия, содержание которого не «дано», не раскрыто, а лишь потенциально имеется как нечто подлежащее определению, т. е. как *определенность в себе*, которая лишь через усилия познания должна превратиться в *определенность для нас*.

В частности, только с этой точки зрения приобретает полную ясность то учение о трансцендентности, как о «возможности быть воспринятым», которое, мы видели, не может быть без противоречий развито на почве имманентного объективизма. Мотив, по которому выставлено это учение, вполне понятен и сам по себе справедлив: это есть мысль о недопустимости *от даленности*, полной *отрешенности* бытия от сознания, при которой «вхождение» бытия в сознание становится каким-то непостижимым «фокусом». Но связь эта должна быть связью до и независимо от «восприятия» – иначе бытие совпадало бы только с актуальным восприятием, все «невоспринимаемое» тем самым не существовало бы, и мы пришли бы к чистому субъективному идеализму. Эта связь дана только в понятии абсолютного бытия: бытие исконным и неотъемлемым образом доступно сознанию в том смысле, что сознание его *имеет*; мы непосредственно и с самоочевидной достоверностью знаем, что *какие-то* (неопределенные для нас) содержания сплошь заполняют всю безграничную сферу бытия, которое, как таковое, есть в нас и при нас независимо от всякого его «воспринимания»: это знание и есть та форма, в которой «бытие само по себе» присутствует у нас. Но, с другой стороны, содержания этого бытия находятся «вне восприятия», они не «даны», а *только могут быть даны* («восприняты»). И потому бытие, конечно, равносильно «способности быть

воспринятым», но не в том смысле, что этим признаком исчерпывается его сущность, а лишь в том, что бытие равносильно той выходящей за пределы восприятия сфере, на которую направлена деятельность воспринимания и отдельные части которой выплывают из тьмы неведомого в узкую полосу освещенного, явного, воспринятого бытия. Понятием «абсолютного бытия» как «имения», как «потенциально–наличных содержаний» впервые обосновывается, таким образом, понятие «возможности быть воспринятым». Эта «возможность» означает ведь способность перейти в состояние воспринятости из *какого-то иного состояния*, и здесь впервые уясняется, что это есть за состояние. И, с другой стороны, то обстоятельство, что «невоспринятость» есть не простое отрицание, а определенное положительное состояние, позволяет сохранить смысл и за понятием таких частей бытия, которые не входят или даже не могут войти из области «потенциальной обладаемости» в область «воспринятого» или «данного». Всегда остается возможным, что некоторые части бытия или еще никогда доселе не попадали в эту освещенную полосу (как все еще «неоткрытые» явления), или, раз пройдя через нее, не могут быть вновь в нее внесены (как прошлое), или, наконец, по самому существу своему не могут в нее войти (как, например, атомы, геологическое прошлое земли и т. п.); и это обстоятельство, очевидно, ничуть не мешает нам не только признавать сущими эти, недоступные восприятию части бытия (именно в качестве «имеющихся»), но и косвенным образом их определять, т. е. узнавать их содержания.

Столь же очевидной с установленной точки зрения становится правда трансцендентного объективизма (имманентного реализма), как и недостаточность его, самого по себе. В противоположность имманентному объективизму, это направление подчеркивает, что в знании мы имеем отношение сознания к *трансцендентному*, к «самому предмету» во всей его независимости от «нашего сознания». Это утверждение совершенно справедливо, но оно остается недоказанным, более того – смысл его необъясним, если понятие «трансцендентного предмета» берется как последнее, высшее понятие теории знания: в этом случае остается именно непостижимым, каким образом у нас может иметься такое понятие, т. е. такое содержание знания, которое по своему смыслу логически предшествует знанию и обосновывает последнее. Абсолютный реализм вносит и здесь ясность. Отдельный «предмет» знания есть производное от бытия вообще, и поэтому он трансцендентен сознанию как временному потоку, ибо разделяет сверхвременность абсолютного бытия, и тем самым не «творится» знанием, не есть только момент в строении знания, а существует в себе и лишь улавливается в знании. Но, с другой стороны, этот «в себе существующий», трансцендентный сознанию предмет не отрешен абсолютно от нас, не есть что-то замкнутое в себе: «предмет» есть всегда член в системе абсолютного бытия, и это бытие неотъемлемо имеется при нас до и независимо от его знания и о его содержании. Если в знании сознание улавливает «сам предмет» в его содержании, то это возможно лишь потому, что и в предшествующем этому «уловлению» состоянии предмет как отрезок абсолютного бытия был не отрешен от нас, а – именно в качестве «неизвестного предмета» – вечно и неотъемлемо находится при нас, в нашем обладании.

Таким образом, состав непосредственно очевидного или самодостовверного слагается из двух элементов и мыслим лишь в их неразъединимой связи. В центре его, как бы в начале системы координат, измеряющих его совокупное содержание, находится «данное», то, что мы раньше назвали «имманентным материалом знания»–непосредственно и актуально присутствующее в данный момент содержание. Эта ограниченная светлая область немислима, однако, иначе, как на почве сверхвременного единства всеобъемлющего бытия как такового. *Сознание* есть поток актуальных переживаний, содержащий в себе самом устремленность на безграничную область всей остальной сферы этого бытия. В силу этого соотношения абсолютное бытие с точки зрения сознания разделяется на «актуально данные» и «потенциально имеющиеся» содержания: ограниченная область «данного» окружена безграничным фоном «неизвестного», «неопределенного». Этот фон есть бытие как таковое, бытие неизвестных содержаний именно в аспекте их неизвестности. Это бытие есть не пустая «форма»; это есть реальность, которая необходимо мыслится сплошь заполненной (неизвестными нам, но в себе самих определенными) содержаниями и образует необходимую и

неотмыслимую «имеющуюся» или «потенциально наличную» часть сознания. В силу этой «имеющейся» безграничной основы становится *возможным* допущение определенных содержаний за пределами данного и *необходимым* – допущение за этими пределами *неопределенных* содержаний, *каких-то содержаний вообще*, заполняющих сплошь всю безграничность временного фона в его двух измерениях. В каждое мгновение сознание *актуально*, с полной конкретностью объемлет в себе «данное», явно в нем присутствующую часть содержаний «настоящего», и потенциально обладает всей безграничностью прошлого, будущего и невоспринятой части настоящего, постигаемой через ее связь с прошлым и будущим. Мы не знаем непосредственно, *что именно* заполняет эту безграничность, но с полной и непосредственной достоверностью знаем, что эта безграничность есть и что *она чем-то* заполнена, т. е. что область данного не исчерпывает всей полноты сущего. Поэтому, какими бы способами сознание ни проникало в эту неопределенную сферу, т. е. ни отыскивало в ней определенности, задача этих приемов состоит только в *выборе* между многими возможными или мыслимыми определенностями, причем заранее известно, что если не одни, то другие определенности во всяком случае должны заполнить сферу «имеющегося». Бессмысленно ставить вопрос: «существует ли что-либо за пределами воспринимаемого в данный момент?», ибо утвердительный ответ на него *самоочевиден*; вопрос может касаться лишь того, *что именно* есть за этими пределами. И во всех таких исследованиях того, что лежит за пределами имманентно данного, заранее очевидна вездесущность и сплошность бытия.

Этим объяснены обе загадки, таящиеся, как было указано (см. гл. 1,4), в понятии предмета знания. Знание может быть направлено на *предмет*, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что *неизвестное*, как *такое*, нам «известно» – известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию), а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не «знаем», а *есмы*, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии. Поскольку сознание направлено на это бытие, т. е. стремится к определению его содержания, это бытие предстает перед нами как «предмет», т. е. как  $\chi$  Ясно также, что, поскольку задача такого определения осуществлена, итог ее – знание – должно иметь схему «л; есть А»: найденное содержание будет содержанием именно «предмета», т. е. самого бытия, ибо то обстоятельство, что раскрытое в знании содержание мыслится как содержание самого *бытия*, т. е. как определенность, сущая независимо от ее познанности, именно и означает, что мы непосредственно и вечно обладаем в *форме бытия* тем, что в форме содержания знания есть лишь результат особого процесса познавания. Символическое выражение непосредственно–скрытой для знания, но вместе с тем непосредственно имманентной нам *полноты бытия*, и потому содержание знания, очевидно, должно иметь значение познанного содержания самого бытия.

## Часть вторая. Интуиция всеединства и отвлеченное знание

Formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contractae. Ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est verbum in divinis... Unum enim infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata in ordine, omnes quantumcumque distinctas rerum rationes adaequatissime complicans.

Николай Кузанский. De docta ignorantia II, с. 9

### Глава 5. О сущности логической связи

ἐν τῇ ἐπιστήμῃ... ενεργεία μὲν μέρος τὸ προχειρισθέν οὐ χρεῖα καὶ τοῦτο προτέτακτα, εἴεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα, καὶ ἐστὶ πάντα ἐν τῷ μέρει... ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν.

Плотин, Ennead. IV. 9,5.

В предыдущих главах мы пытались разъяснить понятие предмета, т. е. объяснить возможность обладания «неведомым нечто», на которое мы направляемся в знании и которому мы приписываем познанное содержание. На очереди стоит теперь вторая основная гносеологическая проблема – вопрос о том, как возможно само познание, т. е. в чем состоит то «проникновение» в неведомое, то раскрытие непосредственно скрытого от нас содержания бытия, которым осуществляется знание о предмете. В намеченной выше формуле знания «х есть А» надлежит уяснить природу и условия перехода от х к А от неизвестного предмета к знанию его содержания.

Однако обсуждение этого вопроса мы пока должны отложить. Его решение предполагает знакомство с некоторыми общими свойствами содержаний знания и их связей. В частности, вопрос о переходе от неизвестного предмета к его содержанию требует прежде всего уяснения логической природы и условий перехода в знании вообще, т. е. изучения сущевзлогического следования.

Каким образом и на каком основании мы переходим от одного, уже имеющегося знания к другому, новому, лишь в этом переходе осуществляемому знанию? Пусть нам дано, т. е. нами уже осуществлено некоторое знание, содержание которого мы схематически обозначаем, как А. Спрашивается, как от него мы можем перейти к какому-либо новому, непосредственно еще не имеющемуся у нас знанию В? Этот вопрос есть, таким образом, вопрос о логической *природе умозаключения*.

Для решения этого вопроса нам нет надобности перебрать по отдельности все возможные формы умозаключения и от них подняться до их общей природы. Теория знания не есть индуктивная наука; усмотрение общего в ней может и должно предшествовать уяснению частных видов. Рассматривая природу опосредствованного знания как такового, т. е. сосредоточиваясь на самой его задаче, мы легко можем найти ближайшую общую логическую его формулу.

В самом деле, в чем бы ни заключалась логическая природа отдельных умозаключений – силлогизма, так называемого «непосредственного умозаключения», «несиллогистических умозаключений» и т. п. – общая сущность опосредствования в знании ясна сама собой: она состоит в переходе от одного содержания к другому и притом в переходе *обоснованном*, т. е. требуемом самим первым содержанием. Мы условились назвать исходную точку знания А а содержание, к которому оно приходит в результате своего движения, т. е. вывод, – В. Тогда природа всякого опосредствованного знания состоит в том, что, в силу наличности<sup>^</sup> и его необходимой связи с В, *есть* также и В. Формула опосредствованного знания обрисовывается сама собой. А есть; из А вытекает В (или: «если есть А, то есть и В») – , следовательно, есть В.

Ясно, что этой формулой объемлются все без исключения умозаключения. Ведь она выражает их общую природу и сводится к тому, что всякий вывод предполагает *как исходную точку* знания («посылку» или «посылки», в чем бы они ни заключались) А, так и закон перехода от нее к выводу: если есть А то необходимо должно быть В. Возьмем, например, так называемое непосредственное умозаключение обращения: из «все S суть P» мы умозаключаем, что «некоторые P суть S». Очевидно, вывод опирается здесь как на посылку «все S суть P», так и на правило: «если все S суть P, то некоторые P суть S». Столь же легко, конечно, подвести под эту формулу силлогизм, и все вообще допускаемые нами виды умозаключения. Всюду и везде, в чем бы ни заключалось специальное содержание посылок и частная форма перехода от них к выводу, умозаключение есть переход от основания к следствию, т. е. опирается как на присутствие основания, так и на закон, связывающий основание со следствием.

Могло бы показаться, что по крайней мере один тип умозаключения противостоит этой формуле в качестве самостоятельной формы, именно умозаключение, которое совершается через переход не от основания к следствию, а наоборот – от следствия к основанию, именно от отсутствия следствия к отсутствию основания. Аогика обычно рассматривает указанную нами формулу, как так называемый *modus ponens* условно-категорического умозаключения и противопоставляет ему в качестве самостоятельного типа *modus tollens*. Отнюдь не отрицая

относительной, т. е. дидактической целесообразности, этого традиционного деления, мы ограничиваемся здесь тем самоочевидным указанием, что в умозаключении, основанном на переходе от отсутствия следствия к отсутствию основания, отсутствие следствия само играет роль основания, а отсутствие основания – роль следствия; таким образом, переход от основания к следствию в силу закона, объединяющего их между собой, есть подлинно универсальная форма движения знания. Итак, о каком бы содержании знания ни шла речь, и какими бы частными видами опосредствования мы ни пользовались в отдельных случаях, переход к новому содержанию всегда осуществляется в указанной универсальной форме.

Мы должны теперь уяснить истинный смысл намеченной нами формулы умозаключения и исследовать условия, в силу которых возможно умозаключение.

Содержание  $A$  (суждение « $A$  есть») должно служить посылкой вывода « $B$  есть»; т. е. эти два содержания так связаны между собой, что раз признано или имеет силу первое, непосредственно должно иметь силу и второе. Таков самоочевидный смысл намеченной формулы, выражающей общую природу *логической связи* между разными содержаниями. Но как возможна эта связь? Посылка, рассматриваемая сама по себе, имеет, подобно всякому знанию, определенное, замкнутое в себе содержание; в качестве такового она говорит нам только об этом содержании, и ни о чем ином. Каким же образом это знание « $A$  есть» может вместе с тем говорить, что « $B$  есть», т. е. вынуждать нас к признанию содержания, которое лежит за его пределами и не заключено в нем самом?

Поскольку исходную точку, т. е. основание умозаключения, мы усматриваем в таком определенном, замкнутом в себе содержании, мы не имеем здесь иного исхода, кроме признания, что посылка приводит к выводу не сама по себе, но лишь в связи с *иным*, дополнительным знанием, содержанием которого служит связь между этой посылкой и выводом. Посылка « $A$  есть» сама по себе говорит лишь за себя, утверждает лишь заключенное в ней самой содержание, но, сочетаясь с особым знанием «если есть  $A$  есть и  $B$ », она дает вывод « $B$  есть». В таком случае подлинным основанием вывода или, что то же, его посылками будет служить не одно суждение « $A$  есть», а оба суждения « $A$  есть» и «если  $A$  есть, то есть и  $B$ ».

На первый взгляд, ничто не мешает нам так толковать найденную нами формулу умозаключения. При ближайшем рассмотрении, однако, тотчас же обнаруживается, что это понимание ведет к безвыходным трудностям.

Прежде всего, если *закон* перехода от  $A$  к  $B$  мы будем рассматривать как одну из посылок, т. е. найденную формулу умозаключения будем толковать, как силлогизм с двумя посылками – категорической и условной, – то *ясно*, что этот силлогизм сам также нуждается, помимо своих посылок, еще в особом законе, связывающем его посылки с выводом. В самом деле, вывод « $B$  есть» совсем не «дан», не содержится «аналитически» в посылках « $A$  есть; если  $A$  есть, то есть и  $B$ »; напротив, по сравнению с ними он содержит именно совершенно *новое* знание, которое, правда «вытекает», синтетически «следует» из посылок, но не заключено в них; это видно уже из того, что в выводе содержание  $B$  появляется в категорической форме, т. е. утверждается само по себе, тогда как в посылках (именно в гипотетической посылке) оно дано лишь в условной форме, или утверждается не оно само, а лишь его связь с  $A$ . Поэтому, если из посылок « $A$  есть; из  $A$  следует  $A$ » действительно вытекает вывод « $B$  есть» (как это несомненно), то лишь на основании особого закона, соединяющего посылки с выводами: «если  $A$  есть, и если из  $A$  вытекает  $B$ , то и  $B$  есть»

Таким образом, общая формула умозаключения примет у нас следующий вид:

Если  $A$  есть, и если из  $A$  вытекает  $B$ , то и  $B$  есть.

$A$  есть, и из  $A$  вытекает  $B$ .

Следовательно,  $B$  есть.

Необходимость этой формулы очевидна. Но очевидно также, что, раз признав ее, мы приведены к регрессу до бесконечности. В самом деле, в этой новой формуле повторяется трудность, присущая предыдущей: закон сочетания посылок в свою очередь играет роль посылки, и потому для получения вывода опять-таки требуется еще особый закон сочетания ее

с другой посылкой, который снова должен быть выражен в виде гипотетической посылки дальнейшего умозаключения, и так далее до бесконечности. Само собой разумеется, что формальная природа всех этих умозаключений и их принципов остается совершенно одинаковой; но они каждый раз имеют различное *содержание*. Принцип предшествующего умозаключения становится гипотетической посылкой следующего умозаключения, и порядок сочетания посылок с выводом становится принципом этого второго умозаключения, т. е. гипотетической посылкой третьего, и т. д. Коротко говоря, суть этого регресса до бесконечности состоит в следующем: чтобы из непосредственного знания (данного в посылке или посылках) получить новое знание (вывод), необходимо иметь еще одно непосредственное знание о порядке сочетания посылки с выводом; но это последнее знание должно быть в свою очередь соединено с предшествующим, что предполагает опять новое соединяющее звено и т. д. Это значит, что выведение опосредствованного знания из непосредственного невозможно, так как требует бесконечного числа промежуточных звеньев.

Наряду с этой трудностью рассматриваемого понимания формулы опосредствованного знания, в нем открывается и другая, в известном смысле прямо противоположная первой и вместе с тем тесно с ней связанная. Сущность этого понимания состоит, как мы знаем, в том, что для перехода от имеющегося знания *A* к опосредствованному знанию *B* мы должны иметь особое знание о правиле этого перехода в лице суждения «если есть *A*, то есть и *B*». В состав непосредственного знания должно входить не только знание *A*, но и знание о связи *A* с *B*, или о зависимости *B* от *A*. Но как возможно это последнее знание до знания о самом *B*, которое должно из него вытекать? Ведь для того, чтобы знать, что *B* зависит от *A* или вытекает из него, казалось бы, надо уже иметь само *это B* как таковое.

Это затруднение, правда, не имеет места в одном случае опосредствованного знания, именно когда категорическая посылка, а следовательно, и вывод заключает в себе знание какого-либо конкретного временного факта, тогда как гипотетическая посылка «если есть *A* есть и *B*», как это само собой разумеется, содержит лишь указание на вневременно общую связь между *A* и *B*; в этом случае, очевидно, гипотетическая посылка не предвосхищает вывода и, следовательно, возможна до него. Так, если я рассуждаю. – «*NN* выпил сулемы; сулема есть яд; следовательно, *NN* отравлен», то закон, соединяющий посылки с выводом и гласящий: «если *NN* выпил сулемы, и сулема есть яд, то он отравлен», очевидно, выражает только общую, вневременную связь между двумя *мыслимыми* событиями, но отнюдь не *действительность* самого факта отравления *NN*, о чем говорит вывод. Но оставим пока в стороне эту область знания и остановимся на знании, которое в посылке и в выводе говорит об отвлеченно общем. Ведь рассматриваемая нами формула умозаключения по замыслу своему должна иметь универсальное значение, т. е. распространяться на *всякое* опосредствованное знание. Между тем любой пример из области знания об отвлеченно-общем обнаруживает наличность указанной трудности. Допустим, что я доказываю необходимость признания субстанциального бытия следующим рассуждением: необходимость качественного бытия самоочевидна; но качество предполагает субстанцию, как носителя качества (т. е. если есть качество, есть и носитель его); следовательно, есть и субстанциальное бытие. Не ясно ли, что «гипотетическая» посылка здесь предполагает уже категорический вывод или тождественна с ним? Откуда взялось бы у меня понятие «носителя качества», входящее в состав этой посылки, если бы это понятие не было мне как-либо «дано», и что означает эта «данность», как *we* *необходимость* рассматриваемого понятия – необходимость, которая именно и образует содержание вывода? Кто отрицает субстанциальное бытие, тот признает неосновательной саму гипотетическую посылку, а кто признает последнюю, тот уже не нуждается в особом выводе, ибо в самой этой посылке уже имеет его. Или возьмем геометрическое положение: «из природы треугольника вытекает, что сумма углов его равняется двум прямым», и будем считать его достоверным для нас знанием. Не ясно ли, что это положение, которое выражает необходимую связь между двумя содержаниями *A* и *B* (между понятием «треугольника» и понятием «равенства его углов двум прямым»), уже в себе самом заключает утверждение необходимости второго понятия, тая что вывод «следовательно, сумма углов треугольника равна двум прямым» (т. е. по нашей схеме

вывод «В есть») не дает уже ничего нового, а лишь повторяет часть содержания гипотетической посылки?

Нам, конечно, возразят, что для действительности вывода необходима не только гипотетическая посылка, но и категорическая: так, если бы такой фигуры, как треугольник, вообще не существовало, то указанное гипотетическое суждение не давало бы права на категорическое признание равенства суммы его углов двум прямым. Это, конечно, совершенно справедливо. Но дело в том, что отношение гипотетической посылки к категорической совершенно таково же, как ее отношение к выводу. Если рассматриваемое гипотетическое суждение вообще возможно, т. е. имеет смысл и признается истинным, то это именно и значит, что мы имеем право на входящие в него понятия, т. е. что содержание А (также, как содержание В) мы обязаны признавать; так что признание истинным указанного геометрического положения о связи между треугольником и величиной суммы его углов уже предполагает суждение «треугольник (как математическая фигура) есть понятие правильное» (т. е. по нашей схеме – суждение: «А есть»). Если бы речь шла о реальном, конкретном бытии, например, о реальном существовании где-либо или когда-либо треугольника, как фигуры, воплощенной в каком-либо телесном предмете, то, конечно, отнюдь нельзя было бы утверждать, что указанная общая геометрическая истина его предполагает. Но в области знания об отвлеченно-общем (в области абстрактного или рационального знания), напротив, совершенно очевидно, что гипотетическое суждение «если есть А, есть и В» (или «из А вытекает В»), уже в себе самом заключает как посылку «А есть», так и вывод «В есть». Таким образом, опосредствованное знание (знание «В есть») либо *невозможно*, если оно действительно требует *независимого* от него промежуточного звена («если А есть, есть и В»), либо *ненужно*, если оно совпадает с этим – по условию, непосредственно известным – промежуточным звеном. Или, иначе говоря, умозаключение по формуле «А есть; из А вытекает В следовательно, В есть» невозможно либо потому, что вывод совсем не вытекает из посылок, т. е. не обоснован в них самих, либо же потому, что посылка «из А вытекает В» уже сама предполагает этот вывод (как и категорическую посылку).

Сопоставление *обеих* указанных трудностей ценно для нас в том отношении, что каждая из них в известном смысле противоположна другой и что поэтому они как бы взаимно нейтрализуют друг друга. В самом деле, смысл первой из намеченных нами апорий формулы опосредствованного знания заключался в том, что вывод имеет категорический характер, в посылке же содержание вывода фигурирует в гипотетической форме, и что именно поэтому необходимо посредствующее звено, устанавливающее связь между гипотетическим и категорическим знанием содержания вывода; и так как это посредствующее звено носит само гипотетический характер, то оно не может удовлетворить своей цели, откуда вытекает необходимость бесконечного числа таких звеньев. Смысл же второй апории, напротив, заключается в единстве, и неотделимости категорических частей умозаключения от его гипотетической части, в невозможности разделить ход опосредствования на отдельные, независимые друг от друга части. С одной стороны, таким образом, движение опосредствования как бы растягивается в длину до бесконечности, обнаруживает бесконечно большое число промежуточных этапов, с другой стороны, оно вливается в единый непосредственный акт мысли и вообще перестает быть опосредствованным знанием.

Этим открывается путь к преодолению указанных трудностей. Обе эти трудности проистекают, очевидно, из одного источника: из допущения, что движение опосредствованного знания складывается из обособленных, замкнутых в себе отдельных частей. Именно при этом допущении оказывается, что, с одной стороны, для возможности перехода между отдельными частями необходимо бесконечное число промежуточных звеньев и, с другой стороны, отдельные части, из сложения которых составлялся, по допущению, ход опосредствованного знания, немислимы, ибо одна из них предполагает другие. Если отказаться от этого допущения, то обе апории сразу отпадают.

3. Прежде всего, как мы должны формулировать рассмотренную только что природу умозаключения в области знания об отвлеченно-общем, для того чтобы избежать указанной



второй апории? Если гипотетическое суждение («если  $A$  есть, то есть и  $B$ ») в области знания об отвлеченно–общем уже включает в себе как категорическую посылку (« $A$  есть»), так и (категорический же) вывод « $B$  есть», то ясно, что по своей логической природе это суждение не может быть определено как гипотетическое, а имеет категорический смысл. Оно означает: «из  $A$  (как сущего или признанного содержания) вытекает  $B$ ». И в самом деле, в области знания об отвлеченно–общем не существует никакого различия между гипотетической и категорической формой. Истина «если  $A$  есть, есть и  $A$ » означает не что иное, как утверждение (т. е. категорическое признание) связи между  $A$  и  $B$  – связи, которая не могла бы иметь силы, если бы сами содержания  $A$  и  $B$  в качестве общих содержаний не имели бы силы. Другими словами, рассматриваемое суждение именно и означает, что содержание  $A$  связано с содержанием  $B$ . Таким образом, здесь переход от содержания  $A$  к содержанию  $B$  дан непосредственно, т. е. отнюдь не требует сочетания двух отдельных знаний « $A$  есть» и «если есть  $A$ , есть и  $B$ ». Лишь в применении к знанию о конкретно–индивидуальном бытии это непосредственное знание «из  $A$  вытекает  $B$ » принимает гипотетический характер: для получения вывода, что  $B$  есть, как конкретный, воплощенный где-либо и когда-либо факт действительности, оно нуждается в дополнении другой посылкой « $A$  есть» (также в том смысле, что общее содержание  $A$  действительно воплощено в конкретной действительности). Напротив, вне отношения к знанию о конкретно–индивидуальном бытии, суждение «из  $A$  вытекает  $B$ » есть не один из моментов умозаключения о бытии  $B$ , а сразу и непосредственно выражает само это умозаключение в его целом. Разложение этого умозаключения на указанные три отдельные части, в качестве описания отдельных, замкнутых в себе моментов, сложением которых впервые логически обосновывается само умозаключение здесь, в рассматриваемой области, лишено, как мы видим, всякого смысла и явно несостоятельно.

Из сказанного, казалось бы, непосредственно следует, что, напротив, в области знания о конкретно–индивидуальном умозаключение от факта  $A$  к факту  $B$  необходимо должно слагаться из двух разнородных и обособленных частей – категорического знания о наличии самого  $A$  и общего (и в этом смысле гипотетического) знания о связи между содержанием  $A$  и содержанием  $B$ , и что именно лишь из сочетания этих двух частей логически возникает, опять-таки в качестве особого знания, вывод « $B$  есть». С другой стороны, однако, мы видели, что такое понимание невозможно, ибо оно ведет к регрессу до бесконечности. Здесь мы имеем дело с первой из указанных трудностей рассмотренной формулы умозаключения, и должны найти путь к ее преодолению. Корень этой трудности, как было указано, заключается в том, что вывод вечно остается необоснованным в посылках, ибо содержание его должно быть дано в категорической форме, тогда как в посылке оно участвует лишь в гипотетической форме. Следовательно, преодоление трудности и здесь должно заключаться в преодолении гипотетической формы того знания, которое устанавливает связь между исходным знанием « $A$  есть» и выводом « $B$  есть». Как это возможно?

Мы оставляем здесь в стороне вопрос о существе (т. е. онтологической природе) связи между отвлеченно–общим (идеальным) и конкретно–индивидуальным (реальным). Мы имеем право на это потому, что рассматриваемая нами проблема касается не связи между какими-либо материальными содержаниями знания (индивидуальным и общим), а связи между содержанием знания, уже заключающим в себе единство того и другого, и законом, допускающим переход от этого содержания к другому, однородному с ним. В самом деле, мы условились, что в посылке « $A$  есть» заключено все материальное содержание знания, дающее права на вывод « $B$  есть» (т. е. все, что содержится в так называемых «посылках» умозаключения), тогда как посылка «если есть  $A$ , есть и  $B$ » выражает лишь формальный закон перехода от  $A$  к  $B$ . Так (возвращаясь к упомянутому выше примеру), знание, заключенное в двух суждениях « $NN$  выпил сулемы» и «сулема есть яд», образует, взятое совместно, посылку « $A$  есть»; посылка же «если есть  $A$ , есть и  $B$ » выражает формулу перехода от этого знания к выводу и гласит: «если  $NN$  выпил сулемы, и сулема есть яд, то он отравлен». Таким образом, соединение отвлеченно–общего и конкретно–индивидуального материального знания уже дано в посылке « $A$  есть», и у нас здесь речь идет лишь о формально–логической связи этой категорической посылки с

гипотетическим знанием, выражающим закон перехода от нее к выводу.

Нетрудно видеть, что и здесь гипотетическая форма закона перехода в сущности совершенно не выражает истинной логической природы перехода *от А к В* (и именно поэтому оказывается, как мы видели, бессильной привести к выводу). Ведь переход совершается от категорического знания «*А есть*» к категорическому же знанию «*В есть*», а выражен он у нас в форме связи гипотетической, т. е. связи между мыслимым (или только возможным) содержанием *А* и тоже лишь мыслимым содержанием *В*. Истинная природа перехода состоит не в том, что из мыслимого *А* следует тоже лишь мыслимое *В*, а в том, что из уже осуществленного (признанного, как факт) содержания *А* вытекает также осуществленный факт *В*. Когда мы рассуждаем: «*NN выпил сулемы, и сулема есть яд; следовательно, – NN отравлен*», то мы имеем здесь не гипотетический, а *категорический* переход от посылок к выводу, и только в силу категоричности перехода мы имеем и категорический вывод. Но в таком случае здесь, в области знания о конкретно-индивидуальном, дело обстоит совершенно так же, как и в области знания об отвлеченно-общем: категорический переход *от А к В*, т. е. переход от одного категорического знания к другому есть не один из моментов умозаключения, который, присоединяясь к другому моменту (посылке «*А есть*»), дает вывод, в качестве третьего, столь же обособленного, момента умозаключения, а выражает собой непосредственно всю целостную природу умозаключения, ибо объемлет в себе и посылку («*А есть*») и вывод («*В есть*»). Истинная природа умозаключения и здесь, следовательно, выражается в единой форме: «из сущего *А* вытекает сущее *В*».

Мы должны, следовательно, признать, что движение опосредствованного знания не может быть сложено из отдельных обособимых частей, т. е. из ряда готовых, законченных в себе содержаний знания. Смысл рассматриваемой нами формулы умозаключения совсем не тот, который ей обычно приписывается. Она никак не может означать, что вывод есть результат сложения двух отдельных знаний «*А есть*» и «если *А есть*, то *В*». Она, напротив, означает лишь результат позднейшего, так сказать, задним числом произведенного *разложения* единого в себе движения знания от *А к В*. Истинная природа вывода («*В есть*») состоит не в том, что он есть итог сложения двух упомянутых суждений, а в том, что он есть выделяемая часть единого знания «*А есть В*», и что эта часть выделяется непосредственно вместе с выделением двух предшествующих ей частей «*А есть*» и «если *А есть*, то *В*», в составе единого знания «*А есть В*». Иначе говоря, суждение «если *А есть*, то *В*» есть действительно только закон перехода от *А к В*, а не посылка этого умозаключения: это значит, что оно есть *не условие* этого перехода, логически ему предшествующее, а абстрактно формулированная природа самого перехода. Не в силу суждения «если *А есть*, то *В*» мы приобретаем право переходить *от А к В*, а, напротив, в силу логической неизбежности перехода от *А к В* мы имеем право формулировать этот закон, т. е. найти в переходе эту сторону, абстрактно выделяемую от посылки и вывода, но логически не предшествующую выводу. Умозаключение может быть *разложено* на его отдельные моменты, но не может быть *сложено* из них.

Таким образом, умозаключение для того, чтобы быть возможным, должно быть *логическим единством*; и подлинным основанием вывода служат в нем не какие-либо его части, а именно оно само в целом, т. е. его логическое единство. Тип такого непосредственного, как бы сразу, целиком данного перехода от одного содержания к другому, хорошо известен: он есть не что иное, как *суждение*. В логически необходимом синтетическом суждении «*А есть В*» (или «*S есть P*») мы имеем очевидный пример того единства или той *непосредственности опосредствования*, в которых мы усмотрели основу всякого опосредствованного знания. В самом деле, с одной стороны, суждение выражает некоторое определенное содержание знания, т. е., по существу, обладает единством. То, что мы хотим сказать в суждении «*А есть В*», есть не наличие *А*, и не наличие *В*, и не гипотетическая возможность на основании *А* признавать *В*, а сразу и непосредственно связь между *А* и *В*, т. е. содержание *АВ*. Когда я говорю, что «ртуть есть металл», то высказываемое мной знание есть знание «металличности ртути», т. е. определенное единое содержание, целостная связь двух сопринадлежащих моментов. Уже Кант

отметил неудовлетворительность учения, рассматривающего суждение, как соединение двух отдельных понятий: в этом учении упускается из виду и остается необъясненным именно *единство* суждения, вне которого сочетание понятий было бы невозможным. С другой стороны, однако, в этом целостном и едином содержании *AB* высказывается переход от *A* к *B*, т. е. заключается опосредствованное знание о *B* суждение *A* есть *B* есть вместе с тем умозаключение о *B* на основании *A*; говоря «*A* есть *B*», мы *из A* выводим *B*, или *от A* переходим к *B* и это движение мысли, этот *переход* от одного к другому, от первого знания ко второму столь же существенны для природы суждения, как и то, что оно имеет некоторое единое, т. е. непосредственно известное содержание.

В единстве суждения «*A* есть *B*», в котором проявляется непосредственность опосредствования, обнаруживается, таким образом, непрерывность логического следования или движения знания. Обнаруженные нами трудности обычного понимания умозаключения, как мы видели, определены допущением, что движение знания слагается из отдельных частей, т. е. представлением о *дискретности* перехода от одного знания к другому. Эти трудности вполне аналогичны противоречиям в понятии движения как они вскрыты в знаменитых «доказательствах» Зенона. Невозможно перейти от точки *A* к точке *B*, как бы мало ни было расстояние между ними, ибо, раз необходим переход, он может состоять лишь в ряде промежуточных *положений*, между которыми снова необходим переход, и т. д. до бесконечности, фиксируя последовательные положения летящей стрелы, мы получаем ряд точек, в которых стрела находится хотя бы мельчайшую долю времени; но раз она *находится* в какой-либо точке, то в это мгновение она в ней покоится, и нужно опять особое основание для перехода в следующую точку. Разрешение этих противоречий заключается, как известно, в признании непрерывности или сплошности движения, т. е. в отрицании самой возможности сложения движения из отдельных дискретных частей. Движение как таковое идет не скачками, от одного места покоя к другому, а есть неразложимоцельный, непрерывный переход. То же самое разрешение должна иметь и наша проблема. Поскольку мы разлагаем движение знания на отдельные моменты и мыслим его впервые *слагающимся* из этих моментов, оно становится неосуществимым. Лишь признав, что движение знания непрерывно, т. е. не слагается из определенных, логически предшествующих ему содержаний (как бы из отдельных покоящихся состояний знания), можно понять, как осуществляется логический переход. Логика, для которой суждение есть сочетание отдельных обособленных понятий, а умозаключение – такое же внешнее сочетание отдельных суждений, – такая механическая логика оперирует с фикциями и смешивает позднейшие продукты абстракции с живым творческим началом знания; из отдельных частей, на которые разлагается уже пройденный путь знания, она мечтает сложить знание в его жизненном движении, не понимая, что это движение, подобно развитию организма, идет из единого центра, вне связи с которым отдельные органы суть неподвижные и несоединимые части. Все упреки в бесплодии и формализме, которые неустанно раздаются по адресу так называемой «формальной» логики, имеют своим источником именно сознание этого несоответствия между живым синтетическим единством подлинного знания и всеми попытками воссоздать его из механического сложения отдельных частей. «Dann hat er die Teile in der Hand, fehlt, leider, nur das geistige Band!»

4. Однако полученным выводом мы отнюдь не можем удовлетвориться. Если умозаключение или логическое следование должно мыслиться как единство, логически предшествующее связуемым им членам, то должен быть поставлен вопрос о природе и условиях этого единства. И тут уясняется, что сведение умозаключения к типу знания, который мы имеем в суждении, еще не дает подлинного решения вопроса.

В самом деле, пусть, как было указано, элементы суждения не могут логически предшествовать его единству. Но, с другой стороны, столь же ясно, что единство это в качестве единства суждения, т. е. готового, законченного знания, не может в свою очередь логически предшествовать своим элементам. Если содержания *A* и *B* мыслимы только как члены отношения «*A* есть *B*», так что само это отношение не может вытекать из них или быть производным их сочетанием, то, с другой стороны, оно не может и предшествовать им, ведь

отношение есть отношение *между терминами* и, следовательно, предполагает их: отношение между нулями не дает никакого содержания. На это, правда, можно было бы ответить, что под отношением  $A - B$  следует именно разуметь не отношение, отвлеченное от его членов и им противопоставляемое, а именно целостное, внутренне неразрывное совместное бытие  $A$  и  $B$  в их связи между собой, и что в этом смысле отношение не нуждается для своего осуществления ни в чем ином, отличном от себя самого. Однако в таком ответе был бы утрачен самый смысл, в котором, в этом анализе хода знания, берется понятие единства. Мы ничего не достигнем, заменив отдельные содержания  $A$  и  $B$  формально тождественным с *этим готовым* содержанием  $A$ . Если бы нам с самого начала и непосредственно были даны готовые определенности в их связи между собой, то проблемы опосредствованного знания вообще не существовало бы. Если бы переход от  $A$  к  $B$  был возможен только на почве самого готового отношения!  $-B$ , то он был бы логически не нужен или – что то же – вместе с тем логически невозможен, ибо нет нужды и вместе с тем нет возможности переходить туда, где уже находишься, искать то, что уже имеешь. Вся проблема опосредствованного знания сводится к вопросу, как от  $A$  перейти к  $B$ , *которого еще не имеешь*, мы видели, что этот переход невозможен, если  $A$  мыслится обособленно от  $B$  но, очевидно, он столь же невозможен, если  $A$  уже с самого начала включает в себя  $B$ . Отношение  $A - B$  не может служить основанием для перехода *от*  $A$  к  $B$ , потому что оно уже включает в себя то  $B$ , которое, по условиям задачи, должно быть отсутствующим. Решение проблемы возможно лишь в том случае, если  $A$  содержит в себе *указание* на  $B$ , момент, в силу которого необходим переход к  $B$  и который вместе с тем не тождествен с готовым отношением  $A - B$ . Напротив, превращением логического следования, перехода от одного к другому, в нечто целиком и сразу данное, как бы сжатием последовательного движения в одну точку, столь же мало можно объяснить это следование как таковое, как и раздроблением его на ряд отрешенных друг от друга отрезков. Непосредственность опосредствования должна быть понята так, чтобы момент опосредствования, перехода к еще неизвестному, в ней был действительно сохранен.

Таким образом, подлинное *основание* опосредствованного знания, т. е. подлинная исходная точка для развития знания должна обладать такими свойствами, чтобы, с одной стороны, *быть действительным началом*, т. е. заключать в себе моменты, действительно достаточные для перехода к дальнейшему, и, с другой стороны, быть *только* началом, т. е. *вести* к дальнейшему, а не содержать его в себе. Ни отдельная определенность  $A$ , ни определенность в ее готовой связи с другой определенностью, следующей из нее ( $A - B$ ), не удовлетворяет этим условиям: в первом случае остается невыполненным, как мы видели, первое условие, во втором – второе.

В чем заключается, в конечном итоге, основная трудность факта логического перехода от  $A$  к  $B$ ? Она заключается в том, что всякая логическая определенность есть, так сказать, нечто законченное, неподвижное, в себе замкнутое. Эта неподвижность и замкнутость препятствует объяснению перехода, движения *от одного к другому*. Если основание для  $A$  мы хотим усмотреть в  $B$  то это оказывается невозможным, ибо  $A$  есть только  $B$  и не может быть не- $A$ , т. е. не может содержать в себе чего-либо, в чем можно было бы усмотреть  $A$  и никакие промежуточные звенья здесь помочь не могут, ибо связь *их самих с  $A$  и  $B$*  разделяет всю трудность связи между  $A$  и  $B$ . Если мы, напротив, признаем, что  $B$  почерпается нами не из изолированного  $A$  а из  $AД$  то мы не имеем искомого *перехода от  $A$  к  $B$*  ибо  $B$ , вопреки условиям задачи, уже дано с самого начала. Таким образом, либо следствие действительно есть *новое* знание, и тогда его нет еще в основании и потому нельзя из него добыть, либо оно уже лежит в основании, и тогда оно не *есго следствие*, в смысле *нового* знания. Ясно, что пока объяснение ведется в терминах готовых определенностей ( $A$ ,  $A$  или их готового же единства  $AA$ ), оно остается безрезультатным. Условия задачи сами указывают путь к ее разрешению: они требуют, чтобы основанием знания  $B$  мы считали не изолированное  $A$  и не готовое единство  $AA$  а *нечто среднее между ними* – нечто, что было бы богаче отдельного  $A$  т. е. заключало бы в себе указание на  $A$  и вместе с тем не заключало бы в себе готового  $B$ . Основание должно заключать в себе зародыш, зерно следствия, путь к нему, не заключая готового следствия. Уже

выше (гл. 1, 3), в иной связи, мы видели, что суждение "А есть В», т. е. переход от А к В, мыслимо только в форме «Ах есть В». Теперь мы видим, что Ах, для того, чтобы вести к В, должно заключать в себе потенциальное начало А обозначим его как *b*, и мы получим формулу "Ab есть В». К В к новому знанию, мы приходим не из самого А (ибо А не включает в себе В) и не из Аб (ибо тогда не к чему было бы приходиться), а из такого начала Ab, которое, наряду с уже готовым знанием А, содержит в себе потенциальный источник *b* развивающийся или развертывающийся в В. В той исходной точке, которую мы обозначим символом Ab мы имеем нечто, что стоит над противоположностью между В и поп-В: оно не включает в себе само В подобно связи АВ, но и не есть просто поп-В подобно чистому, изолированному А, а есть, напротив, *начало* для В не будучи *готовым* В. Очевидно, постулируя необходимость такого начала, такого потенциального основания, мы высказываем не «гипотезу», не более или менее произвольную догадку о чем-то неданном, предполагаемом, а лишь формулируем, выражаем в особом понятии самоочевидную природу опосредствованности или логической связи как таковой. Природа эта заключается в движении от одного к другому, или в возникновении одного из другого, и это движение или возникновение, как нечто третье между неподвижным пребыванием в старом и самопроизвольным рождением из ничего, выражено нами, как развитие В из его источника Ab.

Вдумываясь в смысл того, что скрывается за символом Ab легко уяснить себе, что оно должно стоять и к первой определенности А в отношении, аналогичном его отношению к В. В самом деле, *b* не извне присоединено к А – иначе в отношении его мы имели бы снова прежнюю трудность перехода от одного к другому, – а как бы с самого начала должно принадлежать к нему, составлять с ним исконное единство. С другой стороны, однако, А как таковое, – т. е. как отдельная определенность, не может содержать в себе ничего, кроме самого себя. Таким образом, то, что мы обозначили символом Ab, должно предшествовать не только второй определенности В, но и первой определенности А Оно есть не готовая определенность А + потенциальный источник *b*, а некоторое исконное единство, из которого может быть выделена отдельная определенность А и вслед за ней связанная с ней вторая определенность В. Обозначим это первоначальное единство, как *ь*. Тогда мы можем сказать: связь между определенностями А и В основана на том, что обе они опираются на единство А в котором они заложены потенциально и из которого они возникают, сохраняя свою первоначальную связь. При этом, если, согласно условиям задачи, между А и В существует односторонняя связь основания и следствия, так что только от А можно перейти к В, но не наоборот, то это выделение обоих определенностей должно совершаться в определенном порядке: сперва должно выделиться А, и только на основании его может быть далее выделено В. Таким образом, единство А сначала раскрывается как Ab, т. е. в нем усматривается определенность А с остатком *b*, который в свою очередь раскрывается в В. Или, точнее говоря, так как первое суждение «*ab* есть А» есть условие, вне которого мы не можем получить суждения «*Ab* есть В», то второе суждение получается из основы *ab* через вычет из нее первой определенности. Ход знания может быть изображен следующим образом: *ab* есть А; (*Ab* – А = *Ab*) есть Я Эта формулировка удовлетворяет всем требованиям, вытекающим из природы опосредствованного знания: с одной стороны, выделение первой определенности А есть необходимое условие для достижения второй, В, и в этом смысле движение знания есть действительно переход от А к В т. е. А есть основание для В с другой стороны, движущая сила самого перехода лежит не в самой определенности А, а в том едином начале, которое объемлет в себе потенциальной и В поэтому основание А, в качестве *ab*, т. е. рассматриваемое в неразрывной связи с этим началом, как бы на почве этого начала, действительно ведет к В т. е. содержит в себе нечто большее, чем само замкнутую определенность А, – именно начало *b*, развивающееся в В.

5. Истинный смысл найденной нами и символически выраженной природы опосредствования или логической связи мы попытаемся прежде всего уяснить на конкретном примере. Пусть нам дано умозаключение «ртуть есть жидкость; все жидкости упруги; следовательно, ртуть упруга». Каким образом его посылки логически связаны с выводом и «приводят» к нему? Что вывод не заключен аналитически в посылках – это ясно само собой,

ибо он содержит новое суждение по сравнению с ними или – что то же – утверждает необходимость нового понятия «упругости ртути», о котором как таковом нет речи в посылках. Если мы скажем, что посылки дают вывод не сами по себе, а на основании закона силлогизма (например, закона: «предикат предиката есть предикат субъекта»), то мы либо не дадим никакого объяснения, ибо весь вопрос в том, откуда берется этот закон, либо же, поскольку этот «закон» мы объявим особой *посылкой*, запутаемся в упомянутых выше противоречиях. Единственный выход может состоять лишь в признании, что посылки и вывод совместно заключены в логическом единстве, именно в суждении «ртуть, в качестве жидкости, упруга», т. е. что посылки как таковые логически не предшествуют этому единству, а, наоборот, опираются на него или коренятся в нем. Однако имея готовое суждение «ртуть, в качестве жидкости, упруга», мы в нем, очевидно, имеем также и *готовый* уже вывод. Если же нам нужно найти то начало, которое является *источником* вывода, т. е. ведет к нему или его впервые созидает, то это начало, очевидно, не может заключаться в упомянутом готовом, выраженном в связи понятий, суждении. Оно может заключаться лишь в единстве, предшествующем его разложению на понятия. Поставим, отрешившись от всех логических теорий, вопрос: в чем, в конце концов, заложено подлинное основание «упругости ртути»? Ответ, конечно, ясен: оно коренится в природе самой ртути как единстве многообразных определений. Имея в виду эту природу, так сказать, мысленно созерцая ее, мы в ней, как единстве, одно временно открываем и то, что она есть жидкость, и то, что жидкость упруга, и что, наконец, и сама ртуть упруга. Иначе говоря: высказывая первое суждение «ртуть есть жидкость», мы не исчерпываем им всю полноту содержания предмета, а лишь односторонне характеризуем предмет, так что мыслим невысказанный явно остаток содержания, находящийся в непосредственном единстве с уже высказанным. В самом деле, раскрывая то, что непосредственно связано с моментом «жидкости», мы усматриваем единство, т. е. внутреннюю связь определений «ртутности», «жидкости» и «упругости», – что и выражено в суждении «ртуть, в качестве жидкости, упруга». Таким образом, доказательство «упругости ртути» заключается в том, что мы на почве непосредственного предметного единства «ртути», как единства многообразных определений, усматриваем связь этих определений. При этом определение, выраженное в суждении «ртуть упруга», может быть усмотрено лишь через посредство определений, заключенных в суждениях «ртуть есть жидкость» и «жидкое упруго»; и в этом смысле, т. е. на почве еще не раскрытого в понятиях единства предмета, которое в уже готовом умозаключении принимает характер суждения «ртуть, будучи жидкостью, упруга», посылки действительно «дают» вывод или обосновывают его.

Суть дела заключается, таким образом, в следующем.

Знание, поскольку оно выражено в уже готовых определенных содержаниях *A, B, C...*, дает только как бы окоченевшие, неподвижные продукты или отложения, из которых необъяснимо развитие знания, переход от одного содержания к другому. *Жизнь* знания, которая есть органическая связность его содержаний, возможна только, если у него есть живая творческая глубина, из которой берутся отдельные содержания и в которой дано их истинное единство, в качестве условия перехода, т. е. связи между ними. В лице непосредственной синтетической связи между разными содержаниями обнаруживается такая черта знания, которая необъяснима из природы знания как совокупности отдельных определенностей и которая поэтому предполагает основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях. Что основа знания есть не отдельное, замкнутое в себе понятие, а суждение, как непосредственная связь или единство многообразного содержания, – это уже давно – принципиально со времени Канта – уяснилось логике, и этот, довольно уже распространенный взгляд, кладущий в основу логики суждение, *in se* содержит все необходимое для объяснения природы логического следования. Но только *in se*, ибо пока природа суждения выражена сама в форме связи понятий, она как будто предполагает отдельные определенности, и само возникновение понятий остается по-прежнему необъясненным. Мы должны, следовательно, различать между суждением, поскольку оно уже есть связь понятий «*A есть B*», и основой его, предшествующей образованию понятий и выразимой в первичном единстве *ab*. Развитие знания из этого

единства совершается в той форме, что каждая выделенная определенность, будучи, в качестве готовой определенности, замкнутой в себе, вместе с тем мыслится на почве этого единства и потому непосредственно связана с тем, что выходит за ее пределы. Мы имеем как бы поверхностный слой определенностей  $A, B, C$  и т. д., причем связь между ними, немислимая на уровне самого этого верхнего слоя, возможна и необходима в силу прикрепленности этих определенностей к единой общей почве. Нить, связующая отдельные определенности  $A, B, C$  лежит сама не в их плоскости, а проходит через глубину того исконного единства, из которого они произрастают и в котором укреплены, подобно тому, как листья дерева соединены между собой не на поверхности (где они, напротив, отрешены друг от друга), а лишь через их общую связь с единым стволом и корнем. Поэтому знание, выражаемое как связь определенностей, как  $A-B-C$ , возможно только на почве иного, металоогического знания, на почве исконного единства  $abc$  предшествующего возникновению отдельных определенностей. Каждое понятие осуществляет свой смысл лишь в своем отношении к другому понятию, каждое суждение в силу своего собственного содержания приводит к новому суждению. Нельзя познать, выявить одно содержание, без того, чтобы в нем уже не иметь потенциально того, что лежит за его пределами, т. е. того, что связывает его с иным содержанием.

Всякое доказательство есть, таким образом, обнаружение взаимной связи содержаний знания через раскрытие в понятиях многообразия, непосредственно усматриваемого, как *единство*. Иначе говоря, умозаключение есть развертывание, разложение в систему понятий и их взаимных связей того, что непосредственно должно быть дано в форме единства, предшествующего системе содержаний, выраженных в понятиях.

Но итог, к которому мы пришли, имеет значение не только для объяснения опосредствованности в знании, т. е. связи между разными содержаниями или перехода от одного к другому. Вместе с уяснением значения и возможности связи между определенностями уясняется и значение отдельной определенности как таковой: ясно, что и тетическое суждение “ $A$  есть» в такой же мере почерпается из исконно-единой, непрерывной основы  $aB$  *vutax*, как и синтетическое суждение, выражающее связь между определенностями  $A$  и  $B$ . Оба момента знания – деление его на ряд отдельных определенностей, и наличность непосредственной связи между последними, так сказать, момент анализа и момент синтеза в знании – суть неразрывные соотносительные моменты и потому вытекают одновременно из одного источника. Уяснение связи между  $A$  и  $B$  означает тем самым уяснение природы самих  $A$  и  $B$  взятых в отдельности, ибо, если эта связь возможна только на почве исконного единства  $\mathcal{B}$ , то отсюда следует, что и отдельные определенности  $A$  и  $B$  мыслимы только на этой же почве. А это значит, что всякая отдельная определенность мыслится всегда в непосредственной связи с тем, что выходит за ее пределы, что всякое  $A$  есть для нас обособляемая, но по существу до конца не обособимая часть комплекса  $\#^{\wedge}$  одностороннее закрепление и выделение части того, что мы имеем как основу знания и что хотим выразить в этой определенности. Именно потому, что  $A$  выражает то, что оно должно выразить, только односторонне и неполно, что выделение его всегда дает остаток, первая определенность есть основание или, точнее, повод для перехода к следующей. И то же применимо ко всякому состоянию знания, ко всякому этапу в процессе выделения определенностей: не только  $A$ , но и  $A$  в связи с  $B$ , т. е. знание  $AB$ , и не только оно, но и следующее за ним знание  $ABC$  и т. д. до бесконечности не выражают адекватно того, что хотят выразить, и потому влекут к все более полным, т. е. многообразным и богатым выражениям. Всякое готовое содержание знания, хотя бы оно выражало не только отдельное, так сказать, первичное содержание  $\wedge$  но и многообразный комплекс содержаний  $ABCDEF$ .,., в качестве выделенного содержания есть особая *определенность*, символически выразимая одним простым знаком  $A$ ; и потому всякое такое знание предполагает за своими пределами нечто иное, остаток, требующий особого выявления. Всякое содержание знания имеет, таким образом, истинный смысл как бы не в себе самом, а только за своими пределами; выражая часть, не отделимую от целого, в состав которого она входит, оно есть лишь односторонний заместитель этого невыразимого целого и теряет смысл, когда упускается из виду эта относительность, частность его значения.





их источник. Естественно, что указанное возражение здесь не имеет силы: так как область «единства» по существу своему *schois nad* сферой действия категорий тождества и различия, то отношение ее к области знания, выраженного в системе определенностей, также не подчинено этим категориям, а должно мыслиться в какой-то принципиально иной форме.

Отсюда, однако, ясно, что рассматриваемая нами проблема не может быть до конца разрешена и отчетливо выражена, пока остаются необъяснимыми сами эти понятия *тождества* и *различия*. Лишь объяснив эти понятия и показав, что *можно* и *должно* мыслить их не универсальными, а, напротив, подчиненными области, к которой они неприменимы, мы можем надеяться внести полную ясность в изложенный нами анализ знания и тем оправдать его.

Смысл категорий тождества и различия издавна выражается в логике в так называемых «законах мышления» (точнее было бы сказать: «законах мыслимости»): законе тождества, законе противоречия и законе исключенного третьего.

Закон тождества определяет, что все мыслимое тождественно себе самому  $A$  есть  $A$ . Закон противоречия выражает, что всему мыслимому присуща черта несовместимости с иным, т. е. *отличия от иного*:  $A$  не есть  $\neg A$ . Наконец, закон исключенного третьего выражает универсальность первых двух соотношений: все мыслимое без остатка распадается на «такое» и «иное»,  $A$  и  $\neg A$  и третьего отношения быть не может.

Несмотря на долгую историю, которую имеют за собой эти законы, они далеки от окончательной выясненности. Нам нет надобности разбирать по отдельности многообразные формулировки, в которых были выражаемы в истории логики эти законы. Нам достаточно показать, что основная мысль, высказываемая в этих законах, не может быть удовлетворительно, т. е. непротиворечиво и осмысленно, выражена, поскольку мы выражаем ее в каких-либо суждениях о свойствах или отношениях, присущих готовым определенностям  $A$  и  $\neg A$ .

Обратимся сначала к формуле закона тождества « $A$  есть  $A$ ». Ей присуще редкое свойство – сочетать в себе бессмысленную тавтологию с явным противоречием. В самом деле, в ней мы имеем суждение, которое, как всякое суждение, содержит в себе связь двух терминов. Но если обычно суждение имеет смысл только когда оно соединяет два *разных* термина и когда связь между ними не тождественна с самими связуемыми терминами, то здесь мы имеем суждение, которое связывает два *тождественных* понятия и притом связью, не отличной от связываемых терминов. « $A$  есть  $A$ » должно значить:  $A$  тождественно  $A$ . Но так как под символом  $A$  мы понимаем не что иное, как любую определенность, и так как в силу универсальности закона тождества всякая определенность не может мыслиться иначе, как с самого начала подчиненной этому закону, то  $A$ , в качестве определенности, есть «нечто тождественное».  $A$  в таком случае суждение « $A$  есть  $A$ » значит: «нечто тождественное тождественно тому же тождественному нечто». Вместо объяснения или выражения понятия тождества мы имеем только бессмысленное его повторение. С другой стороны, с этой тавтологией сочетается противоречие. « $A$  есть  $A$ » означает, что у нас каким-то образом имеются два *разных*  $A$ , между которыми мы устанавливаем отношение тождества. Но *кжразное* может быть *тождественным*! Или как при тождественности  $A$  самому себе может иметься вообще второе  $A$ ? Закон тождества означает, что всякая определенность имеется необходимо только в единственном числе. Когда же мы выражаем его в суждении « $A$  есть  $A$ » ( $A$  тождественно  $A$ ), то мы говорим, что два  $A$  суть одно  $A$  т. е. противоречим сами себе. Или первое  $A$  отлично от второго, и тогда оно не тождественно ему, или же оно тождественно, и тогда не может быть двух  $A$  между которыми можно было бы установить это тождество.

Не многим иначе, в сущности, обстоит дело и с формулой закона противоречия « $A$  не есть  $\neg A$ ». Прежде всего, она, вместо объяснения рассматриваемого соотношения, высказывает если не совсем пустую тавтологию, то, во всяком случае, совершенно производную мысль, уже опирающуюся на само рассматриваемое отношение. Ибо что такое есть  $\neg A$ ? Это есть, очевидно, «то, что не есть  $A$ »; и потому формула эта говорит: « $A$  не есть то, что не есть  $A$ », т. е. « $A$  отлично от всего отличного от него». Вместо объяснения отношения отличия мы имеем и здесь лишь простое его повторение, *idem per idem*, с присоединением лишь указания га

обратимость или взаимность этого отношения (в чем может быть усмотрено единственное положительное содержание этой формулы). С другой стороны, поскольку закон противоречия в этой формуле хочет выразить не простое отличие  $A$  от  $\neg\neg A$ , а отношение несовместимости или несогласимости, «противоречия» между ними, он просто ложен, ибо  $A$  не только совместимо с  $\neg\neg A$ , но настолько неразрывно с ним связано, что немислимо вне его:  $A$  определимо именно через свое отношение к  $\neg\neg A$ , т. е. через свою отрицательную связь с ним, так что  $\neg\neg A$  является признаком, через который прямо определяется само  $A$  ( $A$  есть то, что отлично от  $\neg\neg A$ ).

Наконец, последний закон – закон исключенного третьего – опять содержит коренное противоречие между своим содержанием и тем, что предполагается его собственной формулировкой. В самом деле, им утверждается, что все мыслимое может быть только либо  $A$ , либо  $\neg\neg A$ , и что ничего третьего быть не может. Но что служит подлежащим этого суждения? Одно при двух: либо оно само есть одно из утверждаемых им содержаний ( $A$  или  $\neg\neg A$ ); тогда суждение *ложно*: ни к  $A$ , ни к  $\neg\neg A$ , каждому в отдельности, неприменимо утверждение, что оно есть или  $A$ , или  $\neg\neg A$ , так как каждое из них есть только оно само и *не может быть* своей противоположностью. Либо же, – что очевидно, – под подлежащим этого суждения разумеется нечто, что не подходит ни под  $A$ , ни под  $\neg\neg A$  в отмежду которыми мы устанавливаем отношение тождества. Но *искразное* может быть *тождественным*! Или как при тождественности  $A$  самому себе может иметься вообще второе  $A$ ? Закон тождества означает, что всякая определенность имеется необходимо только в единственном числе. Когда же мы выражаем его в суждении « $A$  есть  $A$ » ( $A$  тождественно  $A$ ), то мы говорим, что два  $A$  суть одно  $A$ , т. е. противоречим сами себе. Или первое  $A$  отлично от второго, и тогда оно не тождественно ему, или же оно тождественно, и тогда не может быть двух  $A$ , между которыми можно было бы установить это тождество.

Не многим иначе, в сущности, обстоит дело и с формулой закона противоречия « $A$  не есть  $\neg\neg A$ ». Прежде всего, она, вместо объяснения рассматриваемого соотношения, высказывает если не совсем пустую тавтологию, то, во всяком случае, совершенно производную мысль, уже опирающуюся на само рассматриваемое отношение. Ибо что такое есть  $\neg\neg A$ ? Это есть, очевидно, «то, что не есть  $A$ »; и потому формула эта говорит: « $A$  не есть то, что не есть  $A$ », т. е. « $A$  отлично от всего отличного от него». Вместо объяснения отношения отличия мы имеем и здесь, лишь простое его повторение, *idem per idem*, с при-: соединением лишь указания на обратимость или взаимность этого отношения (в чем может быть усмотрено единственное положительное содержание этой формулы). С другой стороны, поскольку закон противоречия в этой формуле хочет выразить не простое отличие  $A$  от  $\neg\neg B$  а отношение несовместимости или несогласимости, «противоречия» между ними, он просто ложен, ибо  $A$  не только совместимо с  $\neg\neg A$ , но настолько неразрывно с ним, – связано, что немислимо вне его:  $A$  определимо именно через свое отношение к  $\neg\neg A$ , т. е. через свою отрицательную связь с ним, так что  $\neg\neg A$  является признаком, через который прямо определяется само  $A$  ( $A$  есть то, что отлично от  $\neg\neg A$ ).

Наконец, последний закон – закон исключенного третьего – опять содержит коренное противоречие между своим содержанием и тем, что предполагается его собственной формулировкой. В самом деле, им утверждается, что все мыслимое может быть только либо  $A$ , либо  $\neg\neg A$ , и что ничего третьего быть не может. Но что служит подлежащим этого суждения? Одно при двух: либо оно само есть одно из утверждаемых им содержаний ( $A$  или  $\neg\neg A$ ); тогда суждение *ложно*: ни к  $A$ , ни к  $\neg\neg A$ , каждому в отдельности, неприменимо утверждение, что оно есть или  $A$ , или  $\neg\neg A$ , так как каждое из них есть только оно само и *не может быть* своей противоположностью. Либо же, – что очевидно, – под подлежащим этого суждения разумеется нечто, что не подходит ни под  $A$ , ни под  $\neg\neg A$  в отдельности, т. е. нечто *третье*, и тогда закон исключенного третьего нарушается в *своей собственной формулировке*. В лице того, чему приписывается невозможность быть чем-либо третьим между  $A$  и  $\neg\neg B$  мы имеем перед собой именно это третье.

2. Нетрудно усмотреть, что источник указанных трудностей в формулах законов

мышления заключен в том, что, формулируя эти законы, мы выражаем их через посредство некоторых свойств или отношений, которые мы приписываем содержаниям  $A$  и  $\neg A$ . В действительности, однако, то, о чем говорят эти «законы», есть не какие-либо свойства, в смысле черт, опирающихся на уже готовые содержания мысли, и не отношения между такими уже готовыми содержаниями, а условия, в силу которых впервые Становятся возможными сами эти содержания. Поэтому нельзя выражать эти законы, исходя из уже готовых  $A$  и  $\neg A$ , а нужно выразить их так, чтобы показать, как эти законы создают сами содержания  $A$  и  $\neg A$ .

Что мы понимаем вообще под «определенностью»? Какие моменты необходимы, чтобы мы имели какое-либо содержание  $B$  как отдельное, замкнутое в себе, однозначное содержание? Нетрудно видеть, что определенность конституируется именно тремя моментами, соответствующими трем «законам мыслимости». 1) Содержание  $A$  есть, прежде всего, *нечто вообще*: это значит: оно конституируется моментом внутреннего единства, самодовления, законченности.

Под содержанием  $A$  мы, в силу этого момента, мыслим нечто, данное целиком, как *единство*. 2) Оно есть, далее, нечто *особое*: содержание  $A$  осуществляется именно в момент обособления, выделения, противопоставленности. Всякое содержание имеет в себе как бы момент отталкивания, обособления – момент, в силу которого оно есть «*не-иное*», имеет логические границы, осуществляется на почве первичного момента отличия, отношения к запредельному себе. 3) Оно есть, наконец, не только особое или «*не иное вообще*», но «*именно такое, а не иное*»: его раздельность или особность такова, что именно в силу своего выделения или противопоставления иному оно становится «таким-то», т. е. однозначным, единственным содержанием. Эти три момента совместно и нераздельно образуют существо того, что есть определенность, т. е. содержание, как определенное содержание, как некое  $A$ .

Отсюда мы можем получить более точное понимание рассматриваемых законов мыслимости.

Прежде всего, закон тождества, очевидно, не может заключаться в том, что уже готовое  $A$  «тождественно самому себе»: он состоит в том, что вообще есть нечто такое, что мы называем  $A$ , т. е. что предмет содержит в себе «мыслимое как таковое». То, что мы выражаем символом буквы  $A$ , и есть нечто, как *тождественность*. И если желать выразить принцип тождества в особом суждении, то это можно сделать лишь в той форме, что будет показано, что из чего-то, предшествующего применению этого принципа, рождается то, что им обусловлено. Поэтому единственной адекватной формулой этого принципа мы можем признать лишь суждение «*x необходимо ссгъА*», которое равносильно суждению « $A$  необходимо есть». Закон тождества утверждает, что неопределенность необходимо раскрывается в единстве содержания.

Далее, закон противоречия столь же очевидно не может заключаться в том, что какое-либо готовое  $A$  «не есть  $\neg A$ ». Напротив,  $A$  впервые рождается из противопоставления себе  $\neg A$ ; иначе говоря, положительная определенность  $A$  есть продукт необходимой дифференциации мыслимого, через функцию отрицания, на соотносительную пару  $A$  и  $\neg A$ , так что каждый из членов этой пары исключает из себя другой и вместе с тем предполагает его вне себя. Давно уже было замечено (именно Гамильтоном), что «закон противоречия», собственно, должен был бы называться «законом *исключенного* противоречия». Эта поправка названия сама по себе, конечно, несущественна – смысл «закона противоречия», ведь, всегда всеми понимался как закон «исключенного противоречия» – и не заслуживала бы упоминания, если бы она не указывала на одно, часто упускаемое из виду обстоятельство.  $A$  именно, в обычной формулировке этого закона выражается лишь то, что этот закон *запрещает*, а не то, что он *требует*; между тем логическое запрещение всегда опирается на требование: запрещается ложное или логически-невозможное потому, что с ним несовместимо логически-необходимое. Какую же необходимость, какое положительное требование содержит «закон противоречия»? Почему, в силу какого свойства мыслимого воспрещается отождествлять  $A$  с  $\neg A$ ? Ответ на этот вопрос и есть точная формулировка закона противоречия. Закон «исключенного противоречия» по своему положительному содержанию есть закон *отрицания*. Он *гласит*,  $x$  (*мыслимое*) *в силу отрицания разлагается на соотносительные разделенные части  $A$  и  $\neg A$*

В отношении этого закона обычная формула закона противоречия « $A$  не есть  $\text{поп-}A$ » может быть признана только производной: она говорит, что сфера каждой из этих двух частей в отдельности не может переходить за пределы, отделяющие ее от соседней ей сферы; это невозможно именно в силу того, что каждая из этих частей конституирована своим отрицательным отношением к противоположной.

Но указанным законом отрицания смысл того, что создается функцией отрицания, выражен еще неполно: отрицание не только просто разлагает мыслимое на соотносительные раздельные части  $A$  и  $\eta\eta-A$ , но этим отношением и исчерпывает без остатка все мыслимое.  $\text{По}\eta-A$  есть не только нечто, соотносительное  $A$  и мыслимое за его пределами, но и выражает собой *весь остаток* мыслимого за вычетом  $A$ . Общий смысл отрицания выразим только в двух формулах:  $A$  есть  $A + \eta\eta-A$ ;  $\chi - (A + \eta\eta-A) = 0$ . Последняя формула есть формула закона «исключенного третьего». Ясно, что этот закон неразрывно связан с первыми двумя: вне его мы все еще не могли бы получить определенности  $A$ . Ведь только если  $\eta\eta-A$  исчерпывает собой все мыслимое за пределами  $A$ , противопоставление ему  $A$  дает однозначный результат  $A$ , в качестве того, что отделено от  $\eta\eta-A$  и ему противопоставлено, может означать *определенную* часть, занимать определенное место в составе всего мыслимого ( $x$ ) только в том случае, если через свое отношение к  $\eta\eta-A$  оно определено в отношении всего  $x$ . Закон исключенного третьего, следовательно, говорит, что все *мыслимое в своем разложении на пару  $A$  и  $\eta\eta-A$  исчерпывается этой парой*; в силу него мы и получаем окончательный итог – закон *определенности*, как целое: из  $\chi$  возникает  $A$  в силу того, что  $\chi$  разлагается на  $A$  и  $\eta\eta-A$  так, что отрицательное отношение к  $\text{поп-}A$  ( $\text{поп-поп-}A$ ) всецело и однозначно определяет  $A$ .

Теперь, после того как нами последовательно пройдены все три принципа, конституирующие закон определенности, мы имеем, если угодно, право формулировать положение « $A$  есть  $A$ ». Будучи взято не как выражение «закона тождества» в его отдельности от других двух законов, а как общее окончательное выражение *закон определенности*, оно не содержит ни тавтологии, ни противоречия, ибо подлежащее и сказуемое этого суждения в абсолютном смысле не тождественны между собой: они выражают, правда, одно и то же содержание, но на различных ступенях его логического развития; и потому символически это суждение следовало бы выразить, точнее, в формуле « $-a$  есть  $A$ ». Силлогистически ход этого развития можно было бы представить приблизительно следующим образом:

В  $\chi$  есть  $a$ , или  $a$  есть (закон тождества).

$a$  обособляется от  $\eta\eta-a$  (закон противоречия).

Обособленность от  $\text{поп-}a$  ( $\eta\eta-\eta\eta-a$ ) есть  $A$  (закон исключенного третьего).

Отсюда -  $a$  есть  $A$

В составе мыслимого ( $\chi$ ) определенность  $A$  конституируется тем, что единством через противопоставление себя  $\text{поп-}a$ , однозначно определяет свое место. В этом суждении сразу выражено содержание трех неразрывно связанных между собой законов мыслимости, сообща образующих *закон определенности*.

В этом анализе для наших целей существенно одно обстоятельство, закон определенности, в силу которого все мыслимое приобретает характер отдельной, тождественной себе определенности, опирается на закон отрицания и осуществляется через функцию отрицания  $V$  как замкнутая в себе определенность, возможна только через свое отношение к  $\eta\eta-V$  смысл того, что мы называем определенностью, состоит в дифференцированное  $A$ , в самоутверждении через отношение различия:  $A$  есть то, что противоположно  $\eta\eta-V$   $A$  создается только через отграничение от  $\text{поп-}A$  и состоит именно в этой отграниченности. Это не значит, конечно, что  $\text{поп-}A$  логически предшествует  $A$  – напротив,  $\eta\eta-A$  в такой же мере предполагает  $V$  как последнее – его самого. Это может означать, следовательно, лишь одно: определенность  $A$ , конституируемая в силу отношения к  $\eta\eta-V$  мыслима лишь на почве комплекса, *объемлющего  $A$  и  $\eta\eta-V$*  в силу своей собственной природы определенность указывает на то начало, из которого она происходит, в отнесенности к которому и состоит ее смысл. Определенность  $A$  мыслима только как несамостоятельный, до конца не обособимый член комплекса ( $A + \eta\eta-A$ ), в отношении которого закон

определенности не может иметь силы именно потому, что этот комплекс есть условие самого закона определенности. То, из чего истекает отдельная определенность и в отношении к чему она только и имеет бытие, не есть, следовательно, ни  $B$  ни  $\text{поп}-A$ , а есть единство того и другого, или, точнее говоря, единое начало для того и другого. Будучи условием категорий тождества и различия, выражаемых в логических законах мышления, оно, тем самым, само не подчинено этим категориям и возвышается над ними. Это начало есть, таким образом, именно то «исконное единство», которое было установлено нами через исследование логической связи и которое находит себе подтверждение в исследовании природы закона определенности. То, что мы в предыдущей главе выразили в формуле  $AB$ , как символе для единого источника отдельных определенностей  $A$  и  $B$  и связи между ними, и есть, тем самым, единство  $A$  и  $\eta\eta-A$ . Таким образом, сфера раздельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону и природа которой может быть отрицательно охарактеризована, как *область единства* или *совпадения противоположного* (*coincidentia oppositorum*).

3. Этот отрицательный итог подводит нас снова к тому, что было нами установлено в предыдущей главе. Мы видим, что отношение отдельной определенности к тому «исконному единству», из которого она истекает и на котором она основана, не может вообще быть выражено в категориях тождества и различия. Нельзя сказать, что комплекс  $(A + \eta\eta-A)$  уже *содержит* в себе отдельную определенность  $A$ , ибо последняя только развивается из него в силу закона определенности, возникает только с момента своей противопоставленности  $\eta\eta-A$  и, следовательно, еще не существует в единстве, объемлющем в себе  $A$  и  $\text{поп}-A$ ; но нельзя также сказать, что этот комплекс не содержит в себе  $A$ , т. е. есть *нечто иное, чем  $A$* , ибо сколь мало его можно отождествить с самой определенностью  $A$ , столь же мало его можно отождествить и с  $\eta\eta-A$ ; не будучи  $A$ , он не есть и  $\text{поп}-A$ , так как он есть именно *единство того и другого*.

Но этим отрицательным результатом ограничиться невозможно. Если  $A$  истекает из исконного единства и основано на нем, то между ними должна быть некоторая положительная связь, которая должна быть уловлена и выражена. И здесь, в качестве ближайшей аналогии, представляется *отношение между целым и частью*. Какова бы ни была точнее природа связи между исконным единством и отдельной определенностью, в широком смысле то, что включает в себя и  $A$  и  $\eta\eta-A$ , явно относится к  $A$ , взятому в отдельности, как *целое к части*. Мы должны прежде всего поэтому рассмотреть общую логическую природу отношения между «целым» и «частью».

На первый взгляд кажется несомненным, что чисто логически это отношение подчинено отношению тождества и различия. В самом деле, если мы имеем целое  $AB$ , то его отношение к его части  $A$  может быть выражено как полное тождество со стороны  $A$  и как частичное тождество со стороны  $AB$ . Целое  $AB$  есть  $A$  плюс  $B$ , т. е. оно тождественно как  $A$ , так и тому, что лежит за пределами  $A$ ; в нем целиком содержится  $B$  не исчерпывая его. Если же мы возьмем отношение целого ко всем его частям сообща, то мы получим именно чистое тождество:  $AB$  тождественно  $A$  и  $B$ ; *целое тождественно совокупности своих частей*.

В противоположность этой, наиболее распространенной логической теории, современная психология обратила внимание на такие целые, которые чисто феноменологически представляются чем-то иным, чем простой совокупностью своих частей. Авенариус наметил понятие общего или целостного впечатления (*Totalimpression*): можно иметь, например, совершенно определенное представление об «общем облике» человеческого лица, не имея знания отдельных черт, в нем содержащихся. Одновременно с этим Эренфельс высказал ту же мысль в общей форме, обозначив ее в термине «*Gestaltqualität*» («структурное качество»): музыкальная мелодия есть нечто иное, чем совокупность отдельных звуков, ее образующих (что психологически доказывается уже тем, что мелодия, как целое, запоминается и воспроизводится легче, чем отдельные звуки в их абсолютной высоте, и даже чем отдельные интервалы между соседними звуками). Всякий комплекс только потому и есть вообще комплекс, что он не тождествен совокупности своих элементов, а дает, по сравнению с ними, нечто новое.

Утверждение это, в сущности, настолько элементарно и самоочевидно, что не нуждается в каком-либо специальном психологическом обосновании. Что в области наглядных представлений комплекс, как единство, дает особое впечатление, не тождественное простой сумме образов его частей, – это прямо «бросается в глаза», и нужно только удивляться, как поздно психология обратила внимание на это.

Другой вопрос – и только он, конечно, нас здесь интересует, – как *спруст логически* объяснять это явление. Мы говорим: логически, так как для нас речь идет о простом анализе содержания рассматриваемого явления, а не о генетическом исследовании его происхождения, а также не о характеристике субъективных явлений сознания, в которых оно выражается и которые ему соответствуют. Поэтому мы не только вправе, но и обязаны оставить здесь в стороне такие объяснения явления «структурного качества», которые сводят его то к деятельности апперцепции то к ассоциативным факторам, то к особому чувству. Для нас вопрос ставится лишь таккаково логическое отношение между целым и его частями, поскольку феноменологический анализ показывает нам, что – в сфере наглядных представлений – целое по своему содержанию не тождественно совокупности своих частей?

Для логической теории здесь, по-видимому, открыт только один путь, на который, без какого-либо специального логического обоснования, и вступил первый автор, поставивший этот вопрос в общей форме (Эренфельс). Если целое есть нечто иное, чем совокупность его частей, то это значит, что, содержа в себе свои части, оно содержит еще нечто, помимо них. Комплекс  $AB$ , как целое, кроме  $A$  и  $B$  содержит еще особый элемент  $x$ . Не трудно и усмотреть, в чем заключается это  $x$ : это есть *форма сочетания* частей, характер их соотношения между собой. Именно в этом «качестве формы» (или «структурном качестве») Эренфельс усматривает тот новый элемент, который, *содержась в целом, как особый элемент*, отличает целое как таковое от совокупности его частей. Так, в музыкальной мелодии порядок следования тонов и их ритмика образуют то «новое», что есть в мелодии, как целом, в отличие от ее отдельных звуков. Чисто логически мы можем, следовательно, выразить это учение так: целое равно совокупности своих частей плюс особый элемент отношения или связи между ними. Так сохраняется возможность учесть своеобразие целого как такового, и все же признать отношение его к его частям отношением частичного тождества: если части  $A$  и  $B$  и в своей совокупности не исчерпывают природы целого  $AB$ , то они все же, в своей качественной определенности, в ней содержатся, т. е. присутствуют в целом в тождественной себе форме.

Это объяснение наталкивается, однако, на непреодолимые логические трудности. Если целое тождественно совокупности своих частей плюс особый элемент «связи» или «качества формы», то в широком смысле слова эта связь сама есть новая, дополнительная часть. Ведь под «частью» целого мы должны разуметь не только реально-обособимую его часть, но и все лишь логически отделимые его стороны (так, частями цветовой поверхности как целого служат цветовая определенность и геометрическое качество протяженности, хотя то и другое реально неотделимо). Тогда мы получаем тот парадокс, что целое из  $\eta$  частей состоит из  $\eta + 1$  части. И эта формула содержит в себе указание на неизбежность регресса до бесконечности, ибо если «качество формы» есть действительно особая, новая часть целого, то она должна быть как-либо объединена с остальными частями, т. е. предполагает новую связь; т. е. целое из  $\eta + 1$  части должно иметь и  $+ 2$  части, и т. д. до бесконечности.

Правда, Эренфельс пытается спастись от этой трудности указанием, что «качество формы» есть такая своеобразная часть, от присоединения которой к остальным частям не рождается уже ничего нового.

Но что это может значить? Это может означать либо, что «качество формы» вообще никакие связано с остальными частями, а стоит к ним в отношении простого внешнего сосуществования, либо же, что особой связи здесь не нужно, потому что «качество формы» само есть не что иное, как момент единения или связи между остальными частями. Первое допущение нелепо, ибо при нем вообще уже нельзя говорить о «целом» или «комплексе». Ясно, что, например, мелодия, как единое целое, есть нечто иное, как сумма отдельных звуков плюс сосуществующая рядом с ними, но без всякой связи с ними, форма отношения между ними.

Целое есть единство, а не внешнее сосуществование многих отдельных элементов. Остается выбрать только вторую часть дилеммы. *Но она, в сущности, означает уже отказ от рассматриваемой теории.*

В самом деле, что мы хотим сказать, когда говорим, что «качество формы» есть не что иное, как характер объединения, отношения связи между элементами? Это значит, что «качество формы» есть вообще не особая часть целого, *а момент, конституирующий целое как таковое в отличие от его частей.* Отношение между частями есть не какой-либо особый элемент *составе целого*, а именно то, что делает части частями *целого*, т. е. *момент единства или целостности.* Но это значит, что это отношение не может быть просто соподчинено отдельным частям и поставлено в один ряд с ними, т. е. что целое не может быть представлено, как совокупность частей + особый элемент «отношения». Ведь этот элемент не существует вообще вне объединенности частей в целом: целое не рождается из присоединения к частям какого-то, независимого от целого, в себе самом пребывающего элемента  $R$  (отношения), а в последнем непосредственно и дано. Целое не может быть представлено символически в формуле  $AB = (A + B + R)$ , ибо тогда либо мы имеем отдельные  $A, B, R$  и совсем не имеем целого, либо же в лице того, что обозначено знаками сложения («плюсом» и скобками) мы имеем уже новое  $R$ , напротив, целое есть именно просто  $(A + B)$ , т. е. отношением содержится именно в моменте единства как такового:

$$\begin{array}{l} R \\ \} \\ AB = (A + B) \end{array}$$

Отношение  $R$  есть момент, конституирующий единство целого в отличие от его обособленных частей.

Существенно, таким образом, иметь в виду, что «отношение», «связь», словом то, что было обозначено неудачным именем «качества формы», не есть что-либо, отделимое от момента единства или целостности, а мыслимо только непосредственно вместе с последним. Оно неотделимо не только в реальном, но и в логическом смысле. Правда, на это можно возразить, что «отношение» все же не тождественно с моментом единства, как таковым, ибо единство всюду есть одно и то же, тогда как отношения могут быть многообразными. Более того: для некоторых «целых» различие возможных «отношений» между частями гораздо более характерно, чем различие по их составу, т. е. по входящим в них частям, и именно это обстоятельство, главным образом, послужило основанием признать в отношении особое «качество», т. е. особый элемент целого. Так, например, мелодии, объединяющие разные звуки в одинаковом отношении (т. е. одна и та же мелодия в разных тональностях), гораздо сходнее между собой, чем комбинации одних и тех же звуков в различных отношениях (например, в разной последовательности и ритмике). Это указание само по себе, конечно, вполне справедливо. В целом мы должны различать, с одной стороны, общий момент единства как таковой и, с другой стороны, многообразие различных *форм* единства. Но это не значит, что эти «формы» суть элементы, мыслимые вне самого единства. Мы имеем здесь последнюю ступень абстракции, которая дает логически неразрывную принадлежность соотносительных моментов: единство есть единство определенной формы, и форма есть всегда форма единства. В основе этого соотношения лежит, следовательно, последнее *единство* моментов единства (целостности) и формы (отношения). Оба момента, не совпадая между собой в смысле логической тождественности, даны неразрывно, слиты в высшем единстве. Отсюда во всяком случае ясно, что момент «формы» или «отношения» принадлежит не к среде слагаемых целого, а к среде целого как такового.

Из сказанного ясно, что в лице рассмотренных нами чувственно-наглядных целых, т. е. в тех случаях, когда целое выступает перед нами как особое представление, по содержанию не тождественное совокупности содержаний его частей, мы имеем такие целые, которые не стоят в отношении *частичного тождества* к содержаниям своих частей. Здесь во всяком случае целое не только не тождественно простой совокупности своих частей, но не тождественно и этой совокупности плюс какой-то избыток. Так как этот «избыток» принадлежит к природе целого

как *такового*, а не является отдельной *частью* целого, то в лице целого мы имеем нечто вообще *совершенно новое*, если и сравнимое с содержаниями его частей, то не через соотношение тождества. Целое  $A+B$  не есть  $A, B$ , и сверх того еще что-то. Так как это «еще что-то», это «отношение» неотделимо от самого целого, то неосуществим и остаток из этого вычитания, именно отдельные определенности  $A$  и  $B$ . Целое, как целое, есть именно единство ( $A+B$ ), некоторое неразложимо–простое содержание, в котором отдельные части  $A, B$  погашены и сменены чем-то *новым*, именно – *целым как таковым*. Целое не тождественно механическому сочетанию своих частей с объединяющим их отношением; правда, мы можем «найти», «усмотреть» в нем и его отдельные части; но когда мы их «находим», тогда у нас уже нет целого как такового; другими словами, целое разложимо на свои части, но так, что при этом перестает быть целым. Следовательно, целое как таковое может только наводить нас на свои части, быть основанием для них, но не может быть тождественно им.

И теперь мы можем обобщить наше рассуждение. Мы видели, что то, что было названо «Gestaltqualität», т. е. такое целое, которое непосредственно дает впечатление чего-то иного, чем его части и которое основано на своеобразной связи или форме объединения частей, не может быть поставлено к своим частям в отношении частичного тождества. Но как обстоит дело с целым как чисто *логическим понятием*? Как обстоит дело с целым там, где целостность создается не каким-либо наглядным впечатлением, не выступает перед нами непосредственно, как *особое* содержание, а есть просто логическое единство какого-либо множества отдельных содержаний? Казалось бы, здесь целое и есть не что иное, как простая «сумма» своих частей, ибо раз оно основано исключительно на формальной логической функции «объединения», так сказать, на логическом знаке *плюс*, на пустом, бессодержательном смысле союза «и», то оно и есть не что иное, как все его части, взятые вместе, и всякое иное толкование его немыслимо. В ответ на это достаточно привести одно простое и самоочевидное соображение: «целое» есть во всяком случае нечто, т. е. имеет свой особый логический смысл, и потому оно не может быть тождественно простому сосуществованию его частей, взятых в отдельности; в противном случае слово «целое» было бы пустым звуком, лишенным смысла. То, что вводит здесь в соблазн, есть арифметическое понятие суммы: где в целом нельзя найти ничего, кроме «суммы» его частей, там между ним и его частями ставится знак логического тождества. Но ведь уже со времени Канта мы знаем, что сумма, будучи арифметически *равной* или эквивалентной своим слагаемым, логически не тождественна им:  $12$  есть иное, новое число, а не простое повторение  $7 + 5$ . Сумма отличается от простого внешнего сосуществования своих слагаемых именно тем, что она есть синтез или единство этих слагаемых, в ней множественность слагаемых исчезла, сменившись единством самой суммы. Если не упускать из виду этого самостоятельного значения суммы как *осуществленной* суммы, в отличие от простого сосуществования его слагаемых или от «суммы» как простого обозначения *задачи* объединения слагаемых, то обозначение целого как «суммы» его частей будет равнозначно не *отрицанию* самостоятельного его значения в отношении составляющих его частей, а, напротив, *его утверждению*. Сумма  $(A+B)$  как единство есть логически нечто иное, чем необъединенное сосуществование  $A$  и  $B$ . Более того: самостоятельность целого, которое есть только «сумма» своих частей, выступает еще гораздо яснее, чем самостоятельность целого, опирающегося на своеобразную форму связи между частями. Ибо если там еще возможна была мысль рассматривать целое как итог механического присоединения к его элементам особого отдельного начала, именно «отношения», то здесь это невозможно: нельзя же, в самом деле, сказать, что  $(A+B)$  отличается от своих частей тем, что, кроме них, в его состав входит знак  $+$ , ведь это значило бы, что  $(A+B)$  есть  $A$  плюс  $B$  плюс  $+$ , что бессмысленно. Напротив, здесь непосредственно совершенно ясно видно то, что выше нам пришлось доказывать, именно что отношение между частями и есть не что иное, как единство частей в целом. То, что мы можем здесь назвать «отношением» между частями, есть именно отношение *единства*, отношение соучастия в целом; и потому сказать, что целое создается здесь через присоединение к частям особого отношения, значит впасть в нелепый порочный круг. Здесь ничего не остается, как либо вообще отвергнуть понятие «целого», как бессодержательное, т. е. признать, что  $(A + B)$



тождественно простому сосуществованию  $B$ .  $B$  (мы не можем даже сказать: сосуществованию  $A$  и  $B$ , ибо в слове *и* мы уже имеем нечто новое по сравнению с частями  $BA$ ), – либо же признать, что целое  $(A+B)$  есть, в качестве целого, нечто по существу логически неразложимое, т. е. что оно содержит единую мысль, которая сменяет разъединенные содержания  $B$  и  $A$  новым содержанием  $(A + B)$ .

Итак, всякое целое, совершенно независимо от своеобразия возможных форм его единства, именно в качестве целого мы обязаны логически признавать за особое содержание, отличное от содержаний его частей. Точнее говоря, в «целом» мы должны различать две стороны. Целое, как целое, есть своеобразное, неразложимо–единое определенное содержание, которое, как всякая определенность, тождественно только себе самому и отлично от всего иного. В этом смысле целое  $(A+B)$  есть только  $(A + B)$  и не есть ни  $A$  ни  $B$  в отдельности. С другой стороны, поскольку целое рассматривается в отношении к его частям, оно есть то, в чем заключены или содержатся эти части, т. е. оно есть многообразие частей. Но это «есть» уже не значит «тождественно»; напротив, многообразие частей усматривается только через отвлечение от целого как единства. Внимание может быть направлено то на целое  $(A + B)$ , то на его части  $A$  и  $B$ ; то и другое стоит в отношении эквивалентности, но не в отношении тождества: всюду, где мы имеем целое  $(A + B)$ , мы имеем и его части  $A$  и  $B$  т. е. на основании целого мы имеем право утверждать наличность его частей. Отсюда следует, что *отношение между целым и его частями есть не отношение (частичного) тождества, а должно быть рассматриваемо по аналогии с отношением необходимой синтетической связи.*

Но теперь мы должны обратить внимание и на иную сторону этого отношения, в силу которой оно отличается от того соотношения, которое мы в других случаях называем *синтетической* связью в противоположность тождеству. Что отношение  $(A + B)$ , как целого, к его частям  $A$  и  $B$ , не будучи отношением тождества, вместе с тем отличается каким-то особым своеобразием от обычного отношения синтетической связи, т. е. от отношения между  $A$  и  $B$  где из  $A$  вытекает  $B$  – это ясно само собой. И лишь это различие дает оправдание ходу нашего размышления; ведь в противном случае мы были бы приведены к порочному кругу: поставив себе задачей объяснить загадку логического следования одного из другого, т. е. синтетической связи между разными содержаниями, мы, через сведение этого отношения к отношению между «исконным единством» и отдельными определенностями, и через дальнейшее сведение последнего к отношению между целым и его частями, снова вернулись бы к своей исходной точке – к отношению синтетической связи. На самом деле это, конечно, не так. Целое  $(A + B)$ , не будучи само определенностью, вместе с тем стоит к нему в каком-то ином отношении, чем  $B$  которое целиком находится вне  $A$ ; и из этого целого  $(A+B)$  его часть  $A$  вытекает *иначе*, чем из  $A$  вытекает  $A$ ? (в случае синтетической связи между ними). Уясним себе самоочевидное своеобразие этого отношения: целое  $(A + B)$ , если рассматривать его с точки зрения его отношения к  $A$ , есть, очевидно,  $(A + \eta\eta-A)$ ; а это значит: не будучи  $A$ , т. е. будучи в этом смысле  $\text{pop}-A$ , оно вместе с тем не тождественно простому  $\text{pop}-A$ , поскольку  $\text{pop}-A$  есть сфера, которая *стоит только вне A*. Оно именно *объемлегобе* сферы: и сферу  $A$ , и сферу  $\text{pop}A$ . И потому, не будучи само определенностью  $A$ , оно ведет к последней не вне себя (как это имеет место в отношении подлинной синтетической связи), а внутри себя. Это отношение мы называем отношением *вмещения*; оно отличается от чистого тождества тем, что оно есть отношение между *разными* содержаниями, а от синтетической связи между  $A$  и  $\eta\eta-A$  тем, что оно означает именно внутреннюю близость содержаний, т. е. что содержание целого ведет к содержанию части не вне, а внутри самого себя.

Это отношение может быть уяснено также через аналогию с отношением сходства, ибо в лице сходства мы имеем также связь, которая стоит по ту сторону противоположности между чистым тождеством и чистым различием. Правда, обыкновенно принято рассматривать логически сходство как со – четание частичного тождества с частичным различием, т. е. вообще не признавать его самостоятельной логической категорией. Если мы имеем два «сходных» комплекса  $AB$  и  $AC$ , то, по-видимому, нет ничего легче, как усмотреть в них частичное тождество в лице  $A$  и частичное различие в лице  $B$  vs.  $C$ . Однако предыдущее исследование

само собой свидетельствует о ложности этого объяснения: если целое есть нечто своеобразное, несводимое к содержаниям своих частей, то и *отношение между двумя целыми*, имеющими тождественные части, есть своеобразное отношение, которому *только сопутствует* отношение его частей, но которое само не тождественно им. Поэтому *сходство* между комплексами  $AB$  и  $AC$ , как целыми, есть самостоятельное и неразложимое отношение, с которым только непосредственно связаны отношения тождества и различия их частей. Целые  $(AB)$  и  $(AC)$ , будучи сами неразложимы, как целые, остаются между собой в неразложимом и первичном отношении сходства, тогда как *части их*  $A$ ,  $B$ ,  $C$  в то же время находятся в отношениях тождества и различия. – Самостоятельность отношения сходства между целыми  $AB$  и  $AC$  легко может быть показана и с другой точки зрения, именно из того, что это отношение *сгъусловие частичного тождества*. В составе комплексов  $AB$  и  $AC$  мы имеем тождественную часть  $A$ , которая есть, таким образом, *тождественное в различном*. Но как могло бы тождественное находиться в различном, если бы мы имели только одни отношения тождества и различия в том смысле, в котором они исключают друг друга? Если мы разделим комплексы  $AB$  и  $AC$  на их части, то мы имеем, с одной стороны, тождественную часть  $A$ , которая вообще не в чем ином не находится, а есть только в себе самой, и, с другой стороны, различные части  $A$  и  $C$ , между которыми нет никакого тождества. Следовательно, отношение *тождественности в различном* предполагает целостное отношение между комплексами  $AA$  и  $AC$  как таковыми, т. е. особое единое отношение, которое вмещало бы в себе частичное тождество с частичным различием. Таким образом, *тождество части в такой же мере предполагает сходство целых, в какой последнее предполагает первое: ни одно из этих отношений не «сводимо» к другому в смысле простой тождественности между ними, а оба соотносительны и взаимно предполагают друг друга*.

Отношение сходства, установленное нами между целыми, имеющими тождественную часть, может быть перенесено и на *отношение между целым и его частями*, т. е. на отношение *вмещения*. Отношение  $AB$ , как целого, к  $A$  и  $B$  в отдельности не есть, как мы видели, отношение частичного тождества, ибо в  $AS$ , как целом,  $A$  и  $B$ , как отдельные определенности, уже погашены и сменены совершенно новым и единым содержанием  $AB$ ; но вместе с тем это не есть и чистое различие  $AS$  не исключает  $A$  и  $B$ , не противоречит им, а, напротив, не только совместимо с ними, но даже их требует, и притом требует не за своими пределами, а именно внутри себя.  $AS$ , не будучи тождественно  $A$  и  $B$  в отдельности, *внутренне родствен но в сходно им*. Но принципиальное своеобразие этого случая сходства от обычного типа отношения сходства (т. е. сходства между комплексами с тождественной частью), состоит в том, что здесь первый член соотношения (комплекс  $AB$ ) сам собой порождает второй (т. е. части  $A$  и  $B$ ), и притом так, что второй член, не совпадая с первым, вместе с тем не содержит ничего материально нового по сравнению с ним. Вместе с целым  $AB$  логически сразу даны и не совпадающие с ним, но внутренне сходные с ним и материально всецело в нем обоснованные содержания  $A$  и  $B$ , которые именно в силу этого отношения и суть его части. Здесь мы имеем точное определение понятия целого и части. Где определенное содержание само собой, т. е. вне сравнения его с каким-либо материально иным содержанием, ведет к новому содержанию через непосредственную связь сходства, там мы имеем отношение «вмещения», т. е. отношение между целым и частью. Содержание должно быть признано «целым», если вместе с ним нам непосредственно дано некоторое многообразие иных содержаний, не заключающих в себе никакого материального обогащения, причем отношение последних к целому есть выходящее за пределы чистого тождества и различия первичное соотношение сходства.

4. Если мы теперь попытаемся применить результаты, к которым мы пришли в исследовании отношения между целым и частью, к основной теме нашего размышления – к отношению между «исконным единством» и отдельными определенностями, то само собой ясно, что такое применение не может быть сделано без ограничения, т. е. что отношение между «исконным единством» и определенностями не может быть признано просто частным случаем отношения между целым и его частями. Дело в том, что при рассмотрении этого последнего отношения мы уже стояли в сфере, подчиненной закону определенности, т. е. мы с самого

начала обращались с «целым» и «частями» как с некоторыми *определенностями*, и отношение между ними должны были понимать как отношение между разными определенностями. Напротив, отношение «исконного единства» к определенностям, из него вытекающим, очевидно, есть нечто иное, чем отношение между разными определенностями. Здесь речь может идти не о подчинении последнего отношения первому, а только об аналогии между ними. К счастью, однако, перенесение рассмотренного отношения между целым и частью в интересующую нас область ведет не к дальнейшему усложнению анализа, а, наоборот, к его упрощению. Ведь главная трудность исследования отношения между целым и частью заключалась в том, что целое  $A$ , включая в себя  $A$  и будучи в этом смысле связано с ним отношением тождества, вместе с тем, именно *в качестве особой определенности*, должно было рассматриваться как нечто отличное от  $B$  т.е. как  $\text{pop}-A$ , и вся парадоксальность этого отношения сводилась, в конечном итоге, к тому, что  $\text{pop}-A$  в себе самом содержит  $A$  (или, что  $\text{pop}-A = A+$   $\text{pop}-A$ ). Но именно от этой трудности мы избавлены теперь, в исследовании отношения, между исконными единствами и отдельными определенностями. Ибо это исконное единство, не будучи само собой определенностью, уже не может быть охарактеризовано, в своем отношении к  $A$ , как  $\text{pop}-A$ . Оно есть такое целое, которое принципиально, по самому своему существу, возвышается над противоположностью между  $A$  и  $\text{pop}-A$ , ибо эта противоположность, как мы выше видели, возможна сама только на его почве. Совмещая в себе части  $A$  и  $\text{pop}-A$ , оно есть, по существу, *нечто третье* в отношении их. Будучи отличным от  $A$ , она вместе с тем отлично и от  $\text{pop}-A$ ; иначе говоря, различие между исконным единством и отдельной определенностью лежит *в совсем другом логическом измерении*, чем различие между определенностями, которое мы выражаем в отношении между  $A$  и  $\text{pop}-A$ . Это различие – выражаясь терминами Дунса Скота – есть различие между  $\text{pop idem}$ , но не между  $\text{distincta}$ , или, пользуясь более современными терминами, мы можем сказать, что это различие лежит не в области логического качества (т.е. не в области положительного и отрицательного), а в области *модальности*. То же самое мы можем выразить теперь и с положительной стороны. Если отношение между целым и частью, будучи отношением между разными определенностями, с положительной своей стороны есть отношение вмещения, т.е. такое отношение, в силу которого целое, будучи  $\text{pop}-B$  вместе с тем внутри себя самого содержит  $A$  или необходимо ведет к нему, то отношение между «исконным единством» и отдельной определенностью есть отношение, в силу которого целое, не будучи ни  $A$ , ни  $\text{pop}-A$ , а находясь в иной сфере, с необходимостью ведет к  $A$  или содержит в себе  $A$ . Это отношение мы называем отношением *металогического единства*. Оно по своей природе близко к отношению сходства и, в особенности, к отношению «вмещения», ибо исконное единство, не совпадая с отдельными определенностями, ведет к ним *внутри самого* себя; т.е. отношение это есть нечто третье по сравнению как с отношением тождества, так и с отношением внешней синтетической связи между разными определенностями. Поскольку в лице целого  $AB$  мы имеем в виду особую определенность, его отношение к  $A$  есть отношение «вмещения», в силу которого целое, будучи  $\text{pop}-A$ , в себе самом содержит  $A$ . Если же мы откинем это подведение отношения между целым и частью под отношение между разными определенностями, то мы получим *металогическое единство в его чистом виде*: это есть непосредственная связь единства ( $AB$ ), поскольку оно само не есть третья определенность  $C$ , с его частями – определенностями  $A$  и  $B$ .

Аналогия с отношением сходства и, в особенности, вмещения существенна для нас в том смысле, что в лице этого отношения, как указано, мы имеем нечто третье, выходящее за пределы как чистого тождества, так и внешней синтетической связи между разными содержаниями, стоящими одно вне другого. Т.е. в лице этого отношения мы имеем многообразие, не противопоставляемое единству, а вмещающееся в нем. Целое полагает свою часть как нечто отличное от себя, не вне, а внутри самого себя. Но если мы рассмотрим это отношение в его основной, непосредственной форме, в которой оно есть именно *металогическое единство*, то мы увидим в нем не только особое «третье» отношение, но и основу двух других отношений, которые соотносительно друг другу и объединены, как в целом, в отношении металогического единства. В самом деле, и обособление отдельных определенностей в силу

закона определенности, и синтетическая связь или необходимый переход между разными определенностями возможны, как мы видели, лишь на почве самого «исконного единства»: отношение отдельных определенностей  $A$  и  $B$  к исконному единству  $ab$  (т. е. отношение металоогического единства) есть условие как обособленного бытия отдельной определенности (ибо  $A$  возможно лишь через противопоставление себе  $\eta\eta-A$ , т. е. через отношение к единству  $A + \text{поп}-A$ ), так и необходимого перехода *от*  $A$  *к*  $B$ . Если выше мы отметили, что своеобразие «металоогического единства» состоит в том, что целое в нем не есть особая определенность, а есть то, что предшествует всякой определенности, то теперь мы видим аналогичное своеобразие и в понятии части в этом отношении. Ибо в металоогическом единстве часть (отдельная определенность  $A, B$ ) не есть нечто, что можно было бы иметь независимо от ее отношения к целому («исконному единству») – как это возможно в других случаях отношений между частью и целым. Отдельная определенность  $A$ , как мы видели, существует лишь через свою противопоставленность  $\eta\eta-A$ , т. е. через отношение к единству ( $A + \text{поп}-A$ ). Сущность определенности как таковой и есть не что иное, как *раздельность*, т. е. бытие в форме *части* объемлющего целого. Понятие «части» не только означает здесь функцию, в которой стоит определенность к объемлющему ее единству, но эта *функция впервые конституирует и исчерпывает собой* сущность определенности как таковой. Другими словами, «металоогическое единство» есть не какое-либо производное отношение, в которое вступали бы независимо друг от друга сущие его члены – части и целое, – а именно первичное и неразложимое единство, из себя самого порождающее различие между своими частями – отдельными определенностями – с одной стороны, и целым – исконным единством, – с другой.

Наконец, мы должны отметить еще одну особенность рассматриваемого отношения, именно своеобразную природу «целого» в нем, не в его отношении к его частям, а в его собственном существе. Именно «исконное единство», не будучи особой определенностью, тем самым не имеет *ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство, или всеединство*, ибо все, что отлично от «иноного», что вне себя полагает еще что-то, есть определенность, т. е. существует через соотношение между  $A$  и  $\text{поп}-B$  и тем самым предполагает, как свою основу, их единство. И так как исконное единство есть, напротив, сама эта основа, так как только на его почве возможна дифференциация определенностей и различие между «этим» и «иным», то понятие чего-то внешнего ему самому, т. е. «иноного» по отношению к нему, содержало бы внутреннее противоречие. Оно есть «единство» не в том смысле, в каком единство значит замкнутость и обособление от иноного, т. е. в каком оно соотносительно множеству, а в том смысле, в котором оно есть *условие* самого множества и потому содержит множество лишь внутри себя самого, а не предполагает его вне себя. Мы имеем, следовательно, в рассматриваемом металоогическом единстве включенность отдельных определенностей в абсолютное целое, в высшую, всеобъемлющую единственность всего мыслимого как такового – во *всеединство мыслимого*.

5. Мы имеем, таким образом, два слоя мыслимого – систему определенностей, с одной стороны, и ее основу – «исконное единство» или «всеединство» – с другой. Эти слои связаны между собой отношением металоогического единства, в силу которого сфера «всеединства», не будучи тождественна отдельным определенностям и вместе с тем не различаясь от них по своему качественному содержанию, в особой форме единства таит их в себе и необходимо ведет к ним. Множественность определенностей дана всегда на почве объемлющего их единства. Но всюду, где мы имеем множественность на почве единства, мы имеем *непрерывность*. Если определенность  $A$  мыслима только как часть целого, если она всегда полагает за своими пределами  $\eta\eta-A$ , то она есть отграниченная часть непрерывности: вместе с ней самой сразу, непосредственно дано то, что непрерывно к ней примыкает и окружает ее за ее пределами. Обособимость отдельной определенности  $A$  никогда не значит, как уже было показано, что  $A$  мыслимо как нечто самодовлеющее, независимо от всего иноного: напротив,  $A$  впервые конституируется через свое отношение к  $\text{поп}-A$ , т. е. мыслимо лишь как неотделимый момент в составе ( $A + \eta\eta-A$ ), как целого. Закон определенности, конституирующий отдельные определенности, непосредственно предполагает над собой высший закон – закон единства или непрерывности. Все частное есть лишь часть сложного целого, т. е. часть системы

определенностей, а сложное целое тем самым предполагает момент целостности как таковой, т. е. логическую непрерывность.

Знание, подчиненное закону определенности, т. е. выражаемое в понятии или системе понятий, мы называем *отвлеченным знанием*. Отвлеченное знание есть знание, выраженное в готовых замкнутых определенностях, иначе говоря – знание, которое выделяет из предмета его *содержание* (в принятом выше смысле этого термина, ср. гл. 1,1) и имеет свой итог в лице этого содержания. Мы видим теперь, что это отвлеченное знание возможно не иначе, как на почве непрерывного всеединства, которое, будучи условием закона определенности, само уже не подчинено ему. Для того чтобы мы могли выделить отдельную определенность или систему определенностей, мы должны иметь – в форме, предшествующей отвлеченному знанию, – то непрерывное единство, которое, возвышаясь над системой определенностей, непосредственно указывает на нее и ведет к ней. Это есть *интуиция целостного бытия как такового*, которое в акте познания через посредство закона определенности распадается перед нами на систему определенностей и в этой форме образует *содержание знания*. Знание, таким образом, не воспроизводит, в смысле простого повторения, содержание самого предмета, но и не может черпать свое содержание из самого себя каким-то чудесным самозарождением: оно лишь перелагает на свой язык, выражает в форме понятий и их связей то, что непосредственно ему дано в металогической форме целостного единства, т. е. в форме конкретного всеединства, выходящего за пределы системы определенностей и в этом смысле образующего единство разнородных определений (*coincidentia oppositorum*). Итоги анализа, представленного нами в настоящей и предыдущей главе, сводятся именно к признанию этих двух форм знания: ни переход от одной определенности к другой, ни установление отдельной определенности, ни само понятие определенности, как некоторого  $\wedge$ , отличного от  $\text{попА}$ , немыслимы иначе, как на почве такого первоначального обладания предметом, при котором предмет интуитивно дан нам как непрерывность или всеединство – единство, вмещающее в себе систему определенностей, но не тождественное ей, а возвышающееся над ней и в себе самом ее порождающее. Знание отвлеченное – знание как система определенностей – с точки зрения процесса познания есть результат последовательной, дискурсивной, *множественной* направленности сознания на предмет; но эта множественная направленность, дифференцирующая содержание через различие «этого» от «иного» на ряд отдельных определенностей, предполагает, что сфера, в пределах которой производится эта дифференциация, независимо от этого процесса каким-то образом дана или предстоит нам. Следовательно, эта множественная или дискурсивная направленность предполагает, в качестве своего условия, иную, логически предшествующую ей *целостную* или *единую направленность*, открывающую нам предмет в форме целостного непрерывного единства. Отвлеченное знание возможно лишь, как производный *шогцелостной интуиции*. Предмет знания,  $x$ , прежде чем раскрыться в содержании суждения, т. е. прежде чем выявить в своем составе отдельные определенности, должен предстать перед нами как уже открытое, видимое и вместе с тем *целостное* бытие.

Нам предстоит теперь для объяснения проблемы знания вскрыть сущность этой интуиции, показать, как она возможна, т. е. наметить путь, ведущий от предмета, как  $x$ , к предмету ведомому, к целостному содержанию интуиции. Уяснение этой интуитивной основы знания вместе с тем раскрывает логическую природу соотношения между понятиями, т. е. сущность знания как *системы понятий*.

## Глава 7. Первое определение и сущность интуиции

δει., νουν λαβείν ἕτερον του λογιζομένου και λογιστικού καλουμένου, και... νουν... φατέον πάντα ἔχοντα εν αὐτῳ και πάντα δνία, πλήθος ἀδιάκριτον καί αὐ διακέκριμενον. οδτε γάρ διακέκριται ὡς οί λόγοι οί ἤδη κα 3' εν νοούμενοι, οὔτε συγκέχρηται τά εν αὐτῳ. πρόεισι γαρ εκαστον χωρίς, οίον καί εν ταῖς ἐπιοτῖ) μαῖς πάντων εν ἀμερεῖ δντων ομως ἐστίν εκαστον χωρίς αὐτων.

Плотин, Ennead. VI, 9, 5.

1. Мы видели, что основой знания, выражаемого в расчлененной системе

определенностей, является знание как интуиция всеединства. Мы стоим теперь перед задачей объяснить логическую природу этой интуиции. Каким образом предмет, как и, раскрывается в целостное единство содержаний, которое потом через анализ на основе закона определенности расчленяется в систему определенностей?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего уяснить логическую природу первого *определения*, имеющего форму тавтологического суждения «х есть А».

Что мы имеем в виду, когда «определяем» неизвестное, когда в иррациональном, невыразимом по своей собственной сущности переживании как таковом *мы* усматриваем нечто определенное, и как осуществляется этот процесс? Допустим, что перед нами, непосредственно в поле нашего зрения в данный момент, находится нечто, что мы в результате определения признаем за «красное». Каков смысл этого акта определения и как он совершается?

Выше (гл. VI; 2) мы отметили три момента, конституирующие определенность и выражаемые в трех «законах мыслимости». Теперь мы должны обратить внимание на то, что эти три момента могут быть разделены на две основные группы. В самом деле, закон противоречия и исключенного третьего имеют то общее между собой, что оба – как это уже было упомянуто выше – выражают смысл отрицания, т. е. характеризуют определенность через отношение отрицания, тогда как закон тождества конституирует определенность с той ее стороны, которая сама по себе еще не содержит никакого отрицания. Таким образом, в лице этих законов мы имеем характеристику двух основных черт, конституирующих определенность.

Легко уяснить себе, в чем состоят эти две основные черты, образующие сущность определенности как таковой. С одной стороны, усматривая в данном конкретном, индивидуальном переживании какую-либо определенность, мы утверждаем в нем некоторый *вневременный* элемент. Если это «нечто», стоящее передо мной, есть «красное», то это значит, прежде всего, что оно есть частный случай единой в себе, вневременной сущности – «красноты». Как бы мы ни объясняли логическую природу и возможность такой вневременной сущности или идеи, но, рассматривая знание непредвзято и чисто феноменологически, мы обязаны признать, что, называя данное явление «красным», мы имеем в виду присутствие в нем некоторого единого элемента – «красноты как таковой», – который сам по себе не связан местом и временем и мыслится неизменным во времени, т. е. вневременным. Это есть та сторона определенности, в силу которой она есть *тождественность*. Другая сторона определенности состоит в том, что всякое определенное содержание есть нечто *особое, единственное, отличное от всего иного*, что оно *есть своеобразное содержание*, которое ни с чем иным не должно быть смешиваемо, так как оно осуществляет себя именно только в этой своей отделенности от всего иного и противопоставленности. Оба момента имеют одну общую черту: они с разных сторон *выражают единственность*, присущую всякой определенности как таковой. Определенность единственна в том смысле, что все многочисленные конкретные, т. е. временные, ее проявления суть проявления одной единой тождественной сущности; и она единственна также в том смысле, что она занимает определенное, т. е. единственное, место в системе содержаний, отличное от всего остального. Эта единственность и есть то, что превращает слепое и текучее переживание в определенное *содержание*.

Рассмотрим каждую из этих сторон «единственности» в отдельности

2. Проблема определенности как вневременного единства есть проблема сущности «общего» как такового. Исторические формы ее решения, как известно, распределяются по типам номинализма, концептуализма и реализма; проверка всего многообразия взглядов по этому вопросу не может быть здесь представлена. Мы исходим здесь из основного положения, которое, как мы полагаем, с полной убедительностью доказано новейшими логическими исследованиями: «общее» не может быть выведено из индивидуального как такового и отношений между индивидуальным; поэтому, раз «общее» присутствует в знании и составляет неотъемлемый момент знания, мы должны в самом предмете признать сторону, в силу которой в нем дано «общее». Все попытки показать, как общее возникает из индивидуального, основаны всегда в конечном итоге на порочном круге: в каком-либо месте доказательства искомое общее просто допускается как таковое. Для непредвзятого логического анализа, оставляющего в

стороне все психологические и «метафизические» проблемы, ясно, что когда мы от индивидуального переходим к «общему», например, от данного конкретного образа к понятию «красноты», которое мы ему приписываем, мы осуществляем действительный переход в какую-то новую область, которая не может быть открыта в пределах самого индивидуального как такового, а противостоит области индивидуального: от переживания, от конкретного содержания, предстоящего в данный миг и действительного только в момент его предстояния, мы переходим к вневременной определенности, тождественной во всех многообразных случаях ее проявления в индивидуальном. В этом смысле *логический реализм* есть самоочевидная истина, которая могла оставаться незамеченной или оспариваться только в силу предвзятых психологических и метафизических допущений.

Но существенный вопрос заключается именно в объяснении подлинного смысла логического реализма. Что значит иметь «само общее» как таковое? Как можно «иметь» общее, если все «данное», весь имманентный материал знания имеется в форме индивидуального, конкретного, т. е. во временной форме?

Если общее есть необходимый элемент знания и тем самым должно быть признано особым содержанием самого предмета, то, по-видимому, мы должны прийти к заключению, что общее как таковое, должно быть нам дано столь же непосредственно, как и индивидуальное. Если, глядя на находящийся передо мной красный предмет, я высказываю суждение: «это – красное», то это, очевидно, предполагает, что с такой же непосредственностью, с какой мне дано логически невыразимое, конкретно-индивидуальное «это», на которое я могу указать пальцем, мне дана в нем или в связи с ним и его общая определенность – «краснота как таковая». Что открытие общего должно иметь в известном смысле характер непосредственного знания, т. е. не должно зависеть от какого-либо предшествующего знания – это несомненно, ибо иначе знание вообще не имело бы начала. С другой стороны, однако мы не можем упустить из виду, что общее, в силу своей природы, необходимо должно быть *трансцендентно* всему «данному» в смысле наличного в переживании. «Здесь» и «теперь», например, в данном месте зрительного поля и в данное мгновение, когда мы его видим, «общее» во всяком случае не может находиться, ибо оно, по своей природе, вневременно (и, конечно, тем самым не локализовано в пространстве). Мы ссылаемся здесь на то, что уже было установлено нами (см. гл. 1,5): непосредственно данное как таковое, т. е. то, что имманентно присутствует в данное мгновение, как образ в составе сознания, никогда не есть содержание знания, а есть лишь материал для него; всякое знание осуществляется лишь через проникновение в неданное и в этом смысле трансцендентное.

Усмотрение общего возможно, очевидно, лишь через выход за пределы временного явления в область вневременного единства бытия. И здесь при рассмотрении этой первой стороны определенности дело ясно само собой. В самом деле, что остается в определенности за вычетом ее второй стороны, в силу которой она есть «такая-то», *особая* определенность? В ней остается *вневременное бытие* вообще.

Отсюда ясно, что единственность в этом смысле есть не что иное, как *принадлежность к единству вневременного бытия*. Поскольку мы не слепо погружены в переживание как единичный, изменчивый миг настоящего, как момент в потоке сознания, а сознаем переживаемое в связи с абсолютным вневременным бытием, мы тем самым выходим за пределы переживания как такового и усматриваем в нем часть самого бытия как вневременного единства. Переживаемое становится «содержанием вообще», т. е. чем-то вневременно единственным в силу того, что в нем нам раскрывается само вневременное бытие. Его единственность в этом смысле есть не что иное, как *единственность самого абсолютного бытия*: поставленное в связь с последним, осознанное как его часть, оно приобретает и его сверхвременное единство. Единственность содержания в этом смысле дана, таким образом, в интуиции всеединства, в созерцании переживаемого как части *единого всеобъемлющего целого*.

3. Гораздо сложнее вопрос об определении как установлении своеобразной определенности, «*именно такой, а не иной*». На первый взгляд могло бы показаться, что установление определенности как своеобразия непосредственно осуществляется через

применение законов противоречия и исключенного третьего: мыслимое, разлагаясь на «это» в противоположность «иному» и однозначно определяясь через эту противоположность, тем самым становится «именно таким-то», т. е. своеобразной определенностью. В действительности, однако, своеобразие определенности содержит два момента, – *общий* и *индивидуальный* – и лишь первый из них дан в указанных законах. Свообразие есть, с одной стороны, общее свойство всех определенностей: всякая определенность как таковая одинаково есть *какая-то* вообще особая и *какая-то* «такая» определенность; таковой она является в силу законов противоречия и исключенного третьего, одинаково действующих в отношении всего мыслимого. Но своеобразие не было бы своеобразием, если бы наряду с этой общей чертой в нем не было бы черты индивидуализирующей: каждая определенность есть не только *какая-то вообще особая* определенность, но именно *такая-то, единственная в своем роде*. Так, все отдельные цвета – зеленый, красный, синий и т. д. – имеют своей *общей* чертой то, что каждый из них есть *особый* цвет; но так как эта «особость» и определенность вообще присуща зеленому цвету не больше, чем красному, синему и прочим, то, очевидно, не она сама по себе делает зеленое именно зеленым, красное именно красным и т. д. Спрашивается, как осуществляется определение в качестве установления именно такой-то индивидуальной определенности? Если усмотрение общего как такового есть, как мы выше видели, всегда выход за пределы чувственно-данного, здесь и теперь находящегося, в новую область вневременного, то как мы ориентируемся в этой последней области? В силу чего мы, исходя изданного индивидуального предмета, усматриваем в нем или в связи с ним именно данную, такую-то определенность, например, «красноту», а не что-либо иное? Свообразие данного *индивидуального* предмета, т. е. то, что я имею в виду именно *его*, а не что-либо иное, может быть, так сказать, указано пальцем: я могу наметить ту точку, где находится этот предмет, и тем индивидуализировать его, т. е. отделить от всего иного. Но как могу я определить своеобразие общего? На каком основании я от данного предмета перехожу именно к красноте, а не к чему-либо иному, и утверждаю, что этот предмет – «красный»? Краснота, очевидно, не может быть показана пальцем, как этот индивидуальный предмет, ибо она не существует здесь и теперь.

Ссылка на сходство данного предмета с другими «красными» вещами, конечно, помочь не может: эта ссылка опирается на номиналистическую теорию общего и разделяет ее неудовлетворительность: достаточно указать, что всякий индивидуальный предмет имеет много сторон и потому необходимо сходен с многими разнородными предметами; если мы из этих групп выбираем в данном случае группу «красных» предметов, то, очевидно, только потому, что мы уже заранее наметили ту сторону, с которой мы рассматриваем предмет, т. е. уже имеем «саму красноту».

Здесь, по-видимому, из существа самой проблемы вытекает возможность трех решений, которые фактически и были представлены в логической литературе. «Своеобразие» определенности 1) либо должно усматриваться в самом данном, т. е. непосредственно вытекать из своеобразия эмпирически данного, имманентного материала знания (*эмпиризм*), 2) либо есть итог сочетания своеобразия данного с логическими формами мышления, т. е. результат особого процесса определения, подведения данного под понятия, – процесса, опирающегося, однако, на природу «данного» как такового (*дуализм* «материи» и «формы» знания), 3) либо, наконец, есть самостоятельное творение одного только «чистого» мышления, которое своими собственными средствами превращает неопределенность в нечто «такое», т. е. в особую определенность (*рационализм*). Каждое из этих решений выражает, несомненно, некоторую долю истины; но ни одно из них само по себе не дает удовлетворительного решения вопроса.

Что касается первого решения, то, конечно, бесспорно, что итог определения – отнесение «данного» именно к «такой-то» определенности – обусловлен каким-то образом тем, что нам непосредственно дано в самом имманентном материале знания. Ведь не случайно и не произвольно мы усматриваем «здесь» и «теперь» – например, в данное мгновение и в таком-то определенном месте нашего зрительного поля – нечто «красное», тогда как в другом месте или в другое время мы констатируем присутствие чего-либо иного. Однако это объяснение есть не



столько решения вопроса, сколько простое его повторение. Сказать, что мы признаем данное явление, например, «красным» потому, что его своеобразие вынуждает нас признать его таковым, значит сказать, что оно таково и есть само по себе. Это, конечно, вполне верно, но не дает никакого ответа на вопрос: откуда же мы знаем, что оно действительно таково? Предмет в своей определенности, очевидно, не может быть «дан» нам до его определения; иначе мы возвращаемся к нелепостям наивного дуалистического реализма, по которому знание повторяет, воспроизводит реальность, каким-то образом известную «в себе», т. е. независимо от знания и до него. Если же предмет становится для нас «такимто», приобретает своеобразную определенность лишь в результате деятельности определения, то до определения он как будто есть хаос и не может служить основанием определения.

Второе решение, различающее между «материальной» и «формальной», «эмпирической» и «логической» стороной содержания и знания – решение, вслед за Кантом предлагаемое некоторыми современными мыслителями – этим дуализмом совершенно правильно отмечает, что, с одной стороны, определение, для того, чтобы не быть произвольным, должно содержать в себе момент простого «констатирования», т. е. должно опираться на нечто просто предстоящее, на независимую от логической деятельности своеобразную природу самого предмета, и что, с другой стороны, оно есть все же не одно пассивное усвоение данного материала, но и самостоятельная деятельность мышления, через которую эмпирический материал превращается в систему понятий и подчиняется логическим формам. Однако это решение само по себе не дает никакого положительного объяснения сочетания этих двух моментов и включает в себе противоречивое соединение эмпиризма с рационализмом. Как *может материал* знания, «данное», обуславливать итог определения, если он до определения еще не есть своеобразное качество? А если он уже с самого начала есть своеобразное качество, то как можно еще определять его? По учению Риккерта, определение состоит в том, что к материально–определенному содержанию прилагается категория «данности» или «этости» (Diesheit), в силу чего материал впервые *дается* нам, как «этот», «именно такой-то»; при этом категория «этости», будучи сама общей (единой), по смыслу своему есть индивидуализирующая категория, т. е. полагает многообразие *разных* содержаний и позволяет отличить «это» данное от иного.

В этом учении, как это часто случается, загадка «разрешена» введением нового слова, смысл которого не менее загадочен, чем сама проблема. Категория «этости» либо может означать момент, полагающий своеобразие определенности вообще, – и тогда, как мы видели, ее недостаточно для раскрытия индивидуального содержания своеобразной определенности; либо же она есть тот момент, который действительно открывает нам индивидуальное своеобразие каждой отдельной определенности – и тогда надо было бы показать, как одна категория может в одном месте творить одно содержание, в другом – другое, и как она тогда сочетается с независимым от нее материалом знания.

Третье решение справедливо указывает на противоречие, присущее всем теориям, которые признают какую-либо наличность для нас, т. е. данность определенности, логически предшествующей самому определению. Все, что мы имеем, мы имеем тем самым как знание; и потому логически противоречиво признавать какие-либо внешние, независимые от знания критерии и опоры знания. Отсюда, согласно этой теории, следует, что деятельность определения вообще автономна, не имеет вне себя никаких готовых, уже «данных» оснований или мерил, а из себя самой творит свое содержание. А именно, смысл «данной» определенности  $A$  усматривается здесь не в чем-то замкнутом, в готовом виде нам предстоящем, а в системе логических отношений данного искомого нечто ( $x$ ) к другим содержаниям  $B$ ,  $C$  ит. д. Содержание  $A$ , в качестве определенности вообще, «порождается» из противопоставления себе  $non-A$  через закрепляющий его закон тождества; в качестве же специфического содержания оно создается из своего отношения к «своему иному», т. е. к  $B$ . На естественный же вопрос: откуда дано это «иное содержание», отвечают, что и оно в свою очередь сводится к отношению, и что окончательное постижение своеобразия определенности  $A$  предполагает обозрение всеобъемлющей системы соотношений. Сколько бы верного ни заключалось в этой теории, в

особенности, поскольку эту систему множественных содержаний она пытается обосновать на единстве и непрерывности знания, очевидно, что на основной вопрос: в чем смысл и основание данной «такой-то особой» определенности? – она не дает никакого ответа, ибо ответ ее есть регресс в бесконечность. Начало знания, его первая опорная точка, в силу которой только и возможно его дальнейшее движение в форме перехода от «этой» определенности к иной, остается здесь непостижимым. Ибо ни «суждение изначала», ни «суждение множественности» сами по себе здесь недостаточны: они одинаково относятся ко всему мыслимому без различия, и не заключают основания для усмотрения «именно этого, а не иного». Понятие «гипотезы» как произвольно творимой мыслью предпосылки, играющей роль орудия для проникновения в дальнейшие связи и самоисправляемой по мере этого проникновения – это понятие только выражает трудность, а не разрешает ее. Чтобы первая гипотеза была плодотворной, она должна уже содержать хотя бы в частичной, несовершенной форме истину; но откуда же она возьмет ее, и как она вообще возникает из ничего? Тот элементарный и самоочевидный факт, что я *вынужден* непосредственно усматривать «здесь» и «теперь», в данном определенном месте моего зрительного поля и в данное мгновение, именно «красноту», а не какую-либо иную определенность, и что это суждение сохраняет свою истинность независимо оттого обогащения или исправления, которому подвергнется мое понятие, – этот факт с рассматриваемой точки зрения остается совершенно необъяснимым.

Мы стоим, по-видимому, перед безвыходной дилеммой: с одной стороны, процесс определения, для того чтобы вообще начаться, должен иметь опорную точку вне себя, в предмете как чем-то непосредственно данным, предстоящем, предшествующем всякой логической деятельности; с другой стороны, то, что действительно в абсолютном смысле слова непосредственно «даю» – имманентный материал знания, – в себе самом не заключает еще никакого «содержания знания» и, для того чтобы приобрести для нас значение определенного содержания, предполагает уже процесс определения. Если из этой дилеммы есть выход, то он может заключаться лишь в отыскании такой посредствующей ступени, которая, с одной стороны, предшествовала бы определению как уяснению уже имеющегося содержания, и, с другой стороны, была бы не слепым переживанием или одним только «материалом» знания, но содержала бы в себе основание знания.

Основной источник трудности, с которой мы имеем здесь дело, лежит именно в предвзятом допущении, что все, с чем имеет дело знание, есть либо сырой материал знания, «чувственно-данное», лишенное как таковое значения знания, либо же понятия и суждения, т. е. уже результат логической деятельности. В предыдущих главах, однако, мы пытались показать, что отвлеченное знание – или, что то же, знание, осуществляемое в мышлении, – опирается на интуицию всеединства. В этой интуиции должно лежать посредствующее звено между имманентным материалом знания, с одной стороны, и итогом знания как результатом уже осуществленного определения, в смысле уяснения отношения между определенностями.

Мы видели выше, что *единственность определенности* в смысле тождественности ее есть не что иное, как принадлежность ее к единству вневременного бытия. Не трудно предвидеть, что и *единственность в смысле своеобразия* имеет тот же источник. Однако здесь должна быть преодолена существенная трудность. На первый взгляд могло бы показаться, что отнесение имманентного материала к всеединству должно погасить, уничтожить всякое своеобразие, все частное. Всеединство ведь есть нечто единое, и отнесение к нему, казалось бы, должно приводить к одному и тому же итогу, какое бы конкретное явление ни служило материалом этого отнесения. Однако все иные пути для объяснения своеобразия определенности, т. е. для выведения А в отличие от ηη–В нам преграждены. Если своеобразие определенности не может быть объяснено ни из готовой внутренней природы материала знания, ни из отношения определенности к иным определенностям, то оно может иметь только одно объяснение: оно определяется *отношением его к целому, т. е.* к всеединству как таковому. Следующее соображение приблизит нас к пониманию этого.

Что А есть В т. е. есть «такое-то» своеобразное содержание лишь через отношение κηη–В т. е. в своем отличии от всего иного, это очевидно само собой. Но если поп–А соотносительно А

и потому не может логически ему предшествовать, то отсюда следует, что единственная форма, в которой  $A$  может быть объяснено в связи с  $\text{non-}A$  без порочного круга, есть сведение его не к  $\eta\eta\text{-}A$  как таковому, а к единству ( $A+\eta\eta\text{-}A$ ). Если я что-либо признаю «красным», то это значит, что оно в качестве «красного» выделяется из всего «не красного» и отличается от него. Но «не красное» и «красное» соотносительны друг другу. Следовательно, то, из чего «выделяется» красное и через отношение к чему оно утверждает свою сущность, как «красного», есть единство, предшествующее делению на «красное» и «некрасное», т. е. всеединство в его целом.

Аналогия с пространственным констатированием и определением лучше всего пояснит нашу мысль. Как возможно определение места какойлибо точки в пространстве? Всякое пространственное определение относительно: наметить какуюлибо точку в пространстве можно только через ее отношение к другим точкам, которые опять-таки определимы через отношение к иным точкам и т. д. Казалось бы, мы имеем здесь уравнение без единой определенной величины, с одними только неизвестными:  $\wedge$  определяется отношением к  $u$ ,  $u$  – к  $\zeta$ , и т. д., и с этой точки зрения кажется непонятным, как мы вообще можем иметь какие-либо определенные точки в пространстве, т. е. отличать одно место от другого. Очевидно, что отличие это возможно лишь в силу того, что определению отношений предшествует *констатирование* места. Но что значит констатирование, и как оно возможно? Оно есть, очевидно, не что иное, как обладание всеми точками пространственного поля в составе самого пространственного поля как целого. Имея перед собой пространственное поле как целое, мы тем самым имеем потенциально и все его точки; или наоборот: «иметь» отдельную точку (что необходимо для возможности определения отношений между разными точками) значит именно потенциально иметь целое поле и через отношение к нему обладать и особой его частью. Не иначе обстоит дело и в логическом определении. Усмотрение в переживаемом как таковом некоторого особого, «такого-то» содержания есть непосредственное сознание данного содержания как части целого, как некоторого места в целостном единстве бытия. Это есть, в идеальной области вневременного бытия, констатирование, аналогичное указанию пальцем в области чувственно-пространственного бытия. Всеединство есть *система идеальных мест*, и каждое частное содержание, мыслимое в нем, становится «таким то особым» содержанием в силу того, что оно занимает свое особое, *единственное* место во всеединстве. То, что мы называем «констатированием», т. е. усмотрением содержания, как «именно такого-то», есть, следовательно, усмотрение *места* этого содержания в составе всеединства, причем это место, оставаясь неопределенным в смысле отношения к другим местам, определено в том смысле, что стоит в *определенном отношении к целому*.

Для того чтобы правильно понять это усмотрение частного содержания во всеединстве, необходимо с полным вниманием сосредоточиться на особой, *металогической* природе всеединства, как единства противоположного. Всеединство, будучи единством «этого» и «иного», есть единство не в смысле противоположности множественности, а в смысле единства единства и множественности. Всеединство не есть нечто, что имело бы *вне себя* многообразие отдельных частных содержаний; оно есть именно единство самого этого многообразия, то целое, в отношении к которому только и мыслима часть, как особая часть, и которое, следовательно, есть условие самого многообразия частей. Поэтому иметь всеединство не значит потерять своеобразие частных содержаний, как бы потопить их в хаосе безразличного тождества, а, напротив, значит иметь сразу основу всех своеобразий содержаний. Если бы всеединство было простой совокупностью или суммой отдельных своих частей, то качественная единственность, т. е. своеобразие, каждой отдельной части была бы, так сказать, ее внутренним достоинством, тогда как принадлежность к целому была бы лишь общим и безразличным свойством всех частей, не имеющим никакого отношения к своеобразной природе каждой из них в отдельности. Но всеединство есть первичное или органическое целое: оно есть единство целого и части в том смысле, что часть обладает своеобразием именно в силу того, что она есть часть целого, т. е. занимает особое место в целом. Во всеединстве «часть» есть неотделимый момент целого, т. е. мыслима лишь как целое, рассматриваемое с одной его стороны; и обратно,

целое не отрешено от многообразия его частей, а мыслимо лишь как единство самого многообразия. Подобно тому как принадлежность к пространственному целому не лишает отдельной точки ее своеобразного места, не заставляет ее, так сказать, расплыться и слиться со всем полем, а, напротив, одна только и делает ее отдельной точкой (т. е. особым местом в составе целого), так и усмотрение содержания, как неотделимого момента всеединства, не уничтожает, а впервые обосновывает своеобразие этого содержания.

Таким образом, определенность, как «такое-то особое» содержание, мы *имеем* интуитивно, так сказать, фактически обладаем ею через проникновение во всеединство и созерцание переживаемого имманентного материала в составе всеединства. В этом созерцании направленность на часть, как указано, есть тем самым направленность на целое именно потому, что часть немыслима иначе, чем в отношении к целому; констатировать «данное» содержание и значит усмотреть его во всеединстве, иметь его в качестве *ах*, т. е. в качестве подчеркнутой, актуально намеченной неотделимой части всеединства. Имманентный материал знания, данный в переживании, становится, как мы видели выше, *содержанием знания вообще* через созерцание его на почве вневременного единства. Но в силу этого же созерцания он становится вместе с тем и «*такимто особым содержанием*» именно потому, что созерцание всеединства есть созерцание единства многообразия. *Мыслимое* содержание, т. е. содержание на почве всеединства, будучи единственным в смысле вневременной тождественности, вместе с тем *единственно* в смысле «особости», отличия от всего иного. Так, предмет вообще становится для нас некоторым особым, т. е. *частным предметом* – предметом не как чистым *х*, т. е. неведомым бытием, на которое вообще направлено познание, а предметом *ихах*, т. е. как актуально предстоящим частным содержанием.

Таким образом, определение имманентного материала знания не есть автономное дело самодержавного «чистого мышления», не есть измышление или произвольное допущение, оправдываемое лишь задним числом, но не есть и простое усвоение «данного». Это есть усмотрение данного материала в составе всеединства, интуиция всеединства с особой актуальностью или подчеркнутостью одной его области; на почве этой интуиции возможно уже установление отношения искомого содержания к другим содержаниям в системе всеединства, что образует задачу вторичного или *логического* определения.

4. Теперь мы подготовлены к уяснению последнего в порядке нашего анализа и первого по существу акта познания – именно самого процесса проникновения во всеединство. Первоначальной, непосредственной исходной точкой знания являются, как мы знаем, с одной стороны, актуально предстоящие в данный момент «образы» и, с другой стороны, потенциально «имеющийся», окружающий их темный фон «иного», т. е. абсолютное бытие, содержание которого от нас скрыто. Возникновение знания есть процесс осознания данного материала в связи с этим абсолютным бытием, интуиция, в силу которой слепые «переживания» сознаются как содержания всеединства, и тем самым становятся *содержаниями знания*. Как осуществляется эта интуиция?

Простое самонаблюдение говорит нам, что основное условие этого акта *есть внимание*.

Психологически внимание есть сложный процесс, имеющий многообразные стороны. Здесь для нас важна, однако, лишь одна его сторона. Внимание некоторым образом видоизменяет, преобразует простое неосознанное переживание. Пока мы просто «имеем» впечатления или переживания, они образуют поток, в который всецело погружено сознание, вернее сказать – в котором и состоит жизнь сознания. Акт внимания преобразует эту пассивную, целостную, текучую жизнь в характерную двойственность: мы имеем тогда, с одной стороны, себя самих, «поток сознания», и, с другой стороны; – то, что противостоит нам, как предмет, на который направлено наше сознание. Внимание с этой точки зрения может быть определено как состояние *направленности*, как дифференцирование сознания на субъект и объект, на «я» и «противостоящее мне», и объединение этой двойственности через устремленность первого ее члена («я») на второй («предмет»). Всякого рода иная «направленность» – через «хотение», «оценку» и т. п. – имеет своей основой эту первичную направленность в лице внимания, в силу которой впервые полагается двойственность между

субъектом и объектом и отношение первого ко второму. Внимание есть не имманентное сосредоточение сознания на переживании как таковом, а направлено всегда на *предметное содержание*, т. е. на содержание в том смысле, в котором оно есть содержание предмета – содержание сверхвременного бытия. Мы *переживаем ощущение* «красного», как непосредственное, слепое содержание потока актуальных переживаний; но мы *смотрим* не на *ощущение* красного, а *само* «красное», на красный предает, и видим красноту его, как вневременное содержание, а не как наше переживание.

В этом смысле внимание есть *опредмечивающая, объектирующая функция сознания*. Этому не противоречит то, что при особом напряжении внимания, при углублении сознания в предмет, мы теряем сознание «себя самих» и как бы живем в самом предмете, и что, в сущности, всякий акт внимания до известной степени содержит такое погружение в предмет. Ибо это единство основано не на слиянии «я», как потока переживаний, с объектом, а на отрешении от этого потока. Жизнь самого сознания, или субъекта, не «замечается», ибо вся она *состоит* именно в направленности на объект; и то, во что мы погружены, есть не «поток сознания», не наша жизнь, как она состоит из переливов и смен впечатлений, а именно предмет, как нечто, выделившееся из этого потока и логически противостоящее ему даже и тогда, когда сам поток остается незамеченным.

Но каким образом возможно такое объектирование? Как совершается выделение того, на что направлено внимание, из общего потока переживания, обособление его в самостоятельную, независимую от потока сознания сущность? Поскольку внимание есть только известного рода приспособление сознания (в чем бы психологически ни заключалось такое приспособление) к более яркому, живому, ясному обладанию самим переживанием, переживаемое еще не извлечено из непосредственного потока сознания, а только в его пределах образует как бы центральную, наиболее светлую часть. Напротив для того, чтобы переживаемое стало предметным содержанием, т. е. противостояло потоку сознания, очевидно, необходимо отнести его к чему-то за пределами самого потока переживаний. Мы видели выше, что основанием предметного бытия является вневременное единство или абсолютное бытие, в силу которого поток актуального переживания, поток сознания, во всякое мгновение окружен безграничным фоном иного, запредельного. Опредмечивающая функция внимания может заключаться, следовательно, только в одном: в обладании содержанием не в имманентных пределах самого потока сознания, а непосредственно в связи с вневременным единством абсолютного бытия. В этом смысле внимание есть функция *трансцендирования*, проникновения в запредельное: то абсолютное бытие, которое в простом неопознанном переживании образует только темный фон неведомого «запредельного», сопутствующий актуальному переживанию и обрамляющий его, в силу акта внимания ставится во *внутреннюю связь* с переживаемым; и именно в силу этого последнее становится особым «*содержанием*», выходящим за пределы простого имманентного присутствия в потоке сознания.

Мы имеем здесь дело с первичным процессом, природа которого может быть только просто констатирована через непосредственное самонаблюдение. Внимание в этом смысле есть процесс актуализации потенциального: «сосредоточиваясь» на содержании переживания, мы не остаемся в его пределах, а, напротив, выходим за них, «сознаем» содержание, как нечто вневременное, т. е. не исчерпывающееся простым присутствием в переживании, а принадлежащее к сверхвременному бытию как таковому. Когда я, глядя на данный «красный предмет», т. е. через акт внимания или созерцания преобразуя переживание в предмет, усматриваю в нем «красноту», я тем самым проникаю в запредельное переживанию, актуализую потенциально «имеющееся» у меня абсолютное бытие и вижу «красноту» в нем, т. е. вижу его содержание, ибо видеть «красноту» (а не просто переживать ее) и значит не что иное, как иметь интуицию частной области всеединства. Внимание или созерцание есть тем самым всегда интеллектуальное созерцание или, что то же, творческое воображение: на что бы ни было направлено наше сознание, оно всегда направлено не на имманентное переживание как таковое, а на него как на сторону или часть абсолютного бытия (всеединства). Мы установили выше, что «первое определение» имманентного материала знания, т. е. усмотрение в нем

определенного содержания, опирается на интуицию этого содержания в составе всеединства. Это значит, что «созерцать» или «сознавать» что-либо (а не просто переживать) можно, лишь созерцая (частично) само всеединство, стороной или моментом которого является данное содержание. Таким образом, внимание или созерцание означает всегда *непосредственное расширение* переживаемого, усмотрение имманентного, присутствующего, данного в единстве с отсутствующим, запредельным. Мы «сознаем» всегда больше, чем нам «дано» в самом имманентном материале. Акт внимания носит, таким образом, творческий или, точнее, актуализующий характер: в нем, именно через посредство переживания указанного единства имманентного с трансцендентным, одновременно преобразуется и то, и другое: имманентное переживание становится моментом абсолютного бытия, выходящего за пределы потока актуальных переживаний, запредельный же фон абсолютного бытия раскрывается перед нами с той своей стороны, с которой ему присуще данное содержание. Проникновение в запредельное и осознание имманентного суть не два разных акта, а единый процесс актуализации потенциального, осуществляемый в созерцании или внимании. Так мы получаем ту первоначальную интуицию *αχ* – интуицию части бытия в неразрывной связи с дальнейшими, еще неведомыми сторонами бытия, которая образует исходную точку для дальнейшего движения знания.

Сказанным дано разъяснение того, как предмет, непосредственно имеющийся у нас лишь в форме *A*; т. е. как неведомое нечто, раскрывается для нас в «известный» предмет. Загадочность процесса, в силу которого неведомое раскрывается перед нами, находит свое объяснение в понятии интуиции как *актуализации*. Эта актуализующая интуиция может быть также охарактеризована как процесс *первичного объединения*. Непосредственные исходные точки познания слагаются, как было разъяснено выше (гл. III), из двух элементов: из «данного» («имманентного материала») и «имеющегося» («неведомого запредельного»), как бы из светлого центрального ядра и окружающего его темного фона. Во всякое мгновение жизни нашего сознания мы имеем перед собой, с одной стороны, непосредственно в данный момент предстоящие нам образы, которые суть лишь материал знания, но как таковые еще не содержат никакого знания, и, с другой – окружающий их сверхвременный фон абсолютного бытия, *содержание* которого от нас непосредственно также скрыто. Но если, таким образом, каждый из этих двух моментов, взятый в отдельности (а следовательно, и оба они вместе в смысле простого сосуществования), не дает знания, то *единство* их *обоих*, обладание имманентным материалом в связи с абсолютным бытием, переживание его, не как слепого, замкнутого в себе *ήε et punc*, а как части или момента самого абсолютного бытия, и есть превращение его в содержание знания. «Проникновение в неизвестное запредельное» как условие всякого знания, есть, следовательно, не что иное, как непосредственное осознание единства, связующего «данное» (имманентный материал) с неданным, «запредельным». Это единство дано нам в интуиции, в силу которой одновременно «данное» расширяется за пределы своей данности, своего «здесь и теперь», и запредельное раскрывается как сфера, объемлющая «данное» и указующая ему определенное место внутри себя.

## **Глава 8. Знание как система всеединства**

Ἀγνοοῦσι γὰρ οἱ πολλοί διὰ ἀνευ ταύτης ττ) εἰς δια πάντων διεξόδου καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχτά τῷ ἅλῃ εἶ νοῦν ἔχειν.

Платон. Pannetid. 1 36E.

1. Итак, первой основой всякого знания является интуиция всеединства, непосредственное усмотрение отношения частного содержания к целостности всего иного – отношения, в силу которого впервые вообще конституируется частное содержание, как некоторое своеобразное «такое-то» содержание. Этим свойством исходной точки знания определена вся природа знания, т. е. как конечный идеал знания, так и путь его постепенного осуществления. А именно, отсюда уясняется природа познания как логического определения. Если бы каждое частное содержание было чем-то замкнутым в себе и потому открытым или ведомым для нас вне отношения к

чему-либо иному, то мы могли бы лишь или иметь, или не иметь его, но познание, в смысле определения некоторого предмета, который мы уже имеем как некоторый «такой-то», особый предмет, и который мы все же должны еще познать, было бы невозможным, так как заключало бы противоречие. Старинная, еще в древности выдвинутая апория, гласящая, что невозможно искать, т. е. познавать, ни того, что уже знаешь, ибо в отношении его познание излишне, ни того, чего еще не знаешь, ибо при этом не знаешь, что именно хочешь познать, – эта апория разрешима лишь при условии, что первоначальное, исходное знание в себе самом содержит задачу для дальнейшего движения познания. В лице первого содержания знания, которое *ссть*ах, т. е. частный момент в составе всеединства, мы имеем предмет знания, уже обособившийся, в качестве «такого-то», «особого» предмета и вместе с тем лишенный еще *содержания*, которое могло бы быть высказано о нем. В этом *ах* дано, с одной стороны, понятие чего-то вполне определенного в себе (ибо в качестве *ах* оно занимает в составе  $\chi$  свое особое место, отличное от всего иного) и, с другой стороны, понятие бесконечной задачи знания. Так как данное частное содержание конституируется только как момент всеобъемлющего целого, то раскрытию его равносильно раскрытие самого этого целого. В лице *ах* мы имеем, таким образом, в потенциальной форме бесконечную полноту содержания, требующую раскрытия, т. е. актуализации. Эта задача актуализации и есть логическое *определение* данного частного содержания *A*. Она осуществима в идеальной форме через уяснение отношения *A* как такового ко всему иному многообразию содержания, заключенному во всеединстве. Если, например, через интуицию, т. е. через отнесение переживаемого конкретного образа к всеединству, я приобрел в нем некоторое первичное содержание, которое я могу назвать «краснотой» (в смысле первичного содержания, т. е. интуитивно данного «особого» предмета *ях*), то определение того, что такое есть эта, пока только непосредственно констатированная часть всеединства, осуществляется через отнесение ее к ряду необходимо связанных с ней содержаний. Так, я «определяю» красноту, находя, что она есть цвет, и притом лежит в определенном месте цветового спектра, и т. п. Другими словами, непосредственно констатируемое нами *ах* через дальнейшее расширение интуиции сознается, как *abc-x*, и через анализ развертывается перед нами в *A-B-C...*, причем с каждым дальнейшим шагом анализа, вскрывающего отношение к *B*, *C* и т. д., содержание *A* становится все более точным, обрисовывается с большей определенностью. Если, далее, принять во внимание, что другие содержания *B*, *C*, через отношение к которым мы уясняем *B* сами требуют такого же дальнейшего анализа, то мы должны признать, что окончательное определение содержания<sup>^</sup> предполагает законченный обзор общей системы определенностей. В этом смысле действительно никакая определенность нам не дана непосредственно, а всякое содержание (в смысле определенности) есть лишь приблизительно намеченное, «гипотетическое» понятие, играющее роль орудия проникновения в дальнейшие связи, – изменяющееся по мере этого проникновения и с полной точностью установимся лишь в законченной системе знания; и рассмотренное выше учение, намечающее такое логическое понимание, совершенно правильно. Но для того чтобы этот процесс логического определения не витал в воздухе, а имел твердую опору, для того чтобы он вообще мог начаться, необходимо, чтобы он опирался на знание, предшествующее ему самому, чтобы он, так сказать, уже имел перед собой цель, к которой он стремится, в лице самого объекта, подлежащего определению. Это возможно лишь при условии, что определяемое содержание уже ранее дано нам интуитивно как частная область всеединства.

Аналогия с пространственным определением может и здесь содействовать уяснению рассматриваемого соотношения. Если через простое «констатирование», т. е. через непосредственное усмотрение в составе предстоящего нам пространственного поля, мы имеем какую-нибудь отдельную точку, то «определение» ее места возможно лишь через определение ее отношения к *системе мест в целом*. Мы должны, с одной стороны, знать отношение рассматриваемой точки к другим точкам, и, с другой стороны, эти другие точки должны быть таковы, чтобы через них (как, например, в системе координат) определялось отношение искомой точки к пространственному полю как целому. Ни отношение искомой точки к каким-либо другим отдельным точкам как таковым, ни отношение ее к целому просто как к

целому, т. е. как к безразличному, всеобъемлющему единству, как бы растворяющему в себе многообразие своих частей, не дает, каждое в отдельности, определение места искомой точки: такое определение может быть найдено лишь в отнесении ее к целому как *единству своих частей*, т. е. как упорядоченной системе многообразия. Так же обстоит дело и с логическим определением. Если всеединство в целом, при его обозрении, откроется нам как система взаимосвязанных моментов  $ABCD$ , то мы в нем и через него будем иметь с полной актуальностью и каждую из его частей. А именно, каждая из них будет тогда определена, с одной стороны, своим отношением ко всем другим, и, с другой стороны, своим отношением к целому: если мы обозначим всеединство в целом как  $x$ , то  $A = (x - BCD)$ ,  $B = (x - ACD)$  и т. д. Каждое частное содержание есть определенный момент целого в силу того, что оно однозначно определяется отношением ко всем другим частям, а эти другие части даны в силу того, что нам непосредственно дано целое, как единство всех его частей. Такое определение, правда, необходимо содержит в себе момент соотносительности, но эта соотносительность не опорочивает его, не равносильна порочному кругу. Конечно, если бы целое  $x$  было тождественно простой *совокупности* своих частей, то формула  $A = x - BCD$  оказалась бы чистой тавтологией, недопустимым приемом «*idem per idem*» (ибо она свелась бы к равенству  $A = ABCD - BCD$ , или, что то же самое, к  $A - A$ ). Но так как целое, как было выше показано, не тождественно совокупности своих частей, а есть особое содержание, лишь связанное с содержанием своих частей и ведущее к ним через отношение вмещения, то определение части через ее отношение к целому и к остальным частям дает действительное знание.

2. В этой связи уясняется также сущность *понятия* и определения понятия. Обычно сущность понятия рисуется следующим образом. Если мы имеем перед собой группу предметов, в чем-либо сходных между собой и отличных от всего иного, то уяснение совокупности признаков, которые однозначно выделяют данную группу предметов и объединяют ее, дает нам «понятие». «Содержанием» понятия называется совокупность этих «признаков», тогда как группа предметов, подходящая под это содержание, есть «объем» понятия. Это понимание, повидимому, ставит понятие в тесную связь с предметом и в зависимость от него. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что эта зависимость – мнимая и означает лишь психологическую зависимость происхождения точных понятий из смутных общих представлений, а не логическую зависимость самого содержания понятия от его предмета. В самом деле, та или иная группировка предметов ведь всецело зависит оттого, на какие стороны бытия, т. е. на какие признаки, мы обращаем внимание. Нет таких вещей на свете, между которыми нельзя было бы найти, с одной стороны, какого-либо сходства, а с другой – различия. И, следовательно, если мы делим предметы по таким-то, а не иным группам, то только потому, что мы уже имеем в виду некоторые определенные признаки, т. е. некоторое содержание понятия. Это обыкновенно не замечается лишь потому, что мысль наша привязана к некоторым установившимся, общераспространенным разграничениям предметов, которые кажутся как бы данными сами собой, независимо от каких-либо понятий, тогда как в действительности они суть результат первоначальных, бессознательно намеченных понятий. Но если так, то с чисто логической точки зрения *содержание* понятия оказывается чем-то совершенно самостоятельным и безусловно первичным в отношении его объема. Логически дело представляется тогда следующим образом: путем абстракции мы находим множество признаков, т. е. общих черт, в составе окружающей нас действительности. Комбинируя эти признаки различным образом по группам, мы получаем разные «содержания», каждому из которых соответствует, как нечто производное, объем, т. е. совокупность тех индивидуальных предметов, в которых мы находим это содержание. С этой точки зрения «понятие» и «содержание понятия» суть, по существу, одно и то же, ибо понятие и есть не что иное, как некоторое частное, замкнутое в себе содержание, выразимое в ограниченном числе признаков. Отношение этого содержания к «объему» понятия, т. е. к реальным предметам, к которым оно приложимо, для логической его природы совершенно несущественно; содержание осталось бы самим собой, даже если бы оно не соответствовало никакому реальному предмету (например, если бы реальные предметы, подходящие под него, все погибли или фактически никогда не



встречались); и потому современная формальная логика вполне последовательно вводит и такие понятия, объем которых равен нулю.

Основная трудность, на которую наталкивается это понимание понятия, лежит в проблеме определения (в смысле *definitio*). Определение понятия есть исчерпывающее перечисление признаков понятия, т. е. указание его содержания. Но если понятие тождественно именно содержанию понятия, то, имея понятие, мы тем самым имеем его содержание, следовательно, уже не нуждаемся в определении, а не имея понятия, мы не имеем объекта определения и, следовательно, не в состоянии дать определения. Бессмысленность и невозможность «определения понятия», поскольку понятие равносильно содержанию понятия, настолько очевидно, что именно отсюда возникло распространенное учение, согласно которому определение есть всегда определение *значения слова*, т. е. сообщение точного смысла смутно намеченному значению слова, но никогда не может быть в строгом смысле слова определением понятия, т. е. уже известного содержания. Что определение играет в процессе познания роль средства, с помощью которого уясняется смутное, неадекватно мыслимое значение слов – это несомненно. Столь же достоверно – и это, с логической точки зрения, есть самая ценная сторона рассматриваемого учения об определении – что содержание *понятия* есть не *объект*, а *итог* определения; мы не имеем сначала готового содержания, чтобы потом определять его, а, напротив, из определения впервые рождается понятие, как определенное содержание. Тем не менее невозможно согласиться, что сущность определения заключается только в разъяснении значения слова. Если бы это было так, то определение, с одной стороны, было бы связано внелогическими условиями, именно всей иррациональностью человеческого словоупотребления; и при этом никогда нельзя было бы даже быть уверенным в его возможности, так как огромное большинство человеческих слов фактически имеет столь многозначный смысл, что нет никакой надежды, сохраняя их обыденное значение, уяснить его, т. е. свести его к однозначному и непротиворечивому содержанию. Если же определение, таким образом, в большинстве случаев требует для своей возможности предварительного изменения ходячего значения слова (например, его расширения, сужения, перемещения и т. п.), то, с другой стороны, определение становится совершенно произвольным делом, условным, зависящим только от желания исследователя, отграничением некоторой группы признаков, которая выбирается как смысл данного слова. Мы знаем, однако, что если научное исследование *начинается* с таких произвольных определений, необходимых только как предварительное фиксирование предмета исследования, то оно *кончается* определениями, как результатами познания уже намеченного предмета, т. е. истинами, претендующими на объективное значение. Определение, например, воды как «прозрачной жидкости, находящейся в реках, морях, дожде и употребляемой для питья», и определение воды как химического соединения H<sub>2</sub>O, имеют, очевидно, совершенно различный смысл: если первое только намечает тот предмет, который, в согласии с обычным словоупотреблением, мы условливаемся называть «водой», то второе есть объективное раскрытие содержания этого предмета, предопределенное его собственной природой и независимое ни от словоупотребления, ни от произвола исследователя. И в этом смысле старинное различие между номинальным и реальным определением сохраняет полную силу, как различие между произвольным отграничением предмета понятия и уяснением необходимого содержания этого понятия.

Из этого ясно следует одно: «понятие» (или «содержание понятия») необходимо заключает в себе отношение к своему предмету, и притом отношение не внешнее, по которому определенному содержанию соответствует группа реальностей, которая под него подходит, а внутреннее, в силу которого предмет есть некоторое логическое единство, необходимо определяющее содержание соответствующего ему *понятия*. *Предметст*, например, понятия «человек» являются не «все люди», или только производно являются все люди, ибо если бы это было так, то предмет этот был бы сам обусловлен содержанием понятия (объединение «всех людей» в группу было бы возможно только на основании общности присущих им признаков). Подлинным предметом понятия «человек» служит «человек вообще», как единство, но не как «содержание», т. е. ограниченная совокупность признаков, а как безграничная полнота черт,

составляющая, например, объект исследования всех наук о человеке. Понятие «человека» имеет в виду человека как некоторую единую в себе, независимо от определения сущую часть бытия; содержание же этого понятия есть совокупность признаков, однозначно определяющих эту часть бытия. Понятие обозначает предмет и означает его содержание; содержание мыслимо лишь как содержание некоторого предмета, т. е. в отношении этого предмета.

Это соотношение легко уясняется на почве развитых выше общих соображений. Под предметом понятия, т. е. под некоторым частным предметом, мы должны разуметь некоторую интуитивно намеченную часть бытия, особое место в системе всеединства, которое мы непосредственно имеем на почве всеединства в целом и в связи с ним. Иначе говоря, предмет понятия есть итог того, что выше было названо первым определением. Имея эту часть бытия, мы еще не знаем, что такое она есть, т. е. мы только непосредственно констатировали ее, но не знаем ее места в составе всеединства в целом и можем его узнать, лишь уяснив отношение этой части бытия к другим его частям так, чтобы через это отношение однозначно определялось ее место в целом. Содержанием понятия мы называем совокупность тех областей, через отношения к которым определяется место данного предмета, как бы измерение его по системе координат бытия. Точнее говоря, в каждом понятии мы можем отличать три стороны: 1) предмет понятия – интуитивно намеченная часть бытия в ее отношении к целому, то, что выше было символически выражено как  $A$ ?; 2) определенность, как таковая, т. е. часть бытия в ее отличии от всего остального, т. е. вне отношения к целому –  $A$  как таковое; эта определенность, как мы видели, по существу немислима изолированно, так как природа части и заключается в ее отношении к целому, т. е. часть есть некоторое место в составе целого; но в пределах этого отношения мы вправе отвлеченно различать член отношения от единства самого отношения как целого; 3) содержание понятия или совокупность признаков, т. е. те части всеединства, через отношение к которым однозначно определяется место в целом искомой части. Так, предметом понятия «человек» служит частная область бытия, как она конституирована своим отношением к всеединству в целом; момент «человечности» как таковой есть то в предмете «человек», что характеризует его именно как частную область, как член отношения вне самого отношения; и наконец, человек как «разумное животное» есть определение точного места «человека» в составе всеединства. Отсюда видно, что определение, будучи анализом определяемого предмета, т. е. раскрывая внутреннюю природу же в содержании  $ABC$ , – в отношении определенности как таковой есть синтез, так как оно определяет место  $A$  через связь его с отличными от него областями  $A$ ? и  $C$ : если «человек» есть «разумное животное», то это значит, что в системе всеединства момент «человечности» связан с «животностью» и «разумностью». Всякое понятие, поскольку оно есть понятие некоторой определенности, есть, таким образом, поиски члена отношения, и определение его, т. е. указание его содержания, есть указание тех частей бытия, через отношение к которым конституируется это понятие, т. е. однозначно отмечается место данной определенности в системе всеединства.

3. Здесь, однако, возникает новый вопрос. Каким образом возможно определение понятия через указание ограниченного числа признаков, если задача определения состоит в обозначении места данного частного предмета во всеединстве, т. е. в уяснении его отношения к полноте всех мыслимых содержаний, взятых как единство? Этот вопрос есть лишь часть более общей проблемы, возникающей здесь. Если всякое знание есть знание всеединства, всякое понятие имеет в виду предмет как единство части с целым, и потому уяснение его предполагает обозрение системы всеединства как целого, то могло бы показаться, что всякое знание предполагает всеведение; а так как всеведение для человека недостижимо, то этим как будто уничтожается вообще возможность какого-либо знания. И еще одно возражение против нашего понимания может здесь возникнуть: если всякое знание есть знание целого, т. е. единства всех мыслимых содержаний, то отсюда, по-видимому, следует невозможность частного знания; между тем возможность плодотворного разделения труда в науке, т. е. факт существования и успешного развития частных дисциплин, свидетельствует об обратном.

Оба сомнения с разных сторон затрагивают один и тот же вопрос: вопрос об отношении знания части к знанию всеединства (причем знание части в первом случае берется как

*частичное* знание, во втором – как знание *частное*). Остановимся пока на первом сомнении; из его рассмотрения мы приобретем исходную точку для надлежащего разрешения второго.

Несомненно, что исчерпывающее, всестороннее обозрение системы всеединства, будучи последним идеалом и высшим завершением человеческого знания, фактически остается неосуществимым. Однако отсюда не следует, что пока этот идеал не осуществлен, для нас невозможно никакое ориентирование в системе всеединства. Дело в том, что всеединство, как целое, потенциально дано нам в каждом мыслимом частном содержании. Поэтому всякий шаг в расширении интуиции, раскрывающий нам связь одного содержания с другим, есть тем самым некоторое дальнейшее ориентирование в целом. Если бы частные содержания не были потенциально связаны с целым, то ориентировка в целом возможна была бы только через обзор *всех частей* этого целого. Но всеединство в целом находится не бесконечно далеко от нас, и нам не нужно пройти бесконечного пути, чтобы дойти до него. Во всякое мгновение, в связи со всяким мыслимым частным содержанием, оно, как целое, уже имеется у нас, лишь в разных степенях актуальности и потенциальности. Если символически выразить процесс определения содержания *A* как переход от  $\alpha\chi$  к  $abx$ ,  $obex$ ,  $atocbc$  и т. д., то каждая дальнейшая форма все точнее определяет место содержания *A* в составе всеединства через раскрытие его связи с другими содержаниями. Всякое знание есть, таким образом, действительно знание всеединства, но оно не требует всестороннего, исчерпывающего обзора содержаний всеединства, а остается возможным в качестве неполного, незавершенного знания, в силу того, что потенциально знание на всякой своей ступени уже имеет отношение к целому и, следовательно, есть *частичное* знание целого. Таким образом, если, согласно нашему определению, невозможно знание частного содержания, отрешенное от знания целого, то из этого не следует, что невозможно *частичное* знание, т. е. что всякое знание, не достигающее идеала всеведения, не есть вообще знание. Напротив, всякое человеческое знание фактически есть всегда *частичное* знание, но не в том смысле, что оно есть знание части, чуждое знанию целого и достигаемое в отрешении от последнего, а в том смысле, что оно есть всегда *частичное* знание *целого*, т. е. такая ориентировка в целом, при которой всеединство лишь отчасти актуализовано, отчасти же имеется только в форме потенциальности. Если всякое определение есть установление места данного содержания в системе всеединства, то система эта может быть фактически раскрыта с различной степенью точности и полноты. Для уяснения этого соотношения воспользуемся опять аналогией с пространственным определением, например, в форме географического определения. Для точного определения географического положения какого-либо места я должен, очевидно, обозреть поверхность земного шара в целом, наметить на ней систему точек через деление по меридианам и параллельным кругам и указать точку, которую в этой системе целого занимает искомое место. Могло бы показаться, что либо всякое географическое ориентирование возможно только на почве этого точного знания целого, либо же, если фактически возможно ориентирование и вне указанного знания, то оно не имеет никакого отношения к системе целого и не требует знания последнего. В действительности, с одной стороны, люди, конечно, умели ориентироваться и до полного знакомства с нашей планетой в целом и выработки точных географических карт, с другой стороны, всякое ориентирование возможно все же не иначе, чем через какое-либо, хотя бы приблизительное, знание целого. В самом деле, во всяком самом несовершенном географическом знании содержится, по крайней мере, ориентировка по основным «частям света» – северу, югу, востоку и западу – ориентировка, которая означает приблизительное, *частичное* уяснение отношения отдельных мест к географическому целому. Уже первые путешественники на свете для того, чтобы разобраться в ближайших окружающих их местностях, должны были обращать взор на небосвод в целом, и хотя их знание географического целого было весьма неполным и неточным, это было все же знание целого; и всякое дальнейшее развитие этого знания совершалось в форме все более полного и точного обозрения системы целого. То же самое мы имеем во всяком логическом определении. Для того чтобы приобрести первые частные знания, конечно, нет надобности быть всеведущим или мудрецом – философом, обозревающим систему бытия во всей ее полноте. Но во всяком высказываемом нами суждении, сколь бы простым и ограниченным ни был его

смысл, потенциально дано отношение к системе бытия в целом и потому содержится некоторое приближительное, смутное знание последней.

В силу этого и определение (*definitio*) какоголибо частного предмета с помощью ограниченного числа «признаков» возможно лишь в силу того, что каждый из этих признаков потенциально содержит в себе отношение к целому и в этом смысле играет роль заместителя целого, так что совокупность признаков, вместе взятая, однозначно определяет место данного частного предмета в составе всеединства. Если мы имеем, например, определение понятия воды как «химического соединения  $H_2O$ », то очевидно, что это определение содержит в себе не только те немногие понятия, которые в нем *explicite* выражены, но и все те понятия, которые предполагаются последним, например понятие химического элемента вообще, следовательно, и понятие тела, и понятие субстанции вообще, далее понятие веса, числа и т. п., словом, все те «высшие роды», через отношение к которым конституируются входящие в него понятия. Через отношение к этим высшим родам в каждом частном понятии содержится указание на место его в составе всеединства, и в силу этого устанавливаемое в определении отношение определяемой частной области бытия к ряду других содержаний означает тем самым отношение его к всеединству в целом.

4. Но если отсюда ясно, что частичное знание возможно до всестороннего обозрения системы всеединства, именно в форме несовершенного, проникнутого потенциальностью знания, поскольку оно опирается на еще не выясненные точно, а лишь потенциально намеченные понятия, то возникает вопрос, как и в какой мере возможно *точное* научное знание и его развитие вне всесторонней уясненности системы всеединства в целом. Этот вопрос и есть вопрос о возможности *частного научного знания*, т. е. о примиримости развитого нами учения о знании с фактом плодотворного развития специальных научных дисциплин.

Вопрос этот в общей форме разрешается весьма просто. Философски образованной мысли с самого начала, даже вне всякого более тонкого логического анализа, ясно, что мнение о возможности безусловно самодовлеющих, замкнутых в себе специальных наук есть предрассудок. Не только существует иерархия знаний, в силу которой знание более частной области должно опираться на знания более общие (так что – как это выражено в классификации науки Ог. Конта, – например, биолог должен опираться на учения физики и химии, физик – на математику и т. п.), но и знания соподчиненных областей постоянно обнаруживают свою зависимость друг от друга, и часто даже прогресс знания в какойлибо весьма частной области производит изменения в самых общих научных воззрениях. История науки полна примеров самых неожиданных влияний весьма разнородных областей знания. Достаточно напомнить, что частное *физическое* открытие явлений радиоактивности оказало глубочайшее влияние на учения *химии*, или что частная проблема скорости распространения света на наших глазах привела к пересмотру самых основных понятий механики; так же при измерении движения звезд неожиданно обнаружилась, как известно, необходимость для астрономии учесть факторы и законы психологической области; выработанные в применении к явлениям социальной жизни учения теории вероятности оказывают влияние на учения биологии и физики и т. п. Все эти общеизвестные факты сами собой наводят на мысль, что подлинно точное знание не осуществимо иначе, как в всеобъемлющей системе знания, т. е. в знании как *систематическом всеединстве* – мысль, которая была определенно высказана уже Кантом и в настоящее время превосходно развита в логическом учении идеализма «марбургской школы».

Фактически существующее разделение труда в научном знании есть, с этой точки зрения, не раздробление предмета на отдельные замкнутые, оторванные части, не разделение поля знания как бы на отдельные участки, каждый из которых составлял бы полную и безусловную собственность отдельного возделывателя, а скорее разделение задач в общей работе над единым неделимым предметом, ибо никакая часть, как мы видим, не отделена от целого: знание части есть знание целого, поскольку оно выражено в этой частной своей стороне. И плодотворность разделения научного труда заключается – как и в области хозяйственного разделения труда – не в его разделенности, а, напротив, во взаимной связи и взаимоопределении *многообразия частных* достижений *единой* общей задачи. Развитие частных знаний есть развитие *частных*

*подходов*, –«конъюктур», как говорит Николай Кузанский – к овладению всеединством.

Однако эти соображения носят все же слишком общий характер. Сколь бы существенна ни была связь, объединяющая между собой все частные знания, остается все же бесспорным, что, по крайней мере, в известных областях и до известных пределов, знание какой-либо части или стороны бытия все же независимо от знания других сторон. Никто не будет сомневаться, что никакое развитие социальных знаний не может повлиять на истины математики, или что прогресс микроскопических наблюдений не создаст переворота в теории права. Кроме того, и в тех случаях, где влияние истин, относящихся к какой-либо более широкой области, на знание данной частной области само по себе вполне возможно или даже несомненно, это влияние мы мыслим совместимым с сохранением уже достигнутых результатов. Так, истины евклидовой геометрии, т. е. частные связи геометрических понятий в пределах «евклидова пространства», сохранили и должны были сохранить свое значение (только заняв иное место в системе геометрии) и после геометрического открытия Лобачевского. Точно так же, например, некоторые основные истины космографии, установленные древней астрономией, в общем остались нетронутыми переворотом в астрономии, внесенным Коперником, и т. п. Вопрос состоит в том, как, в каких именно областях и в силу чего возможно такое достижение точных результатов вне обозрения всей полноты системы всеединства.

Итак, в какой мере и в силу чего возможна точная ориентировка в какой-либо частной области, т. е. обозрение частной системы, поскольку остается невыясненным до конца место этой системы в системе всеединства? Если я имею, например, частную область  $Ax$ , которая остается еще не уясненной как целое, т. е. место которой в всеединстве еще не определено, то в какой мере может быть точным и достоверным мое знание о взаимозависимости частей этой системы, например содержаний  $B, C, D$ , подчиненных области  $Ax$ ? Это зависит, очевидно, от того, в какой мере соотношение частей в частном целом, т. е. видов в роде, вытекает из внутренней природы самого рода и не зависит от его отношения ко всем иным областям. Для решения этого вопроса необходимо рассмотреть существо отношения подчинения, т. е. отношения между общим и частным, родом и видом.

5. Традиционная логика придает, как известно, отношению подчинения огромное значение; известно, какую роль это отношение играет в аристотелевской и зависимой от нее логике в разработке силлогизма, индукции и пр. С этим значением, придаваемым отношению между общим и частным, стоит в странном противоречии (не у самого Аристотеля, а в позднейшей «формальной» логике) само содержание учения об общем. А именно, согласно господствующему пониманию, отношение между общим и частным есть отношение между меньшим и большим богатством признаков: понятие, состоящее из признаков, подчинено понятию  $ato$ , а последнее в свою очередь подчинено, например, понятию  $a$ . Понятие  $a$  есть более «общее» содержание, чем понятие  $ab$ , ибо  $a$  соединимо не только с  $B$ , но, например, также и  $st$  или  $n$ . Если я сравниваю между собой, например, понятие «ртути» с понятием «металла», то содержание второго понятия является более общим в силу того, что оно само по себе не связано с признаком «ртутиности», а может быть связано и с другими признаками, например со специфическими признаками золота, железа и т. п.

Что при таком понимании отношения между частным и общим ценность для знания восхождения к более общим содержаниям оказывается совершенно непонятной – это видно само собой и уже давно было замечено: ведь очевидно, что при изложенном понимании такое восхождение вело бы не к обогащению, а к обеднению знания, так как общее беднее частного именно теми признаками, которых оно лишено и которые имеются у последнего. В связи с этим стоит и то, что от частного, путем отвлечения, мы можем прийти до общего, от общего же как такового нет никаких путей назад к частному.

Что более общее содержание не может быть – и в фактическом, подлинном строении знания никогда не бывает – простым обеднением частного, это – после забытого указания Гегеля на конкретно–общее – впервые в новейшей логике было отмечено Лотце. Согласно его учению, более общее понятие имеет содержание, т. е. число признаков, не меньшее, чем подчиненное ему частное понятие; только признаки, конституирующие низшее понятие, в

отличие от высшего, даны в высшем именно в общей форме. Так, если мы объединяем железо, золото, серебро и т. п. в общем понятии металла, то под металлом мы разумеем не нечто, вообще лишённое цвета, плотности и т. п., а нечто, могущее иметь разные цвета, плотности, т. е. имеющее какой-то цвет, какую-то плотность и т. д. Если мы имеем подчиненные понятия  $AP^1$ , и  $Ap^2$ ,  $Aq^1$  и  $Aq^2$ , то общим в отношении их явится не обедненное по сравнению с ними содержание  $A$ , а, напротив, содержание  $APQ$ , причем  $P$  и  $Q$  суть признаки, заключающие возможность многообразного частного определения и соответствующие, в низших понятиях, признакам  $pt$  и  $p^2$ , с одной стороны,  $uq$ , и  $q^2$  – с другой.

Это указание, истинность которого несомненна, само по себе не имело существенного значения, если бы оно не могло служить переходной ступенью для более радикального изменения господствующего понимания общего. Очевидно, что для того, чтобы переход от многообразия частных признаков  $pt$  и  $p^2$  к единству общего признака  $P$  не означал такого же обеднения знания, какое вытекает из обычного понимания общего, необходимо, чтобы общий признак  $A$  был не неопределенным единством, в котором погашено и уничтожено многообразие видовых отличий, а единством, из которого, напротив, непосредственно вытекает это многообразие. Этому требованию удовлетворяет новая теория подчинения, сущность которого была ясно намечена Шуппе в его учении о «подлинном роде», как единстве, невыразимом вне связи с многообразием видов и проявляющемся только в самом этом многообразии, в настоящее время эта теория развита в универсальную логическую систему в идеализме «марбургской школы».

Учение это возникло совершенно независимо от соображений Лотце, главным образом, на почве анализа смысла математических понятий, но по существу может быть рассматриваемо как дальнейшее развитие мысли, высказанной Лотце. Что такое есть тот «общий признак» в составе общего, о котором говорит Лотце? То, что, например, «металл вообще» содержит признак «какого-то цвета», т. е. имеет возможность соединиться с разными цветами, означает не только «неопределенность» цвета в нем, но прежде всего потенциальное объединение в нем *разных* цветов. «Возможность» обладать разными цветами означает, что в понятии металла мы находим основание, в силу которого эти разные цвета объединяются, группируются в систему, устанавливаются в определенном порядке. Общее не лишено признаков низших содержаний и не обладает ими лишь в неопределенной форме: оно имеет их в форме *порядка отношений между ними*. Подвести низшие понятия под высшие значит создать из них группу или систему, в силу которой они объединены как отдельные значения переменной величины, управляемые общим законом. Отрицательное отношение, в силу которого общее как таковое не имеет ни одного из *отдельных различных* признаков низших понятий, есть лишь производный момент от положительного отношения, по которому общее есть закон образования всех этих частных значений. Общее  $ax$  в отношении подчиненных ему частных значений  $ab$ ,  $ac$ ,  $ad$  есть выражение того, что признаки  $b$ ,  $c$ ,  $a$  объединены в систему  $A$ , благодаря чему они становятся членами единого *ряда*. Так, например, объединение различных отдельных химических элементов в общее понятие «химического элемента» имеет смысл не как отыскание какого-то «признака», общего во всех элементах, т. е. содержащегося в каждом из них в отдельности, и отбрасывание всех остальных признаков, которыми они отличаются друг от друга, а как установление закона, объединяющего эти элементы в систему, например, в данном случае – в так называемую «периодическую систему элементов». Точно так же подведение, например, круга, эллипса, параболы, гиперболы под общее понятие «конического сечения» означает установление порядка, в силу которого эти кривые сменяют друг друга в зависимости от направления сечения.

Это понимание природы подчинения, которое впервые дает удовлетворительное объяснение сущности научных понятий, как выражения закономерной связи между явлениями, тем самым уясняет взаимозависимость между общим и частным. «Род» не есть нечто, обособимое от вида и, так сказать, индифферентное к своей спецификации в видах; напротив, он есть начало единства самих видов, т. е. мыслим лишь в отношении того множества, единством которого он является. И, с другой стороны, это родовое единство не есть случайное,

внешнее добавление к частной природе вида: «истинный род» (пользуясь термином Шуппе) есть момент, укрепленный в содержании вида так, что вне отношения к нему немислимо само видовое различие. Отношение между родом и видом есть, таким образом, лишь особый случай той необходимости связи содержаний, в силу которой каждая определенность имеет свое содержание лишь в отношении к иным определенностям и по самому существу своему есть член системы.

Изложенное учение о природе подчинения страдает, однако, одним недостатком, или одной недоговоренностью, источник которой лежит в самих основах логического мировоззрения «марбургской школы». В изложении мыслителей этой школы учение это развивается обычно с резко подчеркнутой антиреалистической (в логическом смысле) тенденцией. Настойчиво подчеркивается, что «род» не есть какая-либо в себе основанная самостоятельная сущность, а именно *только* «правило соотношения» между видами и что он, следовательно, как бы не имеет самостоятельного бытия вне многообразия самих видов. Однако сведение родового единства на «отношение» неадекватно существу рассматриваемой проблемы именно потому, что «отношение» есть частный момент, предполагающий вне себя, как свой соотносительный противочлен, «термины отношения». Единство же, из себя порождающее множественность подчиненных содержаний, есть не «правило», не «отношение», а *целое*, как единство многообразия (см. выше гл. VI, 3).

С точки зрения нашего общего логического мировоззрения, изложенное учение о природе подчинения должно принять следующий вид. Отношение подчинения мы имеем там, где в составе всеединства выделяется некоторое частное, ограниченное единство или целое, которое, будучи само по себе чистым единством, вместе с тем есть источник или основание заключенного в нем многообразия частей. Другими словами, отношение между родом и видом есть отношение между *целым* и его *частями*, в изложенном выше понимании природы целого как единства, по содержанию отличного от подчиненного ему многообразия и вместе с тем ведущего к последнему через отношение вмещения. Род, конечно, не есть единство, *отрешенное* от многообразия видов и остающееся за вычетом «видовых отличий» (иначе род оказался бы, наоборот, частью вида, как это и допускает обычное воззрение); и решительный протест против этого допущения чрезвычайно ценен и важен, как необходимое условие правильного и научно-плодотворного понятия рода. Но будучи единством, «вкорененным» (по выражению Шуппе) в многообразии видов и мыслимым лишь в связи с последним, он остается все же подлинным единством – *единством целого*, как началом, отличным от многообразия частей. Это единство есть основание систематизации частей, но эта функция есть лишь отражение или обнаружение природы целого в его частях, а не исчерпывающее выражение сущности целого как такового: *единство системы* или *связи*, как было указано выше (гл. VI, 3), производно *от единства целого* как такового. Так, «треугольник вообще» есть «род» в отношении видов тупоугольного, остроугольного и прямоугольного треугольника, в силу того, что из природы треугольника следует необходимость именно *этого* многообразия видов (и тем отличается, например, от отношения «красного предмета» вообще к крови, красной розе, красной промокательной бумаге и другим возможным красным вещам). Но отсюда мы не вправе утверждать, что «треугольник вообще» и есть не что иное, как «закон» образования трех указанных видов: напротив, он, как это ясно само собой, имеет свое самостоятельное содержание, независимое от порождаемого им многообразия; только это содержание таково, что необходимо ведет к этому многообразию и поэтому есть в отношении его *целое*. Итак, основой системы видов является род, как *конкретное* общее или как целое, которое есть единство и соотносительная связь единства и множественности. «Родовое единство» в этом отношении образует полную аналогию *всеединства*, ибо и всеединство, будучи также единством единства и множественности, служит основанием своеобразия всех частных содержаний, которые в нем не тонут и не расплываются в тумане безразличного единства, а утверждаются в своем своеобразии именно через отношение к этому конкретному целому. Всеединство мы должны, таким образом, мыслить как единство подчиненных единств, и, следовательно, как систему систем; оно есть органическое целое, части которого сами суть (подчиненные) органические

целые, т. е. такие же, как оно само, единства многообразия.

6. Теперь мы можем обратиться к рассмотрению поднятого нами вопроса – возможно ли и в какой мере возможно *точное* знание частной области вне исчерпывающего обозрения системы всеединства. И здесь мы должны прежде всего отметить, что в *частных* целых отношении единства целого к многообразию частей может быть двояким: либо целое, объединяющее в себе подчиненные содержания, есть такое замкнутое в себе целое, что в *нем самом* мы непосредственно усматриваем строение подчиненного ему многообразия; либо же это строение уясняется нами лишь косвенно, через посредство усмотрения необходимой связи этого целого с рядом иных содержаний, в отношении к которым оно мыслится. *Первый* случай мы имеем, например, в отношении множественности чисел к единству числа, ибо все многообразие отдельных чисел непосредственно вытекает из единства математического целого и не нуждается для своего выведения ни в чем ином; точно так же, например, из природы пространства, как целого, непосредственно вытекает все многообразие геометрических определений, или (возвращаясь к упомянутому выше примеру) из природы треугольника – многообразие его основных видов. Во *втором* случае родовое единство, будучи также основанием многообразия видов, само по себе, т. е. в своей сущности, не есть *достаточное* основание для этого многообразия, и вывести последнее можно лишь через уяснение связи рода с иными сторонами бытия. Так, например, многообразие человеческих рас невыводимо непосредственно из общей биологической природы человека, а постигается лишь через уяснение связи этого единства с областями явлений географического, исторического и т. п. порядков. Точно так же для того, чтобы вывести многообразие отдельных цветов, нужно углубиться в сложные физико–математические, физиологические и психологические исследования, далеко выходящие за пределы простого обладания «цветом вообще» как *единым содержанием*. В этом случае, очевидно, познание многообразия частной системы невозможно в пределах самой этой частной области, а требует выхождения за ее пределы, ибо такая отдельная область сама в себе не есть замкнутая система, а есть лишь зависимая часть более объемлющей системы и, следовательно, определяется лишь на почве последней.

Но что значит «внутренняя сущность» родового единства в ее отличии от «отношений» этого единства к другим содержаниям? После разъяснений, представленных нами в предыдущей главе, этот вопрос решается сам собой. «Внутренняя сущность» есть то, что делает какое-либо содержание «именно таким, а не иным», его собственное своеобразие, т. е., как было указано, *его место во всеединстве*, непосредственно усматриваемое в первом его определении. Имеются области бытия, своеобразие или специфическое содержание которых, так сказать, «прямо бросается в глаза» и может быть просто констатируемо. Как бы далеко ни шло дальнейшее исследование такого частного предмета, т. е. уяснение его отношения к другим сторонам всеединства, оно не может поколебать или изменить того, что делает предмет «таким, а не иным», т. е. не изменяет его непосредственно усмотренного места во всеединстве. Так мы непосредственно и с полной очевидностью видим, что никакое развитие знаний, т. е. никакой прогресс ориентировки во всеединстве не может поколебать своеобразие сферы математических отношений, например, ее независимости от области конкретно–реального бытия. Точно также достаточно интуитивно усмотреть сущность сферы правовых явлений, чтобы с самоочевидностью знать, что взаимоотношения всех явлений этой области совершенно независимы от сферы явлений физических, астрономических и т. п. Так выделяется, прежде всего, ряд широких сфер бытия и знания, в качестве «замкнутых систем», – замкнутых не в смысле абсолютной отрешенности от всеединства (что вообще невысказуемо), а, напротив, в смысле столь непосредственной укорененности в самом всеединстве, что отношение к многообразию других сторон последнего не может влиять на строение данной системы. Но точно так же могут быть усмотрены и более частные области, которые хотя и подчинены более общим родам и лишь через посредство последних укоренены во всеединстве, но «сущность», т. е. непосредственное содержание которых дано интуитивно, т. е. прямо усматривается как особое место во всеединстве и потому обеспечено от влияния на него дальнейшего познания более частных отношений. Вот почему, например, «евклидова геометрия» или «космография»,



как учения о непосредственно усматриваемом пространстве или о непосредственно усматриваемой картине соотношения и движения небесных тел, имеют выводы, независимые от дальнейшего развития геометрических и астрономических знаний. На этой возможности для некоторых единств служить *точными* заместителями всеединства, очевидно, основана и возможность определений понятий через ограниченное число «признаков» – определений, сохраняющих силу независимо от всей полноты знаний о предмете понятия.

Этим утверждением возможности достоверного частного знания вне обозрения системы всеединства мы, казалось бы, противоречим высказанному выше общему взгляду, что разделение знаний на частные области, в смысле полной обособленности этих областей, есть предрассудок; более того, мы, казалось бы, противоречим еще более достоверной и общепризнанной истине, что лишь философия как объемлющее знание о бытии в его целом дает оправдание всем частным понятиям и суждениям специальных наук и одна только может дать вполне проверенное знание. В действительности, однако, этого противоречия нет. Прежде всего должно быть обращено внимание на многообразие сторон, заключенное во всяком частном единстве; в силу этого многообразия всякая частная область знания, будучи в некоторых своих сторонах независимой от иных областей, в других сторонах, наоборот, обнаруживает необходимую зависимость от них: так, чисто описательные стороны естественных наук принципиально независимы от понятий математической области, тогда как в рациональных частях тех же наук эта зависимость имеет место; чистая теория права независима от естественных наук, тогда как учение о происхождении и развитии права может оказаться вынужденным учесть данные естествознания, например географические, расовые и т. п. условия в истории права. И даже в тех случаях, где предмет знания сам по себе во всех своих сторонах независим от каких-либо иных областей, эта зависимость может обнаружиться в средствах, необходимых для познания этого предмета, например, в орудиях эксперимента, условиях наблюдения и т. п. Что может быть, казалось бы, более далеким от области психического бытия, чем движения небесных тел? И однако астрономии пришлось столкнуться с психологией при определении ошибок в наблюдении времени прохождения звезд. Точно так же в той мере, в какой знание предмета невозможно без знания истории науки, все науки – даже самые абстрактные и общие – имеют связь с историей человеческой культуры, и т. д. В этом смысле мы действительно вправе сказать, что в составе всеединства нет абсолютно замкнутых областей; все части бытия так или иначе связаны между собой, и относительно замкнутые частные единства всегда имеют вместе с тем и такие стороны, в которых они обнаруживают свою связь с иными областями бытия. Уже в силу этого невозможно безусловно достоверное знание скольлибо сложного многообразия вне связи с другими сферами человеческого знания.

Еще большее значение в этом отношении имеет, однако, иное обстоятельство. Независимость частной области бытия, как указано выше, не равнозначна отрешенности ее от всеединства; напротив, «независимая» или «замкнутая в себе» область также, как всякое иное частное бытие, имеет свое содержание в своем отношении к всеединству, т. е. тем самым и к остальным содержаниям. Это значит, что замкнутость какой-либо частной системы, т. е. отсутствие таких отношений ее к другим систематическим связям, которые могли бы влиять на ее внутреннее строение, есть тоже *определенное положительное отношение* ее к системе всеединства в целом, – подобно тому, как, например, самостоятельность государства означает определенное отношение его к другим государствам, т. е. некоторое международное его положение, именно как равноправного участника «концерта держав». Лишь из природы общей структуры всеединства в целом вытекает его расслоение на относительно самостоятельные частные сферы. Поэтому, если в силу такого дифференцирования всеединства на систему замкнутых областей возможно точное знание некоторой частной области вне исчерпывающего обозрения всей полноты мыслимых содержаний вообще, то, с другой стороны, точное научное знание любой частной области или частной связи предполагает не только обозрение всей полноты подчиненных ей содержаний, но и *постижение места этой области во всеединстве как целостной системе*.

Таким образом, усмотрение *независимости* (замкнутости) какой-либо области означает

усмотрение ее особого, гарантирующего эту независимость, места в системе всеединства. Возьмем, например, упомянутую выше независимость области математических отношений от сферы реального бытия. «Здравый смысл» непосредственно подсказывает нам, что суждение « $2 \times 2 = 4$ » есть истина, совершенно независимая от всякого опытного содержания знания и потому ненарушимая никаким обогащением или развитием последнего. Мы знаем, однако, что такой мыслитель, как Дж. Ст. Милль, держался иного мнения, т. е. считал эту независимость мнимой. Подлинное обоснование или – что то же – усмотрение этой независимости есть, следовательно А дело философского анализа, т. е. требует уяснения места математических понятий в составе системы знания вообще, т. е. тем самым уяснения отношения этой сферы бытия к иным областям его. Точно так же, например, уяснение независимости «наук о духе» (или, по крайней мере, известных сторон этих наук) от естествознания есть дело сложного, едва ли доселе вполне удовлетворительно осуществленного, философского исследования соотношения между бытием «духовного мира» и областью «природы». Задача такого обоснования независимости какой-либо частной сферы знания (или частного предмета вообще) приобретает особенно важное значение в силу указанной выше переплетенности во всякой частной области «независимых» сторон с «зависимыми»: благодаря этой переплетенности всякое определение независимости есть вместе с тем определение *границ* этой независимости; то и другое совместно дается лишь обобщающему философскому знанию, т. е. предполагает точную ориентировку в системе всеединства. Непосредственное усмотрение частного предмета на почве всеединства (то, что мы назвали первым определением), обеспечивая нам в общей форме *достоверность* соответствующего знания, т. е. его независимость от всего иного знания, не дает нам все же *точного* знания, ибо не содержит указания на логические *границы* этого предмета. Возьмем намеренно совершенно элементарный пример. Суждение «все люди ходят вниз ногами» имеет некоторый совершенно достоверный смысл, поскольку в нем выражено только интуитивно усматриваемое положение человеческого тела в составе видимой картины пространственного единства, и постольку оно для своего оправдания очевидно не нуждается ни в каких других знаниях. Но чтобы определить, в *каком именно* смысле это суждение достоверно, нужно уяснить соотношение между видимой пространственной картиной земли и человека на ней и астрономически–географической системой знания: в противном случае, за отсутствием точных границ содержания понятий «верха и низа», интуитивно усмотренный смысл этого суждения легко смешивается с произвольно–допущенным и ведет, например, к ложному суждению о невозможности антиподов. Всякая частная интуиция, будучи, в качестве таковой, т. е. в качестве простого усмотрения своеобразия, конституирующего частный предмет, принципиально безошибочной, при выражении ее в понятиях, т. е. в форме отвлеченного знания, не может обеспечивать всесторонней точности содержания знания. Ибо, будучи, как указано, *частичным* знанием всеединства, она содержит, наряду с выявленными сторонами, и невыявленные, дает, так сказать, светлую *центральную* часть, окруженную тьмой и через полосу полусвета непрерывно сливающуюся с областью неосвещенной. Поэтому подлинноточное знание всегда требует всесторонней ориентировки в системе всеединства как целом.

Итак, во всяком частном содержании знания потенциально заключено не только отношение его к полноте всех однородных с ним содержаний, но и отношение его к всеединству как целому. И потому *точное* научное знание, не требуя всеведения в смысле обозрения всего бесконечного многообразия мыслимых содержаний вообще, требует всегда ориентированности в системе всеединства. В силу этого все знания частных соотношений приобретают подлинную обоснованность лишь в единстве системы, объемлющей всю полноту однородных с ними содержаний, а единство системы вытекает в свою очередь из ее укорененности во всеобъемлющей системе всеединства.

## **Глава 9. Интуиция и отвлеченное значение**

Cognoscitur... inattingibilis veritatis unitas attentate conjecturali; atquepostbac clarius quam ipsa

alteritatis conjectura in simplicissima veritatis unitate ejus notitiam intuebimur.

*Николай Кузанский. De conjecturis I, cap. 2.*

1. Рассмотрение систематической природы знания, как мы видели выше, вполне подтверждает общее понимание сущности всякого содержания как частного момента, конституируемого отношением к всеединству в целом, и природы знания как интуиции этого частного момента на почве всеединства в целом. Всякое мыслимое содержание дано нам силой интуиции как  $Ax$ , т. е. как предмет, идеально слитый с всеединством и обладающий неисчерпаемой полнотой определений, из которых актуально фиксирован момент  $A$ . Все дальнейшее развитие знания есть определение – последовательное раскрытие  $Ax$  в  $ABx$ ,  $ABCx$  и т. д., т. е. постепенная актуализация определений, потенциально заключенных в  $Ax$ .

Таким образом, всякое знание, выраженное в отвлеченных определенностях, *высказывает* меньше того, что оно *разумет*. Оно высказывает именно то, что оно *означает* – определенность или связь определенностей – но не то, что оно *обозначает*, т. е. не ту неисчерпаемую полноту бытия, которая лежит в основе определенностей и в связи с которой, как частные моменты, необходимо предполагающие за своими пределами иное, только и мыслимы обособленные определенности. Неисчерпаемость есть при этом не просто особое свойство предмета, а момент, конституирующий природу предмета как такового. И неадекватность содержания полноте предмета означает не только то, что сколько бы мы ни знали, мы знаем всегда лишь часть содержания самого предмета, а не всю его совокупность. Так как часть не отделена от целого, и природа ее состоит именно в ее отношении к целому, то *количественная* неадекватность знания его предмету есть тем самым *качественная* его неадекватность. Знание части есть тем самым всегда частичное, т. е. неполное или не завершенное, неосуществленное до конца знание целого, а следовательно и *любой его части*, так как вне адекватного знания целого нет и адекватного знания части. Поэтому высказанное, т. е. актуально фиксированное или раскрытое в суждении содержание, есть лишь односторонний, несовершенный *представитель* подразумеваемого истинного содержания, заключенного лишь в полноте самого предмета, несовершенное подобие самого предмета, которое служит отображением и знаком для того, что оно подразумевает и заместителем чего является.

2. Отсюда следует, что всякое отвлеченное знание в известном смысле только *символично*, т. е. неадекватно своему предмету, именно потому, что подразумеваемый им предмет оно выражает через посредство отвлеченных определенностей, т. е. таких частных моментов предмета, которые подлинное свое осуществление находят лишь в единстве и полноте предмета как целого. О символическом знании можно говорить в двух разных смыслах, которые необходимо строго различать. Под символическим знанием можно, с одной стороны, разуметь знание, поскольку мы обладаем им в *символическом мышлении*, и с другой стороны, под ним можно разуметь всякое знание вообще, не адекватное своему предмету, т. е. не равнозначное подлинному обладанию предметом. Остановимся сперва на понятии символического мышления.

Под мышлением вообще мы разумеем психические процессы и состояния, в которых осуществляются суждения, т. е. достигается отвлеченное знание. Это мышление может быть символическим или адекватным («сигнивативным» или «интуитивным», по терминологии Гуссерля). Символическое мышление в этом смысле есть такое отношение сознания к мыслимому предмету, при котором предмет в его подлинной природе ни с какой стороны не дан в сознании, а в последнем имеется лишь некоторое слепое чувство уверенности, что предмет может быть открыт, что путь к нему намечен. Любое слово, со смыслом которого мы вообще «знакомы», есть для нас не «пустой звук», подобно, например, слову неведомого нам языка или бессмысленному набору букв, а сознается нами со стороны своего смысла, т. е. содержит для нас какое-то указание на свой предмет. Но поскольку мы не имеем перед нами с полной явственностью содержания, обозначаемого этим словом, это указание остается более или менее темным, бесформенным, безотчетным. Если, например, произносится слово «справедливость», то каждый человек что-то при этом понимает. Но всякий, за исключением того, кто

самостоятельно размышлял над этим понятием и достиг в нем полной ясности, имеет смысл этого слова лишь потенциально, как некоторое предчувствие того, что потом может быть уяснено, как некоторую область, в направлении к которой мы можем двигаться, но которая сама по себе находится в туманной дали. Что бы при этом мы конкретно ни переживали – впечатление ли самого этого слова, или какой-либо конкретный образ, в роде, например, судьи, спокойно и внимательно выслушивающего спорящие стороны и т. п., или, наконец, какое-либо смутное настроение – это конкретное переживание не тождественно для нас, конечно, с «самой справедливостью», а есть лишь способ как бы заставить мысль двигаться в определенном направлении. Смутное чувство «понимания», которое мы при этом имеем, достаточно, чтобы дать нам возможность в общих чертах отличить предмет, о котором идет речь, от иных, более или менее далеко отстоящих от него предметов, т. е. наметить общую область, к которой он относится. Всякий, «понимающий» смысл слова «справедливость», конечно, знает, что справедливость не есть физическое тело, что она не имеет цвета и т. п., знает, что она относится как-то к области человеческих отношений, есть что-то, заслуживающее одобрения и т. п. Но как только будет поставлен вопрос, касающийся более точного определения этого предмета – например, вопрос: «необходима ли для справедливости любовь к людям?» или «в какой мере справедливое отношение требует широты умственного кругозора?» и т. п., большинство людей испытает чувство сомнения, неуверенности, тогда как, очевидно, никакого сомнения не могло бы быть, если бы мы действительно точно знали, что такое есть справедливость, т. е. если бы рассматриваемое содержание в своем своеобразии предстояло нашему умственному взору. Такому символическому мышлению, разумеется, могут быть присущи различные степени ясности, начиная с почти бессмысленного употребления слов, которое, например, встречается у необразованных людей, желающих щегольнуть ученостью, и кончая добросовестным самообманом, при котором незавершенное, лишь приблизительно намеченное понятие кажется до последней степени ясным, и лишь позднее в нем обнаруживается отсутствие подлинной точности в смысле адекватности самому предмету. Психологическая сторона этого мышления нас здесь не касается логически сущность его характеризуется всегда отсутствием подлинного интуитивного обладания мыслимым содержанием. Эта природа символического мышления легко уясняется в связи с нашим пониманием отношения сознания к бытию. Мы видели, что абсолютно непосредственного знания не существует, что всякое знание, т. е. обладание предметом, есть результат особого процесса проникновения в предмет или достижения предмета, и что вне этого проникновения сознание есть лишь поток актуальных переживаний, для которого предмет дан только в форме  $x$ , т. е. неведомого «нечто», запредельного потоку переживаний. Выше мы пытались наметить, как это  $x$  раскрывается нам через интуицию и ее постепенное расширение  $\beta A_x$ ,  $A\beta x$  и т. д., т. е. как предмет открывает нам одно за другим свои содержания. Но кроме этой количественной или экстенсивной своей стороны, процесс «раскрытия» имеет еще качественную или интенсивную сторону. Если представить себе первоначальную форму предмета, как  $x$ , в виде абсолютной тьмы, то исследованное нами возникновение и развитие знания представится как переход от абсолютной тьмы к освещенности одной, другой, третьей точки или области предмета. Но освещенность различается не только по широте охватываемой ею площади, но и по своей силе или яркости: переход от тьмы к окончательной ясности совершается через сумеречную, туманную освещенность, в которой очертания предметов, с одной стороны, не совершенно скрыты, т. е. не отсутствуют для сознания, и, с другой стороны, даны лишь в бесформенном, смутном, сливающимся виде. Таково отношение к предмету, которое имеется в символическом мышлении: сознание через акт внимания направлено на предмет, и потому предмет не есть уже чистое, абсолютное  $A$ , а уже начинает раскрываться перед нами; но процесс этот не закончен в отношении той частной области, на которую он направлен, он как бы остановился на полпути, и вместо ясного различения очертаний предмета мы имеем лишь смутные намеки на эти очертания, слепое чувство уверенности, что мы стоим перед истиной и что она может нам воочию открыться.

Это познавательное состояние, в силу своего промежуточного положения между чистым

неведением и чистым осуществленным знанием имеет, таким образом, две стороны: по сравнению с ясностью интуитивного обладания истиной оно есть нечто еще незаконченное, слепое, безотчетное; по сравнению же с полным неведением оно есть близость к достоверности, некоторое положительное обладание (хотя и неосуществленное) знанием, которое *может* быть реализовано. В тех случаях, когда мы впервые подходим к какому-либо предмету, который еще никогда не раскрывался нам, мы обычно сознаем первую сторону символического мышления, т. е. его недостаточность, необходимость для достижения истины дальнейшего просветления; напротив, где отношение к предмету нам привычно, где мы ранее имели, хотя бы на одно мгновение и в частичной форме, интуицию предмета, там преобладает в сознании вторая сторона символического мышления, т. е. оно сопровождается уверенностью, что мы действительно имеем через него истину и по желанию можем ее сполна актуализовать, и лишь в интересах умственной экономии останавливаемся на полпути к ней, – подобно тому, как, когда мы гуляем в лесу, нам достаточно набрести на знакомую дорогу, чтобы знать, что мы не заблудились и при желании всегда можем воротиться домой, или как можно по каталогу знать состав библиотеки, не пересматривая самих ее книг. Очевидно, что преобладающая часть того, что мы считаем в себе *подлинным знанием*, заключается в таком неосуществленном, но, по нашему убеждению, всегда легко осуществимом обладании содержанием знания.

3. Этому символическому мышлению – *символическому* потому, что в нем мы имеем не сам предмет, а только какого-либо представителя его, какойлибо след, который намечает путь к нему – противостоит мышление адекватное или осуществленное, в котором предмет с какой-либо стороны действительно дан или раскрыт в сознании. Если, например, я должен мыслить понятие «силлогизм», то я могу, во-первых, иметь его в неосуществленной, лишь символической (в изложенном смысле) форме. Так, я могу либо только сказать: «это есть что-то, относящееся к логике», либо вообразить себе чувственную форму, в которой я привык встречать письменное или печатное изображение словесного выражения силлогизма (две строки посылок – под ними черта – под ней строка; вывода), либо в какой-либо иной форме переживать сознание известности мне этого предмета, не имея, однако, его самого; и это состояние недостижимости самого предмета будет сопровождаться большим или меньшим чувством – уверенности, что, если я напрягу внимание и «поразыслю», я от этих заместителей могу дойти до самого предмета, о котором идет речь. *Во-вторых*, я могу действительно *знать* или *понимать*, что такое есть силлогизм, т. е. в осуществленном, сполна постигнутом виде обладать определением силлогизма, например, усматривать природу логической связи, при известных условиях соединяющую два суждения в новое суждение и т. п. И тем не менее это познавательное состояние, будучи осуществленным мышлением, – в качестве мышления вообще, т. е. в качестве обладания отвлеченным знанием, в *известном отношении* тоже *остаётся символическим*. В самом деле, я не могу законченно, сполна обладать предметом, который я разумею в понятии «силлогизм», не обладая также всем, что есть его условие и в связи с чем он только и мыслим. Чтобы подлинно знать, что такое есть силлогизм, я должен столь же подлинно знать, что такое есть, например, суждение, логическая связь, понятие, я должен, следовательно, понимать, например, отличие логической связи от реальной, знать отношение силлогизма к другим формам умозаключений, отношение суждения к умозаключению, знать сущность опосредованного знания, а тем самым знания вообще и т. д.; т. е. чтобы обладать тем частным предметом, который я называю силлогизмом, я должен обладать всей сферой логических отношений и понятий вообще, а тем самым и знать отношение этой сферы к другим областям бытия. Но очевидно ведь, что это многообразие может быть охвачено лишь последовательным передвижением внимания и что во всякий отдельный момент нам предстоит актуально только какая-либо его часть. Если бы эта часть имела бытие в самой себе, т. е. если бы смысл ее сполна мог быть осуществлен вне отношения к иному, то мы могли бы иметь *полную*, т. е. подлинную, интуицию части бытия; но так как всякая частная область раскрывается нам, как мы видели, лишь в своей связи со всем иным, в конечном итоге, с всеединством в целом, то всякое *частное* знание есть, тем самым, знание *частичное*, т. е. неосуществленное. Частная точка бытия, освещенная сама по себе достаточно

ярко, чтобы актуально присутствовать у нас и быть в нашем обладании, не только окружена вообще темной или лишь смутно вырисовывающейся, полусвещенной сферой, но эта смутность, окружающая ее извне, до известной степени как бы отражается и на ней самой. Наглядная иллюстрация поможет уяснить это отношение. Так, для того чтобы увидеть ландшафт, т. е. воспринять очертания отдельных его частей на почве целого, недостаточно маленького фонаря, с помощью которого мы можем бросать свет на отдельные его части, а нужно именно сразу увидеть части в целом; так что, несмотря на возможность осветить одну за другой все эти части, сознание этих частей в их значении для ландшафта остается все же лишь догадкой, а не созерцанием, т. е. не актуальным обладанием. Выражая это в принятых нами логических символах, мы должны сказать: во всяком актуализованном знании частного предмета Сохраняется все же момент  $л$ ; т. е. предмета, как неизвестного, изнаемое содержание мыслится в отношении этогох которое, однако, должно было бы быть раскрытым для того, чтобы содержание стало всецело актуализованным. Это выражается в природе знания как суждения. Всякому знанию присуща двойственность между предметом и содержанием, в силу которой оно сводимо к формуле « $x$  есть  $A$ ». При этом эта двойственность выражает не только этапы процесса познания, т. е. означает не только то, что мы переходим от  $x$  к  $A$ , от незнания к знанию, но и состав осуществленного знания. В знании « $л$ ; есть  $A$ »  $x$  не утрачивается, не становится ненужной, уже покинутой или преодоленной позицией, а сохраняется как необходимый момент, в отношении которого мыслится  $l$ ; *о $x$  есть  $A$*  равносильно *«х есть  $A$ »*. Иначе говоря, содержание<sup>^</sup>, отвлеченное от  $x$ , есть только заместитель  $Ax$  – содержания, мыслимого укорененным в предмете и осуществляющим свой подлинный смысл лишь в единстве с предметом, т. е. с еще нераскрытыми сторонами бытия. Эти дальнейшие стороны, через связь с которыми впервые сполна осуществляется смысл  $B$  мыслятся в  $Ax$  (т. е. в суждении « $x$  есть  $A$ ») как *могущие* быть реализованными, как полнота, которая *таится* в  $A$  и может быть раскрыта в его определении, т. е. они мыслятся именно символически, потенциально; и так как  $A$  осуществимо только вместе с ними, то они, так сказать, заражают  $A$  своей потенциальностью.

Таким образом, сохраняя различие между символическим мышлением (в котором еще никакое содержание, никакая часть не выделена актуально из  $x$ , а все как бы погружено еще в более или менее непроницаемый туман неизвестности, и туман этот отличается от тьмы полной неизвестности только тем, что мы начинаем сознавать в нем или за ним смутные очертания содержаний) и мышлением осуществленным, в котором часть предмета уже предстает нам вполне освещенной, и лишь сливается с другими, еще не вырисовавшимися его частями, мы должны вместе с тем признать, что в силу единства частного с целым такое осуществленное мышление не только сопутствуется мышлением символическим иных содержаний, но и образует с последним неразделимое единство, благодаря которому всякое знание частного содержания остается не сполна осуществленным и включает в себе момент незавершенности, т. е. символичности. Различие между первым и вторым типом мышления состоит лишь в том, что в первом случае символом подлинного знания служит нечто, что само по себе не содержит никакого знания (а есть лишь какое-либо переживание, сопутствуемое слепым чувством его смысла, т. е. путиот него к содержанию знания), во втором же случае символом подлинного знания служит незавершенное начало этого знания.

Быть может, возразят: содержание  $A$ , мыслимое в суждении « $x$  есть  $A$ », может означать не только  $Ax$ , т. е. актуализованное частное содержание на почве более или менее смутных, непроясненных, символически намеченных содержаний, но и  $Abcd$ , т. е. часть на почве адекватно мыслимой системы целого; и в этом случае мы будем иметь подлинно–интуитивное знание определенности  $A$ . Имея полноту целого  $Abed$ , мы вместе с ним и на почве его имеем и все его частные содержания:  $A$  мыслится при этом, как неотделимая часть  $Abed$ , т. е. непосредственно и непрерывно слитая с фоном того иного содержания  $bed$ , в связи с которым актуально осуществляется его смысл. – Мы отнюдь не отрицаем, что суждение « $x$  есть  $l$ » (или синтетическое суждение « $A$  есть  $B$ », равнозначное суждению « $x$  есть  $AB$ ») может мыслиться на почве актуальной интуиции, объемлющей полноту целого, т. е. на почве интуиции

*abed*. Напротив, выше мы старались показать, что именно интуиция частной системы во всей ее полноте и на почве системы всеединства, как целого, есть единственное условие достоверного знания любого частного содержания; и в той мере, в какой мы вправе приписать хотя бы некоторым содержаниям нашего знания полную достоверность, мы обязаны признать наличность обосновывающей ее интуиции целого. Но весь вопрос в том, каково отношение суждения, выделяющего частную определенность или отдельную связь определенностей, к интуиции целого, т. е. что из этой интуиции сохраняется в самом суждении.

Встанем на точку зрения обладания совершенной, т. е. сполна осуществленной, интуицией и спросим себя, какой смысл с этой точки зрения имеет суждение «*x* есть *A*». Очевидно, оно значит: «*x*, раскрывшись, *кака БаЗ*, тем самым, обнаруживает в себе отдельное частное содержание *A*». Другими словами, мы имеем в этом суждении две части или два момента, как бы два этапа в переходе от *x* к *A* – «*x* есть *abed*» и «*abed* есть *Ax*». Смысл первой части ясен сам собой: он означает переход от предмета в состоянии неведомости к предмету раскрытому, к интуиции целостного содержания предмета. Но какое значение имеет второй этап пути? Отчего, собственно, мы не можем остановиться на первом итоге, и для чего нам нужен, что прибавляет к нашему знанию второй этап пути? Очевидно, что в лице *abed* как полноты мыслимого содержания предмета дано, в смысле содержательности или материальной полноты, высшее, чего мы можем достигнуть; переход от *abed* к *A* в этом отношении не обогащает, а обедняет знание. Быть может, скажут: здесь нет никакого перехода от большого к меньшему, никакого обеднения знания; в суждении «*abed* есть *A*» сознается именно само *abed* во всей своей полноте, но только со стороны *A*. Но ведь вопрос в том и заключается, что значит сознание *abed* «со стороны *A*». Если бы суждение «*abed* есть *A*» было просто тождественно интуитивному обладанию самим *abed*, т. е. утверждало бы только наличность самого своего предмета *abed*, то мы должны были бы прийти к нелепому выводу, что, например, суждения «*x* есть *A*» и «*Ax* есть *B*» в случае, если они опираются на интуицию *abed*, тождественны между собой, так как и *A*, и *B* содержатся в единстве *abed*, и, следовательно, в их лице оба раза мыслилось бы одно и то же. Очевидно, в суждении «*abed* есть *A*» предмет интуиции подвергается какому-то видоизменению, и так как это видоизменение ничего не меняет в предметном содержании интуиции (ибо в *abed* уже заключено *A*), то оно может быть только изменением количественным. Но количественное изменение, которое в данном случае может быть только уменьшением, т. е. обеднением, было бы совершенно бессмысленно, если бы дело ограничивалось только им как таковым. Оно приобретает смысл только как следствие некоторого *формального* видоизменения. А именно, *abed*, рассматриваемое со стороны заключенного в нем *B* преобразуется из чистого или сплошного единства в *отдельную определенность* на почве единства остального. Сущность этого преобразования нам известна: иметь определенность *A* значит единство предмета рассматривать как (*A* + поп–*A*), ибо определенность *A* создается именно через полагание его отношения к  $\eta\eta$ –*B* т. е. через усмотрение его на почве единства (*A*+поп–*B*). Таким образом, в суждении «*abed* есть *A*» дано преобразование *abed* в (*A*+поп–*A*); но  $\eta\eta$ –*A* есть содержание, определенное только своим отношением к *B* оно есть  $\chi$  в его отношении к *A*. И, таким образом, суждение «*abed* есть *A*» есть преобразование *abed* в *Ax*, т. е. в единство *A* со всем «иным», мыслимым не со стороны своего положительного содержания, а только со стороны своей роли, как необходимой почвы или фона для *B* – иначе говоря, с «иным», мыслимым как таковое, т. е. исчерпывающим свой смысл своей ролью члена отношения, необходимого для конституирования определенности *A*. Другими словами, поскольку мы мыслим отдельную определенность *A*, мы самой сущностью определенности как таковой вынуждены мыслить окружающее и связанное с ней иное содержание в форме л, т. е. как нечто, лишь символически намеченное, а не осуществленное. Таким образом, знание определенностей или отвлеченное знание *опирается*, правда, на интуицию всеединства, но не тождественно самой интуиции и поэтому, так сказать, в момент своего осуществления вытесняет ее и замещает собой, в известном смысле возвращая сознание назад к его исходной точке, к предмету, как *x*, уже преодоленному в интуиции.

Но для чего, в таком случае, нужно отвлеченное знание наряду с интуицией, если оно есть

только регресс, шаг назад по сравнению с ней? Ответ на этот вопрос уяснится сам собой, если мы конкретно представим себе сущность различия между интуицией и отвлеченным знанием. Когда мы созерцаем адекватно, т. е. на почве осуществленной интуиции, какойлибо частный предмет, то нам, очевидно, недостаточно как бы единым умственным взором окинуть всю полноту системы целого, в связи с которой сполна уясняется содержание данного предмета; нам необходимо, кроме того, проследить поочередно каждый член мыслимого многообразия в отдельности. Так—возвращаясь к рассмотренному выше примеру— для того чтобы подлинно постигнуть сущность «силлогизма», нужно прежде всего интуитивно сознать, как единство, систему логики в целом, т. е. единство всех многообразных соотношений, через связь с которыми осуществляется значение понятия силлогизм; но этого мало: осознав это единство, мы должны затем остановиться на каждом его члене в отдельности и последовательно перебрать их все через посредство ряда отдельных суждений, и лишь в системе всех этих суждений мы имеем подлинный осуществленный смысл исследуемого понятия. Для чего нужно это повторное обладание многообразием в форме расчлененного, разложенного на отдельные члены множества, когда то же самое многообразие уже имеется интуитивно в непосредственной связи с единством целого, на почве которого оно непосредственно дано? Ответ ясен сам собой: природа отвлеченного знания такова, что всякий мыслимый предмет является в нем замкнутой определенностью, а это значит: он становится *единым* в себе и *отличным* от «иного» содержанием, некоторым целостным, простым В которое конституировано отличием от поп—А. Благодаря этому всякий предмет, в данный момент созерцаемый, предстает как единство, и многообразие может быть прослежено только последовательным рядом отдельных актов внимания. Отвлеченное знание многообразия осуществимо лишь через *дискурсивность*, т. е. через последовательное прохождение членов многообразия. В силу этого свойства отвлеченного знания содержание интуиции, в котором непосредственно дано единство многообразия, грозит всегда утратить для нас момент многообразия и слиться для нас в сплошное безразличное изнутри единство определенности. Возвращаемся опять к нашему примеру: интуитивная форма, в которой нам предстает область логики как единой системы многообразия, и обладание которой необходимо для достоверного и точного знания подчиненных этой области частных содержаний— эта интуитивная форма, как только мы сосредоточим внимание на этой области и захотим, так сказать, подлинно овладеть ею, усвоить ее, подчинить ее нашей мысли, исчезает, *сменяясь понятием*, в котором «логика» предстает нам как сплошное единство, т. е. как то «общее», что присуще всем отдельным логическим содержаниям и в своей общей безразличной природе определено лишь отношением к иным областям. Лишь сосредоточив внимание на частных содержаниях в отдельности, мы можем, руководясь как бы воспоминанием об исчезнувшей интуиции, по очереди, член за членом, воссоздать в последовательном движении ее многообразие. Благодаря этому целостное содержание интуиции *abcd*, или интуитивное обладание предметом, необходимо должно сопровождаться рядом частных интуиций *Ax*, *Bx* и т. д., которые, каждая в отдельности и все вместе, как последовательные члены ряда, образуют природу осуществленного, т. е. основанного на интуиции, отвлеченного знания и выражаются в ряде суждений *ox* «*x* есть *A*», «*Ax* есть *B*» и т. д. (или же в умозаключении: д: *cczъA*, *Ax* есть *B* следовательно, *A* есть *B*, и т. п.).

4. Но каким образом, в таком случае, возможна сама интуиция всеединства, интуиция единства многообразия, которая есть как бы нарушение самого закона определенности, конституирующего сущность нашей мысли? Прежде всего, здесь следует говорить, конечно, не о «нарушении» закона определенности, а о его преодолении, т. е. о восхождении к такой области, в которой он уже не имеет силы. Закон определенности «нарушается» лишь в пределах самого отвлеченного знания— в тех случаях, когда благодаря неосуществленному, символическому (в узком смысле слова) мышлению в мысль вкрадывается неотчетливость, в силу которой *A* смешивается с поп—*A* или произвольно перемещаются границы, отделяющие *A* от поп—*A*. Где же мы имеем дело с непрерывностью, которая, как было указано, является условием возможности отдельной определенности (ибо *A* возможно лишь через отношение к поп—*A* на почве единства  $A + \eta\sigma\eta\text{—}A$ ), там нет места для применения закона определенности. По



существо на этот вопрос нет и не может быть иного ответа, кроме ссылки на непосредственный опыт мысли, в котором дана эта интуиция. В лице интуиции всеединства мы имеем дело с действительным преодолением обычных, так сказать, нормальных условий мышления – что, конечно, не значит, что она есть какая-либо «ненормальность». Это есть подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигать лишь на мгновения, чтобы потом, спустившись в нормальную сферу дискурсивности, обладать в форме отвлеченного знания уловленным и хранящимся в воспоминании содержанием интуиции. Исключительность этого познавательного отношения ясно обнаруживается в его психологической природе, например, в том, что оно далеко не в такой мере доступно сознательному управлению, т. е. подчинено вниманию, руководимому волей, как обычная форма познания. Усиленным напряжением внимания можно многое уяснить, т. е. достигнуть большой ясности и точности понятий, но лишь при условии, что этому уже предшествовало подлинное, творческое, т. е. интуитивное проникновение в мыслимое содержание; само же это проникновение имеет форму внезапного «просветления», как бы неожиданного «дара свыше», достижению которого, правда, часто содействует напряжение внимания, но не в форме непосредственного, сознательно осуществления поставленной цели, а в форме такого воздействия на сознание, которое создает в нем условия, благоприятные для этого приобщения истины (часто, впрочем – и это есть даже преобладающий случай – сознательные усилия здесь ни к чему не приводят, а истина раскрывается внезапно, когда мы перестали к ней стремиться, причем остается неясным, в какой мере мы можем отнести этот результат на счет предшествовавших усилий). Вся эта довольно общеизвестная психологическая сторона интуиции, т. е. условия и формы ее возникновения в сознании, нас здесь не касается. Но если всмотреться в содержание ее, вернее сказать, если уловить, не всматриваясь анализирующим вниманием, что нам дано в самый момент, когда мы испытываем такое «просветление», то мы убедимся, что мы на краткое мгновение имеем тогда перед собой в едином познавательном акте и, следовательно, как единство, бесконечное многообразие, и что воспоминание о нем, т. е. позднейшее, так сказать, затемненное, вновь потенциализованное обладание этим единством многообразия служит нам затем руководящей нитью в построении системы отвлеченных определенностей. В этом смысле платоновое определение знания, как воспоминания, – в особенности представленное в «Федре» мифологическое описание, как смертные души в своем движении в небесной области на краткое мгновение выдвигают «головы» «за пределы неба», в «наднебесное место», улавливают более или менее полно вид идеального мира и затем живут воспоминаниями о нем – содержит в мифической оболочке вполне точное психологическое и логическое уяснение природы интуиции.

В самом психологическом факте существования такого познавательного состояния вряд ли возможны вообще разногласия – настолько он многократно засвидетельствован не только всеми художниками и религиозными мыслителями, но и множеством творческих умов в области научного знания, и так легко его подметить в самих себе, если только раз обратить на него внимание. Разногласия вызывает лишь оценка его познавательного значения. Часто интуицию признают лишь «догадкой», т. е. считают за особое состояние символического мышления, состояние, в котором улавливается сразу многообразие содержаний, но которое не равносильно обладанию самими этими содержаниями, а есть лишь еще неоправданное допущение о предмете. Все развитые выше соображения не допускают такого отождествления интуиции с «догадкой».

Мы оставляем в стороне вопрос об условиях возможности «догадок»; для нас достаточно того, что догадка (поскольку она оправдывается) *есть предвосхищение* содержания предмета в состоянии необладания предметом, тогда как возможность знания требует подлинного обладания предметом, которое дано лишь в интуиции. При воспроизведении интуиции в содержании суждения, т. е. отвлеченного знания, не исключена, конечно, возможность заблуждений, так как мы руководствуемся в нем лишь *воспоминанием* осуществленной и уже прошедшей интуиции; но интуиция как таковая, по самому понятию своему безошибочна, есть созерцательное обладание самим предметом и так же отличается от догадки, как видение вещей

при ясном свете отличается от ориентировки на ощупь в темноте. Поэтому на вопрос о критерии подлинной интуиции, т. е. о том, как нам узнать, где мы действительно обладаем предметом и где имеем лишь догадку о нем, можно дать лишь ответ, который давно уже дал Спиноза: «подобно тому, как свет делает явным и себя, и темноту, так и истина есть показатель и самой себя, и заблуждения».

На гораздо большие трудности наталкивается, и потому больших разъяснений требует изложенное выше учение о неадекватности содержания отвлеченного знания целостному предмету, как он дан в интуиции. В каком смысле можно здесь говорить о неадекватности?

Что по своему качественному *материалу* содержание знания не «выдумывается» нами, не есть «продукт нашей мысли», а есть именно содержание самого предмета – это было нами установлено в первой части нашего исследования как самоочевидное условие возможности знания, и мы, конечно, не хотим здесь посягать на этот вывод. Для того чтобы понять смысл указанной нами «неадекватности», надо вспомнить намеченное выше (гл. VI) понятие металогического сходства между отдельными определенностями и самим всеединством. Это сходство есть вместе с тем, как было указано, и несходство; не будучи логическим различием, оно вместе с тем не есть и *тождество*. Поэтому, как мы видели, знание не просто повторяет содержание самого предмета, а перелагает его на свой язык. Этим намечен совершенно своеобразный характер неадекватности отвлеченного знания. В нем мы через совокупность определенностей и их систематическую связь по частям, в последовательном движении от «одного» к «другому», воссоздаем то, что само по себе есть единство, и что мы имеем в интуиции как единство неисчерпаемого многообразия. Это необходимое преобразование цельного знания в знание раздробленное – знания *самого предмета* в смысле непосредственного обладания им самим в знание о *предмете* – есть не только количественное или формальное изменение. Это есть вместе с тем своеобразное качественное изменение, правда, не изменение материально–предметного качества содержания, которое означало бы просто заблуждение, т. е. подмену подлинного содержания предмета вымышленным, несуществующим содержанием, а изменение качества мыслимого в смысле его *значительности*, или в смысле *единства впечатления*, образующего непосредственно его сущность для нас. Когда мы сравниваем «сам предмет», как он дан нам в интуиции, со всем содержанием, которое мы можем в форме определенностей и их связей высказать в отвлеченном знании о нем, то мы непосредственно сознаем, что содержание это одновременно и совпадает, и не совпадает с самим предметом. По сравнению с последним оно есть, как говорится, «то, да не то». Это выражение имеет для нас вполне определенный и изъяснимый смысл, который ясен из всего вышеизложенного. Содержание отвлеченного знания есть, с одной стороны, содержание самого предмета, ибо в содержании предмета ничто не меняется из-за того, что мы мыслим его изолированно, как определенность, выделенную из всего иного. Напротив, закон определенности непосредственно утверждает, что  $A$  есть всегда  $A$ , т. е. что каждый признак имеет сам по себе абсолютно–определенное и тождественное себе содержание, – все равно, мыслится ли он обособленно или как часть более сложного целого, в котором он содержится. Этот закон, таким образом, обеспечивает нам, что производимый нами анализ ничего не изменяет в объекте, не прибавляет к нему ничего субъективного и, с другой стороны, ничего не уничтожает в нем, а точно воспроизводит его собственную природу. Мысленно обособляя какойлибо признак  $A$  в составе сложного целого  $abc$  и впредь отчетливо распознавая его в последнем, мы хотя и совершаем некоторую умственную операцию над объектом, но именно такую, которая касается не самого объекта, а только нашего познавательного отношения к нему, и лишь уясняет нам то, что содержалось в объекте до всякого анализа. Мы, конечно, уничтожаем этим актом тот комплекс, каким представлялся нам объект до анализа, и заменяем его синтезом логически расчлененных элементов; мы как бы разделяем некоторое единство на части и снова складываем его из них, причем в этом процессе нам впервые уясняется механизм этого единства. Но так как, согласно закону определенности, природа каждой такой части тождественна самой себе, т. е. независима от сочетаний, в которые она вступает с чем-либо иным, то конечный продукт этой операции – единство содержания, различенное и состоящее из

отдельных частей – должно быть также тождественно самому себе. С другой стороны, однако, это тождество между суммой частных содержаний и их единством в предмете имеет силу лишь постольку, поскольку сохраняет силу сам закон определенности. Мы видели, однако, что сфера действия этого закона предполагает над собой, в качестве своего источника, иную сферу – сферу единства противоположного, – в которой этот закон уже не имеет силы. В связи с этим нам уяснилось, что целое, как единство многообразия, не может быть признано тождественным совокупности своих частей, а есть неразложимое единство, некоторое простое «нечто», которое, правда, внутри себя ведет к своим частям, содержит их в себе и в этом смысле стоит к ним не в отношении исключения, как  $A$  к  $\text{pop-}A$ , но вместе с тем не стоит к ним и в отношении тождества. Всякое единство многообразия, в *качестве* единства, имеет, таким образом, свой особый смысл, который утрачивается при разложении на части и последовательном сложении его по частям, подобно тому, как химическая смесь имеет качества, отличные от качеств не только каждого из ее элементов в отдельности, но и всех их вместе взятых, как множества отдельных элементов.

Специфическое качество, принадлежащее единству как таковому, тем самым утрачивается при обозрении этого единства, т. е. при отношении к нему как к множеству. Часть целого, поскольку она мыслится в самом целом, т. е. как неотъемлемый момент последнего и в неразрывной связи с ним, соучаствует в *качестве* целого, тогда как изолированное рассмотрение этой части, при котором полнота отношения к целому более или менее исчезает или присутствует только потенциально, уничтожает эту сторону части, состоящую в ее единении с целым и его качеством. Благодаря этому отвлеченное знание, оперирующее с отдельными определенностями и обзирающее комплекс  $abc$  только как синтез отдельных  $Ax$ ,  $Bx$ ,  $Cx$ , т. е. как синтез частей, мыслимых не в связи с положительным содержанием других частей, а только в связи с неопределенным (потенциальным) «иным», необходимо означает качественное обеднение самого предмета, связано с утратой невыразимого качества целостности или жизненности, присущего самому предмету. В силу этого, прежде всего, всякое отдельное суждение, в котором из всей полноты предмета актуально выдвинута лишь одна или две стороны его, выражает не только меньше того, что оно «подразумевает» в самом предмете, но и – тем самым – нечто иное, чем природа самого предмета, ибо в нем как бы испаряется аромат живой полноты, присущий предмету. Поэтому всякое суждение, поскольку упускается из виду эта его необходимая неадекватность предмету, и высказанное в нем обособленное содержание смешивается с подлинной природой его предмета, оказывается прямо *ложным* – ложным, конечно, не в том обычном смысле, в котором ложность суждения равнозначна истинности противоречащего ему суждения, а в том смысле, в котором ложность равносильна односторонности, упрощенности, неполноте, или – на точном логическом языке – в том смысле, в котором истина заключается в совмещении противоположных определений. Если суждение « $x$  есть  $1$ » рассматривается как адекватное выражение природы  $1$ , так что наряду с ним считается недопустимым суждение « $x$  есть  $\eta\eta-A$ » (недопустимым вообще, а не в определенном частном отношении, ибо поскольку  $x$  есть  $A$ , оно очевидно не есть  $\eta\eta-A$ ), то оно становится в этом смысле ложным. В некоторых случаях это ясно само собой и всеми признано. Так, если мы считаем возможным охарактеризовать нравственную природу человека каким-либо одним или немногими определениями, например, в суждении «этот человек – зол» или «этот человек – добр» видим исчерпывающее выражение природы человека, то мы всегда заблуждаемся. Известна фальшь тенденциозных описаний, делящих людей на героев и извергов, и еще более невыносимая фальшь соответствующего практического отношения к людям, в котором живое чувство правды заменено неподвижными, схематическими убеждениями, и человек вместо сложности и взаимоограничивающей связи многообразных черт, присущих жизни, видит в жизни только немногие, обособленные, резко противоречащие друг другу определения.

Могло бы показаться, что это неприменимо к другим случаям, именно там, где суждение имеет своим предметом не конкретное, а именно отвлеченные стороны бытия как таковые, что, например, суждение «злость есть порок» может иметь значение абсолютной истины, которое не присуще суждениям о конкретных предметах. Однако во всяком предмете заключена полнота

определений, не исчерпаемая какой-либо одной стороной; и суждению «злость есть порок» могут быть противопоставлены, например, суждения, что злость есть выражение некоторой энергии жизни или что она часто бывает лишь искаженной формой благородных влечений и т. п. И даже такие суждения, как «сумма углов треугольника равняется двум прямым», или « $1+1=2$ » не составляют в этом отношении исключения. Сколь бы достоверны они ни были, они суть лишь неполные выражения природы тех геометрических и математических объектов, на которые они направлены. Подлинный смысл всякого частного определения раскрывается именно в той *полноте* определений, с которыми оно связано и которые, следовательно, подразумеваются в нем, но остаются не выраженными актуально; поэтому истинный смысл суждения приобретает, лишь поскольку оно мыслится как член целостной системы, т. е. именно на почве целостного содержания предмета. Быть может, скажут, что если *отдельное* суждение в указанном смысле всегда неадекватно, то в системе суждений, объемлющих совместно всю сферу предмета, мы достигаем в этом смысле адекватного знания. И, конечно, поскольку мы мыслим эту систему как *единство*, мы имеем в ней адекватное выражение предмета. Но не говоря уже о том, что таким адекватным выражением была бы лишь система абсолютно законченная, не содержащая никаких пробелов и неопределенностей и что такая система есть лишь конечный, фактически сполна неосуществимый идеал знания, – многообразие содержаний, мыслимое как *единство*, перестает уже быть системой суждений или отвлеченных определенностей. В его лице мы имеем именно интуицию самого предмета, тогда как в форме суждений, т. е. связей определенностей, система дана нам только по частям, как ряд сменяющих друг друга односторонних определений, – ряд, который имеет своей *целью* изображение интуитивного единства предмета, но осуществляет эту цель именно только через отдельные суждения, т. е. через множество односторонних, неадекватных отображений предмета.

Здесь применимо именно известное бергсоновское уподобление отвлеченной мысли кинематографическому изображению, которое через ряд прерывистых снимков стремится воссоздать живую и непрерывную полноту предмета и всегда лишь до некоторой степени достигает своей цели. Сама идея такой необходимой неполноты и прерывистости отвлеченного знания, в отличие от сплошности предмета, как он дан в интуиции, принадлежит, конечно, не Бергсону, а есть общее, исконное достояние едва ли не всей философии, ориентирующейся на интуицию. Из необозримой литературы этого вопроса приведем здесь лишь два суждения, из которых одно принадлежит близкому нам по времени русскому мыслителю Льву Толстому, другое же есть суждение глубочайшего древнего теоретика интуиции Плотина.

«Во всем, почти во всем, что я писал, мной руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой для выражения себя; но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна и без того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами нельзя...»

«В здешнем мире одна часть возникает из другой, и каждая есть только часть, там же (в интеллектуальном мире, достигаемом интуицией) каждое истекает всегда из целого, и есть одновременно и часть, и – целое: оно преподносится как часть, но обнаруживается как целое острому взору, подобному взору Линкея, проникавшему до глубины Земли, согласно мифу, намекающему на это интеллектуальное зрение». «Там все едино, здесь же, в силу разделенности отображений, одно есть это, а другое – иное, подобно тому, как в семени все совместно, и каждое есть все, и нет в отдельности руки и в отдельности головы; здесь же все обособляется друг от друга, ибо это только отображения ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$ ), а не истина». «В мире разума... часть представляет целое и все близко друг другу, и не отделено одно от другого, и ничто не становится только «иным», отчужденным от всего остального». Поэтому хотя в силу дискурсивного мышления души мы мыслим всегда отдельные частные понятия, но в каждом из них потенциально заключено целое, и истинное знание состоит в разумении, в связи с понятиями, того сплошного единства многообразия, которое образует сущность интеллектуального мира: все частные содержания «суть только части единого, и как бы элементы его, и все вместе образует единую сущность, разделяемую лишь нашими

размышлениями...; мы как бы выделяя доли этого единства, полагаем каждую, как нечто единое..., не сознавая, что мы не знаем ее сразу в целостности; и выделяя содержание по частям, мы снова связываем части, будучи не в силах надолго задержать их стремление слиться друг с другом; поэтому мы отпускаем их назад в целое и позволяем стать единством или, вернее, *быть* единством».

Таким образом, отвлеченное знание, опираясь на интуицию всеединства, никогда не может исчерпать ее полноты; а так как полнота содержания есть условие адекватности знания, ибо подлинный смысл частного определения заключен в его связи с полнотой всеединства, то отвлеченное знание необходимо неадекватно, воспроизводит предмет лишь в *схеме*, которая в количественном, а потому и качественном отношении отстает от оригинала. Содержание отвлеченного знания относится к самому предмету приблизительно также, как географическая карта или план к реальному географическому объекту, который они отображают: оно дает схему, которая, с одной стороны, точно соответствует очертаниям и соотношениям реальности, схемой которой оно является, и, с другой стороны, преобразует живую и целостную полноту реальности в механическую копию, лишенную самостоятельной жизни и имеющую лишь заимствованную ценность.

Подлинно адекватное знание может дать лишь такое изображение предмета, которое пытается воссоздать эту интуицию как таковую. Задача такого изображения есть задача *искусства*.

5. Но приведенная выше формулировка неадекватности отвлеченного знания у Платона содержит еще одну мысль, которой мы можем и должны воспользоваться. Соотношение *между* содержанием отвлеченного знания и содержанием интуиции Платон изображает как соотношение между двумя мирами, двумя областями бытия – между сферой чистого духа и сферой земной жизни. Эта идея имеет глубоко существенный логический смысл. Существование неадекватности отвлеченного знания мы считаем уясненным вышеприведенными соображениями. Но каково значение этой неадекватности? Имеем ли мы право называть содержание отвлеченного знания просто ложным, приравнять его к вымыслу, т. е. к тому, что есть только как психическое образование и не имеет иного, объективного места в бытии? Мы видели выше, что «ложность» этого содержания есть ложность особого рода, и что осуществленное отвлеченное знание должно быть резко отличаемо от символического мышления, в котором предмет совсем не предстает как таковой сознанию и в котором одном лишь возможны заблуждения в обычном смысле слова. Следовательно, мы отнюдь не вправе приписывать содержанию отвлеченного знания только субъективное значение, считать его психическим продуктом, не изображающим само объективное бытие. К тому же выводу можно прийти и на основании другого соображения. То, что отличает содержание отвлеченного знания от самого предмета, есть его подчиненность закону определенности. Но какое значение имеет сам этот закон? Должны ли мы считать его выражением своеобразной природы человеческого мышления, как психического явления, например, считать его следствием «дискурсивности» человеческого мышления? С таким допущением невозможно согласиться, так как оно противоречит самому смыслу этого закона. Закон определенности есть закон всякого мыслимого содержания вообще, или – точнее говоря – условие, в силу которого всякое содержание становится впервые вообще мыслимым. Ставя его в зависимость от частных свойств некоторой ограниченной реальности, мы тем самым пытаемся усмотреть основание высшей, т. е. наиболее общей идеальной истины в некотором частном реальном факте, что противоречиво; это все равно, что усмотреть источник значимости математических истин в шарообразности Земли или чем-либо подобном. Ведь всякое такое частное содержание – в том числе и то, что мы называем «человеческим сознанием», – само есть тоже «мыслимое содержание» и в качестве такового уже подчинено закону определенности, так что не может логически предшествовать ему. И, с другой стороны, во всяком суждении, в котором мы пытаемся *отрицать* объективное значение закона определенности или *сомневаться* в нем, мы *пользуемся этим же законом*, а так как самому этому суждению мы приписываем объективное значение, то тем самым мы уже признаем объективное значение и его условия, – закона

определенности. Следовательно, в лице этого допущения мы имеем дело с таким абсолютным скептицизмом, который, как мы пытались это показать выше, неосуществим с логической своей стороны (см, выше гл. ГУ, 5). Но если так, если закон определенности есть закон самих мыслимы *^содержаний*, т. е. черта, присущая самому бытию, то и обусловленное им отвлеченное знание выражает содержание самого бытия. Но как же, в таком случае, сочетать этот вывод с утверждением неадекватности содержания отвлеченного бытия?

Для нас сомнение это решается очень просто, хотя решение это, будучи вполне в духе античной мысли, противоречит сложившимся привычкам новой и, в особенности, современной философской мысли. А именно мы должны различать слог/ *бытия разного гносеологического и тем самым онтологического достоинства*, и в силу этого можем признать, что то, что соответствует низшему, менее истинному бытию, вместе с тем не соответствует абсолютному или высшему бытию, – тому, что есть  $\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ . Система отвлеченных или замкнутых определенностей, в которой отвлеченное знание выражает свой предмет, есть не вымысел, а адекватное изображение самого бытия, *поскольку оно есть такая система*. Но оно есть такая система только производным образом, и притом так, что это производное бытие немислимо как подлинная или самодовлеющая реальность, а мыслимо именно лишь как производное и неадекватное своему основанию состояние бытия как целостного единства. Отвлеченное знание есть знание системы частей, но не знание целого; в целом, конечно, реально не только целое как таковое, но и производное от него многообразие частей; но части не имеют самостоятельного бытия в себе самих, а все их бытие укоренено в бытии абсолютного целого. Поэтому хотя части не «вымышлены», а присутствуют в целом, они в качестве *самостоятельных реальностей* не существуют; и знание, дающее нам вместо истинно–сущего лишь производно–сущее, имея объективное значение, тем не менее не адекватно своему предмету. Быть может, возразят, что с этой точки зрения отвлеченное знание было бы неадекватно лишь если бы оно притязало быть знанием целого, но что оно остается истинным в качестве знания именно системы частей. Однако при этом след ует уяснить себе, что содержание части здесь само состоит именно в ее отношении к целому и потому может быть усмотрено только в целом; иначе говоря, истина о вторичном или производном бытии в качестве самодовлеющей истины вообще невозможна, так как всякое знание имеет в конечном счете только один предмет – само всеединство; или – что то же – знание производного бытия есть тем самым несовершенное или неадекватное знание, ибо всякое адекватное знание или всякая истина есть совпадение с самим предметом, а единственным предметом знания является само всеединство.

Но мы можем пойти еще дальше. Платоновское деление бытия на «истинно сущее» и «только кажущееся бытие» (даже, поскольку последнее мы понимаем, не как «иллюзию» нашего сознания, а как *phaenomenum bene fundatum*, как «отображение», как бы рождающееся из недр самого бытия) – это деление, лежащее в основе обычной метафизики, недостаточно в том отношении, что «истинным бытием»,  $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$ , оно признает все же лишь часть бытия, тогда как истинное бытие есть лишь всеединство. А именно, под всеединством нельзя разуметь целое, поскольку целое берется в *отличие* от своих частей. Подлинное всеединство, не имеющее ничего вне себя, есть целое лишь как единство *целого и частей*.

Поэтому та сфера бытия, которая раскрывается отвлеченному знанию, есть не только производное бытие, бытие «явлений» в отличие от *самого бытия*, но тем самым есть и момент самого бытия, поскольку к его сущности принадлежит именно эта необходимость являться в своих «отображениях». Момент чистой рациональности, выражаемый в содержании отвлеченного знания, подчиненного закону определенности, есть свойство самого бытия. Истинное бытие или предмет знания, как он дан в интуиции, есть не всеединство как то, что остается *за вычетом* той его стороны, которая выражается в системе определенностей, а всеединство как то, что, *включая в себя* систему определенностей, *не исчерпывается ею* и являет в ней лишь производную свою сторону.<sup>^</sup>Всеединство есть, как не раз было указано, единство единства *множественности*; это определение его приводит здесь к утверждению, что оно есть единство самого себя и своего иного, т. е. системы определенностей. И предмет интуиции не может, следовательно, быть противопоставлен содержанию отвлеченного знания;

как *негсологически отличное* от последнего; он может быть противопоставлен ему лишь, как *единство* множественности противостоит множественности, отрешенной от единства.

Отвлеченное знание есть, как мы видели, знание множественности частей как совокупности замкнутых определенностей; металогическое единство предмета интуиции превращается в нем в систему понятий, т. е. в определенное и упорядоченное множество содержаний. Отсюда ясно, что проблема отношения содержания отвлеченного знания к предмету для своего окончательного уяснения требует исследования понятий единства и множества, т. е. понятия *числа*. С другой стороны, выше (в гл. III) мы видели, что отношение между субъектом и объектом, представлением и предметом, или сознанием и бытием, по существу конституируется моментом времени, ибо это есть отношение между временным потоком переживаний, направленным на сверхвременное единство, и самим сверхвременным единством. Доселе мы употребляли понятия «временного», «вневременного» и т. п., как будто они непосредственно очевидны. Однако эти понятия содержат ряд сложных проблем. Поэтому наше исследование должно завершиться также анализом понятий времени и вневременности и уяснением их соотношения в бытии и знании. Это уяснение должно дополнить понятие предмета как всеединства и окончательно определить отношение к нему отвлеченного знания.

### **Часть третья. Конкретное всеединство и живое знание**

δεῖτῃν πρῶτοις λεγομένην οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιάν, ἀλλ' εἶναι πλήρως τὸ εἶναι. πλτ|ρες δὲ ἐστὶ τὸ εἶναι, δταν εἶδοζ τοῦ νοεῖν καὶ *Qit*λν λάβη. ὁμοῦ ἀρα τὸ νοεῖν, τὸ ζί^ν, τὸ εἶναι ἐν τῷ δντι.

Плотин, Ennead. V, 6,6.

### **Глава 10. Время и число**

Ex eo, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas.

Николай Кузанский, Idiotae. III, cap. 6.

εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς, εἰ κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου βίον ζοῆν εἶναι, ἀρ ἂν δοκοῖ τι λέγειν,

Плотин, Ennead. III, 7,11.

Когда вдумываешься в понятие времени, то первое, что бросается в глаза, есть близость между *временем* и *числом*. Эту близость усмотрел и определенно высказал уже Аристотель; в новой философии она была снова выдвинута Кантом и является в настоящее время предметом живого обсуждения. Близость эта может быть выражена, однако, в двух противоположных формах: либо *время* признается основанием числа, либо – напротив – *число объявляет* ся основанием времени. Первое имело места, как известно, у Канта, но в настоящее время это утверждение не пользуется успехом ни у современных математиков, ни у большинства философокантианцев; с уяснением «чистого», логического характера числа гораздо более приемлемой представляется обратная теория, сводящая время к числу. С другой стороны, в новейшее время обратила на себя внимание теория Бергсона, которая, в противоположность этому распространенному, невольно навязывающемуся убеждению о близости между числом и временем, подчеркивает коренную противоположность того и другого.

Мы оставляем пока не решенными все эти проблемы. При избрании способа и порядка обсуждения природы времени мы руководимся лишь, во-первых, общей презумпцией о близости между числом и временем (которая не опровергнута, а разве лишь дополнена теорией Бергсона), и, во-вторых, презумпцией в пользу первенства числа. В силу этого мы считаем себя вправе начать с обсуждения проблемы числа; выводы наши должны показать, в какой мере наши презумпции были правильны.

1. Одно можно считать в настоящее время достаточно уясненным и едва ли не общепризнанным в сложном и спорном вопросе о природе числа: это – сознание основополагающего значения числа как одной из высших и *общиалогических* категорий. Это

усмотрение основополагающего логического характера числа само собой ведет к уяснению несостоятельности всех теорий числа, для которых число есть некоторый частный объект знания, некоторая конкретная реальность. Усматривается ли эта реальность в самих вещах «внешнего мира», т. е. понимается ли число, как реальное качество или свойство, познаваемое из опыта (как это имеет место у Милля), или эта реальность переносится в область «психического» и число признается результатом некоторых особенностей психического процесса мышления, – все такого рода эмпиристические и психологистические теории идут вразрез с подлинной логической или категориальной природой числа, в силу которой все мыслимое *eo ipso* подчинено уже числу; таким образом, отыскание числа в какой-либо частной области конкретного бытия необходимо содержит ложный круг. Принципиальное опровержение такого рода теорий в связи с уяснением природы числа как идеального начала составляет заслугу замечательной книги Фреге об основаниях арифметики. Число не может быть опытно воспринимаемым свойством вещей, ибо оно относится ко всему мыслимому без исключения и независимо от всякого восприятия. На этом же основании оно не может быть и свойством психического процесса; и все попытки психологического выведения числа уже предполагают его и в конечном итоге сводятся к высмеянному Расселом типу определения: «число 10 есть результат десяти актов внимания». Однако именно это усмотрение основополагающего логического характера числа, показавшее несостоятельность наивных эмпиристических и психологических теорий числа, приводит к весьма существенной трудности при построении положительной теории числа. Если уяснить себе до конца, что число есть некоторая первичная категория, с самого начала присутствующая во всяком содержании знания, что, например, уже момент общего предполагает единство и множественность (как это было ясно уже Платону), или что уже в различии *одного* понятия *от другого* – различии, без которого не может, по-видимому, обойтись ни одна мысль – уже молчаливо присутствуют понятия «одного» и «двух», то возникает вопрос: как вообще возможна теория числа, которая не заключала бы в себе круга?

И действительно, самые выдающиеся и ценные своей логической чистотой теории числа не избежали опасности такого круга. Мы имеем здесь прежде всего тип теории, впервые выставленный Фреге и в существенных чертах воспроизведенный Расселом и Кутюра. Этот тип теории исходит из мысли, что основой числа является понятие «совокупности» или «класса», и выводит числовые понятия из отношений между членами классов. У Рассела и Кутюра теория эта стоит в связи с современным «учением о множествах» (*Mengenlehre*), основанным Георгом Кантором. Ценность учения о множествах для общей теории числа в настоящее время, конечно, не подлежит сомнению: она содержит плодотворное расширение математического горизонта и показывает, что ряд конечных чисел есть только частный случай «хорошо упорядоченного множества» вообще. Казалось бы, здесь открывается возможность выведения понятия числа: ибо если «множество вообще» предшествует конечному числу, то последнее может быть выведено из него с помощью некоторых дополнительных понятий («порядка», «однозначного приурочения» и т. п.). Здесь, однако, обнаруживается коренное различие между математической и чисто логической или философской теорией числа: то, что вполне законно с чисто математической точки зрения, т. е. для развития систематического соотношения между разными числовыми формами, оказывается логически – порочным, если брать его как философскую теорию числа, т. е. как логическое выведение *понятия* числа. Математик, подобно всякому исследователю частной сферы, сосредоточивается лишь на понятиях, образующих частный предмет его исследования, и не обращает внимания на общие логические предпосылки, лежащие в основе *всяких понятий вообще*. Поэтому, чисто математически можно справедливо сказать, что, например, расселево определение единицы, как «класса классов, не равных нулю и таких, что, еслих есть *u* и *y* есть *u*, тол: тождественно с *y*, каковы бы ни были значениях *iu*», *не* опирается на понятие «двух», и тем самым на предполагаемое им понятие *одного*, ибо эти понятия действительно не заключены в *содержании* данного суждения. Тем не менее столь же бесспорна та простая мысль, что нельзя говорить об *x* и *y*, не предполагая уже логического понятия «двух», ибо это понятие *использовано* нами, заключено в логической *форме* суждения об *l*; и *y*. И соответствующая критика рассматриваемой теории у Наторпа и Пуанкаре



неопровержима. Вообще говоря: если общее понятие «множества» по своему содержанию логически предшествует понятию числа, то, *t* другой стороны, в качестве родового *понятия*, т. е. единства *системы понятий* вообще, оно уже неизбежно является *определенным* множеством и тем самым предполагает число. Не только старая, «аристотелевская» логика, но и новейшая логистика уже опирается в этом смысле на арифметические категории и потому бессильна их обосновать.

Мы не останавливаемся на второй известной математической теории числа – на теории Дедекинда – потому, что она занимает промежуточное место между теориями фрегевого типа и теорией, выводящей число из идеи порядка или отношения, и более вразумительно и философски ясно выраженной в учении о числе, развитом Г. Ф. Липпсом и Наторпом. Рассмотрим ее в превосходном изложении Наторпа, в котором эта теория высказана с наибольшей зрелостью и продуманностью.

2. Число, в качестве категории, вытекающей из чистого мышления, опирается на основное свойство мышления, рассматриваемого с его логической стороны. на полагание связи (Setzen von Beziehung); связь эта («синтетическое единство» Канта) есть единство моментов *обособления* и *объединения*, и потому есть связь двух отдельных терминов, причем термины не даны вне самой связи, а именно ею и полагаются; термины эти логически различаются между собой, как логически предшествующий и последующий члены. Оба члена, с одной стороны, разделены и исключают друг друга, и, с другой стороны, приурочены друг к другу и в этом смысле совместно образуют единство, т. е. в новой связи могут играть совместно роль одного члена, чем дано понятие нового, второго «одного»; и точно так же противочлен первой связи может в иной связи играть роль первого члена. Мы получаем, таким образом, незамкнутый ряд, в котором каждый элемент может в отношении последующего быть первым членом, и в отношении предыдущего – противочленом, и точно так же быть частью объемлющего единства (из двух или более терминов) и, следовательно, с другой стороны – единством частей. В этом уже даны необходимые предпосылки для порядкового и количественного числа: последовательное отношение члена к противочлену дает ряд «первый, второй, третий...», тогда как в отношении самой связи каждый из членов есть «один» и часть объемлющего единства («двух», «трех» и т. д.).

Это понимание числа с замечательной последовательностью и логическим изяществом применяется Наторпом для всех основных числовых понятий современной математики. Эти детальные проблемы философии арифметики нас не касаются; мы должны только коснуться представленного Наторпом объяснения сложения, так как оно существенно дополняет его теорию. Логически ряд чисел определен порядком их связи так, что каждое число есть логический уникум, и что ряд 1,2,3,4... остается *единственным*. Но что значит в таком случае  $1 + 1 = 2$ ? Откуда здесь берется вторая единица, если каждое число как таковое существует лишь в единственном числе? Или как мы можем мыслить  $3 + 2$ , если 3 в ряде чисел следует за 2 и мы обязаны после 3 мыслить только 4? Ответ Наторпа опирается на уяснение природы числа как отношения. 1 есть 1 в отношении предшествующего ему нуля; но это же полагание, в качестве исходной точки для своего последующего, есть 0 в отношении к 1. Поэтому  $1 + 1$  означает собственно

0 1

o 1,

а равенство  $1 + 1 = 2$  равнозначно пропорции  $1 + 1 = 0 + 2$ , т. е. суждению, «переход от 0 к 1 и затем от этой единицы, рассматриваемой, как 0, к новой единице эквивалентен переходу от 0 к 2». Точно так же  $3 + 2 = 5$  означает: если то, что в первом счете стояло на третьем месте, в новом счете будет принято за исходную точку (= 0) и от него отсчитано 2, то итог последнего счета будет эквивалентен простому счету от 0 до 5.

В какой мере эта теория удовлетворительно разрешает свою задачу? Что обоснование числа на понятии ряда, протекающего из логической природы мысли как отношения, т. е. как единства отдельности и связности, заключает в себе верную и глубокую мысль, – в этом вряд ли можно сомневаться. Логика «марбургской школы» имеет в теории числа то явное

преимущество перед обычной логикой, что она не исходит, как из первоначально–данного элемента, из понятия, а пытается усмотреть корни понятия в суждении, как в «порождении» или двуединстве разделения и объединения. Этим, казалось бы, дана гарантия, что число не будет с самого начала контрабандно внесено в ход рассуждения вместе с готовым элементом «понятия», а, наоборот, основные категории математики и логики будут развиты одновременно. И тем не менее фактически Наторпу не удалось избежать того же рокового круга, который мы (и сам Наторп) усмотрели в иных теориях числа, опирающихся на готовые логические понятия. Ближайшим образом этот круг бросается в глаза в приведенной теории сложения. То, что в одном счете есть единица, в другом, новом счете есть опять 0. В *новом* счете, очевидно, значит: во *втором* счете. Но откуда взялся этот второй счет? Ссылка на психологическую возможность повторения счета, очевидно, недопустима, ибо в понятии «повторения» число 2 же допущено. Наторп ссылается на объективное основание – на относительность числа: то, что в качестве противочлена в отношении своего исходного числа есть единица, в то же время в качестве исходного члена есть ноль. Но если так, то мы никогда не можем дойти до 2 и будем иметь только вечный переход от 0 к 1 и вечное превращение этой единицы обратно в 0. Если нам возразят, что в одном отношении единица обращается в 0, оставаясь в другом отношении единицей, в силу чего следующий член в одном отношении есть опять единица, а в другом – 2, то мы опять поставим вопрос: откуда берутся эти два отношения? Или это понятие «двух отношений» (которое на следующей ступени должно быть, очевидно, заменено уже «тремя» и далее 4, 5... отношениями) таково, что оно предполагает уже числа 2,3 и т. д., т. е. числовой ряд, и в таком случае мы имеем явный порочный круг, или же оно не предполагает числа, и тогда как и в какой форме его следует мыслить? При дальнейшем анализе тот же порочный круг – или та же невыявленность возможности его избежать – должны быть признаны и в исходной точке исследования. В основу теории числа кладется понятие связи, которое необходимо требует *двух* терминов. Не предвосхищено ли уже в лице этой двоицы число? Мы, конечно, хорошо понимаем, что с таким обвинением надо быть чрезвычайно осторожным, не смешивая простое употребление слова с действительным использованием *понятия*, которое оно обычно обозначает. В данном случае сам Наторп говорит нам, да иначе и не могло быть в силу общих предпосылок его теории, что два термина не существуют независимо от связи или отношения между ними, а впервые *созидаются* этой связью, как единством обособления и объединения. Таким образом, здесь, казалось бы, все обстоит благополучно: не готовое понятие «двух» положено в основу теории числа; напротив, теория эта есть как бы лишь развитие заранее высказанной мысли о рождении терминов и их связей из «чистой мысли» как синтетического единства. И, однако, в действительности это все же не так. Здесь мы снова касаемся основного недостатка логики «марбургской школы», с которым нам в иной связи уже пришлось иметь дело (ср. гл. VII, 3). Учение о суждении как связывании двух (или мно, – гих) содержаний, заменяется в ней учением о суждении как единстве отношения, из себя порождающем само многообразие связуемых терминов. Эта теория совершенно справедлива со своей отрицательной стороны, но неосуществима в своем положительном содержании. Исконное единство (Ursprungseinheit), справедливо требуемое этим учением, не может быть понято как единство *отношения*. Отношение есть, ведь, отношение *между* чем-то, и если это что-то не существует вне самого отношения, то, с другой стороны, отношение немислимо вне соотносящихся членов. Мы имеем строгую соотносительность между понятием отношения и понятием членов отношения, и ни одно из этих двух понятий не может быть признано первичным. Но если так, то, исходя в теории числа из понятия отношения между членом и противочленом, мы действительно уже предполагаем эти два члена, вне которых немислимо и само понятие отношения. Быть может, скажут, что в последнем счете понятие отношения или связи опирается в логике «марбургской школы» на понятие «исконного единства» или «единства изначала» (Ursprungseinheit) и, следовательно, мыслится как строгое единство. И действительно, в этом понятии намечено нечто, способное иметь силу «освобождающего слова» не только в теории числа, но и в теории знания вообще; и то, что это слово по крайней мере вообще *высказано* или что в философии Канта впервые расслышан недосказанный намек на

эту мысль, есть крупнейшее событие в истории теории знания. Но непротиворечивое развитие этого понятия несовместимо с панлогизмом, с учением о самодержавном творчестве чистой мысли или чистого знания. У Когена «изначало» дано в особом «суждении изначала»; но суждение всегда высказывает некоторое частное содержание знания или, по крайней мере, выражает определенный особый элемент бытия (или знания); поэтому у Когена «исконное единство» обречено быть таким особым элементом знания, тогда как оно по его же замыслу должно быть условием всякого знания вообще. Этот недостаток в теории Когена правильно отмечен Наторпом.

Но зато, последовательно блюдя «чистоту» знания, как самодовлеющей *мысли*, он приходит к выводу, что «исконное единство» совсем не дано мысли как ее основа, а есть лишь ее последняя цель, и что в знании единство есть лишь единство связи, взаимозависимости разделения и соединения. Этим глубокая область, намеченная Когеном, утрачена уже в своей чистоте, и сохранено лишь *производное* от нее. В знании как *таковом* (т. е. в том, что его отличает от предшествующего ему начала) чистое единство уже не существует; оно дано лишь в форме единства *отношения*, т. е. такого единства, которое не может быть источником множественности (и, следовательно, числа), так как оно само соотносительно множественности, т. е. противостоит ей и в этом смысле ее предполагает.

Тщетно утверждать, что отношение *порождает* свои термины: отношение как таковое есть порождаемое, а не порождающее; и дерзость утверждения, возводящего бесплодное «отношение» в достоинство высшего творящего начала, карается тем, что мнимые творения его оказываются незаконнорожденными. Понятие, как член отношения, остается произвольно допущенным, а с ним вместе оказывается предвосхищенным и число. Подлинное и творческое единство достигнуто не там, где члены отношения сведены к самому отношению, ибо этим осуществлено лишь абстрактное единство, вне себя имеющее множественность, а там, где члены отношения вместе с самим отношением сведены к конкретно-единой основе как единству единства и множественности, или единству целого. Не замена «субстанциальных понятий» «функциональными», а усмотрение основы, из которой проистекает соотносительность «субстанциальности» и «функциональности» в понятиях, дает надлежащее и плодотворное выражение высшего единства как последней опорной точки знания.

3. Из сказанного уже ясно, в чем мы усматриваем единственный подлинный источник, из которого может быть выведено понятие числа. На первый взгляд могло бы показаться, что нашим утверждением, что всякое рассуждение, опирающееся на понятия, уже предполагает число и потому в теории числа ведет к ложному кругу, мы отрезаем себе все пути для построения теории числа. И действительно, мы испытываем мало охоты попасть в забавное положение тех математиков и логиков, которые начав с признания укорененности числовых понятий в самих основах логики, развивают затем общую математическую логику, исходя из ряда определений и постулатов, т. е. опираясь на готовую форму понятия, которая, по их же собственному учению, уже предполагает число.

Но какая же вообще теория может обойтись без употребления понятий? И не уничтожается ли этим соображением, вместе с теорией числа, возможность всякой философии вообще, как уяснения первичных начал знания, так как, ведь, всякое философское рассуждение, в качестве совокупности суждений и понятий, очевидно, уже пользуется тем, что оно должно вывести? Однако именно это сходство между положением теории числа и положением всякой «первой философии» вообще указывает, что здесь еще остается открытым какой-то путь. А именно: *пользоваться* понятиями еще не значит *опираться* на них. Мы опираемся на употребляемые нами понятия лишь в том случае, если содержание этих понятий входит в состав оснований нашей мысли. Там же, где мы пользуемся какими-либо понятиями лишь как орудиями восхождения к содержаниям, логически им предшествующим, где наши допущения являются лишь *πρότερον προς ημάς*, позволяющая нам дойти до *πρότερον τη φύσει*, – употребление понятий не равнозначно логическому использованию их как оснований. Поэтому там, где – как в теории числа и в первой философии вообще – речь идет об уяснении начал, лежащих в основе всяких понятий вообще, – пользование понятиями допустимо при условии,

что с помощью понятий, именно через отрицательное их использование, мы возвысимся до области, предшествующей всякому понятию вообще. Эта общая мысль лежит в основе всего учения об «отрицательном богословии» (*θεολογία ἀλοφρακτική*) и была логически развита в теории Николая Кузанского о «*docta ignorantia*», – как о достижении, через посредство знания, области «неведения», т. е. области, предшествующей понятиям. Лишь в силу того, что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще; и тем же путем может и должна быть развита теория числа.

Отсюда ясно, что построить теорию числа значит вывести число из того единственного мыслимого «содержания» (поскольку здесь еще можно говорить о «содержании»), в котором как таковом нет логических, а следовательно, и математических определений – из всеединства как исконного единства. На первый взгляд могло бы показаться, что и здесь мы обречены на ложный круг, ибо всеединство есть во всяком случае нечто единое, и притом единое, очевидно вмещающее в себе множественное; тем самым, казалось бы, числовые понятия молчаливо уже допущены в понятии всеединства. Это было бы действительно так, если бы всеединство было простым сочетанием единства и множественности, или соотносительной связью того и другого. Мы видели, однако, что всеединство должно пониматься как начало, предшествующее как раздроблению на отдельные определенности, так и их связи между собой. Если мы предварительно допустим гипотетически, что определенности *A, B, C*, каждая в отдельности, суть «единое», а их совокупность  $A + B + C$  есть «множество», то всеединство столь же мало характеризуется в своей собственной природе наличием в нем отдельных «единиц», как и множественностью этих единиц: оно не тождественно ни *A, B, C*, взятым в отдельности, ни их совокупности  $A + B + C$ , а есть, напротив, то, что мы выразили символом  $(abc\dots)$  – единство как непрерывность без отдельных частей. Что оно как таковое не есть множество, ясно само собой; но не тщетно ли будет отрицать, что оно есть единство? Здесь, однако, нужно различать *сдинсвологическое*, которое необходимо противостоит множественности и полагает ее вне себя, от единства металоогического, как начала, из себя самого полагающего соотносительные моменты единства и множественности. Отдельная определенность *L* есть единое *на почве* многого: она, как мы знаем, мыслима лишь в связи с  $\eta\eta$ –*D* т. е. как член «комплекса» или системы (= многообразия)  $A$ ; напротив, всеединство не имеет ничего вне себя и, следовательно, есть не единое в смысле члена ряда, а единое только в смысле отсутствия множественности. Его единство есть «*абсолютное единство*», в отличие от «*логического*» (и тем самым от «*математического*») единства, которое конституирует единицу в ее противопоставленности как следующей за ней единице, так и самому множеству. Поэтому, исходя из всеединства, мы действительно не предполагаем математических понятий единого и многого, а восходим к тому, в чем, как таковом, этих моментов еще нет и из чего они должны возникнуть. Всеединство не есть единство множественного, а возвышающееся над обоими этими моментами «единство единства и множественности»; и даже эта его характеристика, к которой мы не раз прибегали, выражает не его собственную положительную природу, а лишь его отношение к производным от него моментам; оно есть не определение сущности всеединства, а лишь средство наметить его исключительный, эминентный смысл, его отличие от обычного логического единства.

4. Для того чтобы облегчить и сделать более очевидным это выведение числа из всеединства, мы сознательно покинем на время трудноуловимую область чистой идеальности, которая есть истинная родина числа, и возьмем исходным пунктом нашего размышления логически производное отношение счисляющего сознания к счисляемым объектам. С упреком в психологизме мы просим обождать; дальнейший ход нашего размышления будет состоять именно в устранении всего производного, т. е. логически незаконного, в наших первоначальных допущениях.

Пусть мы перечисляем некоторое множество предметов, т. е. останавливаем внимание на каждом в отдельности и затем переходим от одного к другому. С самого начала ясно, что множество это не должно необходимо быть нам «дано» эмпирически, присутствовать в

восприятию: мы ведь можем считать отсутствующее, как и присутствующее, непредставимое («государства», «эпохи», «добродетели», «теории» и т. п.), как и наглядно данное.

В чем смысл этого исчисления? Очевидно, что, когда мы говорим, намечая отдельные предметы: «первый, второй, третий...» или «один, два, три...», то мы этим не указываем на свойства или особенности каждого предмета в отдельности: все на свете может безразлично быть «первым», «вторым» и т. д., тогда как, например, обозначения «белый», «красный» и т. п. выражают действительную качественную природу самих объектов. Смысл обозначений «первый», «второй» и т. д. лежит не в качественной особенности самих счисляемых предметов, а в установлении мысленной связи между ними. «Второй» есть второй не сам по себе, взятый в отдельности, а в отношении «первого», и точно также «два» есть не качество каждого при этих двух предметах, и даже не качество их обоих, вместе взятых, а именно само отношение *совместности*. Ближайшим образом счет обнаруживает, таким образом, следующий смысл. Остановившись первоначально внимание на чем-либо, мы фиксируем его как некоторое «это»; рядом с «этим» находится иное, и когда мы переводим взор на него, оно тоже становится некоторым «это»; но оно есть не просто «это», а вместе с тем в отношении предыдущего «это» *есгиное*; таким образом, в связи с предыдущим «это», мы характеризуем его как «*иное это*»; «второе» и значит «*иное это*». Переходя затем дальше, мы опять намечаем «это», которое есть не только «иное это» в отношении ближайшего предыдущего, но, так как последнее само было уже «иным этим», то новое «это», которое мы теперь имеем в виду, есть «это, иное, чем иное это» или «это» как «иное в отношении иного этого» (как бы «вдвойне иное это»), и это и значит: *третье*, и т. д. Удержание предыдущего при переходе к последующему и связывание последующего с предыдущим ведет вместе с тем, очевидно, к таким логическим продуктам, как «это», «это и иное это», «это, иное это и иное иного этого» и т. д., т. е. к количественным числам или суммам один, два, три и т. д.

Теперь проверим, какие из принятых нами условий счета, т. е. мысленного созидания числового ряда, были действительно для него необходимы. Можно ли сказать, что единственным и необходимым условием его является реальная наличность множественности предметов? Что это условие не есть единственное, т. е. не есть достаточное основание образования числового отношения, ясно само собой, ибо если бы мы, переводя внимание с одного предмета на другой, в то же мгновение теряли из мысленного взора предыдущий предмет, то мы не могли бы составить числового ряда, и не пошли бы дальше повторения «один – один – один» и т. д., причеи это «один» означало бы не число 1, так как последнее мыслимо лишь в связи со следующими за ними 2,3 и т. д, а простое «это – это – это»; никакого числового ряда для нас не возникало бы, не было бы и *для нас* самой множественности. Таким образом, из того, что множество предметов реально существует, еще не вытекает, что оно нам известно или дано; «данность» множества опирается лишь на возможность *воспроизвести* его. Но если так, то есть ли реальная наличность множества предметов вообще необходимое условие созидания соответствующего числового ряда? Уже возможность вести числовой ряд до бесконечности говорит против этого. Вообразим себе, что все сущее исчерпывается двумя предметами. Осуждены ли мы остановиться при воспроизведении этого множества на числе два? Легко понять, что нет: когда от первого мы дошли до второго, то мы ведь можем вернуться назад опять к первому предмету, причеи *для нас*, т. е. в нашем счете, в этот момент то, что мы раньше называли первым предметом, будет уже третьим. В самом деле, перейдя от «этого» к «иному этому» и обратившись назад к предыдущему «этому», мы в его лице будем иметь теперь не просто «это», а именно «это, как иное в отношении иного этого (второго)», т. е. *третье*. Если обозначить данные нам два предмета буквами  $L$  и  $L$ , то при переходе от  $A$  к  $B$  мы создаем первое соотношение, воспринимая<sup>^</sup> на почве предшествовавшего ему  $L$  или в связи с ним, т. е. строя  $ряд L - AB$ ; возвращаясь *от AB* обратно к тому, что само по себе, т. е. независимо от нашего счета, есть  $A$ , мы будем иметь его на почве уже созданного  $AB$ , т. е. оно в самом счете будет для нас уже *не A*, а  $ABA$ ; следующее за ним  $B$  будет, следовательно,  $ABAB$ , и мы можем продолжать в этом счете без конца. Можно привести и конкретный пример этого гипотетического соотношения: так, два движения колеблющегося маятника – направо и

налево – в своем накоплении измеряют бесконечное число секунд. Но для возникновения у нас числового ряда нет надобности даже в том, чтобы были даны два предмета – достаточно и одного. В самом деле, один предмет, в качестве «этого», во всяком случае, в силу самого смысла определенности, предполагает вне себя «иное». Всякое  $A$ , как мы знаем, есть  $A$  лишь в отношении поп– $A$ . Раскрывается ли нам этот поп– $D$  как некоторое определенное  $B$ , или нет – несущественно. Само поп – $A$  уже в качестве такового ведь есть во всяком случае что-то, и хотя бы в этом смысле уже есть иное это; ведь для того чтобы иметь некоторое «это», достаточно на чем-либо вообще фиксировать внимание, и в этом отношении  $\eta\eta$ – $L$  ничем не хуже какого-нибудь  $\wedge$  или  $C$ . Так, на почве единого данного нам  $D$  которое с необходимостью как бы рождает из себя свою тень  $\eta\eta$ – $D$  мы получаем числовой ряд:  $\eta\eta$ – $D$  отбрасывая в свою очередь свою тень на  $D$  превращает его в поп–поп– $D$ , т. е. в  $A$  на почве  $\eta\eta$ – $D$  или  $D$  в отношении к ( $D$ –поп– $D$ ), и т. д.

Сделаем теперь еще один шаг в устранении допущенных нами предпосылок этот единый мыслимый объект, который достаточен, в качестве единственного исходного пункта для образования числового ряда – с какой своей стороны он нам собственно необходим? Очевидно, что все его собственные свойства, за исключением только одного того, что он есть вообще что-то мыслимое, для нас совершенно безразличны. То, что нам необходимо, есть не какоелибо своеобразное, специфическое содержание, а содержание вообще как таковое, т. е. как логическая форма «этости», *haecceitas*, возникающая просто в силу закона определенности, в силу того, что из предмета вырастает содержание, как определенность, т. е. как отдельность от иного и связанность с иным. В самой формальной природе содержания, как  $D$  отличного от поп– $L$  и связанного с ним, нам дано уже достаточное условие для образования числового ряда. Таким образом, если мы исходили из допущения переходя от «этого» к «иному», в качестве движения, вне себя предполагающего *то, от чего и к чему* оно совершается, то мы видим теперь, что – как бы ни смотреть на объективное бытие этих моментов – в образовании числового ряда они во всяком случае не играют никакой роли. Числовой ряд создается не самими предметами, а лишь формой предметности, не какой-либо «этой» вещью, а самой категорией «этого» как такового. То, что мы называли «переходом», мы должны, следовательно, признать *созиданием ряда*. Мысль наша не должна прицепляться ни к чему готовому, чтобы, переходя от одного к другому, упорядочить, т. е. поставить в ряд, эти готовые содержания; напротив, свободным полаганием момента определенности она создает, через необходимое отображение «этого» в «ином», числовой ряд.

Наконец, еще один, последний шаг по тому же пути устранения излишних предпосылок Кто же собственно создает здесь числовой ряд? Наше сознание в лице психологического процесса передвижения внимания? Ясно, ведь, что не наше счисление образует числовой ряд, а, напротив, числовой ряд есть условие возможности счисления как его воспроизведения во временном процессе сознания. Закон определенности, как мы видели выше (гл. IX, 5), есть не психологический закон, и дискурсивность нашей, человеческой мысли есть не его основание, а лишь отражение в нашем сознании его онтологического значения. А так как числовой ряд создается именно законом определенности, через отображение «этого» в «ином», то не мы создаем его, а он есть объективное свойство сферы бытия, подчиненной закону определенности. Правда, нашей мысли, как было только что указано, нет надобности в *реальной* множественности предметов, чтобы дойти до числового ряда; но сам числовой ряд как таковой есть не творение психологического *п/юцесса* нашей мысли, а результат действующих в ней объективных логических отношений. Логическое образование числового ряда мы, следовательно, получим, если отвлечемся в нашей мысли от того, что относится к ее временному течению. Мы должны, таким образом, сказать: числовой ряд порождается законом определенности через необходимое в нем отображение «этого» в «ином».

5. Могло бы казаться, что загадка числа этим уже разрешена; в действительности же мы здесь лишь подошли к ее началу – приблизительно к тому же началу, которое дано в изложенном выше учении Наторпа о числе как созидании ряда. В самом деле, в этой стадии нашего размышления мы непосредственно стоим перед новой трудностью. Пока мы исходили

из двойственности между готовой, присущей объекту множественностью и движением внимания, последовательно пробегающим эту множественность, понятие «перехода от одного к другому» имело вполне понятный смысл. Теперь же, когда речь у нас может идти уже не о переходе, а о *созидании*, одного и другого, причем основой этого созидания мы признаем только чистое отношение между «этим» и «иным», как оно обусловлено законом определенности, возникает следующее сомнение. Отношение между «этим» и «иным» есть единое отношение, которое, конечно, ничуть не меняется оттого, что прилагается к разным объектам; раз отношение к реальным объектам должно быть вообще устранено, то излишне даже прибавлять, что передвижение категориального отношения «этости» по всему полю мыслимых содержаний в самом этом отношении ничего не меняет. Откуда же берется в таком случае превращение этого единого отношения в множество разных отношений, превращение «этого» в «иное это», «иное иного этого» и т. д., в котором мы усмотрели источник числового ряда? Мы говорили о том, что, когда «иное» *опять* становится «этим», *прежнее* «это» сохраняется, так что рассматриваемое «это» к нему *присоединяется*, мыслится в *связи с* ним, и потому характеризуется не просто как «это», а как «это в отношении этого», т. е. как иное или второе это. Но во всех этих словах: «опять», «прежний», «новый», «присоединение» и пр., тайна числа – само число 2, а на следующей ступени число 3, и т. д. – уже предположены. Закон определенности, на который мы опираемся, сам по себе знает только одно отношение; в нем самом не заключено основание для какого-либо *повторения*, и, следовательно, числовой ряд только мнимо выведен нами.

Легко наметить пункт, который образует средоточие этой трудности: это есть момент превращения «иного» как такового в «это», которое тем самым является новым или «вторым этим». Простое передвижение внимания с одного на другое, как указано, ничего не объясняет: оно есть только передвижение основной формы «это – иное» по внешнему полю сознания – передвижение, которое ничего не меняет во внутреннем существе самой формы. Для того чтобы эта перемена, обуславливающая создание числового ряда, действительно произошла, необходимо, следовательно, чтобы «иное» *именно в качестве иного*, т. е. сохраняя свою функцию противочлена в категориальном отношении «это – иное», вместе с тем приняло на себя функцию первого члена (стало «этим»); ибо лишь в этом случае мы получим искомое «новое» или «второе» это. Между тем ближайшим образом «иное» как таковое есть, так сказать, вечная противоположность «этого»; оно по существу своему есть то, что противостоит «этому» как его запредельное/Каким образом преодолевается этот дуализм, и несовместимость «этого» с «иным» сменяется их единством в понятии «иного этого»?

Однако при более глубоком рассмотрении нетрудно подметить, что в самой формулировке этой трудности заключено некоторое смешение понятий. Связь между «этим» и «иным», сама первичная форма  $Ax$ ; как «это–инаковость», будучи началом, *в силу которого* действует закон противоречия, т. е. в силу которого всякое содержание в качестве «такого-то» отлично от своего «иного» – не может в свою очередь быть подчинена этому началу. Сама категория «этого» как таковая не противоположна категории «иного», ибо здесь нет вообще двух категорий (иначе ведь мы опять впали бы в порочный круг), а есть только одна категория «это–инаковости». С другой стороны, она едина тоже не в обычном, а лишь в своем собственном, металогическом смысле: ибо в обычном смысле едино только «это», в противоположность «иному этому», т. е. и логико–математическое единство уже опирается на эту категорию и потому к ней самой неприменимо. Это соображение показывает, что в лице понятия «иного этого», к которому мы свели понятие числа, мы не имеем непреодолимой трудности, т. е. логического противоречия. Но пока еще не видно, откуда оно все же берется, т. е. почему оно необходимо. Однако уяснение металогической природы всеединства как единства «этого–иного» непосредственно ведет к разрешению этой задачи.

Основное соотношение, из которого мы исходим, – начало «этого–иного», – не есть, как указано, двойственность между раздельными моментами «этого» и «иного», а есть исконное единство «это–инаковости», единое  $Ax$  как неразложимое «это–и–прочее». Это есть высшее единство замкнутости и связи, фиксированности и неисчерпанности, стоянки и продолжения

(как это было развито выше, в гл. V) или – говоря старыми платоновскими словами – *покоя* и *движения*. (При этом вряд ли нужно еще раз повторять, что это двуединство, которое мы логически выражаем как единства двух разных моментов, не предполагает ни числа 2, ни даже понятия логического различия, ибо оно само является *условием*, в силу которого только и возможно последнее.) Но это единство таково, что его внутренняя сущность необходимо влечет к *удвоению* и размножению. В самом деле, единство это не есть простая совместность разных или противоположных начал – «этого» и «иного», – а есть абсолютное единство, т. е. полная взаимопроникнутость. Но число и есть выражение этой взаимопроникнутости с одной ее стороны. Числовой ряд определен, как мы видели, тем, что «иное» рассматривается, как «это», в силу чего мы имеем «иное это» или «второе», а вместе с ним «это и иное это», также рассматриваемое как некоторое «это», т. е. как единство *двух*. Другими словами, момент движения, поскольку он сам есть «это», т. е. есть *покой*, или – что то же самое – единство покоя и движения, взятое как *только* единство, т. е. как покой, и есть основа числа. *Число есть всеединство, рассматриваемое* под формой «этого», – под формой абстрактного единства или *определенности*; точнее говоря, оно есть та производная сфера всеединства, в которой последнее целиком выражено в одном из своих моментов – в форме определенности.

Во всеединстве как таковом мы имеем чистое единство «это–инаковости», единое слитное *ах*, но поскольку оно мыслится подчиненным закону определенности, это единое *ах* превращается в *A* в отличие от  $\eta\eta$ – $\Pi$  и, следовательно, становится *частью* целого; но тем самым и *поп*–*A*, начало «иного», становится тем, что остается в целом за вычетом этой части, т. е. *тоже* частью или *второй частью*. Нельзя мыслить «это» *в отличие* от иного, не мысля тем самым «иное» *также в отличие от «этого»*, т. е. не превращая его в самостоятельную определенность или в новое «это». Таким образом, единство «это–и–прочее» превращается в связь двойственности «это–и–иное», которое тем самым означает «это – и – это», т. е. «это и второе это». Но произведенное распространение категории «этости» и на противочлен необходимо требует, в связи с собой, и расширения категории инаковости. «Иное» как таковое отныне стоит уже позади этого нового образования: «это и второе это» означает: (это – и – второе это) и прочее (иное). Тем самым «это и второе это», противопоставленное «иному», становится само единством, и мы имеем не только порядковое число (первое, второе), но и количественное число два, которое таким же путем ведет к понятию «третьего», а на его почве к «трем», и т. д..

Последний источник числа заключен, таким образом, в том, что форма определенности как таковая внутренне связана с моментом *движения, перехода*, так что немислима вне последнего. Так как всеединство содержит в себе момент движения, то и всеединство под формой определенности должно выразить этот момент. И он выражен в том, что определенность, как «это» в отличие от «иного», как «ограниченное» на фоне безграничного, как «часть» целого, которое она не исчерпывает собой, уже подразумевает в себе момент *«продолжения»*, то первичное «и», которое ведет к образованию числа и множественности. «Это» немислимо иначе, как в форме «начала»; оно есть, по существу, начальный пункт движения, ведущего к другому, второму «этому», оно в себе уже таит момент «первого», соотносительный «второму» и, следовательно, *многому*. Разделение всеединства на «это» и «иное это» опирается на момент движения, перехода, последовательного прохождения, как на первичный момент самого бытия. Всеединство как таковое есть чистое единство покоя и движения, единства и неисчерпаемости; выражаясь терминами Николая Кузанского, оно есть единое « $\eta\eta$ –aliud», как единство *idem* и *aliud*. Но рассматриваемое как *idem*, т. е. как абстрактное единство определенности, оно распадается на «это» и *«продолжение»*, на покой и становление; и этот момент становления, фиксированный как особое, т. е. определенное содержание, и есть источник размножения, числового ряда. Определенность есть, по существу, по самому своему понятию часть целого; поэтому всеединство под формой определенности становится целым, состоящим из *многих* частей, как бы целым, осуществляемым по частям, ибо предполагаемое частью «продолжение», выделяясь, превращается во все новые части. Если бы в самом всеединстве не было этого момента перехода, продолжения, как необходимого



соотносительного противочлена единству или определенности, – если бы можно было представить себе абсолютное бытие как чистую неподвижность, то понятие множественности и числа было бы совершенно неосуществимым. Само собой разумеется, что наше понимание числа отнюдь не должно быть понято так, как будто перечисление, в смысле психического процесса, протекающего во времени, есть источник множественности предметов. Такого рода номиналистически–психологическое объяснение нам совершенно чуждо. Момент движения или перехода, о котором здесь идет речь, совсем не тождествен с перечислением как психическим процессом математического мышления в сознании отдельной личности: в этом отношении достаточно отметить, что числовой ряд бесконечен, процесс же перечисления всегда ограничен; далее, что числовой ряд есть ряд единственный, перечислений же может быть множество, и т. д. Напротив, как уже было указано, момент движения, перехода, продолжения, лежащий в основе числа, может пониматься только как момент самого абсолютного бытия, и психический процесс перечисления есть с этой точки зрения лишь приобщение человеческого сознания к этому абсолютному движению, приобщение, которое, конечно, отнюдь не тождественно своему объекту. Психический акт счета должен быть, следовательно, отличаем от логического смысла счисления как такового и лишь в последнем, а не в первом, лежит для нас основание числа. Если учесть это, то вневременность числа не будет противоречить учению, что в основе числа лежит момент перехода. Мы оставляем пока в стороне вопрос, в каком отношении стоит этот момент перехода или продолжения к понятию времени. Для нас здесь достаточно лишь того, что момент вневременности в числе, поскольку его действительно необходимо мыслить, означает лишь идеальность числа, т. е. то, что число не есть нечто, возникающее и уничтожающееся во времени. Но этим отнюдь не предрешен вопрос, мыслима ли числовая множественность как идеально данная *сразу* и *целиком* или же в состав множественности, наряду с моментом единства, необходимо входит момент перехода от одного к другому, момент последовательности иосуществленности по частям. И в этом отношении достаточно указать, что в этом моменте заключено именно то, что делает множественность множественностью, ибо все «сразу и целиком данное» есть тем самым именно единство, а не множественность. Единство есть либо абстрактное единство – единство в *противоположность* множественности, либо же всеединство как единство единства и множественности, т. е. как начало, возвышающееся *над* обоими этими моментами. Ни в том, ни в другом единстве как таковых нет множественности. Следовательно, множественность необходимо предполагает момент неисчерпанности, продолжения, и возникает впервые на его почве.

«Когда разум – говорит Николай Кузанский–поодинокке (*singulariter*) постигает единое и, фиксируя (*sigillatim*), созерцает его, как «вот это» (*hoc ipsum*), то мы называем это единицей... И из того, что разум Бога одно понимает так, а другое – иначе, возникла множественность вещей».

Таким образом, источником числа является момент определенности в силу того, что он необходимо связан с моментом продолжения и благодаря этому раздробляет абсолютное единство на ряд последовательно проходимых членов–единиц. Число есть *отражение стихии движения в сфере покоя*.

6. Но не сводится ли это, попросту говоря, к тому, что в основе числа лежит время? Не возвращаемся ли мы, следовательно, к воззрению, едва ли не единодушно отвергнутому как философией, так и математикой, как к взгляду, несовместимому с чисто логической природой числа? И не содержится ли в этом воззрении ложного круга, поскольку само время нельзя мыслить иначе, как на почве числа, именно на почве понятий одного, другого, третьего?

Это сомнение мы имели бы право отвести простым указанием, что мы отнюдь не утверждали, что отмеченный нами момент движения или «продолжения» тождествен понятию времени. Однако с самого начала ясно, что он как-то родственен ему, и сущность этой близости, как и различия между ними, может быть выяснена лишь через анализ понятия времени. А так как этот анализ, сверх того, нам необходим в наших общих целях, независимо от уяснения проблемы числа, то приведенное сомнение является для нас удобным поводом для систематического рассмотрения отношения между временем и числом.

Учение о времени, как производном от числа, развито Наторпом. Наторп метко показывает

поразительную аналогию между временем и числовым рядом в их основных свойствах. «Время как математическое образование», оказывается как бы простым воплощением числового ряда, в смысле ряда порядковых чисел, простым следованием одного за другим или, вернее, «другого за одним»; в особенности убедительно выступает в этом изложении *необратимость* (или «прямолинейность») времени, как простое *следствие логически* необходимой необратимости числового ряда: после «предшествующего» идет всегда «последующее», как после первого идет второе, третье; если бы даже все ранее воспринятое содержание вновь повторилось во времени, это не означало бы обращения назад самого времени, ибо так как оно вернулось после предыдущего, то в отношении к нему оно все же оставалось бы последующим, а не предыдущим – совершенно также, как, когда мы от второго из счисляемых предметов возвращаемся к первому, в самом счете этот первый предмет является все же *третьим* .

Но в чем же, в таком случае, заключается отличие времени от числа? На это Наторп отвечает, что временная последовательность отличается от последовательности числовой исключительно своим непосредственным отношением к конкретному бытию (существованию, Existenz). Если, однако, понятие существования ближайшим образом определимо как то, что дано наглядному представлению, в отличие от идеально–общего бытия объектов мышления, то более глубокое рассмотрение наглядного представления должно усмотреть в нем самом его чисто логическую, «мыслительную» природу: оно есть не что иное, как идеал абсолютной, совершенной определенности, который выражается в понятии *единственности*. Время (как и пространство) есть, таким образом, число, взятое в связи с идеей единственности, как необходимым идеалом абсолютно завершенного знания, – идеалом, который выражается в требовании претворить неопределенную *предметность* в единственный, т. е. индивидуальный или конкретно–существующий *предмет*.

Это построение, изящество и остроумие которого невольно подкупают в его пользу, содержит во всяком случае одну верную и глубокую мысль. Величайшим методологическим – и, в конечном итоге, онтологическим – завоеванием новой науки является распространение научного знания на область изменяющегося, подвижного, временного. В понятии общего как закона, объединяющего частное, дана возможность рассмотрения временного с вневременной точки зрения, *sub specie aeternitatis*: последовательность смены явлений определена общим законом, по которому одно содержание всегда и необходимо связано с другим. Но эта возможность распространения знания, т. е. точки зрения вневременности, на само временное, в конечном счете, объяснима лишь онтологически – признанием, что временное бытие не оторвано от вневременного, а как бы пропитано последним и погружено в него. В каждом понятии и суждении о единичном событии мы выражаем именно вневременную сторону самого временного. В конечном итоге, единственность единичного (временного) предмета в такой же мере укоренена в единственности самого всеединства, как целого, и производта от последней, как и единственность всякой определенности, т. е. вневременнообщего. И в этом смысле числовой ряд есть не только символ или аналогия самого движения времени, но и выражение его собственной внутренней природы – именно выражение вневременной стороны самого времени. Если, однако, отличие времени как такового от вневременности числа, и тем самым отличие существования от идеального бытия, усматривается Наторпом в моменте единственности в смысле совершенной определенности, то в этом нельзя не видеть некоторого смешения понятий. Единственность в такой же мере присуща общему, как и индивидуальному, числовому ряду, как и времени, различие между тем и другим есть, следовательно, различие между формами единственности. Но дает ли указываемый Наторпом признак единственности, как полной определенности, единственность в смысле индивидуального бытия? Легко усмотреть, что нет. Полная логическая определенность дает лишь понятие низшего вида; но и низший вид еще остается общим – общим не в смысле подчинения ему какого-либо множества понятий, но просто в смысле *вневременности*; не только понятие «человек вообще», но и понятие абсолютно определенной (во всех своих чертах, т. е. общих определениях) личности остается все же *понятием*. Данное реальное (*ив этом смысле* «определенное») лицо, например господин NN, даже при исчерпывающей характеристике его, остается все же отличным от *его*

*понятия* – не только в силу фактической невозможности дать подлинно–исчерпывающее его понятие, но и при условии осуществленности этой задачи: ибо осуществление этой задачи дает все же только тип индивидуальности, образец, мыслимый во многих реальных воплощениях, а не само индивидуальное существо. И если нам скажут, что, учтя всю совокупность, например, условий жизни, среды, наследственности и пр. данной индивидуальности, мы в конечном итоге придем именно к установлению неповторимого, т. е. индивидуально существующего объекта, то и здесь мы должны будем отличать *общие* условия, т. е. условия как вневременные определенности, от условий в смысле временных данных. Никакое накопление первых принципиально не исключает повторимости, т. е. вневременности определяемого ими объекта; напротив, в отношении самих временных данных нет даже надобности в исчерпывающем определении – достаточно немногих указаний, чтобы однозначно определить (в этом втором смысле) единичное, и эту задачу при случае с успехом выполняет даже одно лишь употребление «собственного имени» или даже простое указание пальцем; ничего не определяя в смысле общих содержаний предмета, такие неопределенные указания могут вместе с тем однозначно определять индивидуальный предмет как таковой, т. е. единственное место его во временном (как и пространственном) ряде. Таким образом, временное или конкретное бытие отнюдь не тождественно полной определенности, и единственность, ему присущая, принципиально отлична от единственности вневременно–общего и не может быть выведена как простое завершение последней. Тем самым время, как таковое оказывается невыводимым из порядкового числа. Это не значит, конечно, что между ними нет никакой связи; напротив, выше мы уже признали ценность аналогии, установленной Наторпом между тем и другим. Но это значит, что отношение между числом и временем не есть отношение между основанием и следствием, а основано на какой-то иной близости. Мыслить эту близость прямо противоположной отношению, намечаемому Наторпом, т. е. мыслить число производным от времени, мешает очевидная идеальность, вневременность числа. Остается допустить между ними отношение *соподчинения*, т. е. признать, что ни число, ни время невыводимы одно из другого, а что оба они производны от чего-то более первичного.

Но для этого нужно прежде всего показать, в чем состоит во времени то начало, которое принципиально отличает его от числа и множественности. В этом отношении мы, к счастью, можем опереться на известные превосходные изыскания Бергсона, которому удалось с такой убеждающей наглядностью изложить свое новое понимание времени, что элемент правды, заключенный в этом понимании, выступает с непререкаемой очевидностью. Время, согласно Бергсону, есть не смена одного другим, не очередь отдельных, замкнутых в себе моментов, а чистая *длительность*, которая, заключая в себе элемент творчества, новизны, развития (и тем отличаясь от неподвижности вневременного), вместе с тем есть непосредственное единство, взаимопроникнутость и сплошность своего течения; лишь для дискурсивной мысли, улавливающей не само время, а неподвижное отображение времени, время представляют раздробленным множеством отдельных ственность (в смысле определенной или числовой множественности) производна от единства, есть ряд единств (единиц) и в конечном итоге, как мы видели, производна от вневременности (от формы определенности). Но отсюда не следует, что оно есть единство. В качестве чистого становления время не есть ни определенная множественность, ни единство (и следовательно, подлинная непрерывность), а есть чистая неопределенность, в которой вообще нельзя усмотреть ничего иного, кроме самого момента процесса, незавершенности, *άλειρον*. В этом смысле время не есть смена отдельных состояний не потому, что оно есть единство, а потому, что оно лишено даже того единства, которое есть во всякой множественности и вне которого немислима и сама «смена». Время в этом смысле есть то, что, говоря словами Платона, «только возникает и исчезает, но никогда не *есть*», нечто столь же неосуществимое самостоятельно, как «материя» в аристотелевском смысле. Таково время как «чистое переживание» – нечто совершенно неуловимое и невыразимое не в силу сверхрациональной его полноты и конкретности, а в силу его иррациональной скудости.

Величайшее и опаснейшее заблуждение, искажающее блестящие прозрения Бергсона, состоит в его смешении переживания с интуицией, или иррациональной смутности со

сверхрациональной конкретностью То понятие времени, которое Бергсон действительно имеет в виду, есть не «переживаемое время», не время как процесс, даже не время как чистая длительность, а время, как оно дано в интуиции—время непосредственно усматриваемое в *сверхвременности*, становление и длительность в неразрывном единстве с самим сверхвременным единством, как бы в лоне последнего. При этом само сверхвременное единство не в большей мере есть становление или длительность, чем покой и неподвижность; или, точнее говоря, оно не есть ни то, ни другое, ибо оно есть единство того и другого. Истина учения Бергсона – не в том, что «чистая длительность» есть абсолютное, она лишь в том, что абсолютное не есть чистая неподвижность, что ему присущ исконный момент динамичности или творчества. Абсолютное есть живое единство или единая жизнь; назовем ли мы его единым (т. е. покоящимся в себе и объемлющим себя) творчеством или живой (творческой, заключающей в себе динамический момент) вечностью, – мы лишь с разных сторон определим одно и то же, подойдем к невыразимому в своей подлинной, внутренней простоте единству становления и покоя, творчества и неизменности в абсолютном.

Теория Бергсона односторонне подчеркивает момент динамичности или творчества в абсолютном. Это ее право, ибо такой момент действительно в нем есть, и его нужно было отметить. Но этот момент не есть ни «чистое время», ни само абсолютное, и в том, что Бергсон ставит знак тождества между этими тремя разными понятиями, заключается его заблуждение. Могло бы, правда, показаться, что заблуждение это состоит только в смешении первых двух понятий, так как время, мыслимое именно уже в связи с вечностью, тем самым адекватно абсолютному. Но ведь оно выражает все же, как указано, лишь одну сторону абсолютного бытия, хотя и в связи с другой. Если мы обозначим момент становления или времени буквой  $T$ , а момент вечности –  $A$ , то время в составе абсолютного (бергсоново время как чистая длительность) можно обозначить формулой  $Ta$ , противоположный момент живой (времяобъемлющей) вечности – формулой  $At$  тогда как их единство в самом абсолютном бытии будет  $AT = (At + Ta)$ .

Но отсюда же следует и иной вывод, который для нас здесь имеет особенно существенное значение. А именно, бергсоновское понятие времени, будучи совершенно точным выражением времени, мыслимого в единстве с вечностью, и в этом смысле заслуживающее названия «истинного времени», вместе с тем совсем не выражает подлинного времени в смысле самого момента становления в его *отрешенности* от вечности и отличии от нее. Время, как  $Ta$ , очевидно, предполагает момент  $\Gamma$  как таковой, т. е. в том смысле, в каком он противостоит моменту  $A$  и имеет последний вне себя. Будучи, с одной стороны, «истинным» временем  $Ta$ , с другой стороны, совсем не есть *чистое* время, а именно время уже на фоне вечности и пропитанное вечностью. Это абстрактное соображение приобретает живой смысл, если мы сравним бергсоновское понятие времени с тем, что обычно понимается под временем. Бергсон сам, как известно, свое понятие «истинного времени» как чистой длительности противопоставляет обычному «математическому» понятию времени как смены, символизуемой пространственной схемой перехода из одной точки в другую – понятию, которое он считает как бы искусственным искажением истинной сущности времени. Что математическая схема времени есть не само время, а как бы лишь отражение времени в отвлеченном знании – это, конечно, совершенно справедливо. Но независимо от того, какую ценность мы должны приписывать этому отражению и как объяснить его происхождение – об этом тотчас же ниже, – существенно отметить, что в нем выступает на первый план именно момент *чистого*, отрешенного от связи с вечностью времени – момент становления как таковой. Время как чистое *становление*, как возникновение и уничтожение, как момент *тленности* и изменчивости в бытии выражается именно в том, что *одно* сменяется *другим*, тогда как в «чистой длительности» выдвинут, напротив, момент сохранения, прочности, который, очевидно, принадлежит не к динамическому моменту как таковому, а лишь к времени, поскольку оно уже пропитано вечностью. Что такое время, это мы непосредственно сознаем не в чистом созерцании длительности, а в отношении *–сменяющимся* явлениям, к возникающему и гибнущему. Во времени мы живем, когда мы должны кончать одно и начинать другое, или

когда мы сосредоточены на том, что кончается и начинается вокруг нас. Дух земли у Гете, в котором позволительно видеть дух времени, говорит о себе: «In Lebensfluten, im Tatensturm, wall'ich auf und ab, wehe hin und her, Geburt und Grab, ein ew'ges Meer, ein wechselnd Webea...» Если время «истинное», как чистая длительность, есть время, пропитанное вечностью, как бы еще не вышедшее из утробы вечности, то *чистое* время, время в его *отличии* от вечности, есть, как было уже указано, поток становления и уничтожения, платоново  $\gamma\upsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \chi\alpha\iota$  ( $\chi\lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ,  $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\tau\epsilon\ \delta\nu$ , Отсюда уясняется и необходимость математической схемы времени. Легко усмотреть, прежде всего, что мы не можем непосредственно, т. е. интуитивно, знать это чистое время. Иметь интуитивно именно и значит иметь на почве сверхвременного единства, т. е. иметь время в указанном его единстве с вечностью. Чистое становление можно только либо просто переживать – и тогда оно вообще не есть содержание знания, а есть лишь бесформенный материал для него, – либо же его можно отвлеченно *мыслить*, как абстрактный момент становления в его отрешенности от всего иного, как чистое Т. Но что значит *мыслить!* Это значит рассматривать под *формой вневременности*. Таким образом, именно когда мы берем момент становления *отрешенно* от единства вечности, с которым он непосредственно связан в своем существе, то мы не можем выразить или иметь его иначе, как через посредство отражения его в противостоящей ему вневременности.

Время как *смена множественности моментов* и есть не что иное, как сознание становления как бы через призму *противостоящей* ему вневременности. Тогда единство целого запечатлевается на потоке становления в форме единства его частей и превращает его самого в множественность отдельных частей. Частичность как таковая, т. е. как момент чистой незавершенности, требующей пополнения и никогда не находящей завершения, выражает собственную сущность становления. Мысля эту частичность как особую сущность, мы тем самым превращаем ее в нечто, отличное от иного, т. е. в часть, как частное целое. Когда мы пытаемся созерцать становление в его отрешенности от вечности, мы не можем сделать это иначе, как применяя к самому становлению категорию противостоящего ему начала вечности как целого. Тогда часть становится сама целым; но так как она не может быть подлинным, абсолютным целым, то она есть частное целое – целое, за своими пределами полагающее новое целое, и мы имеем множественность сменяющихся моментов–единств.

Таким образом, дело обстоит следующим образом. Момент Т в его отрешенности есть чистое становление, чисто абстрактный момент, который как таковой вообще неосуществим. Мы можем его иметь или интуитивно, и тогда мы имеем время в неразрывной связи с вечностью, то, что мы обозначили выше символом *Ta*. Мы можем его также мыслить отрешенно, и тогда мы имеем собственно то, что зовется временем – начало, противостоящее вневременности, но именно в силу этого доступное нам лишь через схему вневременности, как смена множественности отдельных моментов. 7"дано нам тогда так, что в себе самом оно не содержит вечности, а, напротив, противостоит последней, но отражает на себе именно это противостояние.

Отсюда мы можем усмотреть строгую соотносительность понятий времени и числового ряда и объяснить аналогию между ними. Выше мы определили числовой ряд как отражение стихии движения в сфере покоя. Время же (в смысле смены) мы теперь в свою очередь определили как отражение вневременности в сфере движения. То и другое, таким образом, суть связанные между собой и взаимозависимые понятия. Ни число не предшествует времени, ни время – числу. Оба совместно возникают из взаимного отражения друг в друге исконно–единых в своей основе моментов вневременности и становления, – как бы из непреодолимого взаимного тяготения этих моментов, насильственно отторгнутых друг от друга. Мысля вечность как чистую или отрешенную вневременность, мы неизбежно мыслим ее через посредство противопоставленного ей становления и имеем тогда вневременное бытие как ряд вечно следующих друг за другом отдельных частных содержаний – как число и множественность; мысля чистое становление, мы мыслим его через посредство противопоставленной ему вневременности, и имеем его тогда как смену множества отдельных моментов, т. е. как время. Время не сводимо к числу, так как во времени момент становления, движения есть его

собственное внутреннее содержание, тогда как множественный ряд членов есть лишь его вневременная схема, его отображение в мысли: но точно также и число не сводимо ко времени, ибо в числе, напротив, вневременность (идеальность) есть его собственная внутренняя стихия, тогда как становление есть лишь мысленная схема, в силу которой единство идеального преподносится нам в форме ряда следующих друг за другом членов.

Таким образом, время и числовая множественность как бы рождаются одновременно, суть соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него самого. Всеединство как таковое есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) – такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов. Поскольку, однако, всеединство рассматривается под формой определенности – или поскольку производным выражением его является оно как подчиненное началу чистого (абстрактного) единства, – оно необходимо раздробляется на ряд отдельных членов, ряд, который вместе с тем предполагает момент *продолжения*, или *движения*. Вместе с тем этот момент движения или становления, рассматриваемый (т. е. мыслимый) обособленно, становится временем, т. е. переходом от одного к другому или процессом смены. Поэтому сфера бытия, соответствующая отвлеченному знанию и подчиненная закону определенности, необходимо имеет две соотносительные формы – вневременной множественности и временной смены. Поскольку конкретное всеединство подчиняется закону определенности, т. е. абстрактному началу единства в смысле вневременности, оно раздробляется на бесконечный ряд единиц; и соотносительно с этим начало жизни или творчества во всеединстве превращается в обособленное становление, как некоторого рода «беспокойство», «хлопотливость и влечение к пополнению» именно как *переход от одного к другому*, и мы имеем временное бытие или время как противоположность вечности.

## Глава 11. Идеальное и реальное бытие

Το μὲν πρῶτον δύναμις ἐστὶ κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέλεινα τούτων.

*Плотин.* Ennead. III, 9,3.

Aeternum pop est aliud ab omni eo, quod fit, licet pop fiat. Est igitur principium et finis ipsius posse fieri. Hinc, quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio.

*Николай Кузанский.* De venatione sapientiae, cap. 38.

1. Разъяснение понятий числа и времени и их взаимозависимости приводит, прежде всего, к более глубокому пониманию природы определенности и ее отношения к всеединству. Мы видели, что если определенность, в качестве «этого», порождает за своими пределами новое, второе «это» и тем дает начало числовому ряду, то лишь в силу того, что она сама опирается на первичный момент «и», на начало перехода, движения, становления. «Это» есть часть, рассматриваемая не как таковая, т. е. не как неразрывный частный момент сплошного целого, а как относительное целое, вне себя тем самым полагающее новую часть, как такое же второе относительное целое: само же это порождение числового ряда опирается, как было указано, на взаимозависимость или взаимоотражение друг в друге отдельных друг от друга начал вневременности и становления. Следовательно, *определенность*, как и число, *предполагает момент становления*. Определенность только потому и ведет к образованию числового ряда, что она логически производна от всеединства, поскольку всеединство есть единство вневременности и становления. Именно поэтому всякая определенность с самого начала есть одна определенность – одна из *многих*, т. е., по существу, немислима иначе, как в виде члена числового ряда, и потому предполагает становление или движение, на почве которого, как мы видели, только и мыслимо образование числового ряда.

Но не пришли ли мы здесь к величайшему парадоксу? Разве определенность, *A*, как тождественное себе и потому неизменное, не есть выражение чистой вневременности именно *в отличие* от всего временного, изменчивого, становящегося? Не есть ли она именно то, что Платон называл «вечно и тождественно сущим, не имеющим возникновения», в отличие от

того, что всегда «возникает и проходит, но никогда не есть»? Конечно, определенность есть вневременность, и было бы величайшей ошибкой рассматривать ее как нечто временное или смешивать с самим временным. Но этот смысл и не заключен в нашем выводе: в нем речь идет, *во-первых*, о чистом моменте становления или движения, а не о времени – что, как мы видели, совсем не есть одно и то же, и, *во-вторых*, этот момент становления не приписывается *самой* определенности как ее внутренняя сущность, а полагается вне ее как ее условие; а в этом смысле характеристика определенности как вневременности не опровергает наш вывод, а подтверждает его. Вневременность есть *отрицание времени*; но это именно и значит, что оно *отрицательно* конституируется временем (или моментом, образующим существо времени). Как понятие небелого, будучи отрицанием белого, предполагает последнее, так и вневременность предполагает за своими пределами время и в этом смысле опирается на него.

Рассмотрим это соотношение еще с другой стороны. «Определенность», как не раз было указано, мыслима лишь в связи с другой определенностью. Что означает эта связь? Очевидно, что, имея некоторое *A*, мы мыслим его так, что от него должны *перейти* к *B*. Таким образом, *L* есть как бы стоянка на пути, стоянка, которая уже сама предполагает передвижение, ибо остановка возможна лишь как остановка движения. Нам возразят, конечно, что такие обозначения, как «переход», «движение» и т. п., суть здесь либо лишь неадекватные, неточные выражения для связи как вневременного, неподвижного отношения, либо же основаны даже на смешении психологического (и действительно временного) передвижения нашей мысли с вневременной природой самой связи как таковой. Другими словами, момент *перехода* может быть признан в точном смысле соответствующим лишь психологической, а отнюдь не логической стороне соотношения, тогда как лишь о последней у нас идет речь. Что логическая связь между определенностями как таковая должна быть строго отличаема от психологического передвижения нашего внимания с одной определенности на другую, – это, конечно, совершенно справедливо. Но из-за этого различия не следует упускать из виду более глубокий, не столь легко заметный тождественный момент в том и другом. Логическая связь, конечно, вневременна. Но необходимо поставить вопрос: чем она отличается от связываемых ею определенностей? Очевидно ведь, что связь есть нечто иное, чем определенность, иначе она сама требовала бы новой связи, и мы пришли бы к той безнадежной раздробленности знания, которую мы уже отвергли как невозможность (см. выше, гл. V). Если нам ответят: связь отличается от определенности именно как начало, противостоящее замкнутости и обособленности, как начало непрерывности или единства, то придется поставить вопрос о том, чем связь, с другой стороны, отличается от самого единства? Ведь очевидно, что связь между *A* и *B* есть нечто иное, чем единство *AB*: она есть именно то, что остается в этом единстве за вычетом самих определенностей *A* и *B*. Мы можем, следовательно, ближайшим образом определить связь таким отрицательным путем. Вдумаемся теперь в это определение. Что такое есть определенность? Мы знаем, что она образуется двумя моментами: моментом чистой тождественности или – что то же самое – вневременного единства, и моментом отрицания, т. е. отношения к «иному» (см. гл. VII, 1). Но второй момент есть именно то в определенности, что конституирует ее, как член отношения, т. е. в чем в ней самой уже отражается начало связи. Первый же момент, т. е. именно то, что остается в определенности за вычетом начала связи, и есть не что иное, как *чистая вневременность как таковая*. Отсюда ясно, что логическая связь, в качестве начала, противоположного и соотносительного определенности, не есть вневременность как таковая, а есть именно то, что остается во всеединстве за вычетом *вневременности*. Не противоречит ли этот вывод общепризнанной и бесспорной вневременности логической связи? Ничуть! Логическая связь, будучи вневременной, не есть вневременность (каковой является определенность). Она есть, как это было указано выше в отношении числа, *отображение становления в сфере вневременности*, момент становления или движения, поскольку он неизбежно присутствует или отражается в самом вневременном бытии.

Отсюда ясно, что форма «перехода», движения от *A* к *B* в которой логическая связь осуществляется в человеческой мысли, не сводима целиком к временному характеру

психического процесса мышления, а имеет и чисто логическое ядро. Отвлекаясь от временных свойств индивидуального психического процесса мышления, мы сохраняем все же специфический, уже чисто логический момент становления, перехода, движения – момент, который, не будучи сам явлением временного порядка (уже потому, что он служит, как было указано выше, условием самого времени), вместе с тем не есть чистая вневременность, а есть противостоящее ей иное начало во всеединстве. Но если так и если определенность мыслима только как член связи, т. е. в единстве со связью или логическим переходом, то та же характеристика применима и к самой определенности. Определенность как замкнутое в себе  $A$ , отличное от  $\text{не-}A$ , возможна именно только на почве самого динамического момента бытия; будучи отрицанием движения и полагая его вне себя, она именно в силу этого связана с ним и лежит в одной плоскости с ним. Где нет связи, как перехода от одного к другому, там нет и определенности, как пункта, от которого и к которому совершается переход. Определенность есть, таким образом, не чистая сверхвременность в смысле возвышения над становлением и независимости от него, а лишь момент, противостоящий становлению, как бы момент, выражающий борьбу сверхвременности с вкравшимся в него становлением. Если логическая связь есть отображение становления в сфере вневременности, то определенность есть как бы отблеск чистой сверхвременности в сфере, уже запечатлевшей на себе становление.

2. Из этого следует один весьма существенный вывод, обогащающий наше понимание сущности всеединства. Доселе мы противопоставляли всеединство определенности, как бесконечное целое – части или как чистое единство – единству математическому, лежащему в основе единицы как члена ряда. Но мы не затрагивали вопроса об отношении всеединства к моменту вневременности, конституирующему определенность; и могло даже показаться, что к всеединству неприменима лишь та сторона определенности, которая конституирована законами отрицания, т. е. в силу которой определенность есть нечто особое, «такое, а не иное», ограниченное, тогда как чистый моменттождественности или вневременности в такой же мере применим к всеединству, как и к определенности (см. выше гл. VII, 1–2). Теперь мы видим, что это не так. Всеединство возвышается не только над отдельными определениями, но и над единством всех определенностей, поскольку оно мыслится как чистая вневременность. Казалось бы, что в понятии всеединства, как понятии, мы именно и имеем всеединство как вневременное единство (так же, как такое же единство дано в лице любого понятия). Мысленно охватывая сразу всю полноту бытия, мы, казалось бы, можем иметь его как некоторое законченное, готовое, чисто вневременное бытие. Но понятие законченности, вневременности, как мы видели, немислимо иначе, как в связи с соотносительным ему понятием продолжения, незавершенности. То, что замкнуто в себе, есть то, что отграничено от всего иного, запредельного ему. Но разве мы не можем мыслить *закончен – ную бесконечность*, беспредельность как единство? Конечно, мы можем ее мыслить, и эта идея подлинного всеединства есть даже, как мы пытались показать на протяжении всего нашего исследования, основа всех иных наших идей. Но она возможна лишь в той форме, что беспредельность, вечная незавершенность, бесконечность уже *включена* в единство, т. е. что это единство есть не чистое, т. е. отрешенное от множественности единство (в этом смысле оно предполагает вне себя множественность и есть только частное единство), а единство единства и множественности. А это значит теперь для нас: единство покоя и становления. Поэтому, как только мы пытаемся мыслить всеединство как чистую вневременность, т. е. как абсолютную законченность, *отрешенную* от всякого становления, мы не охватываем самого всеединства. Когда мы мыслим всеединство как замкнутое в себе готовое  $\mathbb{1}$  и только как таковое, то – как бы широко и полно мы не мыслили это  $\mathbb{1}$  – всеединство всегда еще шире его: оно есть всегда  $a\mathbb{1}$  и еще *что-то*, именно потому, что оно есть не только единство, но и *ещиствонейсчерпаемой* полноты, тогда как в лице  $\mathbb{1}$  мы неизбежно мыслим какую-то уже исчерпанную полноту. Таким образом, пытаясь охватить всеединство одной только категорией единства, замкнутости, в ее отличие от категории незавершенности и становления, мы неизбежно охватываем лишь часть его, которая за своими пределами имеет еще что-то иное. Для того чтобы пополнить эту часть остатком, чтобы, так сказать, исправить невольную неполноту достигнутого, мы, следовательно,



должны *перейти* от этой части к другой, от другой к третьей и т. д. И этот переход от одного к другому есть, как мы видели, не выражение психической природы нашего, человеческого мышления, а требуется самим объектом: содержания *с А* по самому своему существу таково, что необходимо указывает на нечто иное вне себя и вынуждает нас перейти к нему, и в этом указании и вынуждении, а не в нас самих, лежит источник необходимости перехода. Таким образом, не наша субъективная человеческая мысль в каких-либо реальных ее свойствах есть источник того, что чистая вневременность выступает перед нами в роли члена ряда, от которого необходим переход к новому члену, т. е. в роли ограниченного, частного целого, а такова именно объективная природа самой вневременности как таковой. Мы имеем здесь дело не с психологической, а с *онтологической* стороной отвлеченного знания, т. е. со своеобразием его содержания, лишь производным отражением которого является *дискурсивный* характер человеческого мышления.

В силу этого характера определенности всеединство не может быть определенностью не только в том смысле, что оно не может быть ограниченным содержанием, а есть единство «этого» и «всего остального», но – тем самым – и в том смысле, что оно не может быть *общелогическим* единством, а есть единство высшего порядка, возвышающееся над противоположностью между единством и множественностью, целым и частью или – что то же – между вневременностью и становлением. Мысля бесконечность всеединства, т. е. беря ее как вневременное или логическое единство, охватывая ее целиком, мы тем самым фактически снова превращаем ее в известном смысле в что-то конечное, т. е. готовое, законченное, замкнутое. Бесконечность как *понятие* содержит противоречие между своим содержанием и формой. Этого противоречия нет в понятии отдельной, т. е. частной определенности, ибо определенность, будучи, в качестве вневременного содержания, бесконечностью в себе, т. е. охватывая *целиком* всю бесконечную полноту своих временных проявлений, вместе с тем мыслится ограниченной в другом, именно вневременном, направлении, замкнутым в себе частным содержанием, отграниченным от иного содержания. Мы имеем в лице ее качественную всеобщность, но не объединение всего мыслимого, и потому здесь бесконечность в одном направлении легко совмещается с конечностью в другом. Этого выхода нет в отношении понятия всеединства как законченной абсолютной бесконечности. Это не значит, разумеется, что понятие бесконечности в самом своем *содержании* заключало бы какое-либо противоречие; это значит лишь, что этому содержанию противоречит сама форма *понятия*. Это понятие, будучи необходимым по своему *содержанию*, остается, в качестве понятия, все же не адекватным самому всеединству. Исход из этой антиномии заключается не в отыскании какого-либо иного *понятия* бесконечности, в котором эта неадекватность была бы устранена (ибо она лежит не в содержании понятия, а в его форме, и, следовательно, одинаково присуща всякому понятию), а лишь в простом констатировании самой этой неадекватности, в непосредственном усмотрении ее смысла. И здесь именно нам помогает разъясненное выше соотношение. Понятие как таковое есть определенность; определенность же мыслима лишь как член отношения. Всякая определенность, в качестве определенности, означает часть и дает часть, *даже если она охватывает целое*, ибо частный характер ее лежит не в ее содержании, а в самой ее форме, и потому, даже охватывая целое, оно выражает это целое лишь с одной стороны – именно с той, с которой оно есть законченность, исчерпанность, и оставляет за своими пределами момент неисчерпаемости, становления в самом абсолютном. Не потому всеединство неисчерпаемо для понятия, что оно бесконечно (ибо всякое понятие в известном отношении есть овладение бесконечностью как бы единым взмахом охватывает бесконечное многообразие), а, напротив, потому оно есть истинная или абсолютная бесконечность, что *оно неисчерпаемо*, т. е. что оно не фактически, а логически, по самому своему существу, противоречит признаку исчерпанности, ибо оно есть единство исчерпанности (= вневременности) с неисчерпаемостью (становлением, моментом «и еще»). Всеединство есть не только единство всех мыслимых определенностей, как мы его понимали доселе. Напротив, это понятие было не самим всеединством, а лишь выражением одной его стороны, именно вневременности. Само всеединство есть вместе с тем единство самой вневременности (или

полноты всего вневременного содержания) со становлением, ибо оно есть не только единство множественного, но и единство самих *начал единства* и *множественности*, и тем самым единство вневременности и становления (неисчерпаемости, творчества).

Другими словами: необходимая неадекватность *понятия* всеединства (или бесконечности) *самому* всеединству требует, чтобы мы *отличали одно от другого*. Именно эта мысль лежит в основе гениального учения Георга Кантора, который не только противопоставил «потенциальной» (или «неподлинной») бесконечности бесконечность *актуальную*, но и усмотрел различие между актуальной и абсолютной бесконечностью и именно на почве этого отличия построил свое учение о трансфинитном числе. Понятие актуальной бесконечности мы встречаем у многих мыслителей, можно сказать, почти у всех более глубоких мыслителей нового времени (у Николая Кузанского, Бруно, Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, не говоря о позднейших). Но – за исключением некоторых намеков у Николая Кузанского, Спинозы и Фихте – все они отождествляли актуальную бесконечность с абсолютной, сводя либо первую ко второй, либо вторую к первой. Георг Кантор впервые (по крайней мере впервые вполне отчетливо) отделил актуальную бесконечность в качестве бесконечного или трансфинитного *числа*, – бесконечность, которая мыслится по аналогии с частной определенностью и, следовательно, есть член (высшего) числового ряда – от абсолютной бесконечности, по существу неизмеримой и превосходящей всякое понятие.

Абсолютное всеединство есть, следовательно, не вневременность, противостоящая становлению и по существу мыслимая лишь как замкнутое, т. е. ограниченное единство, а живая вечность или вечная жизнь, – вечность как единство покоя и творчества, завершенности и неисчерпаемости. На почве этого всеединства, в качестве как бы двух соотносительных миров, только и мыслимы, с одной стороны, идеальное или вневременное бытие и, с другой стороны, бытие реальное или конкретно–временное. Мы должны теперь ближе присмотреться к соотношению между этими двумя сторонами всеединства.

3. Согласно нашему пониманию, вневременность и время должны быть строго соотносительны и в самом всеединстве вообще не существуют как отдельные стороны; они именно производны от абсолютного бытия как единства моментов вечности и становления и имеют значение лишь двух соотносительных и односторонних выражений этого истонного двуединства: *выделяя* из бытия вечность как особое содержание, мы имеем отрешенную вневременность, которая именно в силу этого по форме своей мысленности, подчинена становлению; и, выделяя из бытия становление как особое содержание, мы имеем отрешенное, выделенное из вечности, время, которое опять-таки именно в силу этого по форме своей мыслимости подчинено вневременности. Вневременность и время, взятые в этой отрешенной форме, суть, следовательно, не какие-либо самостоятельные реальности, а лишь «мыслимые содержания» или «понятия» Это находит себе косвенное подтверждение в том, что время и вневременность всегда мыслятся, даже вне всякого более глубокого их анализа, как абстракции *от временного* и *вневременного бытия*; в них дано не само бытие, а лишь свойства определенных частей бытия. По общему признанию, не время и вневременность как таковые *существуют*; сущее делится лишь на временной *погсокреальности* и вневременное бытие *идеального*, – на две части, из которых одна есть временное сущее, а другая – сущее вневременное. Время есть специфический признак потока реальных изменений, возникающих, длящихся и уничтожающихся конкретных явлений, вневременность есть такой же признак неподвижного, неизменного идеального бытия; то и другое суть не субстанции, а акциденции или атрибуты. Так уже в обычном сознании обнаруживается, что время и вневременность не суть что-либо последнее и самодовлеющее, а производны от бытия, как единственного сущего в себе абсолютного начала. Эту форму понятий мы должны теперь положить в основу нашего рассмотрения. Что такое есть идеальное и реальное бытие, бытие вечного и бытие временного, и каково их взаимное отношение?

В этом вопросе мы наталкиваемся на два издавна господствующих в философии и прямо противоположных друг другу воззрения. Согласно одному, «истинно–сущее» есть бытие вневременно–идеальное, тогда как временное вообще не существует самостоятельно, а есть

лишь нечто производное от вневременного и заимствует от последнего всю свою реальность. Согласно другому, напротив, в подлинном смысле слова существует лишь конкретно-временное, тогда как вневременно-общее есть лишь производная сторона, акциденция временного бытия. Эти два воззрения мы обозначим, как идеализм (в онтологическом смысле) и эмпиризм.

С одной стороны, кажется очевидным, что подлинное, настоящее бытие есть именно бытие конкретно-реальное, временное, тогда как «идеальное» бытие есть не что иное, как абстрактно-выделенная сторона самого временного бытия, иполагание двух «миров» – реального и идеального – представляется с этой точки зрения совершенно излишним и потому ложным удвоением бытия, гипостазированием одной зависимой его стороны. С другой стороны, по иным соображениям, но с таким же правом, истинно-сущим,  $\delta\upsilon\tau\omega\zeta\delta\ \nu$ , может быть признано именно идеальное, вневременное бытие, ибо лишь оно одно мыслимо самостоятельно, вне отношения к потоку становящегося, тогда как сам этот поток немислим вне отношения к вневременному бытию: я могу мыслить «красноту вообще», все равно, проявляется ли она во времени, т. е. воплощается ли в красных вещах или нет, но я не могу мыслить конкретного, временного красного, не мысля самой вневременной красноты. Могло бы показаться, что онтологический идеализм представлен в одном лишь платонизме и потому в настоящее время не имеет систематического значения. Но не говоря уже о том, что «платонизм» отнюдь не может считаться опровергнутым и именно теперь в известной мере возрождается в трудах ряда выдающихся логиков, онтологический идеализм возможен не только в форме платонизма. Наряду с платоновским идеализмом, для которого временное бытие есть умаленное, несовершенное подобие («тень») вневременного бытия, онтологический идеализм исповедуется и в современном *гносеологическом* идеализме (именно в объективном идеализме или имманентном объективизме), поскольку для него «реальное бытие» вообще не существует вне идеального (вневременного), а есть лишь особое, специфическое *содержание* последнего (время и так называемое реальное бытие как содержание «знания», «вневременной мысли», «сознания вообще», «идеальной значимости» и т. п.).

Поставим прежде всего вопрос: в чем каждое из этих направлений усматривает преимущество одного рода бытия над другим? Нетрудно подметить, что здесь идет речь о двух совершенно разных отношениях, причем в одном из них преимуществом, т. е. независимостью и большей полнотой, обладает временное бытие, в другом – бытие вневременное. В самом деле, в чем эмпиризм усматривает превосходство временного бытия над вневременным? В том, что временно сущее одно лишь подлинно есть, т. е. факт обладает своеобразной, ему одному присущей *категоричностью*, тогда как вневременное содержание имеет лишь *гипотетический* характер. Если мы возьмем какой-либо реальный временной предмет, актуально нам предстоящий, например, нечто видимое мной в данный момент, то оно имеет, конечно, общее, вневременное содержание; но оно имеет еще нечто сверх этого – неустранимость, категоричность факта, ему присущую – то, что оно воочию стоит перед нами. К идеальному бытию общего, т. е. мыслимого, содержания присоединяется здесь некоторый плюс в лице специфического момента воплощенности, категорической наличности; тогда как по сравнению с этим реальным, «существующим» предметом идеальное содержание есть *только* мыслимое, т. е. есть чистая *возможность*. Поэтому наше знание об идеальном выражается в гипотетических суждениях: когда мы мыслим вневременное содержание, и приписываем ему ряд качеств, то это знание, в применении к временной реальности, имеет характер гипотетического суждения: «если соответствующий конкретный предмет есть, то он есть то-то и то-то». Вневременное бытие есть, следовательно, бытие сферы возможности или только возможное бытие; временное бытие присоединяет к этой возможности действительность, есть осуществление, воплощение возможного.

Напротив, в чем усматривает идеализм превосходство вневременного бытия над временным? В характере идеальной *необходимости*, *неотмыслимости*, присущем вневременному бытию и отсутствующем в бытии временном. Предмет как временной факт, как нечто, в данный момент стоящее передо мной, мог бы и не быть; я без труда могу отмыслить его

и заменить чем-либо иным; но вневременное содержание само по себе неотмыслимо, и все высказываемые о нем суждения суть «вечные», т. е. *необходимые* истины. Временной факт, как то, что может быть и не быть, есть нечто *только констатируемое*, выражение момента *чисгойассерторичности* в знании, в отличие от *аподиктичности* общего, т. е. вневременного, содержания знания. Временное бытие есть царство чистой случайности, иррациональной фактичности; характер необходимости, ему присущий, выражается в том, что если сейчас оно есть, то в следующее мгновение оно может и не быть; тогда как вневременное бытие есть царство абсолютной необходимости.

Таким образом, эмпиризм сосредоточен на различии между гипотетичностью и категоричностью, чистой мыслимостью и воплощенностью, и с этой точки зрения усматривает преимущество во временном бытии. Идеализм, напротив, обращает внимание на различие междуассерторичностью и аподиктичностью, иррациональной констатируемостью и логической необходимостью, и с этой точки зрения вполне естественно усматривает преимущество, некоторый избыток на стороне вневременного бытия. Эмпиризм и идеализм оба усматривают признак «подлинного» бытия в характере *необходимости*, ему присущей, и этому необходимому бытию противопоставляют, в качестве зависимого, несамостоятельного момента, бытие только возможное. Но понятие «необходимости» и соответствующей ей возможности в обоих случаях берется в разных смыслах: под необходимостью эмпиризм понимает неустранимость факта, а под возможностью – область, не обладающую этой неустранимостью, тогда как идеализм под необходимостью понимает *неотмыслимость* и под возможностью – область, которой не присуща эта неотмыслимость. В первом смысле, очевидно, необходимо и потому «подлинно есть» временное бытие, во втором смысле – бытие вневременное.

4. Теперь обратимся к оценке притязаний обоих направлений, т. е. их допущений, что в лице того или иного из указанных родов бытия мы имеем подлинное или самодовлеющее, абсолютное бытие. Мы начинаем с эмпиризма. Основой бытия, согласно ему, должен быть чистый факт, воплощенная наличность как таковая в противоположность всему «только мыслимому» или «возможному». Легко видеть, что в этом смысле «подлинно есть» только *настоящее*: ведь прошедшее и будущее как таковые не суть, а только «мыслятся», и их бытие разделяет всю идеальность, призрачность вневременного бытия; прошедшее и будущее суть в данный миг именно как идеальные, вневременные содержания знания. Но настоящее непрерывно слито с прошедшим и будущим, в своем собственном бытии, без всякого скачка и радикальной перемены существа своего бытия переходит из будущего в прошедшее, и есть не что иное, как миг этого перехода из одного идеального в другое. Поскольку мы отвергаем в качестве «подлинного бытия» прошедшее и будущее, мы вынуждены отвергнуть и настоящее, как момент, который мыслим лишь как идеальная грань между тем и другим. Ни в чем не обнаруживается неподлинность, призрачность временного бытия так ярко, как в этой прекрасности настоящего, которое, претендуя на значение единственной подлинной реальности, вместе с тем само возможно только за счет отвергаемых им претензий идеального, «только мыслимого» бытия. «Настоящее», этот единственный обладатель необходимости фактического бытия, в сущности никогда не есть, а всегда лишь *проходит*. Но если настоящее или «действительное» непрерывно слито с идеальностью, «только мыслимостью» прошедшего и будущего, если в нем самом, поскольку оно есть не абстрактный момент грани между тем и другим, а живое, сознаваемое настоящее, уже заключены прошедшее и будущее, то все вообще превращается для нас в «представление», все существует лишь «идеально», как образ в сознании или для сознания. Тем самым уже уничтожена подлинная *необходимость* факта, его категоричность, ибо весь временной поток в целом существует лишь как содержание сознания, т. е. разделяет призрачность всего, что только *может* быть, а не действительно и неустранимым образом *есть*. На первый взгляд может показаться, что этими соображениями уничтожается фактическая наличность, или действительность только *объективного* или внешнего нашему сознанию бытия, но сохраняется действительность самого сознания или представления. Но неправильность такого допущения очевидна. Сознание как реальный процесс *смены представлений* есть реальность, подобно всякой другой (не говоря уже о том,

что в этом смысле оно уже предполагает реальность внешнюю, как это показал еще Кант в своем «Опровержении идеализма»), и, следовательно, к нему применимо то же самое рассуждение: представление присутствующее, наличное в данный момент, подобно всякому иному «настоящему», сливается с «идеальностью» прошлых и будущих представлений. Сознание же, не как смена представлений, а как представление смены, уже *не есть временное бытие*. И, таким образом, сведение настоящего к «представлению» есть тем самым уничтожение его как временного бытия. Временное бытие, следовательно, немислимо иначе, как на фоне вневременного или сверхвременного бытия, и притязания эмпиризма оказываются несостоятельными.

Иначе это можно выразить еще следующим образом. Чистая наличность, непосредственное присутствие есть не что иное, как «данность», т. е. присутствие в составе *переживания* или в качестве переживания, в противоположность бытию как содержанию знания, которое возможно только на почве вневременности. Простая наличность есть чистая иррациональная асерторичность в противоположность всякой *необходимости*. Характер категоричности, присущий «факту» и подчеркиваемый эмпиризмом, – этот характер есть не черта самой наличности как таковой или чистой асерторичности, а лишь результат обладания переживанием на почве *вневременного бытия*. Всякая необходимость, в том числе и необходимость категорического суждения, есть выражение принадлежности к сверхвременному бытию. Отсюда ясно, что временное бытие есть не чистая наличность, не непосредственное переживание, а переживание на фоне мыслимого, на фоне вневременного бытия, подобно тому, как само время немислимо вне связи с вневременностью. Переживание как таковое не имеет *никакого* рационально выразимого содержания; в строгом смысле слова его нельзя как таковое считать даже переживанием «настоящего мига», ибо в качестве сознания оно вообще осуществимо лишь в единстве с мыслимым. Если мы раньше говорили о переживании как о чисто имманентном обладании «настоящим», как о погруженности сознания во временной миг, то это было лишь пропедевтическим понятием переживания. Подобно тому как всякое, так называемое, «имманентное» содержание знания в действительности, как мы видели (гл. I, 5), трансцендентно переживанию, ибо предполагает выход во вневременное бытие, так даже и самый «миг настоящего» как таковой, т. е. именно в качестве определенного момента времени, уже транс – цендентен чистому переживанию, ибо он мыслим не иначе, как в связи с временным процессом в целом, который сам есть вневременное содержание мысли. В точном смысле слова имманентен переживанию только «имманентный материал», совершенно иррациональная, никакими признаками неопределимая материя знания, которая предшествует не только вневременному, но и временному бытию, и образует исходную точку для развития того и другого; Таким образом, мнение эмпиризма, что временное бытие логически предшествует вневременному, очевидно, несостоятельно.

Гораздо основательнее позиция онтологического идеализма, и могло бы показаться, что представленная нами критика эмпиризма прямо подтверждает идеализм. В действительности, однако, это не так. Прежде всего, из того, что временное бытие возможно только на почве вневременного, еще не следует, что первое всецело сводимо к последнему, т. е. что оно не содержит никакого избытка по сравнению с последним. Напротив, основная трудность идеализма заключается в том, что временное бытие есть для него вечно неразрешимая загадка. Платонизм выражал это затруднение признанием иллюзорности временного бытия, или определением его как продукта смешения «истинного бытия» с небытием; но уже Платону в его позднейших диалогах уяснилась несостоятельность такого уничтожения временного бытия, и он вынужден был прийти к выводу, что идеальный мир не может быть определен как чистая вневременность. Туже трудность испытывает и современный онтологический идеализм, поскольку он последовательно осуществляется в современных направлениях гносеологического идеализма: невыводимость факта, понятия «единичного, данного предмета» из общих категорий знания, из чисто-идеального бытия, есть основной дефект идеализма в качестве панлогизма. Несостоятельность всякого панлогизма есть тем самым подтверждение, что вневременное бытие не есть единственное и исчерпывающее содержание бытия вообще.

Но можно, далее, показать, что вневременное бытие не есть и *самостоятельное* или *самодовлеющее* бытие. Здесь должна быть учтена истина, содержащаяся в отрицательной, полемической стороне эмпиризма. Вневременным содержаниям как таковым присущ характер *гипотетичности*; они лишены той категоричности, той подлинной или полной реальности, которой обладают содержания конкретно–временные. Правда, на это можно возразить, что вневременные содержания, имея гипотетическое значение в отношении к своим конкретным воплощениям во временной действительности, сами по себе, в своей собственной области, тоже суть, т. е. обладают категорическим бытием; и этому соответствует то, что логически всякое гипотетическое суждение может быть выражено и в форме категорического (см. выше, гл. V, 3). Однако то, что может быть выражено в категорической форме, есть не бытие того или другого *отдельного* вневременного содержания, а лишь бытие *связи* между ними. Все вневременные содержания, т. е. понятия, существуют не в себе самих, а лишь *одно через посредство другого*, лишь в своей взаимной связи.

Содержания в конечном итоге укоренены лишь во всеединстве, как в единстве содержаний и их связи; всеединство же в этом смысле есть, как мы видели, не понятие, не вневременное содержание, а единство вневременности и движения (становления). Идеи существуют в системе идей, система же идей предполагает единство, которое есть само не «идея», а абсолютное единство, возвышающееся над всякой определенностью, и потому и над вневременностью; таким образом, абстрактное содержание предполагает живое *единство*, которое не есть только «мыслимое», т. е. вневременное содержание.

Содержание есть содержание *бытия* или сущее содержание, но оно не есть само бытие. Первичный момент *бытия* необходим как таковой для того, чтобы могло иметься что-либо сущее. Бытие же не тождественно вневременности, ибо вневременность есть, как мы видели, лишь один из его моментов. Идеализм онтологический – так же, как идеализм гносеологический (см. гл. IV, 4) – необходимо должен быть абсолютным реализмом. Где ничего нет, там теряет свои права не только король, но и всякая теория. Как бы мы ни характеризовали то, что есть, остается неустранимым самый факт, что это нечто есть; это последнее бытие неустранимо по самому своему смыслу, и в его лице мы имеем абсолютный факт, который вынуждена признавать всякая теория уже в силу того, что она сама существует. Но если этот абсолютный факт мы не можем мыслить как «только мыслимое», как «содержание знания», то мы тем самым не можем мыслить его чисто вневременным. Бытие как таковое столь же мало есть «чистая мыслимость», сколь мало оно есть «чистое переживание». Необходимость вневременного, как и необходимость категорической действительности, одинаково укоренены в необходимости абсолютной, т. е. в самом бытии или всеединстве как таковом. Таким образом, в последнем итоге бытие столь же мало совпадает с вневременным, как и с временным бытием: оно *ссгъживая времяобъемлющая вечность*, сверхвременность, предшествующая разделению на вневременное и временное. В лице сверхвременного бытия дана та абсолютная необходимость, производной от которой является необходимость аподиктическая (необходимость вневременности). Эта аподиктическая необходимость обоснована в том, что всякое идеальное содержание есть содержание *самого бытия*, часть или принадлежность абсолютно–всеобъемлющего факта; и аподиктическая необходимость и есть не что иное, как эта *абсолютная фактичность*.

Эти соображения легко связываются с гносеологическими выводами первой части нашего исследования. Мы видели там, что как понятие предмета знания, так и понятие знания (и сознания) производны от понятия абсолютного бытия как единства субъекта и объекта, или переживания и вневременного бытия. Нетрудно видеть, что источник заблуждений эмпиризма и идеализма состоит именно в упущении из виду этого первичного единства. Эмпиризм и онтологический идеализм развиваются только на почве разъединения субъекта и объекта, и именно это разъединение есть источник их противоречивости. Оба они суть отвлеченные построения – попытки охарактеризовать сущность того, что подлинно есть как некоторое *мыслимое содержание*. Эмпиризм обращает внимание на момент фактической наличности, чистого переживания в бытии. Но объектируя этот момент, *мысля его* как предметное бытие, он

упускает из виду самую *форму* мыслимости, – вневременность, вне которой невозможно никакое вообще предметное содержание. Возможность отрицания этого вневременного фона или основания всякого временного бытия основана на том, что этот фон приписывается субъективной стороне сознания и в этом смысле может быть либо вообще отвергнут в объекте (как то делает номинализм), либо же признан лишь зависимой частью содержания временного бытия. Точно также идеализм, обращая внимание на вневременную сторону бытия, мыслит ее как самодовлеющее предметное бытие, не замечая при этом самого реального факта мысли, вне отношения к которому нет никакого мыслимого, т. е. вневременного, содержания. Момент фактического бытия, чистого переживания, отрицается в объекте только потому, что он как бы отброшен в сторону субъекта. В действительности, однако, предметное бытие, как мы знаем, есть лишь момент абсолютного бытия, и понятие предмета впервые осуществимо на почве понятия абсолютного бытия, как единства сознания и его предмета. Именно в силу этого как временное, так и вневременное бытие, будучи возможными лишь в форме предметного бытия, не суть подлинное бытие, а суть лишь стороны абсолютного бытия. Если абсолютное бытие не есть ни чистое переживание, ни чистая мыслимость, а единство того и другого, то оно тем самым не есть *шмыслящее, ипмыслимое*, а живая *сущаямысль* как единство того и другого.

Противоположность и связь между субъектом и объектом и есть не что иное, как противоположность и связь между иррационально–фактическим, погруженным во временное бытие переживанием, и рационально–необходимым, вневременным бытием; то и другое опирается на единство сверхрационального, т. е. *сверхвременного бытия* как *вечной жизни* или *живой вечности*.

Таким образом, противоположность между онтологическим идеализмом и эмпиризмом вполне соответствует рассмотренной нами ранее (гл. II, 3–4) гносеологической противоположности между объективным идеализмом и реализмом и есть как бы иное выражение последней. Поэтому аналогичным является и решение спора между этими направлениями: оно состоит в восхождении к тому высшему единству абсолютного бытия, которое предполагается обоими. Этим достигнуто обогащение установленного нами понятия абсолютного бытия. Абсолютное бытие, которое в первой части нашего исследования уяснилось нам как единство субъекта и объекта, сознания и его предмета, обнаруживается теперь как единство реально–временного и идеально–вневременного бытия: в бытии как гносеологическом единстве субъектаобъекта заключено также единство, возвышающееся над противоположностью между временным и вневременным, конкретным и абстрактным. Конкретнореальные предметы не существуют в себе, как полагает эмпиризм, но они (как и предметы идеальные) не существуют также, лишь как бесплотные идеи в «разуме Бога» или (согласно современному позитивистическому варианту этого учения) в «сознании вообще». Они существуют в той абсолютной полноте, конкретности и самоутвержденности всеединства, которая совмещает в себе реальность конкретного с идеальностью вневременного, ибо есть абсолютная сверхвременная жизнь как единство и основа и всего сущего, и всего мыслимого.

5. На почве абсолютного бытия как живой вечности впервые становится возможным и бытие временное, бытие, выражаемое в наличности, в единичном факте.

Выше, в критике эмпиризма, мы рассуждали следующим образом: «настоящее» пропитано прошлым и будущим, есть в строгом математическом смысле идеальная грань между ними, а в живом опытном смысле – объединение ближайших к этой грани отрезков прошлого и будущего. Отсюда, в силу идеальности этих отрезков, мы вывели идеальность самого настоящего. Но с *тем же правом* (и, быть может, еще большим) мы могли, бы, ведь, рассуждать обратным порядком: так как настоящее есть подлинная реальность переживания, а не чистая мыслимость, и так как настоящее непрерывно слито с прошлым и будущим, то оно должно *необходимо распространять свою реальность и на последние*. Прошлое и будущее, конечно, существуют иначе, чем настоящее; иначе они не отличались бы от него, т. е. не были бы прошлым и будущим. Но если прошлое в смысле настоящего не есть, то оно все же было; и точно также будущее, хотя и не есть, но будет. Это «было» и «будет» суть нечто третье между чистым фактическим бытием настоящего и чистой идеальностью, лишенной самостоятельного бытия.

Прошлое и будущее носят на себе печать *фактического бытия* – но именно прошлого и будущего бытия; они как бы издали озарены бытием настоящего, светят его отраженным светом. Прошлое, например, каждого человека, его прошедшие радости и страдания, грехи и свершения, суть для него не чистая мыслимость, не идеальное «содержание знания», а подлинная неустранимая реальность, потенциально присутствующая в его крови и душе в каждый миг выросшего из них настоящего, – реальность, на каждом шагу напоминающая о своей фактической силе и значительности; и будущее человека – например смерть, предстоящая каждому из нас, – тоже далеко от чистой идеальности, иначе оно не стало бы беспокоить нас; оно уже наперед осеняет нас силой и значительностью своей грядущей воплощенности. Прошлое и будущее есть, таким образом, реальный факт; оно есть, потому что *было* и *будет*. «Настоящее наполнено прошлым и чревато будущим». Как это возможно? Как могут прошлое и будущее реально *быть*, если момент «реальности», «ассерторичности», «присутствия» равносителен именно настоящему? Исход из этого противоречия может быть найден лишь в понятии *вечного настоящего, времяобъемлющей* или *абсолютной фактичности*. Над противоположностью между реальностью и идеальностью, временным переживанием и вневременной мыслимостью возвышается времяобъемлющее бытие самого сущего носителя вневременности и времени. Истинно–сущее есть чистое единство фактичности и идеальности, т. е. не есть ни реальность в смысле погруженности во время, ни идеальность в смысле чистой вневременности, и потому избавлена от указанного противоречия. Не переживание, противопоставленное мыслимости, как чистая фактичность, и не мыслимость, идеально объемлющая в себе все фактическое, а единство того и другого во времяобъемлющем, конкретном сущем есть истинное бытие. Мы обладаем в лице настоящего прошлым и будущим не только как мыслимыми или идеальными содержаниями, но и как реальностями именно в силу того, что наше собственное бытие не есть ни чистая погруженность в миг настоящего, ни чистая вневременность, а единство переживания и вневременного бытия, т. е. *сверхвременное* бытие, на почве которого становится реальным весь временной процесс в его целом. Конкретно–сверхвременное бытие есть единственное условие подлинной реальности самого временного бытия.

С этой точки зрения временное и вневременное бытие суть лишь зависимые моменты единого конкретно–сверхвременного бытия, и мы действительно преодолеваем трудности и односторонности как эмпиризма, так и онтологического идеализма. Прежде всего, временное бытие существует совсем не только, как идеальное содержание мига настоящего; напротив, оно реально есть во всей своей целостности, со всем бесконечным прошлым и будущим; эта совместимость целостности потока времени с его реальностью обусловлена именно сверхвременной природой абсолютного бытия: живое, конкретносверхвременное бытие объемлет все время и притом не только идеально, как свое мыслимое содержание, но и *реально*, ибо оно в своем единстве есть все время, охватывает бесконечность временного бытия и распространяет на него свою реальность. Вместе с тем, однако, временное бытие как бытие объектов, погруженных во время, возникающих и преходящих, не существует в себе самом, не есть последняя, самодовлеющая реальность, а есть лишь как момент или сторона времяобъемлющего и потому возвышающегося над временем и в этом смысле «идеального» абсолютного бытия. Отсюда уже следует, что, с другой стороны, идеальное, вневременное бытие также существует не только как мысленно–отвлеченная зависимая сторона временного бытия, а вполне реально именно в лице абсолютного конкретного бытия, которое, будучи времяобъемлющим, тем самым есть и вневременное бытие; при этом вневременное бытие не противостоит временному, как отрешенное от него и замкнутое в себе идеальное царство; оно есть лишь момент единства, целостности, законченности, вневременной разрез в самом времяобъемлющем бытии, которое, с другой своей стороны, есть временное бытие. Поэтому вневременное бытие, поскольку оно, в качестве сферы чистой *возможности*, противопоставляется эмпирической действительности (ассерторической необходимости), есть возможность не в субъективном смысле простой мыслимости, так сказать, «выдумки», имеющей призрачное существование в просторе пустой мысли, а возможность объективная,



*сущяя возможность* как реальное *основание* всего эмпирически действительного. Если это бытие кажется нам только идеальным, «невоплощенным», то эта невоплощенность есть не недостаточность, а, так сказать, избыточность бытия вневременного: оно как таковое остается невоплощенным, потому что оно не *вмещается* ни в какое «здесь» и «теперь», а есть сразу в бесконечности целого. Или, иначе говоря, оно не воплощено ни в какое частное эмпирическое явление только потому, что оно воплощено в сверхвременное *единство всего бесконечного многообразия эмпирического бытия*, так что каждое отдельное временное явление есть лишь выражение или «воплощение» частного его момента. Идея организма, например, невоплощена и есть «идея», которой противостоит реальность видимого нами отдельного живого существа, не потому, что она есть чистая мысль, нечто бессильно витающее в сфере «одной только мыслимости», а потому, что ее бытие – бытие «возможности» всего живого – воплощено в единстве необозримого реального бытия всего многообразия органической жизни во всей бесконечности времени.

6. Это понимание единства идеального и реального может встретить возражения как со стороны идеализма, так и со стороны эмпиризма: может показаться, что это объединение существенно разнородных сфер бытия, вневременного и временного, не учитывает подлинного своеобразия и несводимости каждого из них. С одной стороны, идеализм будет утверждать, что бытие «идеи» как таковой не исчерпывается и не покрывается никакой невоплощенностью в эмпирической действительности – не только в отдельном эмпирическом явлении, но и в бесконечной полноте всего многообразия соответствующей эмпирической области; и отсюда для идеализма вытекает, что идеальное может оставаться и вообще невоплощенным, и воплощаться лишь на краткое время, сохраняя все же вечное бытие в качестве идеи. С другой стороны, эмпиризм будет утверждать, что такое же насильственное принижение смысла нами совершено в отношении понятия актуальной эмпирической действительности. Ведь если «возможность» *есть* не в меньшей мере, чем действительность, то не значит ли это, что действительность утратила все свои преимущества перед чистой возможностью? Если бесконечное прошлое и будущее, как и все мыслимое вообще, существует также, как настоящее, то куда девается специфическая асерторическая необходимость настоящего, неотразимость восприятия, реального, предстоящего в данный момент факта по сравнению со всем, что только мыслится, только «может быть», но не есть? Оба возражения, хотя и опираются на одну тождественную мысль – на признание коренного, неустранимого различия между идеальным и реальным бытием, – в том, что каждое из них подчеркивает в этом различии, имеют не одинаковую ценность и потому должны быть рассмотрены в отдельности. При этом обнаруживается, что возражение идеализма может быть по существу отвергнуто, тогда как в возражении эмпиризма отмечается момент, еще недостаточно учтенный нами.

Итак, что касается указания на несводимость сущности идеального как такового ник какой, даже всеобъемлющей эмпирической действительности, то прежде всего должно быть отведено, как недоразумение, допущение, будто для вечности идеи с нашей точки зрения необходима неуничтожающаяся, бесконечная длительность ее эмпирического воплощения. Напротив, из единства времени как целого, из укорененности временного бытия в единой, целостной времяобъемлющей (и потому вечной) мысли следует, что даже кратковременное и уже исчезнувшее (или еще не возникавшее, лишь предстоящее в будущем!) эмпирическое существование достаточно, чтобы обосновать вечность идеи – и притом не только вечность в смысле вневременности чистой мыслимости, а именно вечность идеи как воюющенности. В самом деле, реальное воплощение идеи, отойдя в прошлое, *в этом прошлом* и *вместе с ним есть вечно*; прошлое перестает быть настоящим и в этом смысле исчезает, но ни единый миг прошлого, как *прошлого*, не может быть вообще уничтожен, сделан несуществовавшим, а вечно сохраняется в целостном абсолютном бытии. Если к этому присоединить, что то же можно сказать и о всем будущем, и что бесконечность и потому эмпирическая необозримость будущего (как и бесконечно удаленного от нас прошедшего) не позволяет нам с достоверностью сказать, что есть и чего нет в этом бесконечном временном бытии как целом (ибо то, чего нет теперь или на нашей памяти, *могло* ведь быть в далеком прошлом и *может* быть в бесконечном

грядущем), то этим у идеализма отнимается возможность самой ссылки на противопоставляемую им инстанцию невоплощенной идеи. Однако мы совсем не хотим ограничиться этим скорее формальным отводом. Идеализм ведь может утверждать, что для его правоты, т. е. для опровержения нашей мысли, достаточна уже согласимость понятия «идеального бытия» с простой мыслимостью, т. е. гипотетическим допущением, его невоплощенности. Несостоятельность рассматриваемого возражения, по существу, имеет совсем иной корень. Раздвоенность между идеей как чистой мыслимостью и ее воплощенностью сохраняется, поскольку мы рассматриваем *отдельную идею шкчастную, замкнутую в себе определенность*, и поскольку именно идее в этом смысле приписывается идеальное «бытие в себе». Так, не только отдельные экземпляры, но и отдельные виды и роды органических существ возникают и исчезают, т. е. могут не быть, тогда как их «идеи» отвлеченно сохраняют свое значение; но если мы возьмем, например, идею организма, как такового, то увидим, что в смене отдельных видов органической жизни выражается именно действие органической жизни как единого целого, которая не только идеально, но и реально продолжает пребывать в сменяющемся многообразии своих частных форм; и если мыслимо исчезновение и всей органической жизни в целом – то только потому, что и она в свою очередь есть лишь частная форма бытия в целом, которое уже *немыслимо не сущим*. Точно так же отдельная геометрическая фигура может эмпирически быть и не быть, но общая форма геометрического бытия, как такового – сама пространственность – не мыслима не сущей. Всюду мы, восходя от частных идей к объемлющим их общим идеям, приходим к таким содержаниям, которые не могут *не быть*, т. е. в отношении которых *мыслимость* и *реальное бытие* неразрывно связаны между собой и могут лишь различаться абстрактно, как разные моменты, но не могут мыслиться одно без другого (см. выше, гл. IV, 6). Но мы видели выше, что отдельная, частная идея – идея как замкнутая, ограниченная определенность – не только вообще объемлетя всеединством, но и только в нем, как его несамостоятельный, зависимый момент, имеет подлинное бытие, т. е. может быть интуитивно, осуществленно мыслима. Отдельные «идеи» как замкнутые, самодовлеющие сущности даже *идеально* вообще не существуют, ибо суть только символические представители всеединства, мыслимые лишь потенциально и находящие свое осуществление в самом всеединстве. Царство идеального, как и царство реального, суть *единства*; и в качестве таких единств они сполна покрываются – ни одно не мыслимо без другого, ибо в них, как единствах, мыслимость и реальное бытие совпадают между собой. И как отдельная идея (поскольку мы можем вообще приписать ей относительное бытие) воплощается в многообразии сменяющихся эмпирических ее экземпляров, так и *идеальное царство* как единство, т. е. как единая основа многообразной системы идей, *воплощено в сменяющемся многообразии эмпирических воплощений его различных сторон, т. е. заключенных в нем частных идей*. Не случайно одни идеи в определенный момент имеют, а другие не имеют эмпирического воплощения; так как мировой ход определен законом целого, то смена не только индивидуальностей, но и общих черт и сторон эмпирической действительности определена природой идеального содержания всеединства и мировой ход *в своем целом* есть адекватная воплощенность этого идеального всеединства.

7. В понимании идеального бытия или возможности как сущей возможности, т. е. как реального времяобъемлющего бытия в целом, отчасти содержится уже ответ и на возражение эмпиризма. Ибо ясно, что в этом отождествлении возможности с действительностью (именно с времяобъемлющей стороной действительности) не фактическая, так сказать, осязаемая действительность настоящего низводится на уровень чистой мыслимости, а, напротив, то, что зовется «одной только мыслимостью» или «возможностью», возводится на уровень подлинной действительности. Подлинность, фактическая сила и неусгранимость реальности, непосредственно воспринимаемой в настоящем, эта бьющая нам в глаза действительность ничуть не умаляется, не развенчивается в нечто призрачное и иллюзорное в силу того, что и «возможное», в смысле того, что лежит в основании всего развертывающегося во временной последовательности бытия как целого, мы признаем столь же подлинной и неустранимой действительностью. Подлинность нашего бытия в настоящем не устраняется тем, что мы

смотрим на него лишь как на миг – и притом как на миг, сам по себе равноправный всем другим моментам – целостного времяобъемлющего бытия; напротив, в этом способе рассмотрения заключается, как мы видели, единственное спасение реальности настоящего от той бездны чистой идеальности прошедшего и будущего, в которую настоящее неудержимо падает, как только мы сосредоточиваемся на нем одном и *выделяем* его из целостного времяобъемлющего бытия. За всем тем, какуже было указано, в этом возражении эмпиризма все же есть еще не учтенная нами доля истины. Никакими рассуждениями нельзя уничтожить живого, ясно чувствуемого (и определяющего всю нашу практическую жизнь) различия между чувственно наглядным, осязательным бытием *воспринимаемого* и бледным, бесплотным бытием только представляемого и мыслимого. Ни одна мать, потерявшая ребенка, не утешится мыслью, что прошедшее бытие его навеки сохранено и, следовательно, есть во времяобъемлющем бытии целого и что это «идеальное бытие», эта утвержденность во времяобъемлющем, непреходящем целом есть единственное возможное вообще *подлинное* бытие. И, по слову поэта, нет даже тягче страдания, «*ehe ricordarsi del tempo felice nella miseria*». Конечно, философия не обязана подчиняться авторитету даже глубоко укорененных в самой человеческой природе и повсеместно господствующих мнений; напротив, она потеряла бы смысл своего существования, если бы не вела к исправлению обычных мнений, не раскрывала людям глаза на скрытую от близоруких взоров более глубокую правду и не учила жить в соответствии с этой правдой. И в этом смысле именно разъяснение, что подлинное бытие равносильно лишь непреходящему бытию сверхвременного всеединства, есть основная задача философского просвещения, в отношении которого все остальное имеет лишь производное значение – задача, которую надо осуществлять с тем большим упорством и неуклонностью, чем больше психологических преград стоит на пути ее осуществления. Тем не менее мы обязаны отдать себе отчет, откуда берутся эти психологические преграды и в чем состоит их объективно–истинный смысл. Точная формулировка этого вопроса уже почти включает в себе ответ на него. Чувственно воспринимаемое фактическое бытие настоящего, будучи *само по себе* не более реальным, чем бесконечное прошлое и будущее и чем времяобъемлющее бытие идеального, все же необходимо *кажется нам более реальным*. Что значит «кажется нам»? Это значит: *есть для нас, в отношении нашего сознания*. Само это отношение к нашему сознанию, конечно, есть уже не иллюзия или самообман, а подлинный факт. Различие между чувственно–воспринимаемым и невоспринимаемым бытием есть различие не между бытием и небытием, или реальностью и идеальностью, а между *присутствием* и *отсутствием*. *Отсутствие же* есть не небытие, а лишь удаленность, запредельность объекта сфере чувственно–воспринимаемой действительности. Вид природы, предстоящей мне непосредственно, когда я посмотрю из окна моей комнаты, дан мне иначе, чем вид тропической природы, который я мысленно себе представляю; и друг, лицо которого я вижу и речь которого слышу, присутствует для меня иначе, чем далекий друг, о котором я только вспоминаю. Отсюда уясняется возможность для одного и того же содержания в одном смысле *быть* и в другом – *не быть*. Прошедшее, будущее, и все вообще «возможное» не есть в том смысле, что оно запредельно чувственно–воспринимаемому бытию, тогда как само по себе (как «предметное бытие») и тем самым в составе абсолютного бытия оно есть не в меньшей мере, чем актуальнопредстоящая действительность настоящего. Это различие гносеологически объясняется тем, что в первом случае содержание знания опирается на чувственно–данный материал, тогда как во втором случае оно строится из материала, не данного чувственно, и раскрывается только как удаленный от нас предмет, к которому мы приобщены лишь через общее единство объемлющего нас и его абсолютного бытия. Правда, это различие не может быть абсолютным или качественным, а может быть только количественным или различием по степени удаленности от переживания, ибо, с одной стороны, все так называемое чувственно–воспринимаемое или «воочию видимое» содержание в действительности выходит за пределы чистого переживания и лишь идеально созерцается на почве чувственно–данного материала (ср. гл. 1,5), и, с другой стороны, все запредельное, отсутствующее, только мыслимое в конечном итоге связано с чувственно–данным, которое образует исходную точку для его достижения; так, то, что я называю

непосредственно, воочию данным мне настоящим, сознаваемо лишь в связи с ближайшими мигами прошлого и будущего, которые, собственно говоря, суть уже нечто только мыслимое и, с другой стороны, бесконечно далекое от меня прошлое, например, жизнь в диллювиальную эпоху, не могло бы и мыслиться мной, если бы я не переживал настоящего и не имел бы *в связи с ним* этого прошлого. Но это количественное, относительное отличие, превращающееся в ничто при попытке мыслить его абсолютным, сохраняет силу именно при ясном сознании его относительного характера. И хотя временное бытие возможно только на почве вневременного и сверхвременного бытия, но поскольку мы неизбежно, по указанным выше основаниям, гипостазируем его, поскольку мы сами *живем во времени* и создаем вокруг себя мир, протекающий во времени, это различие приобретает для нас практически весьма существенное значение. Ибо для нас, как временных существ, окруженных временным миром, чувственно–воспринимаемое настоящее есть точка, в котором бытие объекта и бытие нас самих совпадают во времени, т. е. объект реально близок нам, тогда как с вспоминаемым прошлым и предвосхищаемым будущим мы соприкасаемся лишь идеально. Но жить значит не только созерцать и мыслить, но и чувствовать и действовать. Чувствуем же мы сильнее всего в отношении того, что нас непосредственно затрагивает, т. е. что реально или чувственно близко нам; а действовать можно вообще лишь через посредство реально–близкого, т. е. через настоящее на будущее. Поэтому чувственно воспринимаемое (или могущее быть воспринятым) настоящее есть для нашей практической жизни всегда центр действительности, из которого мы неизбежно исходим во всех наших отношениях ко всему сущему. В этом лежит основание особой ценности и как бы особой реальности *для нас* эмпирической наличности настоящего. При этом необходимо все же помнить, что живое душевное настоящее есть не математический миг, а единство ближайших к этому мигу отрезков прошлого и будущего, т. е. что восприятие настоящего возможно само лишь на почве сверхвременности сознания. Поэтому сфера «практически–действительного», именно живая и существенная для нас область нашего настоящего, прошлого и будущего, не есть нечто точно определенное, а растяжима до бесконечности. Чем больше мы живем чисто чувственной жизнью, тем большее значение приобретает для нас узкий круг *ближайшего* нам настоящего; и поскольку мы вообще не живем вневременной мыслью, а погружены бессмысленно в поток времени, эта «актуальность для нас» превращается в единственную *подлинную действительность* – действительность, которая имеет, однако, для нас неприятное свойство никогда не быть, а всегда лишь проходить, вечно ускользать. Чем больше мы, напротив, отрешаемся от нашей чувственной жизни и интересуемся тем, что нам достижимо во времяобъемлющем сознании, тем более ценность ближайшего настоящего как такового ослабляется и сознается в своей субъективности; настоящее сначала расширяется для нас, начиная охватывать все большие отрезки прошедшего и будущего; с развитием памяти и предвидения то, что интересует нас и представляется нам подлинной действительностью, объемлет все большее время как нашей собственной жизни, так, далее, жизни наших детей и предков, жизни народа, государства, человечества. Сосредоточение на самом всеобъемлющем бытии как таковом показывает нам в конечном итоге, что ту же подлинную реальность мы должны приписать и всей бесконечности времени и тем самым времяобъемлющему бытию общего и непреходящего.

## Глава 12. Конкретное бытие и живое знание

ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, δὲν αἶν ἦν πάσα καὶ ελλείπουσα σῶδενι, ἵνα ζητήσεως δεηθῆ, ἀλλ' ἔστιν. ἡ πρώτη καὶ σύκ απ' ἄλλης, καὶ ἡ οὐσία αὐτῆ σοφία.

Плотин, Ennead. V, 8,4.

1. Со времени Лейбница в философии поставлен вопрос о смысле фактического, индивидуального бытия и соответствующих ему «истин факта». Наряду со знанием о вечных связях, наряду с *verites eternelles*, мы имеем знание о единичных фактах, «*verites defait*» – истины, констатирующие индивидуальное, здесь и теперь сущее, но уже в следующее мгновение могущее не быть. Содержание истин первого рода Лейбниц, как известно, считал

логически необходимым, содержание же истин второго рода – логически не необходимым и потому рационально не уяснимым.

Этот коренной дуализм, отмеченный Лейбницем, очевидно, ничуть не устраняется тем, что наука с помощью «законов природы» «объясняет» нам факты. Если мы имеем перед собой факт В то мы можем «объяснить» его, установив его зависимость, например, от предшествовавшего ему факта В, который был его причиной. Ясно, что загадочность факта А «объяснена» здесь лишь сведением его к другому, столь же загадочному факту В и что, следовательно, дуализм между вечными, т. е. необходимыми, содержаниями, и содержаниями индивидуальными, лишь фактически сущими и в этом смысле случайными, не устраняется этим объяснением, а увековечивается им и лежит в его основе. Известный «лапласов» ум, который владел бы знанием универсальных математических формул, выражающих все многообразие законов и связей сущего, не мог бы предсказать ни малейшего факта, не владел бы ни единым граном реального, фактического знания, если бы к гипотетическому знанию, выраженному в общих формулах, не присоединялось извне еще иррациональное, ни откуда не выводимое знание фактического содержания реальности вселенной в какой-либо определенный момент. Логическая невыводимость истин фактического характера из «вечных истин» есть сама по себе не случайность, не выражение какого-либо фактического состояния знания, а логически очевидная, т. е. вечная и неустранимая, истина. Ибо логическая связь (и, следовательно, выводимость) есть по своей природе связь между общими, т. е. вечными, содержаниями; она мыслима лишь между чисто идеальными содержаниями как таковыми и, следовательно, распространяется только на вневременное бытие, на чистое Was, quid; отсюда само собой ясно, что никакой факт, никакое ни Dass, quod, ниоткуда и никак не могут быть логически выведены и в этом смысле случайны.

И, однако, удовлетвориться этим безысходным дуализмом решительно невозможно. Лейбниц ограничивался здесь допущением, что для всеведущего божественного ума «истины факта» могут быть все же сведены к «вечным истинам», т. е. логически выведены, и что невозможность этого для нас есть лишь выражение несовершенства нашего ума. Это решение несостоятельно не только в том смысле, что оно совершенно голословно, но и потому, что оно противоречит чисто логической природе проблемы; Несводимость истин факта к «вечным истинам» есть сама, как только что было указано, вечная, т. е. логическая, истина, и потому нарушение ее немыслимо даже в отношении всеобъемлющего и совершеннейшего разума, как это в отношении вечных истин признает сам Лейбниц. Но вместе с тем мы не можем и остановиться на этом дуализме. Успокоиться на мысли, что мы стоим здесь перед неразрешимой загадкой и должны смиренно ограничиться признанием ее неразрешимости, невозможно потому, что без разрешения этой загадки лишены смысла и внутренне противоречивы и те суждения о «фактах», которые мы считаем бесспорно допустимыми и в которых заключено всякое научное знание о фактах.

В самом деле, если бы «дуализм» между фактами и «вечными связями» состоял в том, что это были бы два совершенно разнородных и независимых друг от друга мира, так что мы мыслили бы факты неподчиненными «вечным связям», то мы были бы вправе остановиться на этом дуализме как на последнем доступном нам итоге знания о мире. Всякий факт был бы тогда «чудом», выражал бы начало спонтанности или произвольности в бытии, прямо противоположное началу закономерности. Наука, однако, исходит из противоположного допущения; она верит в необходимость фактов, в укорененность их в системе сущего, как целом, и тем самым в подчиненность их общим законам. Нетрудно, однако, видеть, что пока мы мыслим необходимость факта в форме соотношения между двумя отдельными началами – началом «фактического бытия» и началом «вечных связей» – этот дуализм делает невозможной саму связь между этими двумя началами. Факт мы считаем необходимым в том смысле, что он, на основании известного нам закона, вытекает из другого реального факта. Но ведь закон ничего вообще не говорит о реальных фактах: он утверждает лишь связь между содержаниями А и В, правило, по которому А необходимо связано с В, Каким образом это правило осуществляется, как оно соединяется с самим фактическим бытием? Закон выражается условно:

если А есть, то есть и В. Логический смысл этого гипотетического суждения состоит в суждении: совершенно независимо от того, существует ли фактически А или нет, связь между вневременными содержаниями<sup>^</sup> и В имеет силу, т. е. есть вечная истина. В законе, таким образом, речь идет вообще не о фактах, а о вневременной связи общих содержаний. Поэтому при строгом проведении дуализма между «фактами» и «законами», осуществимость закона, его действие на факты, совершенно несовместимо с понятием закона. Говорить, что закон действует в определенном месте пространства и времени столь же нелепо, как предполагать, что какая-нибудь истина лежит у меня в книжном шкафу, или что теорией теплоты можно топить печи. Каким же образом закон все же распространяется на факт, или факт подчиняется закону? Выше (в гл. V), рассматривая чисто логически, т. е. в сфере самого идеального содержания, природу умозаключения и требуемую ею связь между гипотетическим суждением «если В есть, есть и В» и категорическим суждением «А есть», мы пытались показать, что соединение этих двух посылок и порождение из них вывода «В есть» требует бесконечного числа промежуточных звеньев и потому невозможно, если природу логического перехода усматривать именно в соединении этих посылок. Здесь та же трудность предстает перед нами со своей онтологической стороны. Мы имеем «закон природы» в смысле вечной истины общего содержания: «если Л есть, есть и Л» и наряду с ним факт существования<sup>^</sup>. Как эти два элемента, принадлежащие, казалось бы, к совершенно разнородным мирам, соединяются между собой и порождают факт Л? Обычное научное сознание не задумывается над этой проблемой; гордясь своим позитивизмом, оно живет, в сущности, совершенно мифологическими представлениями. Существуют «законы природы», и существуют факты, им «подчиненные», –и этим все кончается. Если продумать смысл этого решения, то мы приходим к фантастическому представлению, что в мире действуют законы в смысле какихто вселенских юридических норм, например закон: «всякое Л обязано соединиться с В», и что отдельные факты беспрекословно выполняют эти требования. Факт В раз возникнув, внимает голосу закона природы и послушно соединяется с фактом В. Но где же та реальная сила, которая смотрела бы за выполнением правил и принуждала факты, на случай их непокорства, им подчиняться? Если скажут, что законы природы суть не только правила, но и реальные силы, то мы просим объяснить, как может иметь реальное бытие и могущество гипотетическая истина «если Л есть, то есть и В». Если скажут, что в этой гипотетической истине дано только обобщение сил и связей, присущих самим индивидуальным фактам, то мы приходим к чистому скептицизму, ибо ни в какой реальности, сущей здесь и теперь, не может заключаться основание для всеобщей, т. е. вневременной, истины.

Очевидно, что, как только делению на «индивидуальные факты» и «общие законы» мы начнем придавать онтологическое значение, как только мы начнем вкладывать эту двойственность в само бытие, мы впадем в безвыходные противоречия и нелепости. Напротив, в той или иной форме всякий сознает, что это деление есть некоторая абстракция, некоторая «*distinctio rationis*», совершаемая в интересах отчетливости знания, но не существующая в самой реальности. Если факт Л связан с фактом В, то не потому, что факт покоряется какой-то вне его стоящей инстанции «общего закона», а потому, что он сам, по собственной своей природе, и силой, присущей ему самому, соединяется с другим фактом, влечет его за собой или порождает его. Вместе с тем, поскольку эту связь мы вправе выразить в общей форме, т. е. в форме суждения: «всякое А (А вообще, как таковое) соединено с В», мы высказываем этим, что сила и источник этой связи лежит не в индивидуальных чертах отдельного данного В а в общем содержании А как таковом. Мы должны, следовательно, формулировать это соотношение следующим образом: общее содержание А есть не только нечто идеальное и «мыслимое», но и реальная сущность и действенная шла. Мы имеем здесь, в понятии «закона природы», непосредственное, всеми бессознательно признаваемое подтверждение развитой выше мысли о реальности идеального. В самом бытии не может существовать разделения между чистой фактичностью, лишенной общего содержания, и чистой идеальностью, невоплощенной, витающей только в царстве мыслимости гипотетической связью. И потому речь о «законах природы», которым подчинены факты, может иметь лишь фигуральное, переносное значение: в

нашей мысли, в знании, воссоздающем действительность, может быть намечено и осуществлено различие между гипотетически необходимой идеальной связью и категорическим моментом, выражающим фактическую наличность, но в самой действительности такой разделенности быть не может. Действие «законов природы» мы можем понимать только, как действие сущей в самих индивидуальных фактах реальной силы общего. Когда мы говорим, что индивидуальный факт в силу общего закона влечет за собой другой факт, то единственный разумный смысл этого утверждения может заключаться лишь в том, что в этом индивидуальном факте и через него непосредственно проявляется действие общего как реальной сущности и силы. Убеждение в действии «законов природы» может быть понято только как убеждение в реальности общего, как бессознательная дань логическому реализму.

Таков ближайший ответ, который навязывается сам собой на вопрос о соотношении между идеальным–общим и индивидуальным–фактическим, между *verites eternelles* и *verites de fait*, и который для нас непосредственно вытекает из нашего понимания отношения между идеальным и реальным. Но ясно, что этот ответ еще не разрешает всех сомнений, ибо он опирается на понятия, требующие разъяснения и оправдания. Здесь возникают три основных вопроса: 1) Каким образом общая необходимость может быть реальной силой, т. е. как объяснимо понятие закона природы как реально–действующего начала в явлениях? 2) Что такое вообще индивидуальное бытие? 3) Как это общее начало связано с индивидуальным, с конкретными, единичными фактами и проявляется через них?

2. Что такое реальная необходимость, связь, в силу которой одно явление необходимо соединено с другим, «влечет» его за собой или порождает его? Уже Лейбниц отличал от *verites eternelles* в строгом смысле слова, как логически необходимых связей, связи реальные, например, от истин математики – законы природы. И действительно, то и другое, как мы только что видели, должно быть строго различаемо между собой. Необходимость идеальная или логическая есть необходимость, с которой два идеальных (вневременных) содержания связаны между собой вневременно же. Необходимость реальная есть необходимость, с которой два содержания, поскольку они осуществляются во временном, конкретном бытии, связаны между собой во времени (отношением последовательности или сосуществования). Истина об идеальных связях вневременна как по своему значению (она действует, т. е. имеет силу, вневременновечно), так и по своему содержанию (он говорит об идеальных, т. е. вневременных, содержаниях и их связях). Истина о реальных связях, будучи в качестве истины также вневременной, т. е. имея вневременное значение, имеет, однако, своим содержанием временное бытие: она говорит о том, что вечно есть или имеет силу в самом временном бытии.

Основной формой реальной связи является связь причинная, т. е. необходимая связь временной последовательности между двумя явлениями. Правда, наряду со связью последовательности нам известны и законы природы, выражающие связь сосуществования (единовременного бытия) явлений. Но все такого рода связи сосуществования сами мыслятся подчиненными причинной связи и потому сводимыми к ней. Если два явления *A* и *B* всегда и необходимо существуют совместно, то это объяснимо не иначе, как через допущение, что оба они вытекают из некоторой общей им причины *S* и суть лишь части сложного действия/Ш этой общей причины. Поэтому мы вправе ограничиться здесь рассмотрением природы причинной связи.

Что такое есть причинная связь? Нам нет надобности долго останавливаться на скептической теории Юма. Юму, правда, принадлежит несомненная заслуга доказательства, что причинная связь не тождественна логической и не может быть также – поскольку она есть общая связь – усмотрена из восприятия единичных явлений. Но его положительная теория причинности страдает неизбежной противоречивостью скептицизма. Отвергнув обычно допускаемые логические источники причинной связи и признав в силу этого идею причинности иллюзией, Юм вынужден объяснить происхождение этой идеи, как необходимой иллюзии, причем это объяснение неизбежно должно опираться на допущение причинных связей в элементах сознания. Это есть не частный недостаток теории Юма, а неизбежная противоречивость самой его задачи. Объяснить идею причинности чисто генетически, т. е. как

иллюзию и заблуждение, нельзя иначе, как опираясь на саму идею причинности, ибо всякое генетически–психологическое объяснение есть объяснение причинное. Поэтому непротиворечивая теория причинности может быть только логическим выведением понятия причинности и в силу этого не может оставаться в пределах одного лишь отрицания этого понятия.

В нашу задачу не входит обозрение многообразных теорий причинности. Мы остановимся лишь, как на исходной точке для наших размышлений, на одной теории ее, которая проникает сразу в центр проблемы. Что мыслим мы в причинной связи? Какой смысл заключен в суждении, что явление А? возникает в силу предшествующего ему А, что это А его влечет за собой, вызывает и т. п.? Это значит, конечно, прежде всего, что В возникает не «само собой», не из ничего, что оно не рождается, как абсолютно новое творение, из небытия, а что оно берется из А, возникает из недр В т. е. что источник его коренится в предшествующем ему А. Но сказать, что В берется из А, что его источник заложен в В не значит ли просто повторить загадку причинной связи? Однако мы по крайней мере усматриваем здесь определенный отрицательный смысл идеи причинности, устанавливаем ее значение через выяснение ее противоположности. Противоположность идеи причинности есть идея возникновения из ничего, спонтанного самозарождения; в причинной связи мы отрицаем это самозарождение, утверждаем, следовательно, укорененность нового в прежнем, уже имеющемся, по принципу *ex nihilo nihil*. Но что значит укорененность нового в прежнем? Поскольку «новое» мы рассматриваем, как подлинно новое, еще не бывшее, по своему содержанию противостоящее старому, поскольку мы противопоставляем друг другу содержания причины и действия, А и В, как разные содержания, т. е. поскольку Л есть поп–В, – возникновение β есть возникновение его из поп–В, рождение некоторого положительного содержания из отсутствия, т. е. именно рождение из ничего. Поэтому сказать, что В берется из А, значит подразумевать, что А не равнозначно небытию В, т. е. что В предсуществует в А или, что то же самое, что Л и В в своей основе тождественны. Если из А действительно следует или вытекает В, то это значит, что В есть не нечто подлинно новое, а продолжение самого А. Идея причинности сводится, таким образом, к идее тождественности или неизменного пребывания основы сменяющихся явлений. Утверждая, что всякое явление имеет свою причину, мы тем самым утверждаем, что в мире нет абсолютного рождения, в смысле возникновения подлинно–нового, что всякое последующее состояние есть продолжение предыдущего; другими словами, мы мыслим мир, как ' – консервативную систему», в которой ничто в абсолютном смысле не «возникает», а все есть лишь проявление неизменного в своей основе бытия. И найти или объяснить причинную связь между двумя частными явлениями Л и В значит найти ту тождественную основу их; в отношении которой они оба суть лишь проявления.

Это понимание причинности, в новейшей философии впервые высказанное В. Гамильтоном и воспроизведенное Рилем, Геймансом и Мюнстербергом имеет, в сущности, весьма древнюю традицию. Мы встречаем его уже в древнем атомизме; так, с полной ясностью закономерность природы сводится к принципу «*ex nihilo nihil*» у Лукреция. Более того: оно есть общая мысль, проникавшая всю греческую натурфилософию с самого ее возникновения. Ибо уже первые ионийские «физиологи» искали объяснение явлений в сведении их к ἀρχή – к тому, «из чего состоят все вещи, из чего они берутся и во что они снова обращаются, так что сущность их остается неизменной» (Аристот. *Metaphys.* А, 3). Принцип неизменности бытия порождает затем механистические системы, выводящие закономерность явлений из неизменности их субстанциальной основы; и вся механистическая натурфилософия, начиная с древнего атомизма и кончая современными учениями о «сохранении» материи и энергии, есть выражение этого понимания причинности, конкретное обнаружение мысли, что в мире ничто не возникает и не уничтожается, и что «объяснить» явление, т. е. найти его причину, значит усмотреть тождественную связь явления с предшествующим ему, свести его к неизменной первооснове бытия.

Имеем ли мы здесь подлинную разгадку–тайны причинной связи? Что причинная связь есть отрицание раздробленности и самочинности явлений, что в ней утверждается, напротив,



слитность и непрерывность бытия, укорененность явлений в общей их основе и отвергается рождение из ничего – не подлежит сомнению. Что иное может вообще означать причинная связь, как не отсутствие разрыва между старым и новым, исконное единство того и другого? Однако, поскольку это единство понимается как тождество в том смысле, в каком тождество противоположно различию (или неизменность – изменению), эта теория есть не объяснение причинной связи, а скорее ее отрицание, ибо, где все тождественно и неизменно, где нет ничего возникающего и нового, там нет места ни для какой связи между одним и другим, между предшествующим и последующим, старым и новым. Очевидно, что всякое объяснение причинной связи между  $A$  и  $B$  должно быть прежде всего таково, чтобы в нем сохранялось само различие между  $A$  и  $B$ , когда же объяснение состоит в отрицании самого различия и тем самым в признании самих явлений  $A$  и  $B$  как таковых только «кажущимися», то объяснение сводится к уничтожению объясняемого и уподобляется (говоря словами Шеллинга) «неумелому врачу, который вместо извлечения больного органа просто его отсекает». Сколь мало можно сводить принцип логической связи (как «закон достаточного основания», т. е. как начало логического следования одного из другого) к принципу чистого тождества (как то пыталась делать школа Вольфа), столь же мало можно сводить причинную связь, т. е. начало реального следования одного из другого, к реальной тождественности или чистой неизменности.

Уяснение этой трудности дает непосредственно ключ к ее разрешению. Если в причинной связи мыслится единство причины и действия, которое, однако, не может быть чистым тождеством, устранивающим различие, то это, очевидно, должно быть единство, возвышающееся над различием и объемлющее его в себе. В связи  $A$  с  $B$  нельзя мыслить  $A$  и  $B$  ни как абсолютно тождественные содержания (ибо тогда нет никакого подлинного возникновения или порождения), ни как абсолютно различные (ибо тогда  $A$  есть  $\neg B$  т. е.  $B$  отсутствует в  $A$  и потому не укоренено в нем); мы должны их мыслить, следовательно, в отношении, объемлющем тождество и различие. Мы имеем здесь полную аналогию с рассмотренной выше (гл. V) природой логической связи: как логическая связь между вневременными содержаниями  $A$  и  $B$  основана на принадлежности обоих к исконному единству  $ab$  как единству тождества и различия, так и реальная связь, в силу которой  $A$  «влечет за собой»  $B$  и «порождает» его, или  $B$  «берется» из  $A$ , основана на укорененности обоих в единстве  $a^b$  как единстве самого становления. Пока мы мыслим тождественную основу бытия неизменной и неподвижной, эта неподвижность противостоит факту изменения, заключенному в переходе от  $A$  к  $B$ , от одного к другому и с ним несогласима; но если эта тождественная основа, к которой мы сводим переход от одного к другому, есть не мертвый, косный покой, если единая субстанция бытия есть по своей природоделшесое становление, бытие, как жизнь, этот переход от одного к другому есть лишь обнаружение неизменной, единой природы самой субстанции, как вечной жизни, как сущего и неизменного в себе становления.

Что причинная связь есть во временном бытии связь, соответствующая логической связи во вневременном бытии – эта мысль напрашивается сама собой и была формулирована уже Кантом. Мы имеем здесь точное подтверждение этой мысли: связь между основанием и следствием («логическая связь») и связь между причиной и действием («реальная связь») одинаково опираются на исконное единство различного, сводятся обе к укорененности содержаний  $A$  и  $B$ , мыслимых, как отдельные, различные содержания, в единстве  $ab$ , как единстве противоположного: только в первом случае единство  $ab$  это мыслится, как вневременное бытие, во втором случае – как временное, т. е. как единство становления. Переход от одного к другому одинаково невозможен и в области вневременных содержаний, и в области временных явлений, поскольку «одно» и «другое» мы в обоих случаях мыслим только как замкнутые в себе, покоящиеся сущности; и он одинаково необходим, поскольку «одно» и «другое» в обоих случаях (и в логической, и в реальной связи) суть лишь неразрывно связанные между собой моменты объемлющего их непрерывного единства, как единства противоположного. Если содержание  $A$  необходимо связано (логически) с содержанием  $B$  то это значит, что актуально есть лишь единство  $ab$ , в отношении которого  $A$  и  $B$  суть лишь несамостоятельные моменты, немислимые вне своей взаимной связи; если явление  $A$  переходит (во времени) в явление  $B$  то

это точно так же значит, что А и В совсем не существуют самостоятельно, а суть лишь этапы или моменты единого в себе перехода  $A \rightarrow B$ , т. е. что в основе их обоих лежит единое бытие  $ab$ , но не как вневременное содержание, а как живое становление. Таким образом, причинная связь как необходимая смена одного явления другим, как временная связь между разными явлениями основана на единстве содержаний причины и действия в реальности как живом процессе становления. Необходимость, выражающаяся в причинной связи, означает укорененность связуемых ею явлений в единстве бытия, не как неподвижного вневременного содержания, а как живой творческой реальности. Мир может быть непротиворечиво понят, как «консервативная система», лишь в том случае, если его вечно сохраняющимся и тождественным себе содержанием будет признана не покоящаяся, мертвая–неизменность одного и того же, а сам процесс творческой жизни, вечно тождественный и вечно выражающийся в смене одного другим. Таким образом, причинная связь в качестве необходимости в становлении вытекает из того, что абсолютное бытие, укорененность в котором и равнозначна необходимости, есть не вневременное, а сверхвременное бытие. Необходимость как таковая есть не вневременность, а сверхвременность: необходимо то, что укоренено в бытии как целом, что есть в абсолютной, сверхвременной форме. Если бы бытие в целом было тождественно вневременному бытию, если бы вечность была равносильна неподвижному покою, то необходимость была бы равнозначна неподвижности, а необходимость становления или движения была бы невозможна. Но абсолютное бытие как таковое есть не вневременное, а сверхвременное бытие, –живая вечность или вечная жизнь, объемлющая в себе и тем самым в каждой своей точке единство покоя и становления. Быть вечным не значит быть мертво–неподвижным, а значит быть вечной жизнью, вечным творчеством. Поэтому и необходимость, присущая каждой отдельной части бытия и выражающая именно ее связь с бытием как целым, есть не необходимость неподвижного пребывания, а необходимость жизни и становления. Всякое вневременное содержание лишь для нас, т. е. для объектирующего, отвлеченного знания, есть чистая идеальность, т. е. абсолютная неизменность; сама по себе идея есть не только мыслимое содержание, но и сущая идея, часть абсолютного бытия, разделяющая все свойства целого, к которому она принадлежит; поэтому она есть не неподвижная вневременность, а живая, т. е. творческая, вечность. Всякая идея есть сущая возможность, времяобъемлющее бытие, т. е. бытие как общая сила, проявляющаяся в смене объемлемых ею временных явлений. Возьмем любой пример общей причинной связи. Рассмотрим, например, суждение: «цианистая кислота, введенная в организм, производит паралич сердца». Поскольку мы берем цианистую кислоту, как отвлеченно–мыслимое идеальное содержание, как понятие, мы можем установить ее необходимую связь только с другими вневременными же содержаниями, но мы не можем приписать этому идеальному содержанию никакого реального/временного действия. понятие «цианистой кислоты», само собой разумеется, не действует разрушительно на понятие «деятельности сердца», хотя бы потому, что это последнее понятие, как понятие, не может быть разрушено. Но ведь цианистая кислота сама по себе, будучи некоторой общей, т. е. сверхвременной, частью бытия, есть не понятие, как идеальное, вневременно мыслимое содержание, а реальность, и, в качестве таковой действующая сила. С той же необходимостью, с какой она есть, она действует, ибо ее бытие есть именно бытие той силы или деятельности, которая при соприкосновении с организмом проявляется, как процесс, противодействующий деятельности сердца и потому причиняющий прекращение последней. Таким образом, необходимость, присущая временной связи между введением в организм цианистой кислоты и прекращением деятельности сердца, есть именно выражение вечной природы цианистой кислоты, но не как вневременно–идеального содержания, а как вечной действующей реальности. Загадка, как общее, т. е. вечное, содержание А может вместе с тем превращаться в В, т. е. быть как бы подчиненным времени, объясняется просто: вечное содержание!/ превращается в В потому, что этот процесс превращения, этот переход в ино ^именно и есть реальная вечная сущность того, что мы разумеем под А Идея, рассматриваемая не как «только мыслимое» содержание, а как реальность, есть, в силу основной природы бытия, к которому она принадлежит, действующая форма, энтелехия, т. е. реальность, как определенная форма или

определенное направление становления.

Отсюда ясно, что временная (причинная) и вневременная (логическая) необходимость суть лишь две соотносительных зависимых стороны единой в себе абсолютной живой необходимости. Существует только одна необходимость, как существует лишь одно идеально–реальное бытие, ибо необходимость есть не что иное, как момент связи частного содержания с абсолютным бытием как таковым. Эта необходимость обнаруживает две стороны, соответственно двум сторонам самого абсолютного бытия: она есть, с одной стороны, вечность, вечная связь содержания с абсолютным целым, и она есть, с другой стороны, жизнь, творчество, живое порождение или следование. То, что в качестве «мыслимого» представляется вневременной связью идеальных содержаний, в качестве переживаемого, фактически сущего есть причинная связь реальных временных явлений. Реальное действие цианистой кислоты на сердце есть причинная связь, необходимость, осуществляющаяся во временной последовательности. Но это же реальное действие в силу того, что оно есть выражение вечной природы цианистой кислоты, выразимо, как вневременная связь: в суждении «цианистая кислота есть яд» мы имеем выражение этого вневременного разреза рассматриваемого содержания. Если бы не было этой соотносительности между временным и вневременным следованием, то не было бы возможно никакое общее знание реальных временных процессов, и, например математическое выражение законов механики (связей движения) было бы неосуществимым (ср. выше гл. X, 6, с. 436–442).

3. Обратимся теперь к рассмотрению второго вопроса, заключенного в проблеме действия вневременно–общего во временном бытии. Что такое вообще есть индивидуальное бытие в противоположность общему? На первый взгляд нет ничего легче, чем ответить на этот вопрос, или, вернее, тут нет вообще места для вопроса. Обычная логика исходит из индивидуального, как из просто «данного», и ставит лишь вопрос о смысле и возможности общего. Такая постановка вопроса, очевидно, несостоятельна, так как опирается на наивный дуалистический реализм, на допущение, что по крайней мере некоторые стороны бытия – именно индивидуальное как таковое – непосредственно нам даны. В действительности же то, что нам «непосредственно дано», есть, как не раз было указано, лишь слепой материал знания; всякое вообще содержание знания, напротив, есть уже результат определения, и потому всякое понятие требует объяснения и ближайшим образом заключает в себе загадку; и в этом отношении индивидуальное бытие не составляет исключения. С другой стороны, логики, последовательно проводящие мысль, что всякое содержание бытия дано нам, как содержание знания, вынуждены сводить индивидуальное к чему-либо вневременно–общему, т. е. отрицать индивидуальное как таковое. Такова позиция Гегеля и современной «марбургской школы». Наконец, сторонники «дуализма» между индивидуальным и общим (Риккерт и его школа) стоят здесь перед той же трудностью объединения несогласимой двойственности, как и в вопросе о сущности своеобразия общей определенности (см. выше гл. VII, 3, с. 334).

Трудность вопроса заключается в следующем. Если мы сосредоточимся на содержании индивидуального явления, то, в качестве содержания, оно есть нечто вневременно–общее: сколько бы свойств или черт индивидуального явления мы ни перечисляли, все они не образуют существа индивидуального как такового; все равно, повторяются ли они фактически во многих явлениях или нет, они мыслимы повторимыми именно в силу этого не индивидуальны. За вычетом такого вневременного содержания в индивидуальном явлении не остается ничего, кроме его локализованности в пространстве и времени; и мы могли бы попытаться определить индивидуальное как то, что занимает определенное место в пространстве и времени. Но, во–первых, всякое явление есть в одинаковой мере единичное явление, т. е. локализовано в пространстве и времени; всякое явление без различия может быть отмечено как «вот это», может быть, так сказать, указано пальцем, и потому единичность явления как таковая есть такая же общая его черта, как и все его содержание (как это справедливо отмечает Гегель). Во–вторых, если все содержание временного явления есть само по себе нечто вневременно–общее и как таковое не локализовано в пространстве и времени, то что именно есть та реальность, которая локализуется и определяется через локализацию? В определенном месте пространства

и времени находится ведь не сама идея, но, конечно, и не «ничто», ибо ничто не может и нигде находиться, – а то, что Платон называл «отображением» идеи в чувственном мире. Но откуда берется это отображение и что такое оно есть?

Все эти трудности сразу же устраняются, если мы встанем на точку зрения всеединства, как единства покоя и становления, или вневременного и временного бытия. Всякое бытие есть не что иное, как частный момент всеединства. Подобно тому, как единственность в смысле своеобразия вневременно–общего содержания есть выражение принадлежности содержания к всеединству как вневременному единству и локализованности в нем (см. выше, гл. VII, 3), так и та высшая или совершенная единственность, которая образует сущность индивидуального как такового есть не что иное, как выражение принадлежности частного сущего к всеединству, как сверхвременному единству, и локализованное<sup>TM</sup> в нем. Единственно вообще то, что занимает точно определенное место в системе целого. Если бы эта система была неподвижной, т. е. вневременной, то единственность была бы возможна лишь как вневременная определенность; но так как бытие есть жизнь, творчество, то последняя, подлинная единственность принадлежит не определенному месту в системе вневременных содержаний, т. е. не «общему», а определенному месту или моменту в составе живого бытия, т. е. временному факту. Необходимость индивидуального есть, следовательно, то же, что и его единственность: это есть его укорененность во всеобъемлющей живой природе абсолютного бытия, зависимость его, как органической части, от единого организма вселенского бытия. Как из общей природы организма вытекает не только вся длительная, неизменная структура, но и весь порядок круговорота его жизни и, следовательно, все временные факты и состояния его бытия, так из абсолютного бытия вытекают, как его необходимые проявления, все индивидуальные факты.

Для того чтобы лучше уяснить это, встанем на точку зрения самого всеединства как целого. Допустим, что нам известна вся полнота содержания абсолютного бытия. В силу того что абсолютное бытие есть единство вневременности и становления, его содержание будет нам дано в двоякой форме, будет заключать в себе двоякое: с одной стороны, оно есть некоторое вневременное, единое в себе бытие, некоторая неизменная сущность. С другой стороны, то, в чем состоит сама эта сущность, есть не мертвый, неподвижный покой, а творческая жизнь, живое становление. Созерцая абсолютное бытие, мы в форме единой вневременной сущности имеем перед собой нечто, что по своему внутреннему содержанию есть живое творчество – подобно тому, например, как в понятии «движения» мы имеем вневременную определенность, содержанием которой является временной процесс. Поэтому смысл понятия абсолютного бытия, как жизни, раскрывается нам в понятии процесса развития, в картине изменения, прохождения ряда сменяющихся этапов – подобно тому, как смысл понятия движения выражается в понятии последовательного прохождения ряда точек. Но исключительная особенность понятия абсолютного бытия состоит, как мы знаем, в том, что мыслимость и реальность в нем совпадают. Вечная картина становления, последовательного перехода из одного состояния в другое, есть тем самым вечное бытие этого становления. В отношении всякого отдельного, частного содержания его вневременная сущность, как мыслимое содержание, не тождественна с его реальным бытием во времени. Если я мыслю частное движение, например переход чего-либо из точки А в точку В, то это мыслимое содержание, само собой разумеется, не тождественно реальному временному факту действительного движения, ибо этот реальный факт, если он вообще совершается, совершается в определенный конечный промежуток времени, имеет начало и конец, тогда как мыслимое содержание вневременно. Но если я мыслю не ограниченный отрывок движения, а весь бесконечный временной процесс вселенского изменения в целом, то этот процесс как мыслимое содержание и как сущий факт есть одно и то же, лишь рассматриваемое с двух разных сторон. Все, что совершается во времени, т. е. подчинено времени и занимает в нем определенное частное место, я могу мыслить несуществующим; и потому, как мыслимое содержание, это ограниченное временное бытие означает только идеальную вневременную сущность этого бытия, а не егореальное существование. Но весь временной процесс в целом не есть уже нечто, совершающееся во времени, имеющее начало и конец и потому могущее и не быть; напротив,

он есть сама вечная жизнь как сверхвременная и потому неотмыслимая сущность абсолютного бытия. Если сущность абсолютного бытия есть жизнь, творческий процесс, то необходимость этого бытия как целого, т. е. как вневременного содержания, есть тем самым необходимость бесконечного ряда сменяющихся состояний; и эта необходимость и есть не что иное, как реальное бытие самого временного процесса. Отсюда следует, что если бы мы обладали адекватным знанием вневременной, общей сущности бытия как целого, мы тем самым обладали бы знанием порядка бесконечной смены всех временных состояний этого бытия.

Отсюда мы понимаем источник неизбежной ограниченности «Лапласова ума». Этот ум мыслит и знает вселенское бытие как совокупность отдельных содержаний; и так как каждое такое содержание вневременно, то и связь между ними только вневременна или – что то же – носит только идеальный характер. Эта связь выражает совокупность «вечных законов» бытия, которые, будучи действительны всегда, т. е. в применении к каждому мировому состоянию, тем самым не содержат в себе основания ни для одного из них; и поэтому-то, чтобы «вывели» какое-либо фактическое состояние, этот ум нуждается еще в дополнительном знании – в констатировании фактического состояния вселенной в какой-либо момент бытия. Лапласов ум есть, следовательно, совсем не подлинно универсальный разум, потому что он знает лишь одну сторону бытия, именно то, что в бытии есть неподвижного: он владеет только «общими» формулами, но отнюдь не единой в себе сущностью бытия. Если бы он ведал сущность бытия как единую развивающуюся жизнь, если бы он владел единой формулой развития вселенной, выведенной из существа единой силы, которая есть источник этого развития, то его формула перестала бы быть только гипотетической и не нуждалась бы в добавочных констатированиях. Правда, эта формула перестала бы тем самым вообще быть формулой, т. е. связью между вневременными содержаниями, а была бы просто констатированием единого всеобъемлющего факта. Вообразим себе ход вселенской жизни в виде движения по определенной кривой, в виде некоторой бесконечной траектории. Если мы знаем величину и направление силы, определяющей это движение, то мы тем самым знаем всю бесконечную последовательность точек, проходимых этим движением, имеем не условное знание «если была пройдена точка В то за ней должна следовать точкам а категорическое знание «существует бесконечное движение через точки В В, С, D,»». Могут возразить, что для этого именно необходимо не только мыслить силу в ее качественном содержании, но и знать, что она фактически есть и действует; и это, конечно, справедливо в отношении всякой частной силы, т. е. силы как проявления какой-либо ограниченной реальности. Но общая сила вселенского бытия; как целого, не имеет выбора между бытием и небытием, ибо немислима не сущей. Иметь ее содержание значит тем самым иметь ее бытие; обладание ею есть, правда, констатирование факта, но такого факта, который несет необходимость в самом себе; или – что тоже самое – оно есть мышление, такого содержания, которое есть уже как таковое реальный всеобъемлющий факт. Это знание, конечно, невыразимо в «общей» формуле, но столь же мало оно есть констатирование индивидуального факта в его противоположности общим истинам: оно есть непосредственное обладание всеобъемлющим бытием – обладание, в котором моменты мышления содержания и констатирования бытия могут быть лишь отвлеченно выделены, но немислимы один без другого.

Таким образом, в знании абсолютного бытия как целого вневременно-мыслимое содержание и бесконечный ряд единичных явлений необходимо даны совместно, именно потому, что этот бесконечный ряд в целом и есть не что иное, как выражение времяобъемлющего живого содержания вечного бытия. Но тем самым в состав этого целого и каждое отдельное единичное явление дано необходимо, ибо необходимо истекает из сверхвременного единства. Индивидуальное, единственное в строжайшем смысле есть не то иррациональное нечто, которое остается за вычетом вневременнообщей стороны бытия, а то, что непосредственно определено сверхвременным единством как единством вневременной и временной стороны бытия. Индивидуальное или единственное есть всецело или совершенно определенное именно в том смысле, что оно определено (в противоположность логической, т. е. общей, определенности) не одной лишь вневременной стороной всеединства, а конкретным

всеединством во всей его целостности.

Подобно логической единственности, единственность, конституирующая индивидуальное, есть не отрешенность от всего иного, а, наоборот, непосредственная укорененность во всеединстве. Выражаясь терминами Лейбница: каждая монада есть индивидуальность именно потому, что она «выражает» вселенную.

4. Теперь мы можем также объяснить, как сочетается эта индивидуальная необходимость, эта укорененность единичных сменяющихся фактов в единой бесконечной цепи вселенского становления, с действием «общих законов», т. е. общих времяобъемлющих сил бытия. Индивидуальный факт ближайшим образом вытекает из предшествующего ему факта, т. е. есть член единого временного ряда, обусловленного характером единого развития бытия. Как эта необходимость, определяющая единственность, неповторимость факта, связана с иной, общей необходимостью, с вечно пребывающими причинными связями, лишь одним из проявлений которых служит фактическая временная связь данного индивидуального факта с предшествующим ему? Ответ на этот вопрос непосредственно вытекает из сказанного выше: Индивидуальный факт вообще не отрешен от общего так, чтобы это общее должно было извне присоединяться к нему. Напротив, будучи выражением сверхвременного единства, он тем самым имеет и вневременную, т. е. общую, сторону. Подобно тому как в лице причинной связи мы имеем вневременную связь – связь общих содержаний, которая вместе с тем есть творческая, живая связь, выражающаяся в законе реального следования одного за другим, так и временная связь двух единичных фактов есть вместе с тем вневременная, общая связь их содержаний. Если каждая часть абсолютного бытия в его вневременном разрезе, т. е. каждое идеальное содержание, есть вместе с тем реальная действенная сила, т. е. источник определенного временного движения, то и каждая часть абсолютного бытия в его временном разрезе, т. е. каждый момент вселенского становления, есть вместе с тем идеальное содержание, и в качестве такового воплощает в себе вневременное бытие и подчинен вневременной связи. Таким образом, каждый момент вселенского бытия связан с абсолютным бытием и укоренен в нем двояким образом. Он есть, с одной стороны, временной факт, т. е. единственный момент вселенского развития, определенный единым законом этого развития, т. е. сущностью абсолютного бытия, как вечной жизни. Он есть, с другой стороны, вневременное содержание, т. е. общая, времяобъемлющая сторона абсолютного бытия, часть этого бытия, как живой вечности.

Таким образом, единство в абсолютном бытии вневременности и времени есть не только единство идеального и реального в смысле их неразъединимости и неразрывной связи между собой. Единство это еще глубже. Оно заключается в том, что каждая из этих двух сторон в своей собственной отдельной сфере выражает или отражает соотносительную ей иную сторону бытия. Временное явление имеет характер вневременности не только в том смысле, что оно есть вместе с тем идеальное или мыслимое содержание; оно включает в себя вневременность и в качестве реального факта, именно потому, что вневременное содержание, ему присущее, есть вместе с тем реальность, реальная действующая сила. И точно так же идеальное содержание имеет связь с временным бытием не только в том смысле, что оно есть зависимая частная сторона конкретного всеединства, соотносительного его временной стороне; но и в своем качестве вневременного содержания оно есть временной фактор, как сила, обнаруживающаяся во временном течении.

Таким образом, общей причинной связи, общему закону природы нет никакой надобности присоединяться к индивидуальному факту для того, чтобы обнаруживать свое действие, и точно так же индивидуальному факту нет надобности заимствовать содержание своего действия из общего закона. В самом бытии не существует в отдельности общих связей и индивидуальных фактов; существует единое в себе абсолютное бытие, вечность которого имеет два разреза: разрез вневременности и разрез временного течения, два направления – неизменности и изменения, – и которое поэтому проявляется сразу и как изменчивость в неизменном (как единый ряд сменяющихся индивидуальных фактов, обоснованный в неизменной сущности бытия в целом), и как неизменность в изменении (как ряд общих связей или законов, неизменно

пребывающих в развивающемся содержании бытия). Когда мы отвлеченно противопоставляем общий закон в качестве идеальной вневременной истины «если А есть, есть и В» реальному индивидуальному факту «А есть», связь между ними остается непостижимой; но когда мы постигаем идеальное содержание, как реальную времяобъемлющую силу, и реальный факт, как обнаружение этой же силы во временном разрезе абсолютного бытия, связь между ними обнаруживается как исконное единство вневременного с временным, как самоочевидная связь между моментами, которые по самому своему смыслу не могут мыслиться разъединенными.

5. Трудность, присущая понятию реальной необходимости как общей связи реального характера, действующей в индивидуальном и через индивидуальное, – эта трудность имеет своим последним источником невозможность иметь это понятие как только «мыслимое содержание», т. е. как предметное содержание, противостоящее знанию–мысли. Все, что мы мыслим как противостоящий нам объект мы имеем тем самым в форме отвлеченного вневременного содержания, и не обладаем в нем тем, что придает ему характер живой, сущей реальности. Правда, мыслимое содержание по своему материальному составу может быть двояким: оно может выражать и вневременное, и временное бытие; мы имеем в составе знания *verites eternelles*, общие суждения («всякое А – А как таковое – связано с В») и *verites de fait*, единичные суждения («данное А в данный момент связано с В или сопровождается им»). Но то, что мы имеем в таком суждении о факте, есть не сама фактическая реальность, сущая здесь и теперь, а именно вневременное содержание этой реальности, понятие ее, которое само не есть временной факт, а есть тоже «вечная истина» В такой чисто–мыслимой форме, в форме понятий или отвлеченных содержаний, вневременная общность и временная индивидуальность необходимо противостоят друг другу, как разнородные и несогласимые между собой содержания. Мы стоим тогда перед непреодолимой раздвоенностью: нечто есть или реальный индивидуальный факт, или общее идеальное содержание и никогда не может быть тем и другим совместно, как ничто не может быть одновременно белым и черным. И фактически все же констатируемая связь реальных единичных фактов с «общими законами» с этой точки зрения представляется необъяснимым чудом. Но бытие, как таковое, есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие. Поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли, т. е. созерцанию под формой вневременности. Оно доступно лишь такому созерцанию, которое было бы адекватно своему предмету, т. е. было бы вообще не одним лишь «созерцанием» его – ибо всякое созерцание имеет свой предмет во вневременной форме, – а подлинным обладанием самим бытием в его сверхвременности. Бытие же в его живой сверхвременности есть единство реальности и идеальности, т. е. единство переживания и мыслимости. Поэтому оно может уясняться не воспроизводящему знанию–мышлению, которое все превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному живому знанию как единству мышления и переживания, к мыслящему переживанию.

Эту противоположность между знанием–мыслью и живым знанием мы рассмотрим прежде всего в отношении к трем исследованным выше моментам, заключенным в понятии реальной необходимости.

Прежде всего, знание–мысль стоит перед антиномизмом идеи общей причинной связи; поскольку причинная связь мыслится как связь между общими, т. е. вневременными, содержаниями, остается непонятным ее временной характер, т. е. то, что она есть связь временной последовательности; а поскольку она мыслится как временная связь реальных явлений, остается столь же необъяснимым характер общности и необходимости, ей присущий. Источник этой антиномии ясен: мысля общее содержание, сосредоточиваясь на нем как таковом, я отделяю его от его фактичности, от его реальной укорененности в абсолютном бытии, и тем самым лишаю его характера реальной силы; и мысля реальное временное явление, сосредоточиваясь на самом моменте временной реальности как таковом, я изъемию его из абсолютного бытия, в котором он вместе с тем есть нечто мыслимое, т. е. имеет общее содержание. Поэтому скептицизм в отношении идеи причинной связи одинаково необходим как для эмпиризма, так и для онтологического идеализма (в установленном нами выше значении этих терминов): усматриваю ли я подлинную реальность во вневременно–общем, или во

временно–индивидуальном, я в обоих случаях гипостазирую один из двух зависимых и соотносительных моментов и тем самым имею не его подлинную природу, как она укоренена в абсолютном идеально–реальном бытии, а лишь его мысленное отображение, которое именно в качестве отображения противоположно отображению соотносительного ему момента и несогласимо с ним. Общая реальная связь есть нечто, одинаково неуловимое как для мышления, так и для опыта, как это раз навсегда показал Юм. Однако понятие опыта здесь берется лишь в узком, по существу, рационалистическом смысле внешнего констатирования: иметь опытное знание значит здесь выразить в суждении, в форме вневременной связи понятий индивидуальный факт, осмыслить этот факт как особое содержание. Если бы опыт в этом смысле выражал подлинную сущность опыта как непосредственного переживания, то мы действительно не могли бы ниоткуда приобрести идею причинной связи, чему, как уже было указано, противоречит сам факт наличности у нас этой идеи. И действительно, понятие причинной связи, неуловимое для знания, направленного в отдельности на вневременное и временное бытие, как на два противоположных мыслимых содержания, раскрывается в знании, направленном на единство того и другого, или, точнее, в знании, обладающем этим единством и исходящем из него. Всюду, где мы непосредственно имеем бытие, как единство идеальности и реальности, мыслимости и переживаемости, мы имеем и непосредственное сознание реальной и вместе с тем общей и необходимой связи. Реальная необходимая связь, неуловимая в мыслимом содержании, будет ли то содержание общей или индивидуальной стороны бытия, раскрывается в живом знании. Таково, например, сознание необходимости, с которым мы переживаем нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знает свой «характер», свои общие склонности, симпатии, господствующие мотивы своего «я», тот сознает закономерность, управляющую его жизнью, но не как вневременную связь, не как призрачную отвлеченную формулу: «если А есть, есть и В», а как реальную силу, действующую в нем; и точно также индивидуальный факт не слепо констатируется им, а именно переживается, как реальность, истекшая из действия этой общей силы. Так, пьяница сознает свою склонность к вину, необходимость, с которой, например, вид вина вызывает в нем потребность пить, не как чистую мысль, т. е. вневременно–идеальную связь содержаний, в которой отсутствует сам момент реального действия, и не как слепо констатируемый факт (так может сознавать эту связь, т. е. мыслить либо только ее общее содержание, либо ее чистую наличность, как факта, лишь посторонний наблюдатель), а как действующую в нем самом живую силу; он знает эту реальную необходимость, потому что он сам испытывает ее, т. е. потому, что он в этой части реальности непосредственно имеет в себе единство общего и временного, идеального и реального. Это есть живое знание, знание–жизнь, в отличие от знания–мысли. Всюду, где мы смотрим на объект со стороны, мы имеем разрыв между формой мыслимости (идеальности) и формой наличности (реальности и тем самым реальной необходимостью как таковой ускользает от нас. Напротив, где мы сами есмы бытие, т. е. в той мере, в какой мы непосредственно имеем объект в форме мыслящего переживания, мы обладаем и сознанием реальной необходимости.

Ясно также, что в этом мыслящем переживании или живом знании заключено и непосредственное знание индивидуального как такового. Отдельные факты моей жизни, поскольку я сознаю их укорененными во времяобъемлющем единстве моей личности, суть не внешне–констатируемые обособленные события, не мыслимые временные содержания, которые только слепо предстоят мне в определенном порядке и которые поэтому я мысленно могу заменить иными, а содержания, непосредственно истекающие из реальности моего «я» как целого и разделяющие его необходимость. Подобно тому как я могу непосредственно сознавать в себе общие силы, постоянно управляющие моей жизнью и вносящие в нее повторяющуюся закономерность, так я могу сознавать и необходимость фактического перехода от одного к другому, необходимость каждого моего отдельного состояния как непосредственного выражения единства живой сущности моей личности. Здесь нет вообще единичных фактов как замкнутых в себе реальностей определенного содержания, а есть лишь единая в себе непрерывная цепь сменяющихся моментов, которая, как целое, а следовательно, и в каждом отдельном своем моменте, и есть не что иное, как развернутое во временной поток единое



обнаружение нашего существа как такового. Связь, соединяющая мое прошлое с моим настоящим, проходит через пребывающее единство моей личности, которая, как целое, присутствует в каждом отдельном моменте своего развития; поскольку я непосредственно имею это единство, я вместе с ним имею и его выражение во временной цепи моих частных переживаний. И каждое из них для меня столь же необходимо, сколь необходимо мое бытие как целостной реальности. В единстве мысли и бытия, данном в самоочевидном бытии личной жизни (в декартовом *cogito ergo sum*), дана и непосредственная необходимость живого единства многообразия, творческой силы, обнаруживающейся в смене частных событий и состояний.

Но тем самым уже дано и единство общих законов с индивидуальными фактами, ибо то и другое суть лишь разные выражения времяобъемлющего единства личного бытия, проявляющегося и в общей, пребывающей закономерности, и в единственной, неповторяющейся цепи живого становления. В живом знании, в знании того, что я сам есмь, что не предстоит мне, как мыслимое содержание – субъекту мысли, а что есть во мне как самосознающееся бытие, мне вообще не даны в отдельности вневременность и временной поток, а дано лишь единство того и другого как живое времяобъемлющее единство, как непреходящее бытие, которое в каждое мгновение своего временного обнаружения вместе с тем есть целиком. Поэтому подчиненность отдельных фактов и их временной смены общим, пребывающим законам есть лишь производное выражение этого единства вечности с временностью, которое непосредственно дано мне в мыслящем переживании или, вернее, которое я в нем непосредственно есмь. Необъяснимая, но и не требующая никакого объяснения, а самоочевидная сущность моей жизни, именно как жизни, в том и состоит, что она есть непосредственное единство неизменности и изменения, что всякое изменение в ней есть изменение единого в себе, т. е. времяобъемлющего и неизменного существа, и что неизменность есть точно так же единство живое, развивающееся, т. е. обнаруживающееся в смене отдельных состояний. Всюду, где наше знание есть лишь знание о чем-то постороннем, внешнем нашей жизни, где объект знания не связан живыми нитями переживания с субъектом, вневременность и временность, как мы видели, несоединимы между собой, противостоят друг другу, как разные содержания, и их непосредственное единство хотя фактически и осуществляется в каждом акте знания, но не познается, ибо не вмещается в познаваемое предметное содержание. Но где этого разделения нет, где субъект и объект соединены живой связью в единстве самосознающегося бытия как живого знания или мыслящего переживания, там мы непосредственно не только есмь, но и сознательно есмь это единство вневременности и становления, т. е. непосредственно познаем это единство.

6. В предыдущем изложении мы в качестве примера живого знания или мыслящего переживания брали знание о личной индивидуальной жизни. Этим мы отнюдь, однако, не хотим сказать, что только наше «я», как особый ограниченный мир «внутренней», «психической» жизни, есть область мыслящего переживания. Распространенная, опирающаяся на давнишние традиции мысли теория утверждает, что только наше «я», наша собственная внутренняя жизнь дана нам непосредственно и что только в ней мы непосредственно имеем самоочевидное знание; и даже учения, которые уже порвали с гносеологическим индивидуализмом, в силу непреодолимой власти традиционных мыслей продолжают утверждать это. Все наше понимание отношения между сознанием и предметом как отношения, опирающегося на непосредственное сущее в нас и с нами единство абсолютного бытия, исключает для нас возможность ограничить сферу живого знания одной привилегированной областью «внутренней», «психической жизни». То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию–мысли, есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого частного содержания знания. Прежде всего отметим соответствующие факты. С одной стороны, отнюдь не все содержание нашей «внутренней психической жизни» *eo ipso* дано нам в форме живого знания. Еще Мальбранш указал, напротив, на особую, исключительную трудность, присущую психологическому знанию. Ясно во всяком случае, что поскольку речь идет о «психическом», как об особой области реального бытия, эта реальность, как и всякая реальность, непосредственно совсем не раскрыта

для нас, не имманентна нам, а есть, как целое, нечто трансцендентное, во что мы только проникаем мысленно и что непосредственно предстоит нам лишь в лице «имманентного материала знания». В моей собственной душе для меня таится не меньше тайн, чем во всем остальном мире; и психология была бы пустой забавой, если бы она, как и всякая наука, не должна была упорным трудом построения системы понятий впервые открывать связи, господствующие в психической жизни; обычное психологическое знание принципиально ничем не отличается от всякого иного научного знания. Это есть не простое констатирование непосредственно данного – непосредственноданное как таковое т. е. чистое переживание вообще, не есть знание, а именно подведение данного под систему понятий, т. е. обычная работа проникновения в трансцендентный предмет. И с другой стороны, живое знание фактически распространяется и на бытие за пределами моего «я»: всякое художественное переживание служит тому примером. В художественном знании, когда мы, например, непосредственно усматриваем необходимость обнаружения некоторого общего типа в ряде действий, или когда мы воспринимаем необходимость, с которой одна музыкальная фраза вытекает из другой, мы имеем мыслящее переживание в области не-я: мы непосредственно знаем не отвлеченное вневременное и потому бездейственное содержание, а живую реальность и действительность общего. То же самое мы имеем всюду, где мы интуитивно «понимаем» чужую душевную жизнь, связь мотивов, настроений, поступков в чужом сознании; то же, очевидно, заключено и в исторической интуиции. Но не только чужая душевная жизнь и вообще мир одушевленный есть сфера, на которую может распространяться интуиция живого знания. Все великие прозрения во всех областях знания основаны на таком умении вжиться в объект, пережить его самого, чтобы изнутри прочувствовать его природу. Ближайшим, совершенно явственным примером распространения живого знания на мир природы могут служить научные открытия, которыми мы обязаны таким художникам, как Леонардо да Винчи и Гете, умевшим «жить одной жизнью» со всей вселенной, и именно через погружение себя в природу и слияние с ней изнутри знать ее в непосредственном переживании, как обычный человек знает лишь свою собственную жизнь.

Господствующая эстетико-психологическая теория называет такое знание «вчувствованием» и толкует его в субъективистическом смысле: она предполагает, что непосредственно живое знание дано нам лишь в отношении нашего «я», и что лишь субъективным актом «вкладывания» своего «я» во внешний мир мы косвенно – и с объективной точки зрения иллюзорно – распространяем наше переживание за пределы нашего «я». Однако эта теория исходит из предвзятых и ложных онтологических допущений; доля правды, которая в ней заключена, выражена в ней так, что истинное соотношение поставлено вверх ногами. Присмотримся к соотношению между сферой того, что зовется «моей душевной жизнью» и сферой живого знания и попытаемся уяснить его в связи с установленными нами общими гносеологическими положениями.

Под «моим я», под кругом «моей душевной жизни» можно разуметь – и фактически постоянно разумеются – две совершенно различные области, которые лишь для поверхностного взгляда сливаются в одну: 1) под «сознанием» вообще мы условились выше разуметь поток переживаний, направленный на сверхвременное единство и противостоящий ему, как субъект – объекту. С этой точки зрения «мое сознание» или «я, как отдельная личность» есть поток сознания, противостоящий объективному единству и вместе с тем мыслимый, как ограниченная реальность, как отдельная часть мира, локализованная во времени и – через отношение к своему телу – в пространстве. «Мое сознание» есть мое, в отличие от всех других сознаний; это есть сознание человека, родившегося в определенный момент, живущего в настоящее время, сознание, приуроченное некоторым образом к данному телу, словом, поток переживаний, который не только переживается, но и усматривается, как единичная объективная реальность, в составе реального мира; 2) с другой стороны, под «моим я» или «моей душевной жизнью» я могу разуметь вообще всю сферу бытия, поскольку она не предстоит мне в качестве постороннего мне объекта, на который направлено мое познание, а непосредственно переживается мной, непосредственно сознается мной, как чистая раскрытая себе жизнь, как само себя переживающее бытие.

Легко показать, что оба эти смысла понятия «моего я» отнюдь не совпадают между собой. В самом деле, в первом смысле «я» есть, с одной стороны, в качестве потока переживания, противостоящего предметному миру, то, что остается за вычетом предметной стороны сознания, и, с другой стороны, образует само часть этого предметного мира. В обоих этих отношениях «я», как психический субъект, имеет вне себя «не-я», в форме ли предметного мира вообще, или в форме всего остального предметного мира, за вычетом «моего я». Во втором смысле, наоборот, «я» или «моя душевная жизнь» есть не психический субъект, а вообще вся сфера живого единства субъекта и объекта, в противоположность области их разъединенности.

Поясним это различие на конкретном примере. Если я связан с каким-либо другим человеком отношением дружбы, то чувства, настроения и пр., которые я при этом переживаю, входят, конечно, в состав моей психической жизни, но сама личность моего друга, как и само мое «отношение» к нему (именно в качестве отношения между «моим» и «чужим» я), очевидно, суть реальности, выходящая за пределы моей психической жизни. И тем не менее все отношение дружбы в целом, включая и лицо, к которому я его имею, есть тоже, в ином смысле, часть «моей жизни». Чужая жизнь, моя связь с ней, все, что я дал другому и получил от него, — все это я непосредственно переживаю, все это образует содержание моего жизненного опыта. Для моей мысли, как и для знания постороннего наблюдателя, все это есть объективные содержания, тем самым противостоящие мне и находящиеся «вне меня». Но для моего живого знания все это — части моей духовной жизни. Точно так же мы знаем, что научные истины, создания искусства, виды природы и пр. могут быть не только познаваемы, т. е. быть в отношении сознания объектами бесстрастного созерцания, но и переживаемы, т. е. входят в состав живого душевного опыта. Эти очевидные факты объяснимы только одним способом — различием между «я» как психическим субъектом, и «я» как духовной жизнью. Психический субъект есть всегда лишь малая частица бытия, которой противостоит вне ее весь остальной объективный мир; он есть область «моего» в противоположность области «предстоящего мне». Но в сфере духовной жизни этот субъект способен выходить за пределы самого себя и расширяться принципиально до безграничности. В этом смысле «я» есть уже не частица бытия, а потенциально равносильна всему мыслимому вообще. Все, что не только теоретически сознано, а непосредственно пережито мной, есть в этом смысле часть «моей духовной жизни»; но эта часть моей духовной жизни отнюдь не должна непременно принадлежать к составу моей эмпирической личности или меня, как психического субъекта.

Это различие между «психическим субъектом» и «духовной жизнью» можно пояснить по аналогии с учением о различии между индивидуальным и родовым сознанием. «Я» как индивидуальная психическая жизнь, в этом учении отличается от той стороны, с которой оно есть сверхиндивидуальное сознание, чистый гносеологический субъект или разум. Мы видели выше (гл. II, 3), что это учение недостаточно для обоснования трансцендентности предмета. Но оно, несомненно, включает в себе ту долю истины, что во всяком познании я, как единичный психический субъект, выхожу за пределы самого себя и приобщаюсь к единому сверхвременному бытию, которое, не будучи тождественно «сознанию вообще» или «чистому знанию», все же содержит в себе, как одну из своих сторон, вневременное бытие идеальных содержаний и в этом смысле может быть названо чистым надиндивидуальным разумом. Поэтому в лице постигнутой истины индивидуальное сознание, как единичный временной процесс, вместе с тем приобщается вневременному и потому единому разуму. И в этом отношении учение о «сознании вообще», есть лишь возрождение древнего, платоно-аристотелевского и новоплатонического учения о «разумной части души» как точке, в которой душа соприкасается с «идеальным миром» или с сверхличным  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\omicron\mu$ . В это учение мы вносим лишь одно существенное дополнение, которое приближает его именно к формулировке его у Плотина: эта сверхиндивидуальная сторона осуществляется в единичном сознании не только в «созерцании», т. е. в отнесении переживаемого к вневременной сфере бытия, но и в живом знании, т. е. в возвышении сознания к объективной сверхвременности. Кроме интуиции созерцательного порядка, которая была нами охарактеризована (гл. VII, 4) как отрешение сознания от временного переживания и погружение его во вневременное единство,

есть еще интуиция–жизнь, в которой наше «я» не только созерцает объект (т. е. имеет его вневременно), но и живет им, т. е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства. Эти две формы интуиции не суть, конечно, два совершенно разнородных и обособленных источника знания; это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция. Но в первом случае ее полнота остается неисчерпанной; поскольку содержание ее должно служить источником отвлеченного знания, оно берется лишь со своей вневременной стороны, т. е. как чистосознание, противостоящее жизни, или как знаниемысль. Во втором же случае мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью. Всеединство есть, как мы старались показать, не абстрактное единство вневременности, а конкретно–живое единство или единое, как сверхвременное единство покоя и движения, как вечная жизнь. Поэтому приобщение к нему или раскрытие его для нас лишь несовершенно осуществляется в созерцательной интуиции, т. е. через проникновение во вневременность всеединства, и осуществляется адекватно только в живой интуиции как единстве знания и жизни. Последнее, наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь.

7. На первый взгляд могло бы показаться, что эти соображения противоречат нашему собственному учению об отношении между переживанием и знанием. Переживание есть погруженность в миг настоящего и именно поэтому принципиально отлично от знания, которое есть обладание вневременным единством бытия; поэтому, казалось бы, понятие живого знания или знания–переживания есть, с нашей собственной точки зрения *contradictio in adjecto*. Но мы уже указывали, что это определение переживания имело для нас лишь пропедевтическое значение; оно было использовано с целью уяснения вневременной (трансцендентной переживанию) природы знания. Мы видели, что само время и всякое временное бытие возможно не иначе, как на почве самой вечности; поэтому нет такой погруженности во временной миг, которая означала бы подлинное выпадение из вечности, существование вне ее; вне вечности нет и немислимо вообще ничего. Всякая погруженность в миг настоящего есть вместе с тем потенциальное бытие в вечности. Точнее говоря: переживание есть не совершенная погруженность в миг настоящего, а лишь сосредоточенное на настоящем и только в нем актуализованное, в остальном же лишь потенциальное и зачаточное сверхвременное бытие. Не погруженность в миг есть конститутивный признак переживания, отличающий его от знания, а лишь потенциальность его сверхвременности, с одной стороны, и его конкретность – с другой. Поэтому во всяком переживании уже заключена приобщенность к вечности, потенциальное ее присутствие.

Здесь мы, описав в наших размышлениях большой круг, возвращаемся опять к основному выводу первой части нашего исследования. Мы видели, что над сознанием как единством переживания и направленности на предмет возвышается абсолютное бытие, которое не дано нам, как содержание сознания, но которое есть в нас, потому что мы есмы в нем. Мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме. Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализованной сверхвременности, самого абсолютного бытия. Но актуализация этого потенциально сущего в нас бытия, – как бы просветление этой смутной, сумеречной сферы – может быть осуществлена в двух формах. Сознание может, во–первых, сосредоточиться на чистом абстрактном единстве бытия; при этом переживаемое преобразовывается в противостоящий субъекту предмет, и сознание есть устремленность именно на этот предмет, на вневременное содержание, причем теряет из виду само себя, как поток переживаний (как это было описано выше, гл. VII, 4). Но в силу непосредственного единства в самом абсолютном бытии моментов единства (вневременности) и жизни переход сопереживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может, во–вторых, совершаться не через отрешение от переживания и раскрытие вневременно общей стороны бытия, но и через расширение самого переживания до сверхвременности, через актуализацию всей полноты бытия, или, вернее, через полную актуализацию бытия. Тогда обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, не созерцание противостоящего субъекту объекта, и потому и не отделение предмета

от переживания, а обладание в смысле слияния своего «я» с предметом, приобщения своей жизни к всеобщей жизни. Такое живое знание, как переживание самого бытия, или единство переживания и знания, есть не «олицетворение» безличного объекта знания, не вкладывание себя в чуждый себе объект, а раскрытие жизни, присущей самому объекту, как таковому. Так называемое «вчувствование» есть в действительности прочувствование – непосредственное обладание живой, невмещающей в вневременно–объективную сферу, природой бытия. В лице живого знания шш мыслящего переживания дано, в сфере знания, то самое единство покоя и движения, вневременности и жизни, которое мы усмотрели в самом абсолютном бытии. Или – точнее – абсолютное бытие и есть такое живое знание; и потому наше знание его есть лишь приобщение нас самих к абсолютному бытию. Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью.

Подлинно–сущее, как единство идеального и реального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объективирующем созерцании. Именно поэтому все индивидуальное может быть только познано в переживании, но не постигнуто в понятиях. Когда мы говорим, что мы знаем, например, существо человека, или когда речь идет о знании «духа народа», о понимании художественного произведения, о религиозном знании Бога, мы имеем в виду именно это знание – жизнь, это область изнутри живой природой объекта; всякое вообще адекватное знание жизни есть необходимо живое знание. И, напротив, даже гениальный мыслитель, обладающий интуицией предмета, но лишь объективно–созерцательного характера, может, при живом соприкосновении с предметом в практической жизни, «растеряться», почувствовать себя беспомощным, потому что он лишен живого внутреннего обладания предметом. Живое знание есть также, очевидно, единственное знание, которое непосредственно определяет наше поведение: знать чтолибо в этом смысле значит тем самым жить определенным способом, в определенном направлении.

Из сказанного ясно, что живое знание отнюдь не ограничено знанием нашей собственной психической жизни и что принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Более того, наша духовная жизнь (полнота нашего живого знания) не только может, но даже необходимо должна быть шире нашей психической жизни, ибо даже когда ее предметом является наша собственная психическая жизнь, в самом факте знания мы уже возвышаемся над ней. Живое знание, как и всякое знание вообще, есть обладание частью лишь на почве целого и, следовательно, тем самым есть выхождение за пределы части как таковой. Нам остается лишь объяснить, почему, несмотря на это, ближайшим, самым естественным и легким предметом живого знания является все же наша собственная психическая жизнь. Прежде всего, самый факт, подлежащий объяснению, требует ограничения. Совершенно неверно, будто живое знание обычно касается только собственной душевной жизни. Напротив, такой «практический солипсизм» есть скорее ненормальное состояние, встречающееся довольно редко. Известно, что духовная жизнь именно первобытных народов проникнута примитивным коммунизмом. Первобытный человек живет сознает жизнь рода, семьи, племени, чем свою собственную; вместе с тем его жизнь погружена в жизнь природы. То же приблизительно можно сказать о живом знании у детей. В обоих случаях нет еще или почти нет ясной дифференциации на «я» и «нея». Тем не менее в общем, конечно, справедливо, что там, где эта дифференциация уже произошла, наиболее интенсивным и ярким бывает обычно живое знание именно о своей собственной душевной жизни. С нашей точки зрения нетрудно дать объяснение этому факту. Переживания, образующие содержания «нашей собственной психической жизни» как таковые, даны необходимо и постоянно в самом факте сознательного существования нас самих; они даны именно в лице чувственного материала душевной жизни (чувственных ощущений, внешних и органических, и связанных с ними эмоций и стремлений), ибо именно этот чувственный материал, различаясь по качеству и порядку смены в разных индивидах, придает впервые душевной жизни характер «моего индивидуального», единичного сознания. Правда, сами по себе переживания, как было указано, не тождественны ни со знанием вообще, ни с живым

знанием. Однако, поскольку наше бытие есть с самого начала в несовершенной, смутной форме единство переживания со знанием, эта смутная форма должна лишь быть прояснена, чтобы стать живым знанием. Напротив, распространение живого знания на всю остальную жизнь требует как бы двоякой актуализации или двоякого расширения: с одной стороны, необходимой для всякого знания идеальной актуализации лишь потенциально данной, только сущей в нас, но не раскрытой нам сверхвременности, и, с другой стороны, расширения самого переживания за его обычные пределы, т. е. за пределы его необходимого минимума. Для того чтобы, например, знать чужую душевную жизнь, нужно двоякое: нужно, во-первых, приучиться жить не только своими чувствами, настроениями и пр., но и чужими, нужно иметь способность и возможность прочувствовать чужое «я», т. е. нужна еще особая актуализация для того, чтобы потенциально сущее во мне бытие впервые возвести на уровень живого сознания, т. е. переживания, и, во-вторых, нужно опознать это слепое переживание, иметь его не только как иррациональный факт переживания, но и как содержание знания, тогда как знание своей собственной душевной жизни требует «проникновения» или актуализации одного лишь второго рода. Поэтому, например, господствующей обычной чертой практического умонастроения среднего человека является эгоизм (за исключением случаев, в которых симпатические переживания биологически заложены в человеке – например, в лице материнской любви, примитивного чувства сострадания, чувства национального единства и т. п.), хотя нет никаких принципиальных, непреодолимых препятствий для альтруистических мотивов в человеке.

Чем более человек вообще живет в чувственной области, тем естественнее, что его живое знание будет ограничено его собственной душевной жизнью. тогда как прочувствование чужого предполагает способность не только теоретически познать, но и пережить чувственно-отсутствующее, т. е. жить не только ощущаемым, но и представляемым и мыслимым. Поэтому всякое развитие воображения, памяти и мышления также должно содействовать обогащению сферы живого знания. И нужны немалые усилия расширения сознания, чтобы от вульгарного чувства «своя рубашка ближе к телу» дойти до возвышенного настроения “tat twam asi”.

## Приложение. К истории онтологического доказательства

*τά εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῶ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται καὶ τοῖς μὴ ἐξαλατωμένοις τὴν ἐπίδεουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην· ῥαδίως γυν' ὠσθήσεται.*

Плотин, *Ennead*, II, 9,6.

Обычный взгляд на историю онтологического доказательства сводится, приблизительно, к следующему: в эпоху «схоластики», в эпоху, когда было утрачено всякое представление о живом, опытным характере знания и умственная деятельность ограничивалась пустым формальным комбинированием готовых, по традиции воспринятых богословских и метафизических понятий, Ансельмом Кентерберийским было изобретено так называемое «онтологическое доказательство» бытия Бога – софистический способ, посредством анализа признаков, содержащихся в гипотетически принятом понятии Бога, доказать, что из этих признаков следует реальное существование Бога. Эта соответствующая извращенному и бесплодному духу схоластики выдумка была воспринята рационализмом Декарта, Спинозы и Лейбница, не уяснившим себе коренного различия между логическими связями понятий и реальными отношениями вещей. В лице Канта трезвая философская мысль раз навсегда уничтожила это недоразумение, показав, что суждение о бытии, в качестве синтетического суждения, не имеет ничего общего с анализом признаков понятий. С этого момента онтологическое доказательство принадлежит к области прошлого и может оцениваться только как любопытный эпизод в истории человеческих заблуждений.

Оставляя здесь в стороне оценку по существу онтологического доказательства, которая уже была нами представлена в тексте (см. гл. IV, 6) и которая дополнительно должна уясниться из беспристрастного изложения исторических форм этого доказательства, укажем лишь, что намеченная выше историческая перспектива, в которой принято рассматривать онтологическое

доказательство, совершенно не соответствует действительной истории этого учения. Онтологическое доказательство не было впервые выдумано Ансельмом, ничуть не характерно для схоластики и не кончилось критикой Канта. Оно имеется до Ансельма в древней философии и у Августина, и после Канта – у Фихте, Шеллинга и Гегеля. В промежутке между Ансельмом и Декартом оно в особенно убедительной и блестящей форме, во всяком случае заслуживающей рассмотрения, было развито истинным родоначальником новой философии – Николаем Кузанским, тогда как, с другой стороны, так называемая «схоластика», в лице своего верховного вождя Фомы Аквинского, отвергла это доказательство. Поэтому, как бы мы ни относились, по существу, к онтологическому доказательству, исторически мы не вправе ни считать его продуктом схоластики, ни утверждать, что возражения Канта навсегда с ним покончили.

Объективный исторический очерк главных форм, в которых было развито онтологическое доказательство, представляется нам своевременным и полезным в качестве материала для систематической его оценки.

Логическая природа так называемого «онтологического доказательства» не зависима от специального применения его к бытию Бога (хотя, конечно, не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено именно на него). Эта логическая сущность рассматриваемого учения в своей общей форме состоит в том, что утверждается наличие такого содержания знания, в отношении которого бытие и мыслимость, или «существование» и «сущность», настолько неразрывно связаны между собой, что невозможно признавать вторую, не признавая вместе с тем и первую.

Из этого определения логической сущности онтологического доказательства прежде всего следует, что утверждаемая им мысль – если она вообще возможна – должна носить характер непосредственно очевидной истины, ибо раз утверждается наличие содержания, немислимого иначе, как реально существующим, то, очевидно, достаточно простого умственного созерцания этого содержания, чтобы в нем, как обыкновенно говорится, «аналитически» усмотреть «признак» реального существования. Поэтому никакое онтологическое доказательство не может быть доказательством в смысле выведения утверждаемого им положения из какихлибо других практически ему предшествующих; онтологическое доказательство, утверждая наличие в себе самом обоснованного, первично необходимого бытия, тем самым не может признавать его производным от чего-либо иного. Поэтому онтологическое доказательство в качестве доказательства, т. е. опосредствованного знания, может лишь либо состоять в восхождении от следствий к основанию, *Ὅτι πρότερον πρὸς τὴν αἰτίαν* к *πρότερον τῆ φύσει*, либо же быть апагогическим доказательством, т. е. доказывать немислимость противоположного допущения. Вообще говоря, доказательство это заключается всегда в наведении мысли (многообразными средствами) на утверждаемую самоочевидную истину.

Отсюда, далее, легко усмотреть место онтологического доказательства в системе доказательств бытия Бога вообще. Богословие, а вслед за ним и философия, знает множество видов доказательства бытия Бога, и онтологическое доказательство считает особым, частным доказательством наряду, например, с «космологическим», «антропологическим», «физико-теологическим» и т. п. Нам нет надобности разбираться в этой искусственной классификации, чтобы убедиться в ложности такого узкого понятия онтологического доказательства. Все доказательства вообще могут быть логически разделены на рациональные и эмпирические, т. е. на доказательства из понятий и доказательства из фактов, или опытно констатируемых данных. И вот, нетрудно видеть, что всякое рациональное доказательство существования Бога (или какого-либо иного содержания) *eo ipso* необходимо есть онтологическое доказательство.

В самом деле, «понятие» в качестве «только мыслимого содержания» ведь противостоит «факту», или «реальности его предмета», и при обычных условиях всякое исследование соотношений между понятиями оставляет нас в сфере только мыслимого и не приводит ни к какой фактической реальности. Если же такое рациональное доказательство приводит к утверждению чьего-либо существования, то мы имеем здесь тот самый необходимый переход от «мыслимости» к «реальности», от «сущности» к «существованию», в котором заключается

существо онтологического доказательства. Но и этого мало. Поскольку мы допустим возможность нескольких содержаний, удовлетворяющих требованию онтологического доказательства (т. е. необходимо соединяющих мыслимость с реальным бытием), и поскольку отдельное онтологическое доказательство направлено на выведение одного такого содержания (например, Бога), в посылках его может встретиться и указание на факт, без того, чтобы такое доказательство перестало быть онтологическим.

В самом деле, если только этот факт есть логически необходимый факт, т. е. есть сама реальность неотмыслимая или – что то же – содержание, не мыслимое нереальным, – содержащая его посылка уже сама заключает в себе онтологическое доказательство или, если можно так выразиться, есть «онтологическое суждение», которое хотя и заключает указание на факт, но вместе с тем остается и рациональным, так как не ссылается ни на какой только эмпирически констатированный (т. е. логически не необходимый) факт. Так, например, декартово *cogito ergo sum* само уже есть онтологическое доказательство; поэтому имеющееся у Декарта доказательство, выводящее бытие Бога через уяснение логических условий истины, заключенной в этом «*sum*», также должно быть признано онтологическим (по существу об этом доказательстве ниже). Таким образом, место онтологического доказательства в системе доказательств можно формулировать, вкратце, следующим образом: онтологическое доказательство мы имеем всюду, где существование чего-либо доказывается либо чисто рационально, т. е. из одних понятий, либо же так, что к рациональному доказательству присоединяется использование вывода какого-либо иного (открыто или энтимематически допущенного) онтологического доказательства.

В силу этого разъяснения непосредственно ясна ложность обычного понимания места онтологического доказательства в системе доказательств бытия Бога. Возьмем, например, раннее доказательство бытия Бога у Канта (в «*Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes*», 1763), которое он сам противопоставляет онтологическому доказательству. Сущность его, коротко говоря, заключается в следующем: всякая действительность предполагает возможность, возможность же сама укоренена в некоторой необходимой действительности; но что-либо вообще необходимо существует; следовательно, существует и безусловно необходимое бытие. Не ясно ли, что мы имеем здесь чисто рациональное доказательство (основанное на анализе понятия действительности) с присоединением посылки о необходимом существовании чего-либо вообще, т. е. посылки, в применении к понятию «что-либо вообще» уже содержащей онтологическое доказательство? При этом, кстати сказать, Кант даже специально доказывает эту посылку, уясняя логическую невозможность, т. е. противоречивость того, чтобы «ничто не существовало» (Kant Werke, Hartenstein 1839, т. 6, с. 29–30). Не ясно ли, иными словами, что здесь мы имеем – что бы ни говорил сам Кант – онтологическое доказательство *optima forma*, хотя оно и отлично от традиционной ансельмо–декартовской его формы? Таким образом, обычная классификация, соподчиняющая онтологическое доказательство «космологическому», «антропологическому» и другим доказательствам, логически несостоятельна, так как спутывает разные основания деления. Возможно только деление доказательств бытия Бога на онтологические (т. е. рациональные, в указанном широком смысле) и эмпирические.

После этих общих соображений, в силу которых уже заранее видно, что онтологическое доказательство не может быть, в качестве какого-то особого, исключительно своеобразного рассуждения, принадлежностью немногих мыслителей, а должно встречаться в самых разнообразных формах, перейдем к краткому историческому обозрению этих форм.

## 1

Первое проявление в европейской философской мысли если не самого онтологического доказательства, то его логической предпосылки дано в зародыше в учении Парменида о тождестве мышления и бытия. При всей трудности на основании малочисленных и допускающих разнообразное толкование отрывков судить об учении Парменида, при всей



необходимости соблюдать здесь осторожность, не вкладывая в них слишком абстрактного смысла, маловероятного в столь раннюю эпоху. Одно в системе Парменида совершенно бесспорно: учение о единстве, сплошности, неизменности бытия поставлено в тесную связь с учением о единстве мысли и бытия, как ее предмета. «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит» (Diels, Vorsokratiker, fr. 8, ср. fr. 5 и 6). Всякая мысль предполагает сущее в качестве своего предмета: «без сущего мысль не найти – она изрекается в сущем». Поэтому мысль о не-сущем заключает в себе противоречие, или, иначе говоря, бытие, в качестве условия мыслимости, есть нечто абсолютно-самодостовверное и недоступное никакому отрицанию. Таким образом, в противоположность обычному пониманию, для которого «мысли» суть нечто, стоящее как бы вне бытия и могущее по содержанию совпадать и не совпадать с сущим, для Парменида мысль во всех своих обнаружениях с самого начала прикреплена к бытию и выражима лишь в бытии; и именно поэтому мысль о не-сущем, – более того – мысль о чем-либо ином, кроме самого бытия как такового (именно, об изменчивых многообразных содержаниях сущего, как о чем-то, несовпадающем с самим бытием), представляется ему противоречивой и потому ложной. Дальнейшее развитие этой идеи в системе Парменида нас здесь не касается; сказанного достаточно, чтобы усмотреть в учении Парменида выражение основной мысли онтологического доказательства в применении к понятию бытия как единства и целостности сущего: это понятие, будучи предпосылкой мыслимости чего бы то ни было, есть необходимое понятие, не допускающее отрицания; единственно подлинно-сущее – именно само бытие – есть вместе с тем содержание, в отношении которого теряет всякий смысл различие между мыслимостью и реальностью, логической сущностью и существованием.

## 2

Чрезвычайно своеобразное, хотя неясно изложенное онтологическое доказательство мы встречаем у Платона в применении к понятию бессмертия души. Известно, что ряд доказательств бессмертия души в «Федоне» кульминирует в особом, типично «онтологическом» доказательстве, в котором бессмертие души выводится непосредственно из понятия души как носительницы жизни, т. е. начала, противоположного смерти. Это доказательство, будучи в «Федоне» последним, является также, по суждению участников беседы (а следовательно, и по мнению самого Платона) единственным решающим доказательством. В самом строении диалога это доказательство выдвинуто из ряда других как единственное вполне убедительное. Три предшествующих доказательства (из происхождения противоположностей друг из друга, из учения о знании, как воспоминании, и из сходства души с простой, непреходящей, духовной природой идеального, р. 70 С–84 В) оказались для некоторых собеседников неубедительными; в результате обсуждения возникших сомнений признается доказанным лишь предсуществование души и ее способность пережить телесную смерть, но не ее вечность, т. е. подлинное бессмертие (*διεστι φυχῆ παντάλασιν ἄθανα 9 ὅν τε καί ἀνώλεθρον* 88 В) (84 С–95 Е). Здесь именно начинается (после введения, излагающего мотивы и сущность учения об идеях 9 БА–102 А) изложение последнего доказательства, которое оказывается окончательно убедительным и для самых скептических участников беседы. Сущность этого доказательства (точнее говоря, как увидим тотчас же, первой его посылки) состоит в следующем: не только противоположности несовместимы друг с другом, так что теплое не может быть холодным или нечетное – четным, но и иные определения, сами по себе не являющиеся одной из двух противоположностей, если они служат носителями одной из них, несовместимы с другой: так, не только холод, но и снег (как носитель холода) несовместим с теплом, и не только нечетное число, но и, например, число 3, несовместимо с четностью. Но душа есть носитель жизни; жизнь же противоположна смерти; следовательно, душа несовместима со смертью, есть отрицание смерти и в этом смысле бессмертна, т. е. бессмертна (*ἄθ ἀνατος*) (102 А–105 Е). Если ограничиться приведенным содержанием доказательства, то оно, конечно, не только не представляется подлинно-убедительным, но оказывается жалким и наивным софизмом; и – что особенно для нас любопытно – оно отмечено именно тем логическим пороком, который присущ

онтологическому доказательству, как оно предносится его противникам и критикуется ими. В самом деле, естественное, само собой возникающее возражение против него вполне совпадает с существом возражения Канта против онтологического доказательства бытия Бога: из того, что понятие души содержит признак, несовместимый с признаком смерти, следует лишь то, что душа, если и пока она существует, не может быть мертвой, но отнюдь не следует, что душа действительно вечно существует; иначе говоря, поскольку мы берем понятие смерти, как признак, принадлежащий чему-либо существующему, оно не соединимо с душой; но поскольку под смертью мы разумеем просто прекращение существования, оно не есть (подобно самому бытию) логический признак и потому не может противоречить никакому понятию, следовательно, и понятию души. Это возражение бесспорно и самоочевидно, и немало критиков торжествуяще противопоставляли его рассуждению Платона. Однако Платон сам его предвидел и высказал, что часто упускается из виду. А именно, рассуждение имеет еще продолжение следующего рода: когда нечто, обладающее одной из двух противоположностей, сталкивается с другой, то возможно, вообще говоря, одно из двух: оно должно либо ускользнуть от несовместимого с ним начала, либо исчезнуть. Но если начало, носителем которого оно является, непреходяще, то из этих двух возможностей остается только одна: если бы, например, нетеплое необходимо было непреходящим, то снег при соприкосновении с теплом неизбежно ускользал бы неприкосновенным и нерастаявшим, и точно так же, если бы нечетное было непреходящим, то непреходящим было бы и число 3. По аналогии с этим, если не-смертное вместе с тем и непреходяще, то душа никоим образом не может погибнуть, когда к ней приближается смерть. «Но что Бог и сама идея жизни и все иное бессмертное, если таковое имеется, никогда не погибает, это ведь, казалось бы, всеми согласно признается» (106 D). Но если так, если не-смертное вместе с тем неуничтожимо, то очевидно, что и душа, будучи не-смертной, вместе с тем неуничтожима и, следовательно, при приближении смерти к человеку ускользает от смерти и остается сохранной и неприкосновенной (106 A-107 A).

Что сказать об этом доказательстве? Что Платон предвидел приведенное выше обычное возражение, – это очевидно; но способ, каким он его разрешает, возбуждает серьезные сомнения. Если считать самоочевидным, что начало, противоположное смерти, вместе с тем и неуничтожимо, для чего нужно было все доказательство? Неуничтожимость и есть ведь подлинное бессмертие, и если неуничтожимость жизни всеми согласно признана, то утверждение бессмертия души вообще не нуждается в доказательстве. Но на чем основана эта очевидность? Что «идея жизни» неуничтожима, правда, следует, казалось бы, просто из того, что она есть идея; в этом смысле вечна и идея нечетного, и идея холода, что не мешает, однако, по признанию самого Платона, реальным временным воплощениям этих идей, в случае столкновения с противоположным началом, погибать. И причем в доказательстве бессмертия души ссылка на неуничтожимость Бога? Если же решающим является чисто формальное логическое соображение, что «бессмертное» по самому своему понятию неуничтожимо, то мы имеем прежний софизм, несостоятельность которого Платон, очевидно, хорошо сознавал, ибо вся последняя часть доказательства имеет своим единственным назначением его избежание.

Нельзя, конечно, не признать, что все доказательство, взятое в целом, выражено довольно неявно. Но если, с одной стороны, соображения Платона не оставляют ни малейшего сомнения, что он не хотел опираться на софистическую игру слов, в силу которой «не-смертное» в смысле логической противоположности смерти *eo ipso* тождественно с бессмертным в смысле реальности, недоступной уничтожению, и если, с другой стороны, общее представление о Платоне как мыслителе несовместимо с допущением, что он мог остановиться на сумбуре неясных, туманных фраз, то мы обязаны попытаться истолковать непротиворечиво его мысль и видеть в его словах не простое скопление противоречий и неясностей, а неразвитый намек на какую-либо точную и содержательную мысль.

Так как первая часть рассуждения Платона совершенно ясна, то достаточно остановиться на второй. Приведенная в точную форму, она принимает вид следующего сорита:

«Если некоторое начало неуничтожимо, то носитель его, при встрече с противоположным началом, ускользает неприкосновенным и не погибает.

*Жизнь, Бог и все, противоположное смерти, неуничтожимо.}}*уша есть носитель жизни, – начала, противоположного смерти.

Следовательно, душа при встрече со смертью не погибает, а остается неприкосновенной».

В этом рассуждении, очевидно, неясным остается лишь смысл второй посылки (отмеченной нами курсивом), и на нем мы должны остановиться. Из хода всего рассуждения видно, что суждение это, по мысли Платона, есть не тавтология («бессмертное бессмертно») и, конечно, не игра слов («не–смертное» = бессмертное), а содержит определенную синтетическую связь понятий. Уяснить это суждение можно, если сопоставить его с близкими ему суждениями других диалогов. В «Федре» (245 С – 246 А) бессмертие души доказывается тем, что душа есть начало движения, причем движение прямо отождествляется с жизнью. А именно, начало движения (или жизни), по существу, немислимо возникшим и преходящим, ибо возникновение уже предполагает начало, и потому само начало ни из чего начаться не может; поэтому оно не может и погибнуть, ибо с ним вместе погибло бы все. – Здесь, таким образом, представлено уже доказательство неуничтожимости начала жизни или – что то же – жизни как таковой. Правда, доказательство это само по себе весьма несовершенно. Понятие «жизни» берется здесь в таком, чисто эмпирическом смысле, при котором возможность всеобщей смерти – абсолютного покоя, как если представить себе все застывшим и окаменевшим – остается непротиворечиво мыслимой. Понятие «жизни» углубляется лишь в позднейших диалогах Платона, в учении которых впервые раскрывается нам загадка доказательства в «Федоне». Так, из «Софиста» (249 АВ) и в особенности из «Тимея» (31 В, 37 D, 39 E) мы знаем, что бытию как таковому Платон приписывает жизнь, движение, разум и душу. Эта одушевленность и жизненность бытия, как такового не должна быть смешиваема с – «мировой душой», о которой также идет речь в «Тимее» (ср. «Филеб», 30AD, и «Политик» 269CD), ибо в «Тимее» совершенно ясно описывается, что мир и его душа созданы по образцу «совершенного живого» (ср *παντελει ζω* 31В, ср. 37D: *το παραδειγμα... ζων αιδιον δν*), а в «Софисте» жизненность и одушевленность суть признаки, устанавливаемые в том самом бытии, к которому принадлежит и «неподвижное», т. е. идеи. При свете этих указаний уясняется, что имел в виду Платон в суждении, что «Бог и сама идея жизни по общему признанию неуничтожимы». Жизнь как таковая, жизнь как абсолютное начало, для Платона тождественна с самим абсолютным («Богом»). Под понятием «жизни» или «абсолютного живого» он понимает, – как это совершенно ясно из указанных мест «Софиста» и «Тимея» – последнее абсолютное начало, объемлющее в себе бытие в целом, как бы высший принцип бытия. И рассмотренное доказательство бессмертия души в конечном итоге опирается на не обоснованную особым доказательством, а взятую как непосредственноочевидная истина мысль о неуничтожимости и неотмыслимости самого абсолютного как такового. Немислимо, чтобы Бог, жизнь в целом, начало всякой частной жизни могли сами погибнуть, не существовать. Ведь жизнь в этом абсолютном смысле, как это доказывается в «Софисте», тождественна с разумом или сознанием, есть условие самих идеальных сущностей, и вечность ее непосредственно вытекает из ее неотмыслимости и сверхвременности. Не–смертное есть действительно бессмертное не в силу тождества этих понятий, а в силу неразрывной, в непосредственной интуиции усматриваемой связи между понятием абсолютной жизни и ее реальным бытием. В этой связи теряет свою странность особое упоминание о неуничтожимости «самой идеи жизни» (*αυτο το της ζωης ειδος... αθανατον εστι*). Сколько логических промахов мы ни склонны были бы усматривать в рассуждениях Платона, вряд ли кто может допустить, чтобы творец учения об идеях был в состоянии ссылкой на вечность идеи доказывать неуничтожимость ее временного отображения. Но дело в том, что именно в отношении этого понятия – понятия жизни как таковой, или абсолютной жизни в целом – теряет силу различие между понятием и реальным предметом, между сущностью и конкретным бытием. Жизнь как таковая или «абсолютное живое» выше противоположности между идеальным и реальным, неподвижным и подвижным, ибо объемлет их в себе, как это специально доказывается в «Софисте». Таким образом, доказательство бессмертия души почерпает свою силу из не высказанного отчетливо, но подразумеваемого онтологического доказательства бытия Бога (как

«абсолютной жизни»).

Другой вопрос, конечно, в какой мере неуничтожимость абсолютной жизни служит сама по себе достаточным доказательством бессмертия индивидуальной души, и на этот вопрос надо ответить, безусловно, отрицательно. Отдельный носитель неуничтожимого начала может погибнуть, например, если это начало имеет других носителей или может существовать в себе самом. И с этой точки зрения гипотезе индивидуального бессмертия с формально одинаковым правом может быть противопоставлена и гипотеза слияния души с абсолютным сознанием Бога, и гипотеза смены отдельных душ. Но этот вопрос нас здесь не касается: наша задача исчерпана разъяснением той формы, которую носит онтологическое доказательство у Платона, указанием на глубокую и неопровержимую мысль, которую оно заключает в себе у него.

### 3

Неясность, с которой у Платона высказана эта мысль, зависит в конечном итоге от неполной уясненности у него характера бытия той идеальной сферы, которую он впервые открыл. Хотя в диалогах позднейшего периода и намечено в общих чертах, что идеальные сущности объединены в бытии как единстве, которому присущи жизнь, душа и разум, однако с полной ясностью и точностью Платон не развил этой проблемы. Эта задача была выполнена в том позднейшем возрождении платонизма, которое обогатило платонизм рецепцией ценнейших элементов аристотелизма, стоицизма и восточного умозрения и развило его в грандиозную и законченную систему. У основателя и величайшего представителя этого мировоззрения, у Плотина, мы находим поэтому в точной и ясной форме развитие того хода мыслей, который у Платона высказан только намеком. Идеальные сущности объединены в разуме (*νοῦς*), который тождествен абсолютному бытию, так как он есть единство мыслящего и мыслимого, и вместе с тем единство всего мыслимого. Но если уже каждая идеальная сущность как таковая, будучи вечной, есть основание самой себя и тем самым обладает необходимым бытием (в отличие от временного явления, в котором конкретное существование отлично от его сущности и потому не необходимо), тотем более необходимым бытием обладает то единое всеобъемлющее начало, моментами которого являются отдельные идеи (Плотин, *Ennead.* III, 6,6; VI, 7, 2; VI, 8, 14). Истинно сущее есть всецело сущее, т. е. сущее, которому ничего не недостает от бытия (III, 6,6). В чем бытие тождественно с разумом, и в чем ни бытие, ни разум не есть нечто извне заимствованное, то абсолютно утверждено в себе; это есть истинное и первое бытие, то сущее, к которому кто-то хочет разум и какое он сам есть (VI, 2,21). Если уже в этих общих положениях системы Плотина содержится та мысль, которая образует сущность правильно понятого онтологического доказательства, то мы находим у Плотина и особое рассуждение, которое может быть признано за формальное онтологическое доказательство. Оно содержится в исследовании о бессмертии души (*Ennead.* IV, 7) – исследовании, которое, опираясь на аргументы Платона в «Федоне», значительно упрощает и уясняет их. Если оставить в стороне полемическую часть этого исследования (опровергающую материалистические, пифагорейские и аристотелевские представления о душе), то смысл его сводится к краткому указанию, что душа обладает жизнью не заимствованным и производным образом, а по самому своему существу, и потому не может погибнуть. Бессмертной душа признается именно в том отношении, в каком она сама есть «жизнь, как идеальная сущность» (IV, 7, II). В связи с этим рассуждением Плотин останавливается на мысли о самоочевидности идеального как такового, т. е. истинно–сущего, именно как сущего. Не все вещи могут обладать заимствованной жизнью, иначе мы имели бы регресс до бесконечности; в основе всего должна лежать исконно–живая сущность, которая необходимо неразрушима и бессмертна, ибо она есть начало жизни всех вещей. «Это сущее не заслуживало бы истинного предиката бытия, если бы оно могло быть или не быть; подобно тому, как белое, в смысле самой белизны, не может быть то белым, то не белым. Если бы белое было самим сущим, то, помимо того, что оно – белое, оно всегда было бы; но сущее только имеет белизну (и потому белое может и не быть). То же, чему как таковому присуще бытие, будет само по себе и исконно вечно сущим» (IV, 7,9).

Смысл этого рассуждения совершенно ясен: мы имеем понятие бытия и тем самым понятие чего-то вообще, сущего не производным, а исконным образом. Суждение «что-то вообще есть» есть суждение самоочевидное, и никакому скептику не может прийти в голову его опровергать (ибо, если бы даже все на свете было иллюзией, сама эта иллюзия была бы). Пока мы останавливаемся на каком-либо частном содержании, мы не можем приписать ему необходимого бытия, ибо оно (как, например, белое) не есть как таковое само сущее, а сущее лишь имеет его; иначе говоря, бытие не есть признак какого-либо частного понятия. Но поскольку мы сосредоточиваемся на сущем как таковом или на самом бытии, становится очевидным, что оно само в такой же мере должно быть, в какой «белое» должно быть «белым»: бытие, не будучи признаком какого-либо частного содержания, есть необходимый признак сущего как такового или всеединого, как основы всего мыслимого. Абсолютное бытие есть содержание, в отношении которого сущность совпадает с существованием.

Плотин, как известно, не останавливается, как на последнем, на сущем, а восходит еще выше – по слову Платона, *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας* – к тому «Единому», которое, не будучи само сущим, стоит выше сущего, как его источник. Полное объяснение смысла этой стороны учения Плотина не может быть здесь представлено: здесь нам достаточно указать, что в связи с этим онтологическое доказательство приобретает особенно утонченный характер. Подлинно–сущее, будучи условием всего производно сущего и в этом смысле последним началом, является таковым лишь в сфере разума; все, что есть, имеет своим началом логическую или идеальную необходимость, которая тождественна с бытием самого разума. Но разум предполагает еще двойственность между мыслящим и мыслимым, или между бытием, как разумом, и бытием как объектом разума; поэтому он предполагает, в качестве последнего, высшего начала, абсолютное единство, которое, будучи выше предметного бытия и разума, есть «единая жизнь» (*ζωή μία*, *Ennead. VI, 5,12*), не мыслящее и не мыслимое, а сама мысль (*VI, 9,6*), не сущее, а бытие, как самосозидание, как творчество бытия (*VI, 8,9–20*). В этих понятиях намечается уже мировоззрение абсолютного идеализма (близкого к учению Фихте позднейшего периода), для которого даже термин «бытие» не выражает достаточно адекватно всего самодовлеющего, внутреннего, исконного характера основы сущего. В идее «единого», как «первого», «онтологическое доказательство» содержится уже не в виде какого-либо доказательства и даже не в виде непосредственнотознания, а в форме жизни, которой нельзя знать в форме предметного знания, а которую можно только иметь, поскольку первое само присутствует в душе человека (*VI, 9,4,9–10*). При всей утонченности этой идеи она, в сущности, есть лишь раскрытие того, что предугадывал Платон в своей «идее блага» и в том, что он называл «*δ' ἐστὶ ζῶον*»: абсолютное бытие, здесь, как и у Платона, в последнем своем основании есть абсолютная жизнь. И эта абсолютная жизнь, будучи источником всякого бытия, не допускает вопроса о своем начале, ибо нельзя спрашивать о начале всеобщего начала (*Ennead. VI, 8,11*); о ней нельзя даже сказать, что она необходима сама по себе, не потому, чтобы она зависела от чего-либо иного, а потому, что она есть живое основание самой необходимости (*αἰτίον τοῦ αἰτίου*, *VI, 8, 18*) и, следовательно, стоит выше последней; она есть бытие, как творчество и вечное порождение бытия (*Ennead. VI, 8,20*; ср. все рассуждение *VI, 8*: «О свободе и воле Единого», в особ. гл. 7–20)

#### 4

В этом понимании последней основы бытия, как единой целостной жизни греческое умозрение преодолевает присущий ему интеллектуализм и приближается к тому понятию Божества, которое было выработано и внесено в европейское мировоззрение христианско–иудейским религиозным сознанием. Здесь следует прежде всего остановиться на Филоне. Историческое значение умозрения Филона как мыслителя, в лице которого совершается синтез иудейского религиозного сознания с греческим, преимущественно платоническим мировоззрением, общеизвестно. Для нашей цели существенно отметить, что иудейское представление Бога как личности, трансцендентной миру, преобразуется у Филона в понятие

Бога, как абсолютнотрансцендентного не только миру, но и человеческой мысли, сверхличного абсолютного начала. При этом, с точки зрения проблемы онтологического доказательства, чрезвычайно интересно, что мыслитель, столь резко подчеркнувший непознаваемость Бога, учивший, что Бог по своей природе превосходит все определения человеческой мысли, которые тем самым неадекватны Ему, вместе с тем строит понятие Бога, целиком опирающееся на основную мысль онтологического доказательства. Мы не знаем и не можем выразить, что есть Бог; мы знаем только, что он есть. Но это знание есть не простое утверждение бытия какого-то неведомого содержания; напротив, именно в нем выражена сьыг сущность Божества. Ибо Бог трансцендентен человеческой мысли не по слабости ее, а потому, что Его сущность выходит за пределы всего, выразимого в понятиях. Поэтому сущность Бога и заключается в превосходящем все рациональные понятия универсальном единстве бытия как такового. Его определение есть: Сущий или Сущее (ο ὢν или τὸ δὴν – обычные обозначения Бога у Филона); Его существо состоит в сверхрациональном единстве, как последнем источнике всего, т. е. производным образом. Библейское место, где Бог дзет себе имя «Сущего» («Я есмь сущий» Исх. 3,14), Филон поясняет: «это равносильно утверждению: Моя сущность в том, чтобы быть, а не именоваться» (Ἰσον τῷ εἶναι λέφουκα, οὐ λέφουθα αἰ, De Nomin. mutat., цит. у Vacherot, Histoire de l'ecole d'Alexandrie, 1.1, с. 145). Мы видим: само существо Бога Филон усматривает в бытии. В этом смысле все его учение о Боге есть как бы лишь развитие основной мысли онтологического доказательства. Трансцендентность Бога всем определениям человеческой мысли не только не служит помехой онтологическому доказательству, но, напротив, является здесь его условием и смыслом. Суть этого доказательства состоит не в том, что бытие Бога усматривается, как один из признаков в составе логически определенного понятия Бога. Наоборот, так как Бог есть существо или сущность, выходящая за пределы всякого понятия (как совокупности определений или признаков), то на него и не может распространяться гипотетичность понятия: мы можем мыслить его не как идеальное (рационально определенное) содержание, а лишь как запредельное всему рациональному и ограниченному (т. е. гипотетическому), всеобъемлющее и потому самоочевидное бытие. К этой мысли приближается, как увидим далее, в основной своей идее и онтологическое доказательство у Спинозы.

## 5

Если у Филона онтологическое доказательство связано, в сущности, с потерей признака личности в понятии Бога, то другому, гораздо более великому мыслителю–богослову, осуществившему стштехристианского богосознания с платонизмом, удалось выразить мысль о самодостоверности Божества именно на почве христианской религии живого личного Божества. Мы имеем в виду блаженного Августина. В умозрении бл. Августина великие философские приобретения платонизма восприняты, но подвергнуты изменениям главным образом в связи с более живым и личным характером религиозного чувства и с усилившимся, на егапочве, вниманием к идее личности и личного сознания. В связи с этим мы встречаем у бл. Августина и изменение понимания сознания и бытия, а отсюда – и новую форму, в которой выступает него онтологическое доказательство.

Онтологическое доказательство развито у Августина в отношении двух понятий: в отношении личного человеческого сознания и в отношении Бога. Что именно Августин, а не Декарт, является истинным творцом формулы «cogito ergo sum», т. е. доказательства самодостоверности бытия личного сознания, – это может считаться общеизвестным, но историческое значение этого обстоятельства остается еще далеко не оцененным. А именно, Августин, опираясь на выработанное платонизмом представление о самоочевидности идеального бытия и о близости к нему человеческой души и руководимый новым, возникшим на почве христианского сознания, пониманием исключительной природы и ценности внутренней личной жизни, переносит на нее ту самоочевидность, которую платонизм усмотрел в единстве идеального бытия или абсолютной жизни. В самоочевидности личной внутренней жизни нам дано то исконное единство сознания и бытия, в отношении которого всякое сомнение

не только неосновательно, но и противоречиво. «Заключается ли жизненная сила в воздухе или в огне, об этом люди могут сомневаться; но кто будет сомневаться в том, что он живет, вспоминает, понимает, хочет, мыслит, знает и судит? Ведь если он сомневается, то онживет, то он вспоминает, почему сомневается, понимает, что сомневается, хочет убедиться, мыслит, знает, что ничего не знает, судит, что не должен ничего признавать без проверки» . «Ты, стремящийся к самопознанию, знаешь ли ты, что ты существуешь я знаю это. Откуда ты знаешь это? Не знаю. Воспринимаешь ли ты себя простым или сложным? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? я знаю это. С особенной убедительностью этот ход мыслей развит в том месте работы «О граде Божьем», где в единстве знания, бытия и любви усматривается самоочевидный образ Троицы в человеческом сознании. «Ведь мы и есмы и знаем наше бытие, и любим это бытие и знание. В отношении указанных трех начал нас не смущает никакая возможность смешения истины с ложью, ибо мы не прикасаемся к ним, как к тому, что лежит вне нас, каким-либо телесным чувством... Но вне всякого воображения какого-либо образа или представления (*sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione*) мне абсолютно очевидно (*certissimum est*), что я есмь, что я это знаю и Люблю. В отношении этих истин мне ничуть не страшны аргументы академиков, говорящих. а что, если ты заблуждаешься? Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь, ибо кто не существует, тот не может заблуждаться... Но если Мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, как могу я заблуждаться в том, что я есмь, раз для меня достоверно мое бытие из самого факта, что я заблуждаюсь? Следовательно, так как я, в качестве заблуждающегося, был бы, даже если бы заблуждался, то, вне всякого сомнения, я не заблуждаюсь в том, что я ведаю себя существующим. А отсюда следует, что я не могу заблуждаться и в том, что я знаю себя знающим.». И это же применимо к сознанию своей любви или воли.

Итак, самоочевидность бытия уясняется прежде всего на факте внутренней жизни «я», который дан нам не извне, не как объект, который может соответствовать или не соответствовать нашему представлению о нем, т.е. быть или не быть, а как бытие, тождественное с самим его сознанием, и потому неотмыслимое. Если бы мое «я» было замкнутой, самодовлеющей субстанцией, в отношении которой все остальное есть нечто внешнее и постороннее, то это убеждение приняло бы, хотя бы на мгновение, характер солипсизма. Так это есть у Декарта, для которого даже доказательство бытия Бога в конечном итоге производно от самоочевидного бытия личности (хотя у Декарта, как увидим ниже, проскальзывает и другое понимание). Но не так у Августина. А именно, Бог с самого начала мыслится им не как объект, к познанию которого извне подходило бы человеческое сознание, а как живая абсолютная сущность, изнутри раскрывающаяся человеческой душе, как основа всякого бытия и знания, тем самым более достоверная, чем все иное. В двух направлениях развивается это понятие Бога. С одной стороны, Бог, как у Филона, есть единственное истинно Сущее: «Бог есть высшая сущность, т.е. в высочайшей степени естии Он дал бытие вещам, которые создал из ничего, но не высшее бытие, какое есть Он сам;... а потому в отношении того существа, которое есть в высочайшей степени и силой которого есть все, что есть, не может быть никакой противоположности сущности, кроме того только, что не есть» (*De civ. Dei*, XII, 2). Поэтому один только Бог есть истинно–сущее, ибо все остальное «хотя и есть, потому что исходит от Тебя, но вместе с тем и не есть, потому что оно не то, что Ты» (*Confess.* VII, 11). В этом понимании Бога, как истинно–сущего, или как Сущего *κατεξοχήν* – Сущего, в отношении которого естественное бытие является производным, – очевидно, *implicite* заключено онтологическое доказательство: Бог не может не быть, ибо Он Сам есть полнота и абсолютная основа бытия. Августин также любит приводить ветхозаветное изречение: «Я есмь сущий», в котором заключено древнее представление о Боге как абсолютно–сущем и постижение смысла которого победило в Августине, по его собственному признанию, всякий скептицизм (*Conf.* VII, 10). С другой стороны – и в этом лежит оригинальность и глубина августинова понятия Бога, – Бог есть живая Истина: истинно сущее есть непосредственная и живая сила знания или сознания, через которую вообще впервые возможно какое-либо знание – «внутренний свет», или «Истина» в себе, как условие истинности и познаваемости чего бы то ни было. «Кто знает

истину, тот знает это (этот неизменный свет), тот знает вечность и любовь»... «И я сказал себе: разве Истина есть ничто, только потому, что она не разлита нив конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издалека: да, она есть; Я есмь сущий. И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение совершенно покинуло меня. Скорееяусомнился бы, что я живу, чем что есть Истина» (Conf. VII, 10). Сэтими вдохновенными словами религиозной интуиции вполне совпадает трезвое гносеологическое рассуждение, в котором обосновывается самоочевидность истины: «Всякий, постигающий, что он сомневается, сознает нечто истинное и уверен в том, что он постигает, т. е. уверен в чем-то истинном; итак, всякий, кто сомневается, есть ли истина, имеет в себе нечто истинное, в чем он не сомневается, а нечто истинное не может быть таковым иначе, чем в силу Истины» (Devera religione, cap. 39) Таким образом, истинно Сущее, будучи не только Сущим, но и Истиной, условием не только всякого бытия, но и всякого знания, тем самым стоит выше всякого сомнения и в качестве «внутреннего света» несет в самом себе основание своего бытия.

## 6

Если мы перейдем теперь от изложенных античных форм онтологического доказательства к той его «классической» форме, которая обычно одна только имеется в виду при оценке этого доказательства – именно, к онтологическому доказательству у Ансельма Кентерберийского, – то мы должны будем признать существенное ухудшение рассуждения. По существу, впрочем, как увидим тотчас же ниже, Ансельм стоит на почве платиновского и августиновского понятия Божества и именно на это, не им открытое, а унаследованное из августиновского богословия понятие опирает свое доказательство бытия Бога; но внешняя форма ведения доказательства, особенно в первом относящемся сюда сочинении, в *Proslogium*, составляет своеобразие Ансельма и заключает в себе оттенок пресловутого софизма, в силу которого реальное существование Бога выводится из <\*одного только понятия>Бога, т. е. из чего-то, в чем это существование еще не дано и что даже противопоставляется реальному бытию. Рассуждение Ансельма именно начинается с такого противопоставления реального бытия только представляемому и мыслимому содержанию: *aliud est rem esse in intellectis, aliud intelligere rem esse*; так, художник, замысливший написать картину, имеет ее в сознании, но не сознает ее существующей, написав же картину, не только имеет ее в сознании, но и сознает существующей (*Proslogium*, cap. 2. S. Anselmi Cantuariensis Opera Omnia. Migne. Patrologia latina, t. 158, c. 227). Само рассуждение, как известно, ведется следующим образом. Бог есть *id, quo nihil majus cogitari potest*; но это понятие требует, чтобы мыслимое в нем содержание вместе с тем было реально, ибо существующее *in re* больше того, что есть только *in intellectu*, и, следовательно, абсолютно максимальное содержание, мыслимое существующим только в сознании, не было бы максимальным, что противоречиво (*ibid*, cap. 2, c. 227–228). Нетрудно обнаружить, конечно, что в такой форме доказательство внутренне противоречиво. В самом деле, одно из двух: либо в отношении Бога имеет силу различие между только представляемым и подлинно сущим бытием (между *esse in intellectu* и *intelligere rem esse*), т. е. рассматриваемое содержание (*id quo nihil majus cogitari potest*) мыслимо, как только сознаваемое; в таком случае утверждение, что существующее *in re* больше существующего только в сознании, ложно, ибо с самого начала допущено, что представление Бога как максимального содержания, во всей своей полноте дано, как только представляемое; л ибо же это различие между только представляемым и сущим содержанием в отношении Бога теряет свою силу, и тогда исходная посылка аргумента – обладание рассматриваемым содержанием в форме только представляемого – ложна: «безумец», отрицающий существование Бога, не может иметь и гипотетического понятия Бога и, следовательно, не может быть на основании анализа этого понятия доведен до признания существования Бога. Первая посылка аргумента утверждает: дано и, следовательно, возможно гипотетическое понятие Бога (Бог, как только мыслимое содержание). Вторая посылка, напротив, утверждает: только гипотетическое понятие Бога противоречиво, т. е. невозможно. Эта вторая посылка, взятая в отдельности, сама по себе, очевидно, доказывает необходимое



существование Бога. Но соединение обеих посылок и силлогистическое выведение из них необходимости существования Бога невозможно, ибо содержание одной посылки противоречит содержанию другой. Сущность опровержения онтологического аргумента у Канта может быть сведена именно к тому, что, признав первую посылку истинной, он показывает несовместимость с ней второй посылки и тем самым ложность последней. Это опровержение формально безупречно раз уже исходишь из гипотетического понятия Бога, как «только мыслимого» содержания; то противоречиво утверждать, что существование Бога есть «признак» в составе содержания, взятого в таком смысле. Однако существо ошибки Ансельма заключено не во второй, а в первой посылке. Подлинный смысл второй посылки Ансельма заключается в том, что бесконечность бытия как таковая невысказана в гипотетической форме понятия, т. е. как содержание, отделимое от реального бытия его предмета. Бог перестал бы быть Богом, т. е. абсолютной бесконечностью, если бы он вмещался в сферу ограниченного бытия, могущего быть и не быть, в сферу только сознаваемого – «*da, hinter des Menscheri alberner Stirn*» (Заметим кстати, что формулировка понятия Бога, *Quia nihil majus cogitari potest*, представляет существенное логическое преимущество перед формулировкой понятия Бога в онтологическом доказательстве Декарта как «наисовершеннейшего существа», ибо если связь между «высшей степенью совершенства» и необходимым, т. е. неотмыслимым бытием, шатка в силу многозначности понятия совершенства, то связь между признаком абсолютного максимума, т. е. бесконечности, и необходимым бытием логически гораздо яснее.) Отсюда, конечно, следует, что исходная посылка ансельмова силлогизма – допущение «только представляемого» Бога – содержит в себе противоречие и потому непригодна в качестве посылки для умозаключения. Существо онтологического доказательства при этом сохраняется, но форма умозаключения, в которой оно представлено у Ансельма, отвергается, как противоречивая.

Историческая справедливость требует, однако, признания, что эта неудачная форма рассуждения, подхваченная и сторонниками и противниками, повторенная Декартом и составляющая доселе излюбленный предмет для насмешек и упражнения логического остроумия, совершенно не соответствует существу мысли Ансельма. Ансельм был не «схоластическим» умом, не бесплодным мастером богословских силлогизмов, каких мы много встречаем среди позднейших средневековых авторов, а живым и глубоким религиозным мыслителем, опиравшимся на интуитивное понятие Божества, унаследованное от Августина и христианского платонизма вообще. Недостатки его рассуждения, неадекватность последнего самому замыслу доказательства, не могли от него ускользнуть. Тотчас же вслед за этим рассуждением идет у него ряд самоисправлений. В следующей же главе *Proslogium*'а (гл. 3) онтологическое доказательство представлено в существенно иной форме. А именно, то, что невысказано не сущим, есть нечто большее, чем то, что мыслимо не сущим; поэтому абсолютно максимальное содержание, во избежание противоречия, должно мыслиться именно как то, что невысказано несущим. С первого взгляда трудно усмотреть, в чем существенное отличие этой формы доказательства от изложенной выше; в действительности, однако, принципиальное различие здесь в том, что это рассуждение совсем не исходит из понятия «только мыслимого» Бога, чтобы из него вывести необходимое существование Бога, а сразу утверждает, что понятие Бога, как абсолютного максимума, невысказано иначе, как объемлющим в себе реальное бытие Бога. Отсюда естественно возникает вопрос, который ставит себе сам Ансельм: как в таком случае «безумец» мог «сказать в сердце своем: нет Бога», т. е. как возможно только гипотетическое понятие Бога? На этот вопрос Ансельм отвечает (*ibid*, гл. 4) различием между символическим и адекватным мышлением (*aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum id ipsum, quod res est, intelligitur*): в первом смысле можно мыслить Бога несуществующим, во втором – нельзя; можно замыслить только гипотетическое понятие Бога, но при попытке осуществить его тотчас же обнаруживается его несостоятельность. Поэтому и аналогия с художником, воображающим картину, которую он напишет, и художником, созерцающим уже написанную картину, в строгом смысле здесь совсем не применима, ибо Бога именно и нельзя только «вообразить», как это можно сделать в отношении частного предмета, например картины. И аналогия имеет здесь значение только для разъяснения самого понятия

воображаемого представления, а отнюдь не должна браться, как полная аналогия (*Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, гл. 8, Migne, *ibid.*, с. 257). На основании этих указаний уясняется и подлинный смысл того, что хотел сказать Ансельм в своей первой формулировке онтологического доказательства: эта формулировка имеет для него значение не силлогизма, в котором из гипотетического допущенного понятия Бога выводится его существование; напротив, исходная точка его (содержание понятия Бога, взятое гипотетически, вне отношения к существованию Бога) должна служить лишь психологически–дидактическим подходом к основной мысли аргумента, доказывающей невозможность, т. е. противоречивость, этого гипотетического понятия Бога. С полной ясностью это подлинное и, по существу, правильное строение онтологического доказательства развивается Ансельмом в *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. Здесь уже нет вообще речи о каком-либо количественном или качественном сравнении «реального» и «воображаемого» Бога, а необходимость бытия Бога непосредственно выводится из понятия *in quo majus cogitari nequit*. Это вполне безупречное и глубокое рассуждение ведется следующим образом. То, больше чего–ничто немислимо, должно мыслиться безначальным (*sine initio*). Но все, что мыслимо сущим и не сущим, мыслится сущим через возникновение, т. е. имеющим начало. Следовательно абсолютный максимум не может мыслиться способным быть и не быть, т. е. необходимо мыслится сущим (гл. I, с. 249). Вообразить Бога могущим быть и не быть, значит вообразить его имеющим начало и конец, что противоречит его понятию (*ibid.*, гл. 3, с. 252). Особенную выпуклость этот аргумент приобретает, когда в основу его кладется понятие Бога как абсолютного единства или «целого» (*totum*). Не только отдельное явление, которое может где-либо или когда-либо не быть, мыслимо несуществующим (ибо если оно сегодня есть, а вчера не было, то его вчерашнее небытие дает мне возможность вообразить его не существующим и сегодня), но и то, что существует всегда и везде, но лишь по частям, также мыслимо несуществующим. Ибо каждая часть не есть там и тогда, где и когда есть другая, и потому каждая в отдельности, а следовательно, и все вместе, мыслимы несуществующими. Но абсолютный максимум должен быть, как таковой, т. е. как целое, везде и всегда –иначе он был бы только частью, т. е. не был бы абсолютным максимумом. Но если он везде есть, как целое, т. е. нигде и никогда не отсутствует никакая его часть, то понятие отсутствия или несуществования к нему вообще не применимо (*ibid.*, гл. I, с. 250). Истинный смысл онтологического доказательства выступает здесь с полной и неопровержимой убедительностью: вдумываясь в то, что мы мыслим в понятии абсолютного, мы с непосредственной самоочевидностью убеждаемся, что в отношении его всякое отрицание или сомнение просто неосуществимо, лишено смысла, т. е. что ему присуще необходимое бытие.

## 7

От Ансельма принято обыкновенно сразу перескакивать к Декарту, как будто развитие философской мысли в течение полтысячелетия, отделяющего этих мыслителей, прошло для истории онтологического доказательства совершенно бесследно. Мы оставляем здесь в стороне обсуждение онтологического доказательства в средневековой философии, так как оно не имеет большого интереса в систематическом отношении. Но в этом промежутке мы должны остановиться, по крайней мере, на одном мыслителе, который является истинным возродителем античной философской мысли и вместе с тем – или, вернее, тем самым – истинным родоначальником новой философии: мы разумеем гениального Николая Кузанского. «Онтологическое доказательство» бытия Бога у Николая Кузанского слито с глубочайшими основами его великого философского построения и потому выступает сразу же, с одной стороны, с полной, окончательной ясностью, и, с другой стороны, со всей философской значительностью, ему присущей.

Основной мыслью всей философской системы Кузанского – мыслью, которую он с разных сторон и в различной связи освещает во всех своих произведениях, – является учение, что абсолютное бытие, Бог, с одной стороны, превосходит всякое человеческое понятие и в этом смысле непознаваемо, и, с другой стороны, непосредственно самоочевидно во всей этой своей

недоступности, в качестве бытия или внутреннего света, в силу которого только и возможно человеческое познание. Бог, как абсолютный максимум и абсолютное единство, лежит за пределами знания, которое состоит в сравнении и, следовательно, предполагает ограниченность и различие. Но эта деятельность познания сама руководится, как своим идеалом, тем, что лежит безусловно за ее пределами. В лице «docta ignorantia», т. е. в сознании ограниченности и несовершенства нашего знания, мы обладаем запредельным знанием абсолютным, мы «через посредство недостижения достигаем недостижимого» (attingitur inattingibiliter inattingibile, Idiota fo. 75b. Мы цитируем всюду по парижскому изданию 1514). «Превосходящее разум человек ведает как превосходящее» (De berillo, fo. 184b). Это понимание абсолютного или Божества, как выходящего за пределы знания непосредственно очевидного условия самого знания, опирается, следовательно, на допущение непосредственной данности и укорененности Божества в мысли, на признании за ним той абсолютной формы самоочевидности, в отношении которой сомнение и отрицание лишено смысла. Так как бытие есть условие знания о сущем (ибо предмет существует независимо от его познания), то само бытие, будучи как таковое в обычном смысле непознаваемым, вместе с тем должно предстать нам в особом акте непосредственного умственного созерцания его (Compendium cap. 1, fo. 169a). В этой связи Николай Кузанский в разных формах развивает онтологическое доказательство бытия Бога, т. е. уясняет из понятия Бога Его абсолютную неотмыслимость. Прежде всего, «максимум есть абсолютная необходимость». Все конечное и ограниченное имеет необходимо за своими пределами что-либо, от чего оно берет начало и ограничение. И так как в этом направлении нельзя идти до бесконечности, то мы должны допустить абсолютно величайшее. Но это абсолютно величайшее существует необходимо, ибо возможность не быть означает возможность быть замененным чем-либо иным; то же, что не имеет пределов, не имеет ничего вне себя, не может быть ничем заменено, и есть основа возможной замены одного конечного другим; поэтому к нему неприменимо отрицание, и оно существует необходимо, как условие бытия всего конечного (De docta ignorantia, I, cap. 6 f. 3a).

Однако не это доказательство необходимости абсолютного максимума, с которым мы уже встретились у Ансельма и которое позднее было более обстоятельно развито Декартом и Мальбраншем, образует центральную мысль уяснения самоочевидности Божества у Кузанского. В дальнейших его произведениях мы встречаем иную, более глубокую, более захватывающую самый корень рассматриваемого понятия постановку онтологического доказательства. Николай Кузанский уясняет понятие абсолютно-самодостовверного бытия Бога из понятия Бога, как абсолютного единства, т. е. как последней основы всего мыслимого вообще; он доказывает, что в основе всякого познания и познаваемого конечного бытия лежит это абсолютное единство, как нечто логически им предшествующее и обуславливающее их возможность; в силу этого – выражаясь современным языком – трансцендентального характера этой основы знания и бытия, она сама не может фигурировать в роли объекта знания, и именно поэтому в отношении к ней лишено смысла сомнение и отрицание, возможность которых обусловлена применением категорий производного, объектного бытия. Этот характер бытия абсолютного может быть уяснен с двух сторон: с точки зрения возможности познания и с точки зрения возможности бытия. С первой точки зрения, Кузанский доказывает, что Бог, как абсолютное единство, есть условие всех категорий, допускаемых в знании и предполагаемых в самих вопросах. Поэтому «невозможен никакой вопрос, который не предполагал бы уже этого абсолютного единства. Ведь вопрос – есть ли что-либо? уже предполагает само существование (entitas), вопрос: каково оно? – само качественное содержание (quidditas), вопрос: почему что-либо есть? – саму причину, вопрос: для чего? – саму цель. Но то, что предполагается во всяком сомнении, необходимо должно быть абсолютно достоверным. Поэтому абсолютное единство, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнуто никакому сомнению» (De conjecturis, I, гл. 7, Opera, fo. 43b. Ср.: Idiota, II, fo. 78b). Иначе то же может быть уяснено следующим образом. Всякий вопрос означает требование выбора между разными возможными определениями и, следовательно, предполагает наличность этих определений. Но в богословии – в учении об абсолютном или высшем

единстве – речь идет именно о том, что лежит в основе этого многообразия; абсолютное, в качестве единства, т. е. в качестве основы всех определений, есть условие возможности выбора между ними и тем самым стоит по ту сторону самого выбора или вопроса. Поэтому, «если то, что лежит в основе всякого вопроса, есть в богословии ответ на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос, так как ответ совпадает с самим вопросом» (*Idiotae de Sapientia, liber II, Op. fo. 78b.*)

Если мы обратимся к другой стороне проблемы, к понятию Бога, как условию бытия, то мы в иной, соотносительной форме, будем иметь то же понятие абсолютной необходимости. В самом деле, то бытие, о котором можно поставить вопрос, есть ли оно, или нет, предполагает возможность быть или не быть. Но сама эта возможность, как условие бытия и небытия, может ли она не быть? Очевидно, самый вопрос здесь бессмыслен. Если мы поймем, что Бог есть не внешний объект действительности, а бытие, как сущая возможность всякой мыслимой действительности, всего сущего и не сущего, то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога (эту «сущую возможность» Кузанский называет созданным им техническим термином «*possest*»; см. диалог *de possest*; в позднейшем своем произведении *de arice theoriae* он, впрочем, отказывается от этой искусственной терминологии, употребляя вместо него название *posse ipsum*) . Как можно спрашивать, существует ли сама возможность, если сам вопрос предполагает возможность быть или не быть и, следовательно, немислим вне бытия самой возможности? (*De arice theoriae, Op. I, fo. 220ab*). Или как может сама возможность не быть, когда «не быть» значит именно находиться в состоянии возможности, т. е. когда бытие и небытие одинаково находятся в лоне самой возможности и только так и мыслимы? (*De possest, Op., fo. 177b– 178a*) . Еще иначе: отрицание бытия, отрицая бытие, должно ведь опираться на само понятие бытия, отрицаемое в применении к данному содержанию, т. е. оно не только отрицает, но и предполагает бытие. Мы должны, следовательно, различать два рода бытия: бытие, доступное отрицанию – частное, ограниченное бытие, которое может быть и не быть, и бытие, предшествующее отрицанию, как условие возможности самого отрицания – бытие как таковое, или абсолютное бытие. Миру, как совокупности сотворенных вещей, каждая из которых могла бы быть и не быть, принадлежит лишь такое производное бытие; будучи доступным отрицанию, оно тем самым производно от отрицания: оно есть то, что существует в смысле того, что противоположно несуществующему; но так как отрицание предполагает понятие бытия (так как смысл его состоит в отрицании применимости самого бытия к данному содержанию), то бытие, доступное отрицанию, не есть само бытие или подлинное бытие; лишь Бог есть это подлинное, абсолютное бытие, которое мыслится и признается в самом отрицании, и это бытие уже не может более отрицаться. «Его бытие есть, следовательно, бытие всего, что есть или что каким-либо образом может быть» (*De possest, Op. I, fo. 182b*). Таким образом, Бог, как *ipsa rerum entitas* (*Doct. ignor., I, 8*), как *principium ipsius posse fieri* (*De venatione sapientiae, гл. 38*), как форма бытия как такового (*De dato patris luminum, гл. 2*), есть то бытие, которое, предшествуя всякому познанию и познанному бытию, не допускает о себе вопроса, и которое поэтому достаточно раз понять, чтобы усмотреть логическую неприменимость к нему отрицания и сомнения.

## 8

Мы переходим теперь к Декарту и начиная с него, к судьбе онтологического доказательства в периоде, который принято преимущественно разуметь под историей новой философии. Нам нет надобности останавливаться на том, что обычно зовется «онтологическим доказательством» у Декарта, именно на известном рассуждении, выводящем бытие Бога из его понятия как «совершеннейшего существа» (в 5–м «метафизическом размышлении» и в *Principia philosophiae, I, 14–16*). Оно есть только повторение – и притом ухудшенное повторение – ансельмовой формы онтологического доказательства: переход от гипотетически допущенного понятия совершеннейшего существа к необходимости его бытия через посылку, что бытие есть одно из совершенств, логически страдает всеми недостатками, присущими переходу к бытию от

понятия *id quo majus cogitari nequit* (через посылку, что сущий Бог больше представляемого)—с той только разницей, что декартова меньшая посылка еще гораздо более спорна, чем ансельмова. Но у Декарта, помимо этого онтологического доказательства, имеются, во-первых, еще иные рациональные, а следовательно онтологические доказательства бытия Бога и, во-вторых, его знаменитое суждение *cogito ergo sum*, которое тоже есть онтологическое доказательство. На том и другом мы должны остановиться; и притом, следуя логическому ходу мыслей самого Декарта, мы должны начать с последнего.

Декарт — один из самых ярких представителей гносеологического индивидуализма и дуализма. Сознание он мыслит как замкнутый круг психической жизни отдельной личности, за пределами которого стоит познаваемый объективный мир. Гносеологический дуализм, который был отчасти развит уже Аристотелем, и, кроме того, есть принадлежность всех популярных теорий знания (в древней философии — стоицизма, эпикуреизма и скептицизма) и который, исходя из этих двух источников, приобрел особенное распространение в эпоху возрождения в связи с сенсуалистически-натуралистическими идеями, усилен у Декарта явлением новой эпохи — глубоким индивидуализмом, живым и сильным сознанием личности, как особого, внутреннего мира душевной жизни. Это создание было уже у «первого современного человека» (выражение Гарнака) — у бл. Августина; но у него оно сочеталось и в корне же умерялось универсалистической тенденцией его христианско-платонического мирозерцания. У Декарта этот индивидуализм впервые положен в основу всей гносеологии и использован гносеологически не только в скептически-отрицательных своих выводах (что не раз бывало и до Декарта в истории новой философии), но и как положительное начало. Впервые Декартом утверждено, в качестве начальной исходной точки всякого знания, самоочевидная достоверность личной внутренней жизни (у Августина это есть тоже исходная точка, но она не выделяется так ярко, ибо тотчас же преодолевается усмотрением самоочевидности абсолютной, сверхсубъективной истины). Этим определяется историческое и систематическое значение его *cogito ergo sum*. Пусть всякое знание, как знание объекта, подвержено сомнению, ибо всякий объект стоит по ту сторону сознания и потому не дан с непосредственной достоверностью; но самый факт сознания, как непосредственное переживание сознающей личности, не может быть подвержен сомнению. Здесь, таким образом, в лице самого факта мысли, найдено такое содержание, к которому уже неприложимо различие между «субъективной мыслимостью» и объективным бытием. Мысль необходимо сознает себя сущей, и мысль, как «только мыслимое», есть внутреннее противоречие. Это есть, как указано, типичное онтологическое доказательство — точнее говоря, не «доказательство», а непосредственное усмотрение самоочевидной связи бытия и мыслимости, существования и сущности в применении к понятию *cogitatio* (известно, что Декарт неоднократно и настойчиво указывал на непосредственность знания, выраженного в этой формуле)

Если бы Декарт не был ослеплен своим гносеологическим индивидуализмом, то ему не трудно было бы усмотреть, подобно Августину и Николаю Кузанскому, что «мысль», самоочевидное бытие которой он обнаружил, есть совсем не «мое индивидуальное сознание», и что то, что делает ее «моей мыслью», или моим индивидуальным, эмпирическим сознанием, совсем не принадлежит к ее понятию, а есть особое содержание, которое эта мысль мыслит и которое не более и не менее достоверно, чем всякое иное ее содержание. Тогда он был бы избавлен от необходимости насильственным и сложным способом вырваться из тисков субъективного идеализма. Но не будем несправедливы. Универсалистическое сознание платонического реализма, сознание непосредственности и гносеологической первичности идеального всеединства — последним великим и оригинальным представителем которого до эпохи Декарта был Николай Кузанский, — было в эту эпоху давно забыто и переход от натурализма и определенного им гносеологического дуализма к усмотрению самоочевидности и первичности абсолютного всеединства был, очевидно, невозможен иначе, чем через психологический индивидуализм. Надо было усмотреть непосредственность идеального сперва в узкой и затемненной сфере психической жизни личности, чтобы дойти до сознания абсолютного бытия, как такового: к познанию Бога путь лежал через самопознание.

Тем более интересна та замечательная по глубине прозрений интуиция, в силу которой Декарт, наперекор всем собственным своим предпосылкам, совершает этот переход. Уже в учении о самодостоверности ясных и отчетливых идей, и вообще в мысли о независимости самого знания от субъективного процесса его сознания в сущности, пробивается брешь в субъективном идеализме, но лишь как бы бессознательно, вне всякого отношения к исходной точке. Сознательно этот переход осуществляется лишь в том доказательстве бытия Бога, которое обычно противопоставляется онтологическому под именем «антропологического». В этом доказательстве содержится, собственно, два разнородных и весьма различных по ценности ряда мыслей. Переход от ограниченного человеческого бытия к безграничности бытия Бога обосновывается у Декарта, с одной стороны, натуралистически, через доказательство, что наше я, как зависящая, несамостоятельная реальность, должно иметь свою причину вне себя и что этой причиной, в последнем счете, может быть только Бог, – и с другой стороны, чисто логически, через уяснение логической производности понятия ограниченного бытия от понятия бытия бесконечного. Только это второе доказательство нас здесь интересует. В этом рассуждении Декарт возвышается до точки зрения, которая прямо противоположна его гносеологическому индивидуализму.

Формально, со своей внешней стороны, и это рассуждение ведется в рамках гносеологического индивидуализма и потому исходит из натуралистической постановки вопроса. Речь идет об отыскании «причины» идеи бесконечной субстанции в «моем сознании», причем доказывається, что причиной этой идеи может быть только сам Бог. Но в этой связи Декарт развивает мысль о логическом первенстве бесконечного над конечным. Я сознаю в бесконечной субстанции больше бытия, больше положительной реальности, чем в конечной, «и, следовательно, восприятие бесконечного, т. е. Бога, некоторым образом (*quodammodo*) более первично во мне, чем восприятие конечного, т. е. меня самого» (*Meditationes*, 3–е размышл., *Oeuvres VII*, с. 45), ибо иначе я не сознвал бы себя ограниченным, не чувствовал в себе никакого недостатка или неполноты (*ibid.*, с. 45–46). Понятие бесконечного перее понятия конечного уже потому, что чистое понятие бытия или того, что есть (вне отношения к предикату конечности или бесконечности), равнозначно именно бесконечному бытию, тогда как понятие конечного бытия получается через некоторое ограничение этого общего понятия бытия (*Correspondance V*, с. 356, письмо к *Clerselier*). В нашем языке «бесконечное» производно от отрицания конечного; логически, однако, дело обстоит как раз наоборот. Подлинное, адекватное смыслу понятия обозначение для бесконечного есть не слово «бесконечное», образованное через отрицание отрицательного же (т. е. производного от бесконечности) понятия конечного, а «*ens amplissimum*». (*Corresp. III*, с. 427. Ср. *Quintae Responsiones*, *Oeuvres VII*, с. 365). Можно было бы возразить, что под бесконечностью мы понимаем лишь присущую нашему сознанию способность к безграничному расширению; но эта способность, или эта потенциальная бесконечность (*indefinitum*) не тождественна с сознаваемой актуальной бесконечностью Бога, ибо производна от нее и, в качестве незавершенности, есть именно признак несовершенного существа. Но созная себя ограниченным, неполным существом, я тем самым (*smul*) постигаю бытие недостающей мне актуальной бесконечности (3–е размышл., *Oeuvres VII*, с. 47 и 51; ср. *Principia philos.* 1, 26–27, *Correspond*, т. V, с. 356 и там же, с. 51–письмо к *Chanut*) На это нельзя также возразить, что человеческое сознание, будучи ограниченным, не в силах постичь безграничного. Ибо если мы не можем ясно познать всю полноту содержания безграничного бытия, то мы все же имеем представление о самой бесконечности; хотя мы не видим всего, что есть в бесконечности и в этом смысле наша идея о ней смутна, но все же эта идея есть идея самой бесконечности, а не части ее – подобно тому, как человек, несведущий в геометрии, в понятии треугольника мыслит все же весь треугольник в целом, а не частную его сторону, хотя полнота геометрического содержания, присущая этому понятию, от него ускользает (*Medit. tertia*, *Oeuvres*, т. VII, стр. 46, *Primae Responsiones*, *ibid.*, стр. 113–114, *Quintae Respons*, *ibid.*, стр. 365, 367–368). Итак, в силу этих соображений ясно, что первое, непосредственно нам данное, есть не «наше сознание», а идея бесконечного бытия. Декарт не делает отсюда естественного заключения, что этим дано единственное подлинное онтологическое доказательство бытия Бога,

и что «*cogito ergo sum*», в сущности, должно было бы, после этих разъяснений, быть переделано в «*Cogito ergo est ens infinitum*». Но он, по существу, весьма близок к этому выводу, и именно в этой связи его вышеизложенное онтологическое доказательство приобретает новый смысл. Прежде всего, из уяснения Бога как первопричины всякого ограниченного бытия вытекает понятие Бога, как *ens a se* (*Med. Tert.*, *Oeuvres*, VII, с. 49–50) или как *causa sui* (*Prim. Resp.*, *Oeuvres*, VII, с. 108 и сл., *Quart. Resp.*, *ibid.*, с. 231 и сл.). Затем, что особенно интересно, онтологическое понятие Бога («*Deus est suum esse*», *Quintae Respons.*, *Oeuvres* VII, с. 383, ср. *Corresp.* III, с. 433) ставится в прямую связь с понятием Бога как бесконечного существа: «Обращая внимание на безмерную и необъятную мощность (*potentia*), которая содержится в идее Бога, мы сознаем ее столь все превосходящей (*exsuperantem*), что с ясностью видим, что причина этого бытия не может лежать ни в чем, кроме самой этой идеи» (*Prim. resp. Oeuvres*, VII, с. 110). Бог обозначается, как *causa sui*, потому что он есть «неисчерпаемая мощность» (*inexhausta potentia*), которая именно в силу этого не нуждается для бытия ни в чем, кроме своей «безмерной сущности» (*essentiae immensitas*) (*Prim. resp. Oeuvres* VII, с. 109, *quart. resp.*, *ibid.* с. 236). Нельзя сказать, чтобы эти соображения были безупречно ясными. Декарт борется здесь с новой и как бы инородной ему мыслью, которой он не в силах до конца овладеть. Но то, на что он здесь намекает, может быть легко раскрыто: это есть именно мысль о самоочевидности бесконечности, – та форма онтологического доказательства, с которой мы уже встретились у Ансельма и Николая Кузанского, и которая сводится к тому, что к бесконечности неприменимо само понятие небытия и тем самым все различие между «чистой мыслимостью» и «реальным существованием».

## 9

Мысль, предносившаяся Декарту, была с полной ясностью высказана и положена в основу целой философской системы Мальбраншем. Значение Мальбранша в истории гносеологических идей остается еще недостаточно оцененным. Сущность этого значения для нас состоит в том, что Мальбранш через рецепцию платонизма (через посредство бл. Августина) принципиально преодолевает гносеологический индивидуализм и психологизм. Современный антипсихологизм может найти существо своих мыслей с популярной ясностью выраженным у этого глубокого мыслителя и блестящего писателя. Мальбранш исходит из обычного гносеологического дуализма: «восприятиям», как процессам или состояниям нашей души (*perceptions=sentiments de l'ame*), он противопоставляет объективное бытие внешнего мира, как то, что находится вне сознания и потому нам недоступно. Но между восприятиями и объективными вещами он знает нечто третье – идеи, которые он строго отличает от восприятий. Все, что мы воспринимаем, есть в нас, как наше душевное состояние; все это мы чувствуем и сознаем, но не знаем; напротив, все, что мы знаем, мы знаем через идеи и знаем, как нечто отличное от нашего душевного состояния. Идеи, будучи общими, не могут быть простыми модификациями единичного существа – нашей души; вечное, общее, всеми усматриваемое содержание, например, геометрической теоремы, не может укладываться в состав временной и частной реальности моей души (*Recherche de la verite*, L 3,2 partie; *Eclaircissement X*; *Entretiens sur la metaphysique et la morale*, I-III; *Reponse a Mr. Arnauld*, гл. 5–12, *Reponse a M. Regis*, ch. II, 10 и в др. местах). Что же такое есть этот третий род бытия, не совпадающий ни с субъективными состояниями моей души, ни с реальностью внешних объектов? Это для Мальбранша есть, как известно, бытие Бога, бытие бесконечного умопостигаемого мира, в котором мы познаем все вещи и который нам непосредственно очевиден или находится в непосредственном единении с нашей душой, выходя, однако, за пределы ограниченного индивидуального сознания. Аргументация, развиваемая при этом Мальбраншем, замечательна по своей простоте и глубине. С необыкновенной ясностью он показывает, прежде всего, что во всяком общем содержании заключена идея бесконечности, ибо логическая всеобщность, вне которой нет знания, равносильна применимости ко всем] случаям, т. е. к бесконечному числу частных содержаний, и что эта бесконечность должна быть дана сразу как таковая, а не может проистекать из

суммирования неопределенного множества частных случаев (Entretiens 1,9, II, 9–10, Recherche de la verite, L III, 2 part., (ch. 6). Но бесконечное по самому понятию своему не 'вместимо в конечное, а так как душа и все ее представления (в смысле душевных состояний) конечны, то очевидно, что наше сознание непосредственно приобщено бесконечному бытию, выходящему за его пределы, и что только через приобщенность к этому бесконечному бытию мы имеем знание (Recherche de la verite, L. III, 1 part., ch. 2; L III, 2, part., ch. 6, и в особенности Reponse a Arnauld, ch. VIII, содержащая выдержку из Meditations Chretiennes, I). И в этой связи Мальбранш с безупречной ясностью развивает онтологическое доказательство бытия Бога. Так как бесконечное по своему понятию первее конечного и так как ничто конечное не вмещает в себе бесконечного, то не может быть и речи о том, чтобы понятие бесконечного было только субъективным представлением в нашем сознании. Если в отношении частных содержаний мы должны строго отличать их мыслимость или идеальное бытие их содержаний от реального существования самих вещей, то в отношении Бога это невозможно: бытие Бога, будучи условием самой возможности идей о чем бы то ни было, само не может быть представлено никакой идеей, отличной от него самого, а усматривается совершенно непосредственно и «есть само своя идея» (Entret II, 5); если все конечное познается в бесконечном, то бесконечное усматривается лишь в нем самом, и потому «достаточно мыслить Бога для того, чтобы знать, что он есть» (заголовок 2-й беседы о метафизике См. Entretiens, I, Entretien d'un philosophe Chretien avec un philosophe chinois, 1708, с. 6–7, "10–11). Или, что то же самое: Бог есть не что иное, как чистое бытие, бытие как таковое, или все целокупное бытие; но в отношении этого понятия само собой ясно, что оно не есть понятие, которое вне себя имело бы свой реальный объект (и, следовательно, могло бы и не иметь его), а есть понятие, совпадающее с самим бытием (Recherche de la verite, L IV, ch. XI, 3, ed. Bouillet, I, стр. 438 и сл., Entret, d'un phil. chret., стр. 2–4, 17, Entr. sur la metaph., II, 3–4). Замечательно, что в лице Мальбранша мы имеем такого представителя онтологического доказательства, который исходит из строжайшего разделения «мыслимости» и реального существования вещей и самым упорным образом подчеркивает это различие (так что отнюдь не нуждается в известном кантовском напоминании); но с такой же отчетливостью он показывает, что это различие неприменимо к понятию Бога, как существа, реальность которого есть условие самой «мыслимости» общих понятий

## 10

Мальбраншу пришлось пережить утверждение тождества его системы с системой Спинозы, этого «нечестивца наших дней и подлинного атеиста», как он его называет. И в самом деле, утверждение это напрашивается само собой: если мы все познаем в Боге, и если истинное бытие есть именно бытие идей в разуме Бога, то не следует ли отсюда, что все есть в Боге? К этой мысли Мальбранш почти сам приходит, когда признает Бога не только причиной или источником бытия, но. самим бытием (см. выше). От спинозизма Мальбранш в этом отношении (других различий мы здесь не касаемся) освобождается лишь догматическим признанием реального бытия телесного мира вне идеального его прообраза в Боге. Это признание, содержащее наивное удвоение мира, логически слабо не только потому, что, по собственному признанию Мальбранша, реальное бытие тел известно нам лишь из откровения и рационально не может быть доказано, но и потому, что возможность самого понятия реального бытия вне идей остается совершенно неразъясненным и, в сущности, противоречит гносеологии Мальбранша. В лице Спинозы мы имеем мыслителя, который не только в принципе, как Мальбранш, преодолевает гносеологический индивидуализм и дуализм Декарта, но и последовательно проводит точку зрения объективного идеал–реализма во всей своей системе; и именно поэтому онтологическое доказательство является у него основой и центральной мыслью его системы. Онтологическое доказательство бытия Бога встречается у Спинозы во множестве самых разнообразных формулировок; мы остановимся лишь на тех, которые обладают подлинной оригинальностью и связаны с основной идеей его системы. Спиноза, совершенно так же, как Мальбранш, признает, – что все познается нами в Боге, т. е., что все истинные наши



идеи суть тем самым идеи в разуме Бога (Eth. II, prop. 7 coroll, pr. 8, prop. II coroll, prop. 34, prop. 46 schol. Eth. V, pr. 30 и в др. местах). Но, в отличие от Мальбранша, он устанавливает общий принцип, что идеальное и реальное бытие, или бытие идей и бытие предметов суть лишь два разных выражения единого и тождественного в себе бытия (Eth. II, prop. 7 schol.); и именно в этой мысли о единстве идеи и ее предмета заключается (как мы пытались это доказать в цитированной выше статье) смысл учения Спинозы о единстве атрибутов мышления и протяженности в субстанции. Этот гносеологический монизм отражается на всей теории знания Спинозы: он приводит его к в высшей степени значительному утверждению, что ложные и воображаемые, т. е. нереальные, содержания как положительные содержания вообще немыслимы, т. е. что заблуждения и фикции возможны лишь как пробелы или неполнота мысли, но не как положительные содержания (Tract. deintell. emend. VIII-X, Eth. II, prop. 32–35, 47 schol.). Поэтому всякая полная или ясная идея означает тем самым бытие ее содержания, т. е. истинна (Eth. II, pr. 34). Если отличать идею, т. е. адекватное содержание, от смутных образов, определяемых телесными ощущениями, то наличность идеи равнозначна утверждению реальности ее содержания (Eth. II, pr. 49, в особ. schol.): иметь адекватную идею и иметь бытие ее предмета есть одно и то же; достоверность и есть не что иное, как обладание самой реальной сущностью предмета (Tr. de intell. emend. VI, Eth. II, prop. 43 и schol. к ней). В этом смысле можно сказать, что Спиноза распространяет силу онтологического доказательства на всякую вообще идею, как актуально мыслимое положительное содержание; ибо все актуально, т. е. ясно мыслимое, в известном смысле или в известном месте системы бытия необходимость: человеческое сознание не может выскочить из бытия и из себя сотворить то, чего вообще или нигде нет. Тем не менее остается существенное различие в этом отношении между идеей какого-либо частного содержания и идеей Бога. Прежде всего, в отношении конечных вещей необходимо имеется различие между и сущностью и их существованием. Сущность конечной вещи (и тем самым ее бытия, как вневременного содержания) может быть нам дана с полной очевидностью, но сама вещь, как конечное временное бытие, может отсутствовать, ибо из вечного никогда не следует временное. Другими словами, идея (или «объективная сущность») вещи есть ее бытие и познаваемость в вечной сущности субстанции или Бога; существование же ее определено ее бытием в порядке временной смены модусов в Боге, и эти оба рода бытия могут расходиться между собой, т. е. не для всякого момента из первого следует второе. Что же касается атрибутов, то, хотя каждый из них познается в себе и в этом смысле обладает самодостоверным бытием, но существует он лишь в абсолютном единстве Бога и вне его есть лишь абстракция, а не реальная сущность. Но если все конечное и бесконечное есть и познается в Боге, то Бог есть и, следовательно, познается лишь в самом себе; поэтому в применении к нему понятие «одного только идеального бытия» лишено всякого смысла. «Сказать, что имеешь ясную и отчетливую (т. е. истинную) идею субстанции, и что тем не менее сомневаешься, существует ли такая субстанция, равносильно тому, чтобы сказать, что имеешь истинную идею и все же сомневаешься, не ложна ли она» (Eth. I, prop. 8, schol. 2). В Боге «сущность и существование есть одно и то же», ибо, раз идеальность и реальность суть не что иное, как моменты, мыслимые лишь в составе самого Бога, то очевидно, что идея самого Бога возвышается над этой противоположностью. Это доказательство настолько близко с приведенным выше онтологическим доказательством у Мальбранша, что можно было бы подумать, что Мальбранш заимствовал его у презираемого им «безбожника», если бы не было ясно, что здесь одинаковые посылки, – точнее говоря, одинаковая уясненность самоочевидной истины – приводит к одинаковым выводам. Другое доказательство Спинозы еще проще: оно основано непосредственно на том, что все существует в Боге, т. е. на понятии Бога как всеобъемлющего содержания. В отношении такого содержания отрицание, т. е. утверждение несуществования, нелепо. В самом деле, несуществование (как и существование) должно иметь какое-либо основание, которое лежит или вне самого содержания, или в нем самом. Но вне Бога ничего не может быть, а в самом Боге основание его отрицания может заключаться только в противоречивости его понятия. Следовательно, непротиворечивая идея Бога равнозначна его бытию. Наконец, в понятии Бога мы мыслим признак вечности; но вечность есть не что иное,

как бесконечное вневременное бытие, и потому не может вообще мыслиться несуществующей, так как, напротив, всякое существование во времени само обусловлено бытием этой времяобъемлющей сущности Бога (Princ. phil. Cart. pars I, prop. 5 schol. в связи с Cogit. Metaph. cap. 1 §4) Смысл всех этих (и других, имеющих у Спинозы) доказательств бытия Бога, в конечном итоге, тождествен: Бог как субстанция, т. е. как всеобъемлющее абсолютное бытие, есть нечто, в отношении чего вопрос о существовании и несуществовании лишен всякого смысла, ибо то, что мы называем существованием и несуществованием, как и различие между идеальным и реальным бытием, суть формы отношений между частями этого абсолютного бытия и неприменимы к нему самому. Если в онтологическом доказательстве Николая Кузанского (и Декарта) на первый план выступает идея неотмыслимости Бога, как абсолютного условия самой мысли или абсолютной, бесконечной идеи, то у Спинозы на первом плане стоит неотмыслимость понятия Бога, как абсолютного бытия. Различие это, впрочем, относительно, и есть различие лишь в психологической подчеркнутости того или иного момента, ибо во всех формулировках онтологического доказательства смысл его именно и состоит в утверждении необходимой связи идеального и реального бытия в абсолютном, и, следовательно, соотносительной заместимости идеальной и реальной необходимости этого бытия.

## 11

Если от Мальбранша и Спинозы мы перейдем к Лейбницу, то нам прежде всего бросается в глаза, что онтологический аргумент теряет у него свое глубокое, основополагающее гносеологическое значение, лишается связи с основным духом системы и рассматривается просто как некоторая любопытная частная проблема. Именно Лейбниц (через посредство возникшей из него Вольфовой школы) освятил своим авторитетом предрассудок, будто существо онтологического доказательства состоит в его ансельмо–декартовской форме выведения существования Бога из гипотетически–мыслимого понятия величайшего или совершеннейшего существа. Это внешнее, неорганическое отношение Лейбница к онтологическому доказательству стоит в связи с тем, что в лице Лейбница мы снова возвращаемся к гносеологическому индивидуализму. В сущности, одно только положение, что «у монад нет окон», было бы достаточно для отрицания онтологического доказательства, ибо если все мыслимое есть лишь представления, замкнутые в пределах внутреннего мира монады и возникающие из нее самой, то переход отмыслимости к бытию в себе становится невозможным. Тем не менее Лейбниц является сторонником онтологического аргумента: умозаключение от понятия совершенного существа к необходимости его существования он принимает лишь с одной оговоркой: для действительности вывода должно быть еще доказано, что такое понятие возможно. Смысл этой оговорки заключается в следующем: не всякое понятие или «идея» есть нечто возможное, а только понятие, удовлетворяющее требованиям ясности, очевидности, адекватности и интуитивности. Мы должны с ясностью, полнотой и совершенной осуществленностью мыслить все многообразие признаков, заключенных в мыслимом содержании, чтобы быть уверенными, что это понятие осуществимо, т. е. не содержит противоречия, и именно это требование должно быть применено к понятию Бога. Формальная справедливость требования, предъявляемого Лейбницем, не подлежит, конечно, сомнению; ему можно было бы лишь возразить, что все сторонники онтологического доказательства только потому не упоминали о нем, что считали его самоочевидно осуществленным, т. е. с самого начала исходили из отчетливого и интуитивного понятия Бога. То, что Лейбниц подчеркивает это требование и придает ему такое большое значение, есть лишь характерное свидетельство, как далек он уже от живого непосредственного сознания Бога, которое одно лишь делает психологически естественным онтологическое доказательство. Что выставленное им требование, по существу, совсем не имеет того большого, принципиального значения, которое он ему придает, это в конечном итоге косвенно признал сам Лейбниц: если в произведениях раннего и среднего периода он говорил, что до доказательства возможности понятия Бога онтологическое доказательство не имеет силы, если в *Nouveaux Essais* он

приписывает этому доказательству «моральную» убедительность, пока никому не удалось доказать невозможности понятия Бога (IV, ch. 10 §7), то в одном из последних своих произведений, в «Монадологии» (1714), он, вслед за обычной своей оговоркой, что Бог необходимо существует, если он возможен, говорит: «И так как ничто не может воспрепятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких границ, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия, то этого одного достаточно, чтобы а priori знать существование Бога» (§45). Требование, таким образом, отпадает само собой за самоочевидностью требуемого.

Для того чтобы оценить по существу значение этого, на первый взгляд, довольно неожиданного поворота, следует остановиться не на малоинтересных и чисто формальных рассуждениях, в которых Лейбниц *explicitè* обсуждает онтологическое доказательство, а на подлинном внутреннем отношении его философской системы в целом к лежащей в основе онтологического доказательства мысли о единстве идеального и реального, «мыслимого» и «сущего». Шеллингом было замечено, что философия Лейбница, кроме своего явного, бросающегося в глаза внешнего содержания, имеет более глубокий, эзотерический смысл. При этом Шеллинг имеет в виду именно отношение между гносеологическим индивидуализмом и универсализмом, или между субъективным и объективным идеализмом у Лейбница. И действительно, можно сказать, что Лейбниц (как и Декарт, но на иной лад) в оболочке гносеологического индивидуализма и на его почве развивает мировоззрение, которое близко подходит к идеям гносеологического универсализма и отчасти прямо их формулирует. Правда, нельзя приписывать большого значения одобрению Лейбницем мысли Мальбранша, что мы познаем или созерцаем все в Боге, ибо смысл, который он придает этому положению (он считает его истинным в том смысле, что Бог есть единственная причина наших идей, единственный объект, воздействующий на наше сознание) заключает в себе явное ухудшение, именно натуралистическое извращение глубокой идеи Мальбранша. Согласно господствующему, выдвинутому на первый план плюралистическому и индивидуалистическому мотиву философии Лейбница, душа есть замкнутая в себе сущность, в которую даже и Бог проникает не иначе, как только причинным воздействием на нее и возбуждением в ней представлений. Мы познаем все через наши собственные идеи, т. е. аффекции и модификации нашей души, а не через идеи Бога (*Meditationes de Cognitione etc.*, Gerh. IV, 426; Ср. *Considérations sur la doctrine de l'esprit universel*); и Лейбниц поэтому вполне согласен с Локком, что о существовании Бога мы имеем только демонстративное, а отнюдь не интуитивное знание (*Nouv. Ess.* IV, ch. 3, §21). Наша душа есть не часть, а лишь подобие Божества (*Epistola ad Hanschium de phil. platonica*, Erdm. с. 447). Наряду с этими соображениями у Лейбница проскакивают, однако, и мысли совсем иного направления, определенные отчасти его гениальным пониманием сущности сознания, отчасти значением, которое он придает вечным истинам. Душа, как известно, есть у Лейбница «живое зеркало вселенной»; она объемлет в себе и «представляет» не какую-либо ограниченную часть бытия, а всю бесконечность бытия в целом; и ее отличие от Бога состоит не в объеме ее созерцания, а лишь в степени его сознательности и ясности. И хотя содержание ее созерцания есть не сам внешний мир, а лишь ее собственные представления, т. е. отражение этого мира, однако в этом отражении, в этих «правдивых видимостях и упорядоченных снах» ей дан весь мир, и в этом смысле сама душа есть целая вселенная. Мы видим, что здесь, как и у Декарта, в индивидуалистической форме, в сущности, утверждается непосредственное присутствие абсолютного бытия в сознании; достаточно было бы признать, что эта «правдивая видимость» есть не копия, а сам оригинал, чтобы прийти к чистому гносеологическому универсализму. Это признание не сделано Лейбницем открыто, но его можно иногда прочесть у него между строк. Связующим звеном здесь служит учение о «вечных истинах». «Вечные истины» находятся в разуме Бог; между тем особенность человеческого «духа» (в отличие от других монад) в том и состоит, что ему доступны эти вечные истины. Сознает ли он их как таковые, т. е. их самих, или тоже только их отображения в себе самом? Лейбниц нигде не дает прямого и недвусмысленного ответа на этот вопрос. Гносеологические (или, вернее, онтологические) предпосылки его системы влекут его

ко второму решению, его логические идеи требуют, казалось бы первого решения, ибо достоверность этих истин, очевидность для нас самой природы их, как вечных истин, были бы необъяснимы, если бы в отношении их оставалось еще различие между явлением и объективной сущностью. Поэтому Лейбниц учит, что «духи» имеют принципиальное преимущество над остальными монадами, ибо они «выражают скорее Бога, чем мир» (Monadol.83, письмо к Арно, Gerh. II, 124). Более того, монады вообще суть не что иное, как осуществленные, воплощенные божественные созерцания; Бог создает монаду, когда воплощает какое-либо свое созерцание мира с определенной точки зрения. («Рассуждение о метафизике», 14, Gerh. IV, 439); и не только раз навсегда Бог создал монады как бы из своего собственного духа, но и в уже созданной монаде идеи суть результаты непрерывного, длительного действия на нее или в ней этого божественного духа, и потому Бог есть «солнце и свет душ», «свет, просвещающий всякого человека, проходящего в мир»; и Лейбниц присоединяется к (платоническому по своему источнику, как он сам это отмечает) мнению тех отцов церкви и схоластиков, которые усматривают в *Bore<intellectus agens animaerationalis*» (ibid, Gerh. IV, 453).

С этой универсалистической тенденцией связано и более глубокое и существенное отношение Лейбница к онтологическому доказательству бытия Бога. Если «вечные истины» существуют в разуме Бога, если они суть по самому существу своему не что иное, как идеи Бога и именно в этом качестве непосредственно нами усматриваются, и если они выражают царство возможности, то ясно, что вне бытия Бога не было бы ничего не только существующего, но и возможного (Theodicee, § 184, 187; Monadologie, § 43–44; Causa Dei asserta per justitiam ejus, § 8–9). Иными словами: Бог, как абсолютное бытие и абсолютный разум, есть условие не только бытия, но и мыслимости чего-либо вообще; не только всякая частная реальность, но и чистая мыслимость как таковая («вечные истины») должна, как говорит Лейбниц, опираться на некоторое актуальное бытие. Идея абсолютного бытия признается, таким образом, самоочевидной, в качестве чисто логического (или «трансцендентального») условия, вне которого было бы невозможно (т. е. потеряло бы смысл) все «мыслимое». Мы видим, как с этой точки зрения ничтожно и даже противоречиво требование, которое Лейбниц предъявляет к онтологическому доказательству (поскольку это требование не имеет только чисто пропедевтического значения): как можно ставить вопрос о возможности Бога, если бытие Бога есть условие, вне которого теряет смысл само понятие возможности! Мы видим также, что это существенное для Лейбница, связанное с корнями его системы доказательство необходимости бытия Бога есть не что иное, как та форма онтологического доказательства, которая была так блестяще развита Николаем Кузанским и позже повторена Кантом.

## 12

Мы не останавливаемся на онтологических доказательствах вольфовой школы (у самого Вольфа, у Баумгартена и Мендельсона), так как они не имеют никакого существенного философского интереса. Мы должны теперь лишь упомянуть о судьбе онтологического доказательства в основанной Кантом трансцендентальной философии. Мы не будем подробнее разбирать упомянутого вкратце уже выше онтологического доказательства, которое было представлено Кантом в его докритическую эпоху. Это явление есть лишь исторически любопытная мелочь. Но заслуживает самого серьезного рассмотрения общий вопрос об отношении, по существу, трансцендентальной философии к онтологическому доказательству. Если «всеразрушающему» Канту суждено было, вопреки его собственной воле, стать вообще зачинателем нового подъема метафизической мысли, то и Канту, в частности, как разрушителю онтологического доказательства, пришлось произведенным им общим философским переворотом дать толчок куглублению онтологического доказательства, к исцелению его из того состояния маразма, в котором он пребывал со времени Лейбница. И это не удивительно: причины в обоих случаях были одинаковыми. Кант, правда в субъективистической и феноменалистической форме, т. е. через удвоение бытия в противоположности между «явлением» и «вещью в себе», все же принципиально в самом корне преодолел тот

дуалистический разрыв между субъектом и объектом, мыслящим и мыслимым, который со времени Декарта (и даже еще раньше) укрепился в философии и стал в ней как бы самоочевидной аксиомой (исключение здесь составляет только Спиноза, и еще один из последних отпрысков новоплатонизма – Кедворт и его школа)

Нужды нет, что здесь мыслимое было приближено к нам лишь перенесением его в самого мыслящего субъекта, и за пределами его снова возрождалось в фантоме «вещи в себе»: основным результатом было все же, что китайская стена, отделявшая мыслимое от мыслящего, сущее (в том единственном значении, в котором это понятие осуществимо и имеет смысл) от сознания, снова рухнула. Достаточно было осознать до конца смысл этого переворота – что было осуществлено уже Фихте – чтобы онтологическая мысль возродилась из своей прострации, и чтобы вместе с ней возродилось и ее основание – сознание самоочевидности бытия как такового, т. е. онтологическое доказательство абсолютного бытия

Фихте начинает свое философское творчество с субъективного идеализма Канта, которому он придает лишь абсолютный характер через устранение понятия «вещи в себе». Но уже в первых его произведениях намечается мысль, что абсолютный, т. е. всеобъемлющий, идеализм тем самым не может быть субъективным. Начиная с «Наукоучения» 1801 года Фихте в ряде новых, все более углубляющих изложений, развивает мирозерцание, которое есть не только объективный идеализм, но и дает преодоление всякого идеализма в системе абсолютного идеал–реализма, хотя отправная точка, из которой он достиг этой системы, налагает все же своеобразный отпечаток на всю систему, заставляя его мыслить абсолютное бытие в терминах преимущественно «субъектного» порядка. Быть может, никто не проник в тайны соотношения между мыслящим и мыслимым так глубоко, никто не выразил все многообразие логических связей понятий, в которых может быть формулировано живое единство этого соотношения, с такой полнотой и с такой остротой мысли, как Фихте в этом втором периоде своей деятельности. Произведения этой его эпохи принадлежат к числу самых глубокомысленных и еще недостаточно оцененных творений философской мысли, хотя и следует признать, что им присуща некоторая искусственная усложненность мысли, т. е. что им недостает той гениальной простоты, с которой обсуждает ту же тему, например, Плотин. Поскольку Фихте в основу своего идеал–реализма кладет объективный идеализм, он исходит из понятия абсолютного знания, – знания, которое имеет свой предмет в самом себе и в котором все различия между мыслящим и мыслимым, сознанием и бытием, субъектом и объектом, суть не различия между какими-либо абсолютными, самодовлеющими сущностями, а взаимозависимые соотношения между имманентными моментами всеобъемлющего космоса знания (так преимущественно в *Wissenschaftslehre* 1801 г.). Но и это не есть последнее решение Фихте. Знание предполагает не только объектное бытие, бытие для него, но и абсолютное бытие, на почве которого только и возможно как бытие для знания (знаемое бытие), так и знание бытия. В силу этого уже само абсолютное знание рассматривается, как производное состояние, как вторичная форма бытия, истекающая из абсолютного бытия и служащая его отображением. С этого момента (решающим здесь является изложение наукоучения 1804 года, хотя намеки на эту мысль встречаются и раньше) система Фихте носит характер абсолютного реализма; она исходит из Абсолютного, из бытия как такового и на его почве развивает систему соотношений, на которые как бы расчленяется это абсолютное через порождаемое им отраженное его бытие в знании. Естественно, что такая система не может признавать мысли о разъединенности мышления и бытия – мысли, лежащей в основе критики онтологического доказательства; и мы встречаем в этом отношении у Фихте ряд в высшей степени интересных и ценных соображений. Если абсолютное бытие есть не бытие объектное, т. е. противостоящее мысли, а бытие самой мысли, то различие между сущим и мыслимым теряет характер противоположности разнородных областей и объемлется единством сущего и мыслимого в абсолютном бытии. В этом смысле мы встречаем у Фихте, например, следующие замечательные слова: «Лишь бытие есть, и отнюдь нет ничего другого, что не было бы бытием и выходило бы за пределы бытия; это последнее допущение должно ясно представляться, как очевидная неясность, всякому, кто понимает наши слова, хотя как раз эта нелепость в темном, неопознанном виде лежит в основе обычного

воззрения на бытие. А именно, согласно этому обычному воззрению, к какому-то нечему, которое не есть и не может быть само через себя, должно быть извне присоединено существование, которое опять-таки есть существование ничего; и из соединения этих двух нелепостей должно возникать все истинное и действительное. Этому обычному мнению мы противопоставляем высказанное положение: лишь бытие – лишь то, что есть само собой и из себя – есть» (*Anweisung zum seligen Leben, Werke, V, с. 405*). Уже в этих словах содержится восстановление истинного смысла онтологического доказательства: в противоположность воззрению, опирающемуся на понятие сущего, как единичного, частного сущего, которое тем самым всегда мыслимо и не сущим, 'Фихте восходит к понятию бытия, вне которого, очевидно, невозможно и понятие сущего. · «бытие» есть, следовательно, для Фихте не понятие, предмет которого может быть и не быть, а та первооснова всего мыслимого, которая сама не может мыслиться иначе, как сущей из себя и через самое себя (ср. там же, с. 438–439). Эта идея абсолютного бытия является у Фихте исходной точкой чрезвычайно глубокого и оригинального онтологического доказательства. Общая мысль этого доказательства заключается в уяснении относительности, производности самого различия между «мыслимым» и «сущим», «содержанием понятия» и реальностью, гипотетическим и категорическим моментом в знании. Природа понятия и, следовательно, знания в понятиях глубокомысленно усматривается Фихте в момент, который он называет «через» («Durch») или «если» («Soli»): понятие выражает не какое-либо самодовлеющее, замкнутое в себе бытие, а лишь зависимость одного от другого; мысля одно содержание через посредство другого, оно имеет свое существование именно в этом моменте «через» или же в равнозначном ему моменте обусловленности (в моменте «если»: «если есть то-то и то-то, то должно быть то-то иное»). Кажется бы, здесь мы имеем прямую противоположность категоричности, полагания сущего; момент «если» есть в этом смысле «абсолютная проблематичность» (*Wissenschaftslehre 1804, Fichte, Werke, X, с. 218– 219*). Однако если то, о чем говорит это «если» или «через», берется, как нечто проблематичное, то смысл самого условного утверждения, содержание самого этого момента «если», определенность его сущности есть, наоборот, нечто абсолютно–категорическое: саму связь двух содержаний я высказываю, как нечто безусловное (*ibid.*, 219–220). Что же это значит? Это значит, что момент «через» или «если» есть сам нечто сущее, живое «через», а не одно лишь понятие (*ibid.*, 172–173), что категоричность момента «если» есть лишь отражение категоричности самого бытия, ибо лишь в абсолютном бытии есть чистая категоричность (*ibid.* 225–227), – иными словами, что само идеальное конструирование бытия (его чистая «мыслимость») есть проявление бытия (*ibid.*, 222–223). То, что мы называем «гипотетическим», «только мыслимым», «понятием», не стоит вне бытия, а есть особая форма бытия, ибо лежащий в его основе момент гипотетичности есть момент самого абсолютного бытия. Но можно пойти еще дальше: не только сам момент гипотетичности как таковой, но и отдельное содержание, мыслимое лишь гипотетически, вместе с тем в известном смысле дано категорически, т. е. не только предполагается, но и есть. В самом деле, когда я говорю: «если А есть, то есть и В» (причем подразумевается, что я не знаю, есть ли в действительности А и В), то ведь для того, чтобы высказывать об этих содержаниях даже гипотетическое суждение, я должен иметь их, они должны быть налицо у меня; поэтому в гипотетическом суждении «если А есть...» уже молчаливо заключено утверждение, что А есть, ибо иначе я не мог бы и говорить о нем (*Wissenschaftl. 1804, с. 230–231; Darstell, d. Wissenschaftsl. 1801, И, с. 158: «Wer da sagt: A ist nicht, dem ist es gerade in Djenken»*). В этом состоит необходимая противоречивость гипотетического, разногласие между высказываемым и тем, что мы сами осуществляем в этом высказываемом, между нашими Sagen и Tun: мы мыслим лишь условно то, что фактически уже осуществляем в акте этого мышления (*Wiss. 1804, X, с. 238–240*). Все эти соображения Фихте, однако, еще не считает онтологическим доказательством, т. е. подлинным переходом от условного к безусловному, – на том основании, что сам этот переход мыслится нами тоже лишь условно: во всех этих соображениях мы остаемся лишь в пределах понятий, мы устанавливаем связи между мыслимыми содержаниями, г. е. не выходим за пределы формы гипотетичности (*ibid.*, с. 306–307). Подлинный переход к безусловному – к тому последнему основанию, которое есть источник самой категоричности,

имеется лишь там, где мыслимое содержание само есть уже вообще не содержание в противоположность мышлению или мыслящему, а тождественно с ним, и тем самым немислимо иначе, как непосредственно или исконно сущим; лишь в отношении такого содержания возможно и необходимо – как подчеркивает сам Фихте (ibid., 300–301) – подлинное онтологическое доказательство. Это содержание он находит в понятии видения (Sehen), в самом единстве между созерцающим и созерцаемым. Мы не можем мыслить абсолютный разум, видеть само видение только гипотетически, ибо это видение само видит себя, оно присутствует для нас – точнее, для самого себя – лишь в силу самого себя: видимое, – бытие, как объект видения, – будучи здесь бытием самого видения, тем самым есть абсолютное бытие и немислимо гипотетически, самопроникновение видения (в чем и состоит его сущность) есть чистый акт, который есть лишь в самом себе, в своем непосредственном осуществлении, т. е. необходимо и непосредственно действительно есть. Поэтому видение вообще может мыслиться не как понятие, не как мертвое, призрачное отображение в мысли, а лишь как актуальное, «непосредственно живое, мощное и действенное сущее» (ibid., 300–301). «Разум есть абсолютное основание бытия» (ibid., 305). Само усмотрение этого соотношения есть не внешний ему акт, а видение абсолютности самого видения, т. е. имманентная наличность самоочевидности в этом самообоснованном бытии видения (ib. 302).

Этот ход мыслей Фихте может показаться лишь запутанным и вычурным повторением декартова *cogito ergo sum*. По своей основной идее он действительно близок к последнему; но он есть не повторение декартовой формулировки, а оригинальное раскрытие глубокой мысли, лежащей в ее основе, но не только ясно не выраженной, но и до конца не продуманной Декартом. Онтологическая самоочевидность принадлежит у Фихте не индивидуальному субъекту («моему я») и даже не гносеологическому субъекту или «сознанию вообще», а абсолютной мысли или абсолютному разуму, как единству, на почве которого, как его живое действие, только и существует вообще различие между субъектом и объектом. Абсолютное бытие, как это постоянно доказывает Фихте, есть не субъект и не объект, не мышление и не мыслимое бытие, а чистый, прозрачный самому себе и для себя самого сущий свет (=разум), живая мысль, как единство бытия мыслящего и мыслимого. И это абсолютное или Бог по самому существу своему мыслимо только сущим. В этом онтологическом доказательстве Фихте, таким образом, усмотрено внутреннее единство декартова *cogito ergo sum*, самоочевидность мысли, с самоочевидностью всеобъемлющего бытия, т. е. дано наиболее глубокое проникновение в характер самоочевидности, присущей абсолютному.

### 13

Аналогичное онтологическое доказательство мы находим и у Шеллинга. Основная мысль идеал–реализма, к которой Фихте пришел в результате долгой духовной эволюции и глубокого размышления над проблемами идеалистической философии, была Шеллингу дана непосредственно, как живая интуиция; с другой стороны, именно эта непосредственность постижения идеал–реализма определяет собой то, что Шеллинг почти никогда не пытается строго доказать эту свою исходную точку и, в противоположность чрезмерной усложненности мыслей Фихте, ограничивается в этом основном вопросе общей стороной дела, не углубляясь в проблематику гносеологического соотношения; и где он говорит о субъекте и объекте, он по большей части берет эти понятия не в их строгом гносеологическом смысле (как понятия познающего и познаваемого), а в натурфилософском смысле духовного и телесного (слепого, бессознательного) бытия. Этим общим характером философии Шеллинга объясняется, что он в первых же своих работах сразу утверждает бесспорность и самоочевидность основной мысли онтологического доказательства, не углубляясь особенно в его проблему и даже отвергая его, как доказательство. Так, еще в «Письмах о догматизме и критицизме» (1795) Шеллинг признает единственным доказательством бытия Бога онтологическое доказательство, как постижение тождественности «существования» и «сущности» в Боге и вместе с тем утверждает, что это есть совсем не доказательство, ибо доказательство мыслимо лишь в отношении обусловленного, а не

абсолютного бытия, так что суждение «Бог существует» столь же самоочевидно и недоказуемо, как положение «я существую» (Werke, 1 Abth. B. 1, с. 308–309; русск. пер. «Новые идеи в философии» № 12, 19Н, с. 84–86). Точно так же в статье «Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur» (1798, Werke, 1 Abth. B. II, с. 363) Шеллинг утверждает самоочевидность бытия как такового, и бессмысленность «вопроса о бытии бытия». Бог есть единство целостности бытия, и в этом смысле абсолютно самоочевиден. В этом указании на самоочевидность основной мысли онтологического доказательства Шеллинг, конечно, совершенно прав; однако самоочевидность исключает доказательство лишь в том смысле, что не допускает возможности выведения самоочевидного из чего-либо логически ему предшествующего; в ином смысле доказательство его все же остается вполне возможным. И у того же Шеллинга мы встречаем и действительное онтологическое доказательство, которое он сам представил вскоре вслед за указанным своим заявлением о его невозможности. Это доказательство дано в сочинении «Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie» (1802, Werke, 1 Abth. B. 4) в особом параграфе, носящем заглавие: «Доказательство, что имеется точка, в которой знание абсолютного и <?! мо абсолютное совпадают» (ibid., § 2, стр. 361–372). Шеллинг начинает с указания, что фактически всякое философское и математическое знание исходит из интеллектуального созерцания, из убеждения, что мышление адекватно бытию и что содержание ясного знания тем самым и есть содержание бытия (ibid., 361–363). Очевидность, которую предполагает это знание, есть совпадение мышления с бытием: всюду высшая и непосредственная очевидность связана с признанием этого единства мыслимого и самого бытия (ibid., с. 364). Основная мысль доказательства, которое Шеллинг дает этому допущению, лежащему в основе знания, направленного на абсолютное, заключается в следующем. Остановимся на самой идее абсолютного, на том, что мы мыслим в этом понятии, оставив пока совершенно в стороне вопрос об его реальном бытии. В понятие абсолютного во всяком случае входит, что оно объемлет идеальную и реальную сторону бытия, или мышление и бытие, и есть единство того и другого. Это понятие принципиально отличается от всех других понятий. В понятии всякого конечного содержания мы отличаем его общую мыслимую сущность от его частной формы, конституирующей различие между разными экземплярами единой сущности и выражающейся в бытии отдельного экземпляра; поэтому каждая единичная вещь определена к бытию не своим понятием, а чем-то иным, что не есть его понятие. Этому различию между общим и частным, между сущностью и конкретным бытием нет места в понятии абсолютного бытия; абсолютное, будучи единством мышления и бытия, есть тем самым нечто безусловно единое, и его понятие (понятие абсолютности) есть вместе с тем его частное, т. е. форма его бытия (ibid., с. 367). «Абсолютное» (как идея или «сущность») и бытие этого абсолютного суть, следовательно, одно и то же. Могло бы показаться, что этим усмотрено лишь тождество идей «абсолютного» и «бытия абсолютного», т. е. тождество двух содержаний знания, а отнюдь не тождество идеи абсолютного с самим абсолютным. Но абсолютное, как идея, есть «сущность» абсолютного, а так как в абсолютном сущность и бытие есть одно и то же, то тем самым идея абсолютного (или знание абсолютного) и само абсолютное тождественны между собой. «Абсолютное единство мышления и бытия, идеального и реального, есть вечная форма абсолютного, тождественная его сущности, т. е. само абсолютное» (ibid., с. 368).

Нельзя сказать, чтобы это доказательство было логически безупречным; в нем, в сущности, скрещиваются две противоположные мысли: с одной стороны, «абсолютное» рассматривается, как единство мышления и бытия, т. е. как нечто, возвышающееся над противоположностью между «идеей» и «реальным существованием»; с другой стороны, идея абсолютного признается тождественной самому абсолютному. Только первое понимание адекватно выражает подлинный смысл онтологического доказательства, тогда как второе разделяет obtuse недостаточность философии Шеллинга как философии тождества. В позднейший период своего творчества Шеллинг, в связи с общей переработкой своей философии, исправляет и свое понимание онтологического доказательства, причем, однако, ударяется в обратную крайность. Основная мысль его позднейшей философии (выраженной в «Darstellung des philosophischen Empirismus» и «Philosophie der Mythologie und Offenbarung»)



заключается в резком противопоставлении знания рационального или «отрицательной философии», как знания отвлеченно–идеального, знанию положительному, как непосредственному восприятию или переживанию самого бытия. Естественно, что идея онтологического доказательства должна ему с этой точки зрения представляться ложной, именно равносильной попытке рационального знания выйти за свои естественные границы и овладеть сферой, доступной только непосредственному переживанию. В «Философии откровения» (Werke, 2 Abth. B. 3, с. 156) мы находим следующее рассуждение: «Из сущности, из природы, из понятия Бога (все это – равнозначные выражения) следует только то, что Бог, если он существует, должен быть а priori сущим и иначе не может существовать; но из этого отнюдь не следует, что он действительно существует». «Что имеет свое начало в одном только мышлении, то может и продолжаться в одном только мышлении и не может достигнуть ничего иного, кроме идеи. Что хочет достигнуть действительности, то должно сразу исходить из самой действительности» (ibid., с. 162). Эти соображения, конечно, сами по себе вполне справедливы; но они опровергают онтологическое доказательство, лишь поскольку сущность последнего усматривается в выведении бытия из самого идеального содержания. В действительности, однако, как мы пытались показать, подлинный смысл онтологического доказательства у всех его представителей заключается не в бессмысленной и потому бесплодной попытке извлечь реальное бытие из сферы «одного только понятия», т. е. из сферы, в которой оно по самому существу дела не имеется, а в усмотрении необходимой связи «понятия» или «чистого мышления» с тем, что лежит за его пределами. И в онтологическом доказательстве мы имеем не высокомерное притязание рационализма, а, наоборот, как бы его естественное самоограничение: в лице «Бога» или «абсолютного бытия» усматривается нечто, что с самоочевидностью не исчерпывается одной лишь идеальностью, а выводит нас за ее пределы.

Не нужно думать, однако, что Шеллинг в эту эпоху отказался от онтологического доказательства: фактически он дает теперь только новую форму этого доказательства. Ибо «действительность», на которую он теперь обращает внимание, как на нечто, выходящее за пределы всего только мыслимого, есть не действительность эмпирическая в обычном смысле, не иррациональный единичный «факт» в противоположность общему содержанию, а действительность абсолютная, лежащая в основе самого идеального. Приведенная выше цитата заканчивается указанием, что необходимо исходить «из чистой действительности, т. е. из действительности, предшествующей всякой возможности». Понятие этой абсолютной действительности, которое теперь развивает Шеллинг, по существу тождественно с понятием «*posses t*» или «*posse ipsum*» Николая Кузанского. Абсолютная действительность есть «*das Seinkonnende*», «*die Urmöglichkeit*», «*das Seiende selbst*», в отличие от «*ein Seiendes*». Это безусловно сущее (*das schlechthin Existierende*), тождественное с Богом, есть нечто, являющееся условием самой мыслимости чего бы то ни было и потому выходящее за пределы всякого сомнения: «Сомнение возможно всюду, где есть два случая, две возможности; именно поэтому сомнительность как таковая есть принадлежность потенции, того, что может быть и не быть. Сомнительно, прекрасно и бытие всех вещей, которые возникли из потенции, и которые хотя и существуют в обычном смысле, но лишь случайно, т. е. не теряют возможности не быть и находятся в постоянной опасности не быть. Сущее же, как таковое, чуждое всякой потенции и служащее само единственным основанием всякого сомнения, тем самым стоит выше всякого сомнения и есть бесспорно сущее» (ibid, с. 158–159). Это бытие есть, говоря аристотелевским термином, *αἰτία τοῦ εἶναι*; «это есть бытие, которое служит для мышления его последней целью»; в противоположность бытию «только мыслимому», оно возвышается над всем мыслимым, «и именно поэтому о нем нельзя и сомневаться, и оно есть, безусловно, несомненное бытие» (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke 2 Abth. B. I, с. 320).

В этом понятии абсолютной действительности, как основы самой мыслимости, Шеллинг, в сущности, воспроизводит мысль Фихте об абсолютном «свете» или разуме, как единстве мыслящего и мыслимого; уже у Фихте мы находим указание, что этот абсолютный свет не может быть «мыслимым», как объектированное содержание, а может быть только пережит, т. е. дан нам в форме непосредственного бытия в нас. При всей разнородности не только

терминологии и внешней структуры систем, но и внутренних мотивов философии Фихте и Шеллинга, они все же с разных сторон и в разной связи подходят к одному предельному понятию – к понятию абсолютного бытия, как единства мыслящего и мыслимого и, следовательно, как источника всякой возможности («мыслимости») и реальности. И в этом понятии заключена самая глубокая мысль онтологического доказательства, как доказательства необходимости такого содержания, в отношении которого мысль о разъединенности между мыслимостью и реальностью теряет силу.

## 14

Философия Гегеля не дает, по существу, в понимании первоосновы бытия ничего, что не было бы уже заключено в этих достижениях Фихте и Шеллинга.

Мысль о единстве мышления и бытия, понятия и предмета, образует исходную точку философии Гегеля; ее своеобразие состоит в том, что это единство она мыслит снова в формезшнии или понятия. Если Фихте пришел к гносеологическому единству из субъективного идеализма и потому существо этого единства склонен понимать по образцу индивидуального сознания, какживую мысль, как вселенский личный разум, если Шеллинг, напротив, подчеркивает во всеединстве момент бытия, действительности, то Гегель отождествляет всеединство с моментом знания, рисует его в форме, присущей отношению между бытием и сознанием, отражению бытия в сознании. Каждый из трех моментов, из которых слагается всеединство, как единство мыслящего и мыслимого – мыслящее, мыслимое, и сама мыслимость как таковая, т. е. смысл или мыслимое в его отношении к мыслящему, – берется каждым из этих трех мыслителей в качестве символа самого всеединства, причем само собой понятно, что этот прием *pars pro toto* необходимо связан с таким реформированием содержания части, при котором оно уже теряет характер подлинной части, т. е. имеет уже не вне, а внутри себя соотносительные ее другие части.

У Фихте и Шеллинга подлинный смысл этой реформы, т. е. то, что в ней, в сущности, часть не расширяется до знания целого, а уничтожается и замещается целым сознается с большей или меньшей ясностью; своеобразие Гегеля заключается, напротив, в той искусственности, с которой он всеединство, как живое абсолютное бытие, втискивает в рамки абстрактного моментамыслимости или смысла, постигает, как понятие или идею. Система Гегеля есть величайшее выражение объективного идеализма, отождествления абсолютного со знанием, как таковым – вечный пример того, чем должна быть система объективного идеализма, бесстрашно продуманная до конца. Из этого духа системы Гегеля объясняется, что для нее, с одной стороны, онтологическое доказательство должно быть чем-то самоочевидным – ибо она вообще не допускает бытия иначе, как момента, имманентного понятию, – и что, с другой стороны, мы не находим в ней какогонибо нового и плодотворного выражения этого доказательства, какогонибо подлинного уяснения самоочевидности бытия, как категории, выходящей за пределы чистой идеальности, чистого понятия. В истории онтологического доказательства Гегелю принадлежит лишь заслуга идеально–ясного, уничтожающего опровержения критики Канта. Он показывает, что различие между мыслимостью и существованием есть конститутивный признак конечных объектов и неприложим к бесконечному содержанию, что Бог есть в этом смысле понятие, принципиально отличное от «ста талеров», и что Кант совершенно догматически исходит из предпосылки, что всякое содержание тем самым есть нечто «только мыслимое» или гипотетически допущенное, тогда как в отрицании этой посылки состоит весь смысл онтологического доказательства (*Encyclop. d. phil. Wiss. im Umrisse*, §51, *Wissensch. d. Logik*, 1, *Werke*, B. III, с. 83–88, *Phil. der Religion*, *Werke*, B. XII, с. 471 и сл., с. 173 и сл., *Gesch. d. Philosophic*, *Werke*, B. XV, с. 162–169). Самостоятельные соображения Гегеля исчерпываются указаниями, что мысль и объект тождественны между собой, т. е. что абсолютное есть сущее само по себе понятие, или понятие, как таковое, есть сущее само по себе, что бытие есть беднейшее, самое абстрактное определение понятия и не может у него отсутствовать и, наконец, что различие между только

субъективным и осуществленным, воплощенным понятием есть различие в имманентном строении или развитии самого понятия, так что объективность творится самим понятием и не может лежать вне его (в указ. местахэнцикл., философии религии и логики. Ср.: *Wiss. d. Logik*, 1, с. 3 5, Феном, духа, русск. пер., с. 16 и сл. и во мн. др. местах).

\*\*\*\*

Таковы наиболее выдающиеся и типичные формы, в которых, в историческом развитии философской мысли, было развито онтологическое доказательство. Наш краткий и, естественно, неполный обзор, думается нам, достаточен, чтобы усмотреть, что в лице этого учения мы имеем дело не со случайным заблуждением или вычурным измышлением заплутавшейся отвлеченной мысли, а с идеей, занимавшей умы едва ли не всех наиболее глубоких мыслителей и образующей, в известном смысле, центральную проблему, а по–нашему убеждению, и центральную истину – философии, как постижения живой связи между сознанием и бытием, идеей и сущим.